



В. А. КОЖЕВНИКОВ

Николай Федорович Федоров

Опыт изложения его учения по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам

Жить надо не для одного себя и не для других только, а со всеми для всех.

Не стало человека изумительного, редкого, исключительного!* О возвышенном уме Николая Федоровича Федорова, о его разнообразных, обширных познаниях, о его добросовестности как труженика и об идеальной нравственной чистоте его напоминать людям, сколько-нибудь его знавшим, излишне: они и без того все единогласно скажут: «То был мудрец и праведник!»; а более близкие к нему добавят: «То был один из тех немногих праведников, которыми держится мир».

Как странно после этого, как обидно за человечество, что жизнь и деятельность этого подвижника долга и величавого борца за истину и правду, этого человеколюбца, единственную целью которого было всеобщее благо и всеобщее спасение, оставались недостаточно оцененными, а широкому кругу даже совсем неизвестными! Причиной тому была отчасти удивительная скромность покойного, не только полное отсутствие в нем тщеславия, но даже боязнь известности и похвалы. Не было человека, который охотнее его со всеми делился бы неисчерпаемыми сокровищами своих знаний и своего глубокого, вдумчивого, оригинального ума, но в этих проявлениях своего духовного богатства он совершенно забывал о себе, забывал настолько, что из общения своими мыслями с кем-либо и в какой бы то ни было форме он исключал все личное, авторское. Как в материальном отношении этот бедняк отрече-

* Николай Федорович Федоров скончался 15 декабря 1903 года в Москве, в Мариинской больнице.

шился от всякой собственности и, при самых скудных средствах, отдавал все, что имел, первому нуждающемуся или первому прошившему, так же точно относился он и к своему духовному богатству. Он был убежден, что всякая мысль и каждое чувство, как скоро они истинны, содержательны и хороши, не могут и не должны считаться достоянием отдельного лица: они собственность всех и каждого и только при этом условии и получают действительную ценность. Вот почему этот неутомимый, оригинальнейший писатель решительно не признавал никакого авторского права и если соглашался на печатное выражение своих мыслей, то не иначе как анонимно или же, еще охотнее, под чужим именем, отдавая первому желающему свое духовное достояние.

Этот своеобразный аскетизм был причиной того, что мыслитель, создавший целое учение, изумительное по глубине, содержательности и логической стройности, остался неизвестным большинству наших философов-специалистов, а писатель, выдающийся по богатству и благородству идей, чрезвычайно отзывчивый ко всем важнейшим явлениям и запросам общественной и политической жизни, еще менее был знаком нашим литераторам и публицистам. Именно те, которые должны были бы наиболее гордиться званием его собратьев по деятельности, отсутствовали, за немногими исключениями, на его похоронах!.. Наша интеллигентная молодежь, теснящаяся у подножия модных, быстро расцветающих, но нередко столь же скоро увядающих знаменитостей, не была никем представлена при последних проходах того, кого звали «великим из великих»!..

Но величие истинного достоинства только растет от смирения; пламя такой чистой, такой всеобъемлющей любви к человечеству не угасает и со смертью телесной. Едва успели сомкнуться очи и уста мудреца-подвижника, как образ его в величавой простоте своей восстает вновь в благодарной памяти знавших его, для того чтобы познали его и другие, еще его не ведавшие. И мы верим: этот светлый образ будет расти все более и влиять все шире и плодотворнее на умы и сердца людей, которых он всех любил, как братьев, всех жалел, как гибнущих от забвения братства и долга сыновнего, и вопросу о спасении которых были отданы великодушно все его думы, чувства и желания, весь самоотверженный подвиг его долгой, трудовой жизни.

Человек удивительно цельный и последовательный, воплотивший в жизни и в деле искренность своих убеждений, реализовавший на себе самом высшие идеалы добра, истины и нравственной красоты, не может быть вполне познан и оценен другими по изложению одних только его мыслей; они неразрывны с его характером и поведением, со всею полнотою его человечности. Вот почему биография Николая Федоровича должна составить необхо-

димое введение в изложение его учения: только узнавши такого человека, можно по достоинству оценить и такого мыслителя. К сожалению, восстановление биографического образа его по разным неблагоприятным обстоятельствам представляет немалые затруднения и достаточно полное жизнеописание его заставит еще довольно долго ожидать себя, так же точно, вероятно, как и издание его рукописей, требующих и по объему, и по свойствам своим тщательного труда лица, хорошо осведомленного с их содержанием и сроднившегося с их смыслом и духом. В ожидании скорейшего и удачного выполнения того и другого дела нам представляется все же полезным по мере возможности попытаться дать хотя бы далеко не полный очерк деятельности и убеждений великого человека. 28-летнее близкое общение с ним и с его произведениями, казалось бы, могут служить достаточным основанием для такой работы; и однако, приступая к ней, пишуший эти строки далек от уверенности быть в состоянии выполнить ее удовлетворительно. Но лица, знакомые с разнообразием и глубиной мыслей Николая Федоровича, со сложностью его учения и далеко не легким изложением его (не говоря уже о хаотическом состоянии его очень объемистых и трудно разбираемых рукописей), надеюсь, отнесутся с некоторым снисхождением к невольным и отчасти неизбежным недостаткам очерка благородных трудов и величавых дум этого необыкновенного человека.

І. БИБЛИОГРАФ И БИБЛИОТЕКАРЬ

Не надо забывать, что под книгою кроется человек... Уважайте же книгу из-за любви и почтения к человеку.

Николая Федоровича знали преимущественно те, кто соприкасался с ним в области его служебной деятельности. Но она казалась на первый взгляд очень скромною: сначала не более как преподаватель в уездных училищах, затем помощник библиотекаря Чертковской библиотеки, дежурный чиновник при читальном зале Румянцевской и Публичной Московской библиотеки и наконец при библиотеке Московского архива иностранных дел. Вот бледный с внешней стороны формуляр 35-летней, а при добровольном добавочном ежедневном труде, вернее, 45-летней, службы, награжденной по достижении почти 70-летнего возраста пенсией в 17 рублей 51 копейку в месяц, которые, впрочем, наш мудрец находил вполне достаточными для своего существования и для раздела с первым встречным нуждающимся! Своим положением вблизи книг и людей литературного и ученого труда он был вполне доволен; никаких перемен и улучшений он не желал; от повы-

шений по службе и чинов упорно отказывался, удивляя этим подчас начальство; предлагаемые ему прибавки жалованья отклонял, прося перенести их на долю кого-либо из своих семейных сослуживцев. Поклонник прежде всего труда добровольного, он высоко ценил в то же время и нравственно-дисциплинирующее значение труда обязательного. Таким трудом была для него его библиотечкарская деятельность, и в ней, присоединяя к указанной работе еще двойное, тройное количество добровольной, он чувствовал себя «исполнившим свой урок, кажется, в достаточной степени», как он сам иногда говаривал с добродушно-иронической усмешкою. В библиотеке он был всем доступен, вне ее — очень немногим; вот почему большинство и знало только библиотекаря-оригинала.

В особенности хорошо был он известен посетителям Румянцевской библиотеки, где он проработал почти 25 лет. Кто из бывавших в 70-х и 80-х годах в читальном зале, а позднее в так называемой «Каталожной», не помнит высокой, высохшей, слегка согбенной, но полной энергии фигуры этого одетого в ветхое рубище старика, в глазах которого сверкал страстный огонь целомудренной юности, этого, на первый взгляд сурового облика с небольшою седеющею бородою, с длинными, редкими серебристыми кудрями, с могучим, огромным, спереди обнаженным челом, на котором мускулы и жилы вздымались буграми, как только напрягалась его оригинальная дума и лилась его глубокомысленная и остроумная речь? Кто из имевших с ним дело не знает, как этот внушавший сначала некоторую боязнь строгий человек оказывался добродушнейшим, услужливейшим из людей, как только замечал в посетителе Библиотеки или Музея серьезный и живой интерес к какой бы то ни было отрасли знания, которые все были дороги и милы этому «всеведущему», так же как и все жаждавшие просвещения? Кто не знает, как даже к праздным посетителям читального зала вслед за первым грозным приговором его гения-хранителя следовало у этого беспримерного исполнителя долга опять вразумляюще-снисходительное отношение к легкомысленному читателю, чтобы и его наставить на серьезное занятие, приохотить к чему-либо дельному, поучительному?..

И что только он умел сделать из своих скромных служебных обязанностей! Как умел он расширить и углубить смысл и содержание вверенного ему дела, переродить его, сообщить ему высокое, всестороннее, общеобразовательное значение!

Заметнее всего, разумеется, было его беспримерное внешнее усердие к своему делу. Принципиальный поклонник сверхобязательного, добровольного труда, он начинал его полутора или двумя часами раньше, а кончал значительно позже установленного времени; ему же отдавал он и воскресные дни, открывая таким

образом возможность посещать библиотеку лицам, занятым в дни остальные. Иронизируя над современными заботами об установлении 8-часового труда, или, как он выражался, «16-часовой праздности», он рвался к еще большему расширению своего труда: первым, в дождь и мороз, являлся он в дырявой одежде к дверям Музея и пока еще не было читателей подыскивал затребованные книги, рылся в каталогах и библиографических пособиях, бегом, несмотря на свои 60—70 лет, мчался по залам и лестницам обширного книгохранилища, чтобы скорее достать желаемую книгу, минуя назначенных для этой механической работы служителей, которым из своего скудного жалованья он ежемесячно приплачивал по несколько рублей для поощрения к установке на должное место книг, рискующих иначе затеряться среди огромной толпы томов. Небрежно выраженные требования читателей, их библиографическое неведение, скудость данных относительно какого-либо возбужденного вопроса — все это восполнял он своим изумительным книжным знанием и еще более феноменальной памятью. То, чего не мог бы отыскать другой, даже опытный библиотекарь, всплывало наружу с поражающею быстротою благодаря энергии Николая Федоровича. Вместо одного затребованного труда он нес занимающемуся две-три, часто целую грудку книг и в добавление указывал, в каких сочинениях или сборниках можно еще и еще почерпнуть сведения о данной теме. Не было вовсе книги в Публичной библиотеке — он тотчас же указывал, в каком другом книгохранилище можно найти ее, узнавал, нет ли ее у кого-либо из знакомых людей, и добывал ее от них, вводя таким образом в библиотечное дело начало везде и во всем ему особенно дорогое: начало взаимопомощи.

Способность Николая Федоровича быстро и полно осветить иногда труднейшие библиографические запросы заставляла прибегать к его помощи даже знатоков книжного дела, даже ученых специалистов. Как же драгоценны были его услуги для молодежи, для новичков в научных занятиях! Скольким обязаны они ему, знают все трудившиеся под его отеческим крылом, и, бесспорно, не малочисленны те, которые, принявшись за какой-либо научный вопрос случайно или поверхностно, под влиянием встречи с Николаем Федоровичем, его помощи и советов, приохотивались к делу, переходили к серьезному научному труду и навсегда сохраняли благодарную память об его облагораживающем, воспитательном и образовательном влиянии.

Это был в лучшем смысле слова учитель, наставник к ученому труду, умевший вдохнуть в молодые умы священную любовь к знанию прежде всего своим собственным героическим отношением к долгу просвещения. И не на одних юношей, дебютантов на арене науки, распространялась эта воспитательная деятельность

его, но и на людей уже зрелых. В «Каталожную», где в благотворном своеволии царил гений грозного на первый взгляд, но любвеобильного «учителя», по воскресеньям влекло многих не для одних только книжных занятий, но и для беседы с этим оригинальным и глубоким умом. Какие оживленные речи, подчас целые диспуты, велись здесь под его руководством, по его почину или с ним самим! Как легко и плодотворно было здесь и черпать новое знание, и делиться духовным богатством с другими! С какою непринужденностью и смелостью выступали здесь и на взаимную пользу в поисках истины сталкивались определенные, противоположные мнения и каким иногда откровением высшей мудрости звучало среди разлада мыслей и тумана сомнений умиротворяющее слово «учителя», способное вместить разнообразие направлений и объединить кажущиеся противоречия своею совершенно исключительною синтетическою способностью!..

Некоторым педантам устава такое превращение библиотеки в какой-то ученый клуб казалось нарушением правил, чуть ли не помехою официальному ходу «дела». Но ропот и жалобы формалистов не могли запугать свободного ума, отлично понимавшего, каким облегчением для занимающихся могло служить дозволение непосредственно самим подыскивать необходимый им научный материал по карточному каталогу и по специальным библиографическим пособиям, недоступным в читальном зале. Не раз поднимался вопрос о воспреещении подобных нарушений «порядка»; но каждый раз Н. Ф. отстаивал введенную им «вольность», готовый ради удобства тружеников науки поставить на карту свое собственное служебное положение, выйти в отставку, лишиться хлеба насущного. Но отставки от него, разумеется, не принимали, слишком хорошо зная его незаменимость; и лишь когда, утомленный долгими годами непосильного труда, он покинул наконец Публичную библиотеку, многие заведенные им новшества и «нарушения порядка» прекратились сами собою; но для привыкших к «Грозному Старцу» казалось, что вместе с ним и дух животворящий покинул просветительное учреждение, превращенное им из пыльного немого книгохранилища в источник воды живой для жаждавших истины и правды.

И в этом дружном впечатлении многих сказалось не пристрастие, не предубеждение в пользу дорогого им человека! Он воистину обладал даром животворить все, к чему соприкасался. Животворную струю вливал он и в библиотечное и библиографическое дело. Из сухого перечня названий авторов и сочинений, года и места изданий книговедение преображалось у него в человековедение и природоведение; произведение неразрывно сливалось с автором, в большей или меньшей степени давало ключ разгадки к тайнам его мыслей, чувств и дел. По убеждениям Н. Ф-ча, книга или руко-

пись были не мертвые вещи, а проводники жизни; помимо того содействия развитию жизни, которое должно было давать их содержание, книги получали еще настоящее воскрешающее значение, во-первых, по отношению к самим авторам, а во-вторых — к их современникам и к окружающей их среде. «Не надо забывать, — говорил Н. Ф., — что под книгу кроется человек»; к нему-то, в лице книги, и должно относиться с любовью и почтением. «Смерть не должна быть пределом братского чувства. Библиотека не гражданское общество, которое исключает умерших из своего списка. Она, как и церковь, не юридическое учреждение»¹. Книга — это неумирающее звено между прошедшим и настоящим: она устанавливает, с одной стороны, свой генезис, свои прецеденты, с другой — указывает на будущее, на свои следствия, на дальнейшие запросы. Иными словами, каждое, даже ничтожнейшее произведение должно быть поставлено в органически-историческую связь с целым ходом жизни человечества, являться одним из бесконечно разнообразных отголосков и отзвучий ее сложного хора, и в этом смысле даже последнее, даже самое сухое и бедное произведение пера и печати получает значение и цену как часть великого целого, которое утрачивает именно свою полноту и цельность с утратой хотя бы и таких последних, жалких крох из сокровищницы человеческих мыслей, чувств и дел. «Библиотека имеет право не принимать только дублеты. Русская всенародная библиотека не имеет права отвергать даже самую ничтожную русскую книжку». Вот почему Н. Ф. с негодованием протестовал против пренебрежительного отношения библиотекарей и библиографов к целым, так называемым «мелким и пустым» отделам изданий, будто бы не заслуживающим внимания и сохранения в библиотеках, как, напр<имер>, календари, объявления, летучие листки якобы неважного содержания, разного рода проекты, уставы, протоколы и отчеты будто бы малозначительных учреждений и т. п. Понимая практическую трудность сохранения и библиографической обработки всего этого балласта слишком громоздкой современной культуры, он никак не мог, однако, помириться с обречением на смерть этих воплощений жизни. Огромную груды такого рода произведений печати, сваленную в пыли и все возрастающую до тех пор, пока она, не разобранный или едва тронутая, [не] исчезала «для очищения места более ценному» в волнах забвения надолго, если не навсегда, — он готов был оплакивать, как нежная мать оплакивает детей, преждевременно осуждаемых на смерть врачами, полными самомнения, но недостаточно усердными к делу всеобщего спасения. Он возмущался произволом библиотекаря или библиографа, решающего самовластно, что ценно и что ничтожно, что стоит беречь и что надо выбрасывать, решающего единолично, с своей эфемерной точки зрения, забывая о бу-

дущем, для которого эти отбросы могут оказаться, быть может, настоящим сокровищем. Ведь «знание не ограничивается изучением только умных и сильных людей... знание в изучении именно низших организмов открывает тайны жизни и смерти организмов высших»; точно так же, следовательно, необходимо и изучение не одних выдающихся, не одних гениальных произведений человеческой мысли, но и посредственных, но и даже низших, раз они есть, раз они входят в состав человеческой жизни и оказывают на нее заметное влияние. И лишь тогда, когда и они будут обследованы в должной степени, станет возможным человековедение действительно научное, реальное и полное. Оттого, в противоположность книжным инквизиторам, не знающим жалости, этот книжник, не знавший фарисейской гордости и лицемерия, простирал свою отеческую заботливость о книгах до крайних пределов. В горячих речах выражал он негодование веку дешевых фабрикатов и фальсификации за то, что, тратя тысячи на рекламы «мануфактурно-промышленных игрушек» (куда Н. Ф. относил произведения современной роскоши и излишнего комфорта), этот век не стыдится выгадывать гроши на чернилах и бумаге, настолько теперь непрочных, что память об эпохе ненасытной наживы исчезает с изумительною быстротою, благодаря гибели документов о ней. В статье озаглавленной «Уважал ли или презирал книгу XIX век?»² он приходит к заключению, что в наше время «уважение к книге — фальшь, а презрение — действительность» <...>. А между тем «книга, как выражение слова, мысли и знания, занимает высшее место среди памятников прошедшего; должна она занимать его и в будущем, которое призвано стать делом возвращения прошедших поколений к жизни; и лишь тогда книга с этого первого места снизойдет на последнее, когда то, что было лишь в книге, то есть только в мысли и слове, станет живым делом человечества».

Именно потому и была особенно дорога Николаю Федоровичу библиография, что она является одним из средств противодействия гибели памятников жизни человечества, гибели вольной, как сейчас указанная, и невольной, под рукой безжалостного времени и разрушающих слепых сил природы. Включая биографический и культурно-исторический элемент в библиографию и библиотечное дело, Н. Ф. превращал их из мертвого механического пособия к научным занятиям в жизненную силу, в могучее орудие восстановления, воскрешения прошлого и органического воссоединения его с настоящим и будущим. С этой точки зрения самая сухая работа по книгоописанию и книгохранению одухотворялась и становилась плодотворною: описание книг, каталогизация, расстановка, сопоставление их — все получало смысл и поучительное значение. Библиотека представлялась этому стройному уму настоящим живым организмом, в котором все части (отделы), сохраняя

свою определенную физиономию и самобытность содержания, должны быть тесно связаны в одно величавое энциклопедическое целое, взаимно пополняя друг друга в стремлении к общей цели: создать полноту и единство знания. Оттого так и возмущало его ведение библиотечного дела по однообразному механическому шаблону или на основании поверхностно-утилитарных соображений — напр<имер>, упразднение систематической и аналитической каталогизации, сопоставление книг по форматам, а не по содержанию, расчленение целых специальных библиотек и вообще обезличение книг и низведение их со степени живого существа на уровень вещи.

Чтобы дать понятие о том, сколько оригинальных и плодотворных мыслей умел влагать Н. Ф. в библиотечные занятия, напомним о его взгляде на один вопрос, которому он посвятил много оживленных бесед и несколько остроумных статей, — вопрос о библиотечной карточке³. По его мнению, она должна быть не просто регистрацией заглавий книг, а сжатым изложением их содержания, анатомией сочинения, абрисом внешности и квинтэссенцией сущности, или, как выражался Н. Ф., зерновкой, из которой развивается целое растение, программу, по коей, в случае гибели сочинения, оно могло бы до известной степени быть восстановлено. Автор ближе всех знаком со своим произведением; оттого на его обязанности лежит составление такой карточки, необходимой при каждом экземпляре сочинения. Какое ускорение и облегчение сложного и ответственного библиотечного дела последовало бы при исполнении этого требования, для всех очевидно; оттого некоторые из пишущих и печатающих поспешили применить благой совет к делу. Мы не входим здесь в дальнейшие остроумные замечания Н. Ф-ча по поводу библиотечной карточки, но близко стоящие к книжному делу знают, сколько любви и благоговейного почтения к нему влагал идеальный библиотекарь в заботы об этих маленьких листках, предназначенных быть конденсированным средоточием огромных книгохранилищ, и которые он мечтал сделать и по материалу недостижимыми для разрушительных действий времени или огня.

Благодаря широкому и глубокомысленному освещению библиографического труда он умел привлечь к нему и добровольцев, посетителей библиотеки. Здесь множество изданий на восточных и вообще малоупотребительных языках — по недостатку знающих их среди служебного персонала — залеживалось подолгу не разобранными и не включенными в каталог или вносилось в него механически, с невменяемыми оплошностями или несовершенствами в записях. Н. Ф-у удалось приохотить нескольких из знавших эти языки к восполнению указанного недостатка; он убедил их посвящать хотя бы небольшую часть своего времени столь полезному делу, которое и пошло было с успехом: между прочим, опи-

си армянских книг помогал известный публицист Г. А. Джаншиев⁴, большой поклонник Н. Ф-ча; были добровольцы по арабскому и грузинскому языкам; даже одного японца, знавшего русский язык и посещавшего библиотеку, пробовал Н. Ф. привлечь к этому делу, дорогому ему по разным соображениям, между прочим и в смысле нравственно-воспитательного труда, в смысле духовного общения уроженцев русских окраин с центром просвещения.

Начало взаимопомощи в области научных занятий применялось Николаем Федоровичем вообще при каждом удобном случае. Если требуемой книги не оказывалось в Публичной библиотеке, он справлялся, нет ли ее у кого-либо из знакомых ему специалистов или библиофилов, и просил доставить ее в каталожную комнату для пользования тому, кому она была необходима. И ради просившего такие, обыкновенно неохотно исполняемые просьбы нередко исполнялись. Нам известны случаи, когда этою, в сущности, столь легкою услугою, становилось возможным выполнение научной работы, встречавшей до тех пор серьезное затруднение. Таким образом создавалось добровольное, не требовавшее ни хлопот, ни затрат добавление библиотеки, предназначенной для всеобщего пользования. Противник обособления собственности в области духовного богатства, он находил «составление частных библиотек желательным только с конечной целью пополнения ими какой-либо общественной библиотеки» по способу, который он называл ладыгинским, в память о Н. Д. Ладыгине, принесшем в дар Московской Публичной библиотеке собрание книг, в ней отсутствовавших и ранее им самим каталогизированных по карточной системе, вполне согласной с принятой в учреждении, к которому книги присоединялись⁵.

Исходя из подобных опытов, Н. Ф. заботился о расширении положенной в их основу идеи до размеров целого благотворного переворота в библиотечном деле. Зная, как затруднительны и неуспешны часто бывают поиски необходимых книг, тогда как они, быть может, скрываются где-нибудь поблизости от ищущего, в собрании того или другого частного лица, он предлагал этим последним послужить общему благу взаимной добровольной помощью: он внушал владельцам книжных собраний составить их карточные каталоги и сопоставить затем все эти инвентари частных книжных богатств в одном каком-либо месте, где они могли бы быть доступными для справок каждому, причем желаемая книга могла бы быть доставляема для временного пользования в устроенный для того общий читальный зал с ответственностью учреждения, при котором таковой состоял бы, за целостность книги. Таким образом, почти без всяких затрат и при сравнительно небольшом труде соучастников могла бы возникнуть огромная общедоступная библиотека, с чудесной быстротой созданная одной бескорыстной лю-

бовью ревнителей просвещения и солидарностью в служении ему для общего блага.

Но и на этом плане не останавливался Н. Ф. Он шел дальше, он мечтал о расширении этой солидарности до размеров международного научного общения. С особенной энергией выдвинут был им вперед вопрос о международном книжном обмене. И здесь он явил себя таким же смелым и радикальным, как во всех своих убеждениях и проектах. Обмен если не *всеми* печатными произведениями, то, по крайней мере, всеми изданиями научного и ученого характера между *всеми* образованными нациями он возвел в одну из первостепенных обязанностей просвещения и гуманности. Он был убежден, что введение этого вида международного общения послужит плодотворною подготовкою для установления миролюбивых отношений между политически враждующими и экономически конкурирующими нациями и явится первым, приносящим осязаемые результаты предвестием установления всемирного мира. Сознавая, однако, многочисленные препятствия к осуществлению этого величавого плана, он предлагал на первое время заняться организацией книжного обмена между двумя дружественными державами, Россией и Францией, ближайшим поводом к чему являлся возникший в ту пору франко-русский союз⁶. Идея Н. Ф-ча, энергично распространявшаяся им среди московских ученых и публицистов, встречена была противоречивыми друг другу мнениями: одни не хотели придавать ей серьезного значения, относя ее к разряду неосуществимых *pia desideria*^{6a}; другие позволяли себе даже иронизировать над нею; нашлись даже обозвавшие ее чуть ли не «барышничеством», желанием нажиться на чужой счет, полагая, что нам, беднякам в науке и литературе, почти нечего предлагать в обмен за обильные сокровища французской цивилизации. Надо ли говорить в какое негодование такие опрометчивые мнения повергали «Грозного Старца»? Он клеймил их надлежащим приговором с такою же строгостью, с тем же уничтожающим сарказмом, с каким отнесся он к возникшим около того же времени попыткам установления литературной конвенции между Россией и Францией для ограждения ненавистных ему авторских прав⁷. На Э. Золя, взявшего этот проект под свое покровительство⁸, на этого писателя-миллионера, выдающего себя за адвоката интересов рабочего и зараженного чисто буржуазною, ненасытною капиталистическою алчностью, он обрушивался с особенною строгостью; но немало доставалось и тем немногим из отечественных литераторов, что пытались умалить бескорыстие, за которое Н. Ф. так высоко ставил наших ученых и писателей сравнительно с французскими, готовыми, по его выражению, установить авторский гонорар даже за цитаты, даже за устную беседу с литературными знаменитостями.

Но, с другой стороны, нашлось немало лиц, сочувственно отнесшихся к мысли о международном книжном обмене и выступивших, по увещанию начинателя этого дела, с выражением его необходимости в разных газетных статьях. Сделаны были попытки сношений с французскими учеными и писателями по этому поводу; удалось и среди них заручиться сочувствием некоторых выдающихся лиц, Буайе, барона де-Бай⁹ и др.; сделан был даже доклад на эту тему французскому министру просвещения, с целью добиться внесения этого вопроса на обсуждение в палату депутатов. К сожалению, благородный проект разбился о действительно эгоистичное отношение к нему большинства французских писателей, находивших, что в стране, где не существует закона, обязывающего, подобно нашему, авторов к пожертвованию нескольких экземпляров их произведений даже для своих отечественных библиотек, нет ни малейшей вероятности провести законопроект об обязательном пожертвовании книг для чужой страны. Такой исход дела укрепил нашего идеалиста еще более в его уверенности в эгоистично-корыстных мотивах новейшей западной культуры, но не помешал ему до конца дней своих мечтать об осуществлении в будущем дорогого ему проекта.

II. МУЗЕЙСКИЙ ДЕЯТЕЛЬ

В Музее, верном своему назначению, все способности души, разум, чувство и воля, являются объединенными; они выражение согласия и полноты душевной... Музей рождается на защиту веры, надежды и любви.

Одною из характерных особенностей Николая Федоровича было вдумчивое и деятельное отношение к окружавшей его среде. Человек, казавшийся на первый взгляд анахоретом, убегающим от мира, ушедшим в глубь самого себя, был на самом деле очень наблюдательным к тому, что совершалось вокруг него, очень отзывчивым на встречные явления. Только не на том преимущественно сосредоточивались его наблюдения, чему отдается внимание большинства, и не на то, что привлекает людей заурядных, отзывались его ум и сердце. Куда бы ни забрасывала его судьба, он необыкновенно быстро ориентировался (не в практическом, материальном смысле, конечно, а «по-своему») в новой местности и обстановке, сразу верно определял с философски-исторической точки зрения их смысл и свойства, а также и те общепользные обязанности и труды, которые из такого определения вытекали, и, наконец, те цели, к которым здесь должно было стремиться.

Долголетняя деятельность в библиотеке, тесно связанной с Румянцевским и Публичным Музеем дала Николаю Федоровичу повод и возможность с особенною любовью отнестись и к музейскому делу. Обязательными служебными занятиями он не был соединен с последним; но он сроднился с ним запросами своего ума и сердца. Вопросу о значении и цели музеев отданы были долгие думы его и многие красноречивые страницы его писаний. Вопросу этому он придавал великую важность и решал его со свойственной ему шириною и оригинальностью мысли.

Музей был дорог и важен ему в тройном смысле: во 1) как учреждение просветительное, общеобразовательное; во 2) как учреждение нравственно-воспитательное и, наконец, 3) как проективное, активное, определяющее цели человеческой деятельности и некоторые средства их осуществления.

В век поклонения науке едва ли встречался человек более этого проникнутый сознанием не только всеобщей необходимости знания, но и возможности его в самых широких, заранее неопределимых, быть может, даже беспредельных размерах. Но во взглядах на цели знания и способы достижения его он существенно расходился с преобладающими понятиями. Оставляя до другого места изложение его взглядов на этот предмет, мы ограничимся здесь указанием немногих мыслей, определяющих его отношение к задачам знания применительно к музейскому делу.

Исходя из убеждения, что знание необходимо *для всех без исключения*, что наука — от своих наиболее общих теоретических положений до последних практических применений — есть достояние *всеобщее*, он с глубоким отвращением относился к каким бы то ни было ограничениям доступа к знанию, к привилегии или монополизации его, к сосредоточению его в пределах обособленной ученой корпорации, отдельного ученого сословия. Демократ по убеждениям, народник в неискаженном, наилучшем смысле слова, рьяно восстававший против старого родового и нового денежного аристократизма, он не мог выносить и аристократизма интеллектуального, ученого, который представлялся ему еще большим унижением человеческого достоинства, чем сама плутократия. Эта последняя сделала предметом привилегии немногих вещь совершенно презренную в глазах нашего мудреца — богатство материальное; аристократия же ученая превращает в привилегию немногих избранных одно из высших благ — богатство духовное, достояние всеобщее. И вот, говорит он, на основании этого ложного предполагаемого права, многие жрецы науки замыкаются в особую узкую корпорацию, в какое-то высшее сословие, проникаются, сами того не замечая, великой гордостью и, пренебрежительно относясь к малоученому или неученому большинству, разобщаются с ним, становятся к нему в неродственные, небратские

отношения; чрез это отчуждаются они и от широкого течения самой жизни, нередко уходят в свой кружковый или даже единичный ученый затвор и в сумраке своих уединенных кабинетов и лабораторий воображают, будто они живут в каком-то высшем «свете, неприступном» для большинства людей. Но именно поэтому-то их свет «светит, да не греет», тешит досужую любознательность, но не отвечает на основные запросы жизни, не озаряет лучом всеобщего спасения глубокой ночи страданий и бедствий человечества, не разгоняет, даже и мрака невежества в той степени, как это при ином отношении ученых к неученым было бы возможно.

Вот почему Н. Ф., в числе почитателей которого было немало профессоров и академиков, хотя и относился с глубоким уважением ко всем деятелям науки, тем не менее очень невысоко ставил самое звание профессора как привилегированного ученого, и университеты *в их теперешней корпоративной обособленности*, замкнутости в области специальных трудов, не связанных общепрограммно деятельности, и в их отчужденности от всеобщих, всенародных жизненных потребностей считал учреждениями очень несовершенными, «отживающими», трудно согласимыми *в их настоящей организации* с непрестанно возрастающей склонностью к демократизации, к общедоступности знания и к его выходу из ученого затвора на широкую арену общественной жизни.

«Отживающему учреждению» — Университету этот человек, не боявшийся относиться критически к традиционным авторитетам, противопоставлял Музей, учреждение, которое хотя и называл «недозревшим», но которое считал более соответствующим задаче знания, не разобщающегося с жизнью¹⁰. Для того чтобы эта мысль не показалась парадоксом, спешим оговориться, что Н. Ф. применял ее к Музею не в его настоящем, крайне несовершенном, нередко прямо жалком виде, а к Музею, так сказать, идеальному, «совершеннолетнему», каким он должен быть и может стать с точки зрения подобающих ему прав и обязанностей. Музей в его ложной постановке, в его ненормальном положении, есть случайное механическое сопоставление различных предметов, кое-где собранных и кое-как произвольно или недостаточно обдуманно сопоставленных. Неудивительно, что в таком виде большинству он кажется сбродом какого-то старого хлама, от которого веет холодом, скукою, мертвенною апатией. Музей, вступивший на правильный путь, но еще несовершенный, «недозревший», есть уже осмысленное собрание памятников прошлого и настоящего, организованное планомерно, систематично, целесообразно, озаренное от начала до конца всеобъемлющею руководящею мыслью. На этой ступени своего развития он получает уже высокое, поучительное, образовательное значение; из случайных хаотических и механических сочетаний он превращается уже в органическое целое, воплощающее

ту сторону или эпоху в жизни природы и человечества, которая представлена в Музее не в описаниях и изображениях только, а реально, предметно, в самих вещах, в подлинных формах самих жизненных явлений, поскольку эти формы способны уцелеть под разрушительным влиянием смерти и времени.

Но такое безмолвное и недвижимое собрание форм жизненных явлений, вырванных из течения времен и застывших здесь как бы в глубокой и долгой летаргии, — это все еще только кладбище, это все еще лишь гробница, способная охранять почивающее в ней от дальнейшего разрушения, но еще бессильная сама по себе вернуть его к жизни. Однако уже и на этой ступени своего развития Музей, научно организованный, получает чрезвычайно важное общеобразовательное значение: в отличие от *обособленной* от него и замкнувшейся в своем ученом уединении высшей школы, поучающей словами, чтением о вещах и явлениях, Музей приводит жаждущего знания в непосредственное общение с ними самими, обращается не к одной мысли, но и к впечатлениям чувств, знакомит с прошлым и настоящим людей и природы не в отвлеченных формулах рассуждения или в призраках воображения, а в самой действительности — следовательно, живее, непосредственнее, полнее, чем словесный или книжный урок, а вместе с тем и именно поэтому проще, легче, доступнее.

Тем не менее в своем неподвижном и безмолвном виде Музей неизбежно представляет для большинства много непонятного и остается, следовательно, в соответствующей степени мертвым, непроизводительным. И вот здесь-то и выясняется необходимость теснейшего соединения с ним школы. Всякий Музей должен быть музеем-школой, школой, поставленной на разный уровень научной широты и полноты сообразно с местом, содержанием и назначением самого Музея, — начиная от школ первоначальных, низших, сообщающих первоосновы знания и обучающих первым простейшим способам и приемам их достижения, до высших, посвященных знанию полному, анализирующему (специальному) и обобщающему (синтетическому). *Все* виды, все степени, все данные ведения Музей таким образом раскрывает *для всех*, не исключая и так называемых «простых» людей, нуждающихся в знании, конечно, не менее «мудреных» мудрецов. Но в то же время он будет местом занятий и этих ученых специалистов; а для того чтобы сделать труды последних возможными, он должен быть пополняем всем необходимым для них научным аппаратом, всеми вспомогательными учебными и научными учреждениями, библиотекою, обсерваториями, лабораториями, научными кабинетами и т. д. Предназначенный для сообщения знания *всем*, он является во всеоружии *всего* знания, получает характер энциклопедический, универсальный, несравненно в большей степени, чем Университет, с которым он схо-

ден по задаче обнять все знание, но от которого отличается по назначению сделать знание достоянием всех. Музей — это общедоступный, всем открытый, воистину народный Университет, но очищенный от заразы кастового учреждения, замкнутого в особую привилегированную корпорацию, и направляемый притом иною, чем университеты, конечную целью в своей деятельности.

В проектах и мечтах о таком Музее Н. Ф., думается нам, слишком легко относился к практическим трудностям их осуществления и, быть может, преувеличивал размеры общедоступного и всем понятного в знании, чем и объясняются его почти безграничные надежды на возможность сочетания Музея с многочисленными специально-учеными учреждениями. Как бы то ни было, он был твердо убежден в необходимости и возможности сообщения Музеем характера не только пассивно-поучающего, созерцательного и напоминательного, но и наблюдательного, экспериментального, проективного и активного. Для него Музей, даже простейший, сельский, казался бессмысленным, если к нему не присоединялись не только библиотека, но и обсерватория для астрономических и метеорологических наблюдений, и физико-химическая и электротехническая лаборатория для производства главных, необходимых всюду, с его точки зрения, опытов и воздействий на природу. В этом смысле музей — начиная от простейших, деревенских, до полнейших, центральных — могут различаться только в количественном отношении, а не по существу. Как бы мал и несложен ни был любой из них, даже и он обязан являться не только *низшею ступенью к усвоению универсального знания, но и активным пособием для его развития.*

В элементарном Музее, как и в наиболее полном, должен воплощаться неразрывный союз наук естественных и математических с историческими и гуманитарными, объединение природоведения с человековедением. Каждый музей, от сельского до академического (если только особая высшая «де-сянс Академия» останется нужною в царстве всем доступного, всенародного знания), должен иметь целью не одну отвлеченную ученую любознательность, а знание, направляемое высшими требованиями жизни и общего блага, *знание не созерцательное, пассивное, а проективное и активное.*

Здесь мы касаемся той стороны музейского вопроса, которая придавала ему особую важность в глазах Н. Ф-ча. Здесь же выясняется и причина предпочтения, отдаваемого Музеем перед Университетом. Всеобъединявшему уму нашего мыслителя глубоко претила всякая рознь, всякий разлад, всякое отчуждение, где бы и в чем бы они ни проявлялись. Пагубным казалось ему поэтому и обособление науки многими из ее представителей в особую, выделенную из общего течения жизни среду, в пределы какого-то самодовлеющего, магического, недоступного для внешних влияний кру-

га, где царит абсолютно-бесстрастное знание, не смущаемое в своих неумолимых определениях никакими жалобами человеческих чувств, никакими порывами радостей и скорбей, и где будто бы перед силой научного факта теряют свои права настойчивые требования сердца и благоговейные упования души. А между тем, с целым рядом безапелляционных приговоров такой науки страждущее и борющееся человечество никак не хочет, да и не может мириться, не удовлетворяясь тем, что есть, и добиваясь того, что должно бы быть, сообразно не с роковым, механическим ходом стихийных сил природы, а с нравственными воззрениями разумных существ на смысл и цель жизни. И вот возникает глубокий разлад в убеждениях ученых и неученых, переносить который «с легким сердцем» могут только холодные умы, не понимающие запросов сердца, или же односторонние рационалисты, готовые отрицать, в качестве несуществующего, все то, что не поддается рассудочному знанию. Последствия этого разлада плачевны: чувства и воля, оторванные от силы мысли, от знания, остаются немощными, беспомощными; но и бесстрастное знание, по убеждению Н. Ф-ча, есть знание несовершенное, бесцельное, если это знание только для знания, то есть простая любознательность, или же это знание, сбившееся с пути, идущее к ложной цели, если, удовлетворяя (да и то не вполне) запросам одного разума, оно оставляет без рассмотрения и удовлетворения требования других существенных сторон человеческого организма. Наконец, совершенным искажением знания следует признать такое, которое преимущественную задачу видит в применении своих выводов и средств к увеличению комфорта и роскоши, то есть обрекает науку на роль прислужницы торговли и промышленности и тратит время и силы на прихоти или игрушки в угоду соблазнам чувственности и суеты.

В ограниченных целях и неправильных путях, которые намечают себе нередко современные специальные учебные заведения и высшие научные учреждения, кроется, по мнению Н. Ф., причина отсутствия в них воспитательного элемента, их педагогического бессилия.

Как противоположность всему этому представлял он себе Музей. Прежде всего здесь нет насильственного разрыва между силами человеческого духа, нет искусственного выделения разума в особую область, как в философских храмах чистого мышления. «В Музее, верном своему назначению, все три способности души — ум, чувство и воля — объединены в памяти; оттого он и есть выражение согласия и полноты душевной; в нем обитает разум не только понимающий, но и чувствующий утраты, и не только чувствующий, то есть скорбящий о них, но и действующий для возврата утраченного, разум воскрешающий». Далее: «Музей не допускает отвлечения от всеобщего блага ни для знания, то есть истины, ни

для художества, то есть красоты». Он воплощение единства науки, этики и эстетики, единства, без которого невозможно здоровое развитие каждой из них. <...> (статьи: «О Соборе» и «Музей и его происхождение») ¹¹.

Наконец, Музей есть научное учреждение положительное, созидательное, храм поминовения, а не осуждения, в отличие от современной критики и журналистики, занятых несравненно более разрушением, нежели созиданием. Музей изучает каждое явление и существо не в отдельности, а в связи со всем настоящим и прошлым, и притом с родственным чувством, а «потому он не обличает, а искупляет и восстанавливает. Он летописец и историк и, как таковой, он выше страстей и увлечений минуты; современной “злобе дня” он противопоставляет жалость и кротость истории, стремящейся всех понять, чтобы всех простить: ибо для истории, узаконивающей не рознь, а родственность, не вражду, а единение, даже провинившиеся не столько преступники, сколько несчастные, блудные сыны, которых надо не отталкивать, а спасать. <...>» (статьи «Музей и журналистика» и «Музей как реакция против критики, превращающей все в миф») ¹².

Благодаря такому направлению, в Музее воспитательное начало не только получает место рядом с началом образовательным, но и становится по праву преобладающим. Просвещающая ум, Музей воспитывает и чувства, но чувства лишь благородные, лишь священные, те, что вытекают из начала родства, из сыновних и братских отношений между людьми. Музей и есть прежде всего охранитель этих первоначальных, естественных и важнейших чувств, — учреждение, поддерживающее связь между прошлым и настоящим, единение потомков с предками чрез непрерывное памятование и печалование сынов об отцах, внушенное любовью к ним. Музей, как хранитель бывшего, не дает ему погибнуть окончательно; остатки, обломки старины он, с помощью истории, археологии, филологии, критики и изящных искусств, не только удерживает от дальнейшего разрушения, но и восстанавливает с возможно большею полнотою, возвращает к жизни, *воскрешает*. Благодаря ему Лета забвения превращается в «источник воды живой, текущей в жизнь вечную»; здесь вновь сочетается разъединенное временем, сродняется ставшее чужим и все восходит к первоисточнику всякого объединения, к началу всемирного родства.

Отсюда огромное значение *местных* музеев — начиная с обширных, областных и кончая самыми скромными, первичными, сельскими. И в этом отношении Н. Ф. еще раз является поборником повсеместности и общедоступности знания и врагом его централизации в пользу какого бы то ни было привилегированного сословия или места. И в этом случае, как и вообще, он протестует против поглощения городом села, столицей провинции, центром

окраин. Всеобщее образование и познание требуют и повсеместных вспомогательных к тому учреждений; везде должна быть школа, точнее — школа-храм, как увидим дальше, а при каждой школе — Музей, собиратель и хранитель памятников прошлого и настоящего в жизни местной, благодаря которому и само обучение в школе, оставаясь по существу общечеловеческим, не разрывает и не ослабляет связи с интересами местными; напротив, на этой-то родной почве оно первоначально и зарождается, получая таким образом естественный смысл и простейшее объяснение своей необходимости, ссылку на начало естественного родства, более близкое и понятное всем, а простолюдину в особенности, нежели отвлеченный принцип общечеловечности.

Желанием понять, познать и помнить свое местное, родное, отечественное, то есть наиболее близкое по чувству, наиболее нужное по условиям быта, этою естественною основой всякой плодотворной любознательности, обеспечивается высокое воспитательное значение местных музеев, которые, являясь в то же время хранителями живой связи настоящего с прошлым, сынов с отцами и предками, раскрывают и третье — высшее, конечное назначение как музеев, так и всякого знания: служить средством, содействием, орудием для достижения бессмертия в будущем и для воскрешения прошлого, воскрешения отцов и предков. А так как это великое дело может быть осуществлено только повсеместными, всеобщими, совокупными усилиями всех сынов человеческих, то, по мысли пророка всеобщего дела, учреждение повсеместных музеев является неразрывно связанным с повсеместным учреждением школ, то есть с вопросом о введении всеобщего обучения и образования.

Вот почему Н. Ф. не только мечтал о повсеместных провинциальных музеях, но и при каждом представлявшемся случае содействовал им и, чем мог, поощрял их. Вот почему его особою любовью пользовались все областные ученые съезды, архивные ученые комиссии и губернские, уездные и сельские музеи. По той же причине он с особым вниманием следил за деятельностью съездов археологических. Считая вопреки очень распространенному мнению археологию «за одну из самых живых, самых современных наук», полную значения для уяснения не одного прошлого, но настоящего и будущего, он заботился о включении в программы археологических съездов целого ряда интересных вопросов, как это и было сделано по внушению его в программе Рижского съезда¹³. По тем же побуждениям приветствовал он основание местных ученых архивных комиссий, содействуя, по мере возможности, и их развитию и оживлению. Так, например, плодотворным оказалось его влияние в этом отношении на столь полезную деятельность покойного Д. П. Лебедева, с которым Николая Федоровича связывала

многолетняя дружба, в области изучения старины рязанской¹⁴. Пишущему эти строки, уроженцу Тамбовского края, хорошо известно, как живо и пристально интересовался Н. Ф. изучением прошлого нашей степной украины и какое глубокое значение придавал он вообще тщательному изучению исторической роли русской окраинной и порубежной жизни. Восстановление ее наукою и даже искусствами с возможно большею полнотою представлялось ему особенно необходимым, так как в этой области видел главное проявление исторической задачи русского народа: умиротворения степи, приведения хищных кочевников к мирному, оседлому, сельскому быту.

Но расследование этой стороны жизни нашей родной старины было только одною из многочисленных задач, которые Н. Ф. ставил в обязанность ученым архивным комиссиям. О том, как широко и вдумчиво понимал он эти задачи, видно из его проектов о пополнении программы деятельности этих комиссий, которые, в своей (если позволительно так выразиться) ненасытной научной требовательности, он желал бы видеть даже в уездных городах, предлагая привлечь учителей городских и сельских школ к изучению местной истории. Особенною радостью наполнялось его сердце при появлении истории городов и уездов, а издание «Воспоминаний» крестьянина Артынова о селе Угодич¹⁵ внушило ему уверенность в возможности и сельской историографии, к занятиям которою он и поощрял сельских учителей и священников, причем призыв этот, как кажется, остался не совсем безуспешным.

Указывая специалистам на местные задачи исторического исследования и на задачи и цели местных музеев, Н. Ф., несмотря на свою уклончивость от зачисления в какую-либо ученую корпорацию, никогда не упускал случая и сам содействовать выполнению своих проектов в этом же направлении. Довелось ему поселиться на некоторое время в Воронеже, и вот мы видим его тотчас же в близком общении с исследователями местной старины: он поощряет устройство местного, губернского музея, обращает внимание на него публики статьями, перепискою, выставкою, быть может скудною по ограниченности средств, но поучительною по замыслу и т. д.¹⁶ Переселяется он затем на год в Асхабад, в Закаспийскую область, и вот из-под пера его льются вдохновенные речи о всемирно-историческом значении этой далекой нашей окраины на рубеже кочевого Турана и земледельческого Ирана, о Памире — родине человечества, о миротворной всемирной задаче Москвы — Третьего Рима в этих священных, первоотеческих местах... Заходит и здесь речь об организации изучения их в надлежащем направлении; удается и в этой пустынной глуши возжечь светоч научного и, в особенности, нравственного интереса к глубоким вопросам, к судьбам и целям «сынов человеческих»; под влиянием его идей,

обыкновенно и невольно столь бледные страницы газеты, выходящей на далекой окраине, оживляются полемикою об этих вопросах¹⁷ и статьями столь глубокого философского содержания, что и в этом случае невольно срывается с языка старинное изречение «Ex Oriente lux!»^{17a}. С окраины Н. Ф. переносится к центру, поселяется на время в Троице-Сергиевом посаде, и вот близость к этому дорогому русскому сердцу месту раскрывает Н. Ф-чу, а через него и другим в новом свете значение пр. Сергия и выдвинутого им на первый план почитания Пресвятой Троицы для нравственного и политического склада государственного идеала Москвы...¹⁸ Наконец, на закате дней своих приходится проводить Н. Ф-чу два лета в Новом Иерусалиме, и опять точно целое откровение о величавом значении этой Русской Палестины, этого храма Воскресения раскрывается перед орлиным взором великого ума и воплощается им в глубокомысленных и восторженных выражениях...¹⁹

Но главные и долгие годы деятельности его сосредоточены в Московском Румянцевском и Публичном Музее, и потому он с особым старанием углубляется в истолкование смысла этого «Предкремлевского Музея», как он любил называть его. При том первенствующем значении, которое Н. Ф. придавал Кремлю как «главному алтарю сердца России» Москвы, а в лице ее, как Третьего Рима, и всей России и даже всего человечества (ибо задача Третьего Рима и есть установление всемирного мира и братства), Н. Ф. указывал и Предкремлевскому Музею на величавое назначение: хранить память об этой основной и конечной задаче нашей отечественной жизни и содействовать ее осуществлению. Этот музей уже по одному своему положению есть центральный*, Музей по преимуществу. Оттого права и обязанности, общие всем музеям, возложены на него историей во всей полноте и силе. Он обращен лицом к Кремлю, дединцу и детинцу Третьего Рима, к средоточию священных могил объединителей Руси, преемников завета Второго Рима после его падения. Завет же этот тождествен с переданным Византиею России еще при ее крещении, с заветом апостольским и Христовым: «Шедше, научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святого Духа!», то есть с заповедью всеобщего просвещения и умиротворения (ибо Пресвятая Троица есть совершеннейший образец мира и согласия). Этот завет Предкремлевский Музей слышит непрестанно, а потому непрерывно и призывается к выполнению его с Преемником долга и прав Кремля во главе — с Самодержцем, «стоящим в отцов место», и с учеными, призванными содействовать Царю в принятом его предшественником, святым Владимиром, обязательстве всеобщего обучения на-

* Статьи: «Что такое Ваганьково?» и «Почему Румянцевский Музей следует назвать Музеем Третьего Рима?».

рода, так как народ этот был крещен без необходимого предварительного научения, оставшегося, так сказать, в долгу, на веру его восприемника от купели. Эта общая отечественная обязанность подкрепляется для Предкремлевского Музея сверх того и заветом его основателя, канцлера Румянцева, выраженном в его девизе: «Non solum armis!»²⁰, точно так же, как и статуей Мира (Кановы) там же, как бы нарочно, поставленную²¹.

Последние годы служебной деятельности Николая Федоровича протекли в Московском архиве Министерства иностранных дел. Это почтенное учреждение оценило должным образом великого труженика и относилось к нему с тем чисто родственным чувством, которое он старался внушать людям в течение всей своей жизни, но проявлениями которого от людей он был далеко не избалован. Это последнее место своих занятий он также ставил в теснейшую связь с задачей восстановления всечеловеческого братства и всемирного мира. Министерство иностранных дел в его оригинальном уме превращается в министерство международных (следовательно, ко всеобщему миру направленных) сношений и Международного Дела. В этом именно смысле получает новое остроумное освещение деятельность московских предшественников Министерства иностранных дел, старых Посольских приказов. Наконец, самое топографическое положение Архива, рядом с Предкремлевским Музеем, дает Николаю Федоровичу новые поводы высказать ряд важных мыслей о необходимости сближения деятельности обоих учреждений на пользу общего дела: Предкремлевский Музей, так сказать, суммирует миротворную задачу Третьего Рима применительно к самой России; Архив же Министерства Международного Дела распространяет ту же задачу до размеров уже интернациональных, всечеловеческих. «После несомненно искреннего воззвания Русского Самодержца ко всемирному миру в циркуляре 12 августа 1898 г. для Министерства иностранных дел как бы уже нет более иностранцев, и оно отныне должно бы называться Министерством Международного Дела», то есть установления всеобщего мира путем восстановления всеобщего родства, забытого в прежних международных раздорах. Само собою понятно, какое значение приобретает с этой точки зрения Архив Министерства как хранитель памятников прежних сношений и как воспитатель новых братских отношений между народами. Содействовать такой «религионизации Министерства иностр<анных> дел» есть для всех его агентов и священный долг, высокая честь. Нравственная обязанность посланников и всех служащих при посольствах заниматься изучением стран, в которых они служат, а с изучением связано и собирание предметов, в коих особенно ясно типично выразилась жизнь страны. Если бы благой пример, преподанный в этом отношении настоящим директором Московского архива

М<инистерства> и<ностранных> д<ел> (князем В. Е. Львовым), нашел себе последователей, Архив превратился бы в Международный Музей Мира, так как соединение наиболее дорогого каждому народу влекло бы за собою и внутреннее сближение народов. Возвратить сердца народов друг другу и создать Музей, который был бы родным для всех народов, это и есть одна из задач Третьего Рима (статья «Министерство Международного Дела»²² и другие на ту же тему).

Таким образом, каждая данная местность в своих воспоминаниях, в собраниях исторических памятников и в своей современной деятельности, правильно определенной, становится в глазах нашего мыслителя высшим просветительным и образовательным учреждением — Музеем, приютом гения — хранителя родного, священного прошлого, но прошлого не мертвого не бездушного, а подобного «праху, имеющему восстать». Музей — это еще и Храм Воскресения, но он уже Храм Поминовения тех, кто имеет воскреснуть, кого должно и можно воскресить дружными совокупными усилиями сынов, не забывающих своего долга относительно отцов, даровавших им жизнь. Музей есть, следовательно, учреждение не напоминающее только, но и активное; а если так, он не может ограничиваться областью одного исторического знания и вообще человековедения; служа последнему, он вместе с тем есть орган и естествознания, природоведения, изучения тех стихийных сил, что причиняют разрушение, и притом изучения, не ограничивающегося пассивною любознательностью, а направленного на обладание этими силами, на победу над слепую неразумною силою силы разумной, волевой и нравственной.

В этом смысле Музей неразрывно связан с учреждениями для научного наблюдения и опытного расследования природы. Как сказано, это тот же Университет по ресурсам и средствам для универсального познания, но с целью иною, чем современные университеты, проникнутые иным духом, жаждою не пассивно-созерцательного знания, а проективного, активного, регулятивного. Ниже мы постараемся уяснить взгляды Николая Федоровича на задачи такого знания; здесь же ограничиваемся указанием на то, что он верил в полную осуществимость указанного сейчас сочетания Университета с Музеем. Так, даже Предкремлевский Музей в его надлежащем виде был для него немислим без учебного геологического рельефа и разреза земной коры на миниатюрном холме, служащем подножием Музею, и без метеорологической обсерватории на его вышке.

Если эти и некоторые другие проекты организации научного дела у этого благородного энтузиаста знания, вследствие его недостаточной опытности в вопросах практических, носили иногда характер юношеского увлечения, сталкивавшегося с великими труд-

ностями для осуществления, то все же остается несомненным, что в основе его крепкой веры в достижимость универсального знания и в его всемогущество лежала идея великая, плодотворная и в будущем долженствующая осуществиться: идея органического слияния человековедения с природоведением, исторического знания с естествознанием и внутреннего, стройного сочетания прошлого с настоящим для целесообразной, разумной и нравственной регуляции жизни природы и жизни человеческой в будущем.

III. ВОСПИТАТЕЛЬ И УЧИТЕЛЬ

Самонаблюдение и взаимонаблюдение, в отличие от гуманистически-философской заповеди «познай *самого себя!*», должны превратиться в исполнение заповеди «познайте *друг друга!*» и послужить основанием к исполнению высшей заповеди «*любите друг друга!*», в чем и состоит сущность воспитания.

Мы видели, что, по убеждению Николая Федоровича, музей отделим от школы: «Если музеи должны быть везде, где есть умирающие, то школы должны быть везде, где есть рождающиеся». Школьный вопрос и музейский, следовательно, только разные стороны развития одного и того же общечеловеческого дела. Оттого школьный вопрос сосредоточивал на себе внимание Н. Ф. Федорова в течение всей его жизни.

Он и практически много потрудился на педагогическом поприще: вся первая половина его служебной деятельности отдана была преподавательскому труду. С 1854 года по 1868-й он был учителем истории и географии в разных уездных училищах: в Липецке, в Богородске, в Угличе, в Одоеве, в Богородицке, в Боровске и Подольске. При тех условиях, в которых полвека тому назад находилось преподавание в уездных училищах, конечно, было трудно и даже почти невозможно развернуть свои силы оригинальному уму и широкому научному кругозору преподавателя; но что свои обязанности он и на этом посту исполнял усердно и добросовестно — это мы имеем полное право думать на основании общих свойств его характера, а также и судя по отзывам его учеников. Есть даже повод предполагать, что многочисленные перемещения его по службе вызваны были его неумением мириться с такими порядками, которые оказывались несогласимыми с его строгими взглядами на школьное дело. Несомненно, наконец, и то, что непосредственное и долговременное знакомство именно с низшею школою существенно повлияло на его принципиальные, общие убеждения в педагогической области.

Школьный вопрос, по воззрению Н. Ф-ча, составляет только часть несравненно более широкого, вернее, всеобъемлющего вопроса о небратском состоянии людей, о причинах вражды между ними и о средствах восстановления мира в мире. Небратские отношения друг к другу и все вытекающие из этого беды происходят оттого, что в людях утратилось сознание и чувство естественного родства (как и почему оно утратилось, будет изложено ниже), тогда как родство есть единственное естественное начало, из которого способны развиваться все дальнейшие правильные, здоровые человеческие отношения. Бог и природа указывают нам на это. «В самом Боге есть родственные отношения, но нет гражданских»: высший из доступных человеческому уму образцов совершеннейшего единения, Пресвятая Троица, есть образец родственности, в которой полная самостоятельность личности соединяется с полной взаимностью, с абсолютным согласием. Наиболее нравственное из воззрений на Бога, христианское, полагает в свою основу начало родственное, начало отеческой и сыновней любви. Сам Христос называет Себя «Сыном Человеческим», обозначая и людей тем же естественным и почетнейшим именем. «Христианство и есть усыновление отрекшихся от отечества и сыновства вновь Богу всех отцов», «помазание сынов для уподобления Христу в Его деле, для уподобления создавших смерть (через неродственные отношения) Тому, Кто создал жизнь (через исполнение сыновнего долга)» (статья «Сын Человеческий и дитя»).

Христианство возвеличило и освятило чувство родства, как всеобъемлющего начала, рождающего все нормальные человеческие отношения; но оно не создало его: оно лишь восстановило это первичное, изначальное, естественное, «неистребимое влечение к себе подобным, эту неспособность отделять себя от всех других без чувства боли, возникающей при сознании чуждости и при противодействии, противоборстве» (статья «Принцип взаимного влечения как отрицание заповеди: познай самого себя!»). Это влечение к себе подобным и есть «всемирная любовь, для которой так тяжело видеть иго и рабство, превозношение одних и унижение других», рознь родных, а через нее и гибель всех (там же).

Это совершенно затемненное и искаженное ложными понятиями и дурными страстями чувство еще живо, однако, в каждом ребенке, и здесь-то мы и можем проследить его естественность и красоту. «Знание наше (а с ним и любовь) начинается с ближайших существ, с матери и отца или с тех, кто их заменяет, что для ребенка безразлично. Расширение детского знания есть расширение круга родства: когда мы были малы, нам, детям, представляли всех людей как дядей и теток, для нашего же детского сознания эти дяди и тетки представлялись другими отцами и матерями; мы чувствовали не столько различие, сколько единство, так что во

всех людях мы чувствовали как бы одного отца, и только позднее, когда нас считают уже достаточно развитыми, чтобы посвятить нас в неродственные отношения, нам начинают называть чужими тех, кто казался сначала родным». Но в этом противоречии, почтиаемом (к стыду взрослых) за прогресс, нет, к чести для человечества, печальной необходимости: истинно нравственным и единственным спасающим отношением к людям, превращенным в чужих, остается все-таки отношение первоначальное, детское, родственное. Среди гибнущего в безумной вражде человечества дитя остается возрождающимся воплощением всемирной любви, ясной зарей всеобщего спасения среди мрачных туч раздора и ненависти. Оттого так и возвеличило его Христианство. «Дитя с распростертыми к миру объятиями на руках сходящей с небес Матери и есть то евангельское дитя, которым был прежде всего сам Сын Человеческий и которое поставлено в образец всем сынам человеческим. Это определение есть образное пояснение и к самому концу Евангелия; ибо чувство, вызывающее в ребенке этот любвеобильный жест (порыв к миру) нашло свое полное выражение в последних словах Евангелия: соединить все народы через научение и крещение» (статья «Поклонникам Васнецова и отрицателям 19-векового юбилея Рождества Христова») ²³.

Итак, «детственность есть абсолютная родственность», и изо всех влечений только она одна способна быть основой единства человеческого рода. Только проникнувшись этим святым чувством, только ставши (по словам Христа) «как евангельское дитя», окажутся и совершеннолетние способными воспротивиться чуждо-сти, сохранить единство (статья «Принцип взаимного влечения»). «Если не будем, как дети, мы будем осуждены на вымирание; если же будем, как дети, то есть сохраним жизнь цельную, неповрежденную, непорочную, уделом нашим станет безусловная жизненность. Поэтому долгоденствие в Ветхом Завете и бессмертие в Новом не есть награда за любовь, а естественное следствие» (статья «Всеобщая обязанность Востока и Китая»). «Вопрос о родстве не искусственный, а естественный; его нет надобности поднимать: он сам себя открывает и остается открытым от начала человека, даже от начала мира. Это вопрос неотвязчивый, не терпящий ограничения; неродственность неминуемо превращается во враждебность. Если мы пожелаем ограничить круг родства семьей, то от этого чуждая нам неродственная сила, слепая, стихийная природа, не исчезнет, да и семья не представляет для нее неприступной крепости: она проникает и внутрь семей, поднимает сынов на отцов, вооружает брата против брата; а потому нужно или вовсе отречься от родства или же признать его всемирность, и притом в строгом смысле, не ограничивая ее только настоящим, а признавая свой родственный долг и по отношению к прошедшему, к тому,

“чего нет”, по выражению современного человека, то есть к тем, которые были и которых современные Каины не считают себя обязанными беречь, тогда как для сынов человеческих, верных завету Христа “будьте как дети!”, отказаться от долга к прошедшему, к отцам значит отказаться и от братства, от родственных отношений вообще» (статья «Сыны и дочери»).

Всякую другую основу солидарности и единства между людьми, по мнению Н. Ф-ча, надо признать искусственной и потому бессильною, не достигающею цели. Так, прежде всего нельзя полагать в основу и в охрану всемирного единства и согласия влечение половое, ибо оно в этом отношении не может быть признано за первоначальное; наоборот, элемент соревнования, борьбы, вражды и исключительности присущ этому влечению, с демонически-страстною силою; едва оздоровленная в родителях появлением чувства материнского и отцовского, эта сила возрождается в детях, искажая их первоначальные сыновние и дочерние отношения к родителям, заставляя из-за чувственности забывать основное чувство.

С другой стороны, нельзя создать всемирного братства и на отвлеченном понятии человечности, на начале гуманистическом. Гуманизм, признавая, во-первых, за людьми что-то общее и называя иногда это нечто даже родственностью и братством, в то же время тщательно скрывает сыновство; а во-вторых, признавая жизнь, он маскирует смерть, старается забыть ее, помочь забыть ее, или, вернее, сыновий долг, вызываемый смертью по отношению к отцам. Под неопределенным словом «человек» скрыто первоначальное его название «сын человеческий» и «смертный», а вместе с тем затемнены *смысл и цель жизни: борьба со смертью, завоевание бессмертия и восстановление жизни*. «Старательно прикрыв долг жизни, гуманизм дает людям право на наслаждение жизнью; забывая о священном “*Memento mori!*” поощряет к легкомысленному “*Memento vivere!*”»²⁴ (статья «Размаскирование гуманизма, деизма, атеизма и философии вообще, то есть секуляризма»). «Гуманизм (упрощенная, облегченная нравственность) в связи с деизмом (укороченной и облегченной религией) — это начало секуляризации, минимум религии; гуманизм же в союзе с атеизмом — это ее полное отрицание, максимум неверия» (там же). Но и в нравственном отношении гуманистическим понятием о «человеке», которому будто бы «ничто человеческое не должно быть чуждо», искажается и постепенно искореняется чистое начало детственности: вместо сосредоточения на укреплении и развитии родственного, сыновнего чувства, приводящего ко всемирной любви, «гуманизм требует сохранения всех слабостей человека, не исключая и его животности, требует даже увеличения их, выражая это в неопределенной форме развития всех сил и способностей» (статья «К пасхальным вопросам»)²⁵.

Целью этого стремления и его результатом является столь желательное с точки зрения гуманизма всестороннее и наибольшее развитие личности, которое, однако, могло бы быть цельным и здоровым тогда только, когда оно приводило бы людей к согласию и единству. К сожалению, оно идет пока на пользу усиления индивидуальности, а не солидарности, влечет не к сближению и общению, а к обособлению. Гуманистическая, секулярная этика и педагогика стремятся создать автономного, самодовлеющего субъекта, ради полноправия, вернее, произвола и всеислия или насилия которого отринуты все остальное («М. Штирнер и Ницше»).

В этих усилиях светская этика и педагогика опираются на индивидуалистическую секулярную философию, исходящую из древнего правила «познай самого себя!» и нового Декартова «*Cogito, ergo sum*»²⁶. Но «познай самого себя!», понимаемое в смысле «преимущественно себя», неизбежно выражается в отвлеченное «познай только себя!» (Кант, Фихте) и в практическое «знай только себя!» (Штирнер, Ницше). Ничуть не надежнее и краеугольный камень мудрости «отца новой философии» (Декарта): «Только выделяя, изолируя себя от других, мы можем сказать: “мыслю, чувствую, желаю, действую, *ergo* существую” (Декарт же не требовал даже полноты и единичных сил и способностей для обоснования всей мудрости, довольствуясь одним мышлением и тем полагая начало изолированию философии от жизни). В этом выделении субъекта и его жизненных функций от остальных людей, в этом противопоставлении его им и всему миру дано уже принципиальное не только оправдание неродственности, но и узаконение розни; тогда как для сознания, еще не утратившего чувства родственного единства с себе подобными, философское обоснование своего личного бытия мыслимо не иначе, как в форме сосуществования: я сознаю, я со-чувствую, я со-болезную, со-радуюсь, со-действую, “*ergo* со-существую”» (статья «Принцип взаимного влечения, как отрицание заповеди “познай самого себя”»).

Гуманизм, таким образом, есть фальсификация родства: братство без отечества или с отречением от отцов и есть извращение родства, вытеснение отцов сынами, хамитизм, превращение из сынов человеческих в блудных сынов, забывших отцов. «Блуждание в мысли и есть философия; блуждание же на деле есть история как взаимное истребление, или история, какую она была и есть, но не та, которую она должна быть» (там же). Наоборот, «отречение от гуманизма как фальсификация родства» есть первый шаг к спасению от культуры, то есть от искусственного, насильственно вызванного склада жизни, ведущего к вырождению человеческой природы и к истощению природы вообще; это отречение есть сознание недостаточности цивилизации не в смысле просвещения, а поскольку она есть гражданственность, а не братство. Это созна-

ние недостаточности и прогресса не в смысле совершенствования, а поскольку он умышленно или невольно оказывается оправданием и даже поощрением разлада сынов с отцами, забвения первыми вторых или пренебрежительного, либо враждебного отношения последующих поколений к предыдущим (статьи «Гуманизм и хамитизм» и «О злом хамитизме как болезни нашего века»).

В противоположность всему этому, задача воспитания состоит в восстановлении чувств и отношений родственных, сыновних, а через них и братских между людьми, ставшими друг другу чужими. В основу свою, следовательно, воспитание полагает не биологическое, а антропологическое начало, не граждански-юридическое и экономическое, а этическое, не отвлеченно и неопределенно гуманистическое, а простейшее, естественное, всем известное, каждому понятное, — родственное. Естественное воспитание не создает какого-то искусственного человека, как и не придумывает, не сочиняет нового порядка для общежития; «задача воспитания и его метод — гевристические, восстановительные»: они возрождают ту родственную любовь, которая в каждой семье, не обратившейся в уродство, есть изначально, и расширяют ее до размеров любви народной, международной, всемирной.

С торжеством этого чувства должны сами собою пасть несовершенные типы общежития: военный, юридический, экономический. Первый есть очевидное, нескрываемое, грубое искажение начала родства; в нем вся деятельность сводится к нападению и защите. И однако, этот строй еще имеет выход в благотворную сторону, если ему, как увидим ниже, даны будут должное направление и цель, то есть, если воинственная энергия, нападение, борьба и защита будут применяться не к себе подобным, не к родственным нам существам, а к неродственным, враждебным нам, слепым, разрушительным силам природы для защиты от них, для борьбы с ними и для победы над ними посредством разумной регуляции. Юридический же тип общества, несмотря на свою кажущуюся благопристойность, в сущности, ничуть не лучше военного, от которого он разнится только более замаскированными формами раздора и вражды. «Юридические памятники небратских отношений: закладные, купчие крепости, неустойные записи, сохранные расписки, заемные письма, векселя и вообще всякие крепостные, явочные и домашние акты — имеют тот же самый смысл, что и крепостные стены, окопы, рвы, заставы, рогатки и всякие другие преграды и ограды; только наши современные спутники раздора и эгоизма проникли даже внутрь семьи: они не останавливаются уже и перед стенами родного дома, как это было прежде. Потомки будут, конечно, дивиться, как могли даже самые близкие родственники ограждаться друг от друга рядными записями, отдельными, отказными и другими актами», свидетельствующими о малой любви и о большой подозрительности.

С другой стороны, нетрудно показать превосходство нравственного порядка и над экономическим, или же, лучше сказать, их полную противоположность. «Промышленный тип общества (по убеждению Н. Ф.) — это уже не искажение родства, а совершенное его отрицание; общая деятельность в нем если и допускается, то лишь как неизбежное зло, “лишь как необходимость для сдерживания частных действий отдельных лиц в должных границах” (Спенсер). В противоположность этому порядку отличительная черта семьи (конечно, не искаженной) есть отсутствие в ней как юридических, так и торгово-промышленных отношений. Так, по крайней мере, должно бы быть; на самом же деле внесемейная жизнь вносит свою заразу и в семью; семьи по отношению друг к другу являются уже не нравственными, не родственными лицами, а юридическими, а потому и дети, выступая из семей, относятся друг к другу, как чужие».

«На проявление этой-то чуждости и должно обратить внимание воспитания и, особенно, на чуждость и вражду, вызываемые вещью, то есть экономическими отношениями. Поводов к тому встретится весьма много даже и в школе... Нельзя, конечно, требовать или приказывать, чтобы ученики не считались между собою по отношению к вещам; но можно и должно при каждом удобном случае указывать им, что ссориться из-за вещей унизительно, что это измена христианству, отечеству и братству. Вся история, как извращение родственного союза в юридический, есть результат именно такой измены христианству, измены торгашеской, вызванной приманкою наживы. Недостаточно, следовательно, запрещать торговые отношения в школе как неуместные; они недопустимы в ней как нарушение святости школы, ибо она — храм только родственных, только сыновних и братских чувств, и задача ее в том и состоит, чтобы юридические и экономические отношения изменить в родственные».

Какою бы скептической улыбкою ни встречали люди так называемого «делового» склада эти мысли, им невозможно отказать не только в благородной красоте, но и в нравственной убедительности. Исполнимыми же казались они Николаю Федоровичу благодаря его возвышенному взгляду на призвание и обязанности родителей и учителя по отношению к школе. Школа не может обойтись без самого близкого участия родителей, которые должны пожертвовать своими материальными благами для блага детей. «Забота о приобретении богатства в ущерб непосредственной заботе о детях есть порок, обыкновенно признаваемый терпимым, а иными возведенный даже в добродетель; на самом же деле это глубокое падение, ересь основная, отчуждающая сына от отца, ересь арианская, разрушающая божественное единство... Наоборот, чем полнее будут родители объединяться в общем благе воспитания своих

детей, тем успешнее будет достигаться и объединение воспитанников. С другой стороны, близкое и все возрастающее участие родителей в деле воспитания будет влиять образовательно и на самих отцов, будет делать из них одного отца. Торговые, юридические, гражданские отношения уступят место новым отношениям бескорыстным, душевным, и такая замена станет началом прогрессивным, началом союза душ, *психократии*. В тихой радости, которой мир не может дать, и возможной только при всеобщем согласии, нельзя будет не признать действия обещанного Христом Духа-Утешителя».

Воспитательная задача учителя по существу ничем не отличается от родительской: для учителя его воспитанники те же сыновья; добровольно усыновляет он их, по любви к ним, ради спасения их. Оттого и вся деятельность его получает характер подвига искупительного. При существующем даже в школе преобладании юридического строя над нравственным учитель поставлен в печальную необходимость ограждать началом обязательным — законом, правилами — то, что должно бы всегда вытекать из начала нравственного, из добровольного исполнения долга. Обязательные правила для учения, принудительные для поведения, к несчастью, пока остаются неизбежными; «но на обязанности учителя лежит объяснять ученикам, что закон, по выражению истинно божественно-вдохновенному, “преступления ради приложися”; что применение закона, то есть принуждение во имя его, есть, собственно говоря, злое дело; потому-то и нужно избегать всего, что может вынудить применение закона. Можно быть уверенным, что дети, если они не совершенно уже испорчены, легко поймут, что суровый, неумолимый закон, по которому нельзя ни просить прощения, ни прощать, не есть благо и что отношения детей к матери, к отцу, а братьев между собою выше и чище отношений между взрослыми, отношений гражданских...» «Единственное средство у учителя смягчить суровость закона — это самому добровольно подвергнуться одной с провинившимся участи, принимая, так сказать, на себя грех, зависевший, быть может, от врожденного недостатка способностей ученика. В таком действии учителя есть нечто подобное делу самого Спасителя, Христа-Искупителя, хотя, строго говоря, учитель никогда не может считать себя совершенно невинным в неуспешности и даже в дурном поведении учащихся. Постепенно противопоставляя юридическому нравственное, учитель будет вести воспитанников путем, которым должны следовать и взрослые, вся будущая история, если она из слепого, неразумного хода событий превратится в сознательное и нравственное деяние».

«Подобным же образом можно убеждать детей и в превосходстве нравственного порядка над экономическим. Нельзя, конечно, вполне оградить школу от вторжений в нее последнего; нельзя

действовать принудительно и в том случае, когда учащиеся более состоятельные не хотят поделиться с нуждающимися товарищами или одолжить их; но в этом случае учитель может устыдить нежалостливого воспитанника, подарив нуждающемуся то, в чем отказал ему товарищ, наглядно таким образом подтверждая, что задача воспитания состоит в замене торговых отношений родственными. Если же учитель неспособен поступиться вещью для детей, в таком случае он недостойн и быть учителем: учитель добрый душу свою полагает за детей».

И что такой учитель возможен, это Н. Ф. доказал своим собственным примером. Нам известны не только благодарные воспоминания о нем его бывших учеников, но и едва ли часто встречающийся случай, когда один из таковых, не выдавший его многие годы после окончания школы, сам уже в немолодом возрасте, в тяжелую минуту жизни, в поисках не за материальной, а за нравственной помощью, не нашел ничего лучшего, как издали обратиться к нему за важным советом исключительно под влиянием ранних впечатлений о нем, как о совершенном наставнике. Мы имеем доводы думать также, что частые перемены мест службы Николаем Федоровичем в училищах вызываемы были невозможностью, по окружавшим его обстоятельствам, исполнять свой долг учителя с той идеальной строгостью, которую он считал необходимою. Нам известны случаи мужественной защиты им учеников перед начальством, введенным в заблуждение, и притом с риском самому лишиться места. А до какой степени он готов был применять к себе правило всем делиться с нуждающимся учеником, доказывает следующий пример. Узнав, что у одного из бедных учеников болен отец, а денег на лечение не хватает, Н. Ф. отдал ученику для этого дела все свои деньги; когда же больной умер и не на что было хоронить его, Н. Ф. продал свой вицмундир, выручку отдал ученику-сироте, а сам явился на урок в настолько ветхой одежде, что случившийся, как нарочно, в этот день в школе приезжий начальник был изумлен невозможным костюмом преподавателя, и когда тот отказался объяснить причину своей кажущейся неряшливости, предложил ему выйти в отставку, на что Н. Ф. охотно согласился бы, если бы директор училища не поспешил разъяснить начальству особые свойства странного преподавателя²⁷.

Впрочем, даже и этот идеалист педагогики был убежден, что усилия родителей и учителей останутся малоуспешными, если им не будут помогать сами воспитанники: суметь привлечь к задачам воспитания самих воспитываемых — вот в чем главная тайна педагогического дарования. Практически это сводится на вопрос о школьной дисциплине. Что же такое школьная дисциплина? Обыкновенно она понимается в смысле точного исполнения устанавливаемых правил, и нельзя отрицать необходимости даже этой

внешней, поверхностной, искусственной дисциплины до тех пор, пока в общественной жизни юридическое преобладает над нравственным. Поэтому школа должна непременно дать учащимся полное понятие как о законе Божием, так и о законе гражданском. Но определение закона, которое в настоящее время дается в школе, остается совершенно отвлеченным, для большинства непонятным и почти для всех не оказывающим никакого влияния на поведение. В остроумной статье «Аттестат или пятерка из поведения»²⁸ Н. Ф. показывает бесплодность даже точного последования правилам дисциплины, если она ограничивается одним внешним и механическим их выполнением. Наружная дисциплина получает цену тогда лишь, когда становится пособием внутренним, средством развития того сообщества душ, той «*психократии*», создание которой и составляет назначение школы. «<...> Другим, не менее важным вспомогательным средством к тому же будут ученические заметки и сочинения. Обучение словесности имеет между прочим целью дать возможность и привить умение письменно отмечать замеченное в себе, сообразно с классификацией чувств, желаний и вообще эмоций, признанной за наиболее полную и удобную. Отметки эти составили бы несомненно научное приобретение, как наблюдение над развитием множества юных душ; в нравственном же отношении они получили бы высокое значение исповеди, которая как таковая должна носить самый священный характер, отличаться совершенной правдивостью как материал для создания будущего общества, для вступления каждого в Церковь. Исповедь же эта, ставши в школе общественной, общеизвестною, окажется для соучеников средством взаимознания, а через это получится возможность и к рациональной группировке их, по мере накопления данных психологических, физиологических и патологических, так как даже и болезненные свойства каждого должны быть непременно принимаемы в расчет. Таким образом самонаблюдение и взаимонаблюдение, в отличие от гуманистически-философской заповеди “познай самого себя” (то есть только или преимущественно одного себя), превратятся в исполнение заповеди “познайте друг друга!” и послужат основанием к исполнению высшей заповеди “любите друг друга!”, в чем и состоит сущность внутренней дисциплины».

Соединенное с воспитанием и обучением всестороннее исследование воспитанников ими самими и наставниками не ограничит благотельного влияния своего пределами школы; оно перенесет его и на последующую за школьным возрастом жизнь; оно поможет создать объединение различных функций человеческих организмов в такой степени, чтобы каждое занятие человека требовало и достигало участия и взаимодействия всех способностей его ума, сердца и воли, без чего субъект бывает вынужден искать или дру-

гих занятий, следовательно, разделяться и ослаблять свою энергию, или же искать развлечения. Только этим способом можем мы надеяться устранить в будущем то разделение науки и практической деятельности, благодаря коему современная жизнь слагается в бездушное общество обособленных специалистов, между которыми нет внутренней связи и у которых степень их преданности своей специальности пропорциональна степени их отчуждения друг от друга и взаимного непонимания. Противоположность бездушному и бессердечному обществу и составляет психократия, образующаяся из союза отцов и сынов, а следовательно, и братьев.

Таковы главные мысли Николая Федоровича о воспитании. Мы видим, что в основу их положены великие начала родственности и добровольности; все внешнее уступает место внутреннему, все искусственное — естественному, все принудительное — свободно-нравственному влечению, все разрозненное и обособленное — соединенному и объединенному в форме полного, высшего, любовного согласия. На тех же началах основаны и его проекты всеобщего образования: в них учитель остался в совершенной гармонии с воспитателем.

Задачи образования, просвещения или, как предпочитал, выражаться Николай Федорович, познания, рассматривались им всегда в неразрывной связи с задачами воспитания. «Знание само по себе, — говорил он, — не может служить целью; оно лишь средство к достижению высшей цели, цели самой жизни». Не говоря уже о том, что знание ради одной любознательности было бы только облагороженным видом бесцельного занятия, оно, так поставленное, не в состоянии дать конечного удовлетворения людям как существам нравственным; знание раскрывает нам только то, *что есть* при совокупности настоящих, наличных условий, то есть только реальную действительность при данном положении вещей. Но существующее положение вещей и благо (в особенности нравственное благо) не одно и то же; они далеко не совпадают. Даже совершенное знание того, что есть, не в состоянии дать нам мир совершенный; наоборот, оно должно было бы повергнуть человечество в скорбь, которая была бы беспросветною и безнадежною, если бы на таком знании можно было остановиться, если бы требования нравственного блага, не совпадающие при существующем порядке вещей с действительностью, не указывали знанию иного, высшего назначения: стать из пассивного проективным и активным, перейти в дело, в *преобразование существующего в должствующее быть*. Воспитание есть подготовка этого дела в области чувств, воли и характера; обучение, образование, познание дают ему средства к осуществлению.

Первое из этих средств — *всеобщность и обязательность образования*. Этот вопрос, столь усердно обсуждаемый в наши дни, Н. Ф. Федоров решал совершенно своеобразным путем.

«Вопрос о цели существования (выражаясь его подлинными словами) связан с делом самодержавия, в коем, как восприимчивости и душеприказчестве, заключается весь вопрос о воспитании и образовании, об их всеобщности, задаче и цели». Не вдаваясь здесь прежде времени в изложение воззрений Н. Ф-ча на самодержавие по существу, мы ограничиваемся пока указанием на то, что для него, ставившего вопрос о всеобщем спасении в зависимости от восстановления всемирного родства, самодержавие представлялось единственной формой государственного строя, способной привести к всечеловеческому объединению.

«Для восстановления братского единения, для истинного расширения и сохранения его в роде человеческом, а также и для руководства братским союзом сынов умерших отцов в общем деле отеческом, в деле, вызываемом утратами (смертью), требуется наместник, всеобщий душеприказчик, “стоящий в отцов место” (как выражались наши предки, так и понимавшие высшую власть). Это и есть самодержец. Самодержец, как стоящий в отцов место, в венчании на царство получает от Бога отцов, Бога Троичного, высшее освящение, делается орудием Божественной воли, чтобы руководить делом всех сынов человеческих, объединяя их в деле по образу Бога Троичного».

«Высшее назначение самодержавию дает *православие*, так как дело самодержавия не ограничивается одним внешним, неполным умиротворением. Для умиротворения же внутреннего было принято христианство, по желанию и самого народа, инстинктивно, по видимому, чувствовавшего глубоко скрытое в христианстве всемирное родство. Христианство было принято Русью в его высшей, византийской форме всемирного печалования о жертвах розни и гнета, то есть о всех умерших и умирающих. Это печалование, однако, в отличие от так называемой “мировой скорби”, ограничивающейся одним нитьем, требует дела (за неисполнение которого и погибла Византия) <...>» (статья «Самодержавие» в газете «Асхабад», 10 июля 1901 г. № 191)²⁹.

«<...> Русский народ был крещен без оглашения, без научения, как крестят младенцев; он пошел к купели по приказанию князя, но какого князя? того, который на самом себе, на деле показал, что такое христианство. Какой катехизис, какой аргумент мог быть сильнее такого примера?.. Народ наш, у которого все лучшее делалось сообща, который предпочитал не только жить, но и умирать вместе, “всем за-один, всем как один”, мог и креститься не в одиночку, а лишь в общей купели, имея общим своим восприимчивом князя, как общего отца, стоящего в отцов место». Эти два обстоятельства: крещение без оглашения, на веру князя и сообща — определили сами собою великую задачу самодержавия. «Самодержавие как восприимчивость есть принятие на себя долга за вос-

принятый народ, долга, заключающегося в осуществлении чаемого, в осуществлении явном, действительном того, что до христианства было лишь прообразованием. Самодержавие приняло на себя долг, обязанность приготовить народ, сделать его способным к осуществлению на самом деле того, что при крещении, миропомазании и других таинствах совершается таинственно. <...> Самодержавная власть, в отца место стоящая, есть *сила воспитывающая*, то есть *ведущая к совершеннолетию*».

<...> «Власть, соединив воинскую повинность со всеобщезначительным образованием, введет всех сынов человеческих в дело познания и управления текущими явлениями природы для восстановления прошедшего (отцов). В этом заключается последний и окончательный проект всеобщего, обязательного и вместе с тем добровольного образования, учения и дела, осуществление которого и приведет к тому, что царь вместе с народом будет воистину самодержцем, властителем, управителем слепых сил природы, ее царем, царем не душ, как папа, а материи и силы, повелителем внешнего, материального мира, освободителем от закона юридического и экономического и, наконец, восстановителем господства нравственного или (что то же) родственного закона» (статья «Ответ на вопрос: “Что такое Россия?”» в «Асхабаде» 1901 г. № 187)³⁰.

<...> Возводя всеобщее образование в высшую обязанность самодержавия, называя самодержца «не только инициатором всеобщего обучения, но и предводителем ученых», Н. Ф. возводит, с другой стороны, в обязанность ученых и всей так называемой интеллигенции *сотрудничество с царем и народом в этом всечеловеческом деле*, причем на долю ученых выпадает почетная задача стать учителями народа. Такою постановкою вопроса о всеобщем образовании решаются и главные затруднения по его осуществлению, обыкновенно возникающие при иных способах решения. Известные трудности — где взять средств и учителей для всеобщего обучения? — не существовали для нашего радикала, устранявшего их своим любимым началом добровольного и бескорыстного труда. «Для совершения этого дела, — говорит он, — для исполнения этого долга нужно принести в жертву и имущество, и жизнь, то есть к обязательному налогу присоединить добровольный, а интеллигенция, кроме того, должна к обязательной службе присоединить и добровольное учительство» («Самодержавие» — [«Асхабад», 1901,] № 192). Аттестат об окончании учебного курса означает, по мнению Н. Ф-ча, что ученик «не только знает то, чему его учили, но и может передать это знание другим, может сам научить; если же он действительно других научил, он заслуживает высшей отметки в успехах и поведении как свидетельства о том, что он, будучи еще учеником, становился уже и учителем. По окончании же курса быть учителем, то есть уметь передавать знание (и умно-

жать его) есть не отличие, а необходимая принадлежность оканчивающего курс, обязанность всех окончивших его; кончать же его успешно должны бы все, кроме страждущих болезнью слабумия, на исцеление коего медицина должна обратить особое внимание. При таком естественном ходе учения и обучения не было бы необходимости в особых педагогических институтах и учительских семинариях: долг всех умственно зрелых быть учителями — такой же всеобщий, как право зрелых физически быть братьями и отцами, то есть всеобщий долг учительства есть абсолютно необходимое условие участия всех во всеобщем деле и успешности этого дела» (статья «Размышления над аттестатом»).

Итак, «положить начало просветительному строю в государстве лежит на обязанности интеллигенции, и потому сам собою является вопрос: приготовлена ли к этому интеллигенция, может ли она положить такое начало?» Ответ на этот вопрос возможен лишь отрицательный, потому что интеллигенция долгое время была всецело, а в большинстве случаев и поныне еще одержима себялюбивым стремлением к центру и вверх, то есть к служению сильным, избранным и властным и к увеличению своей личной силы и власти, к фортуне, к карьере, между прочим и ученой. Но где же та сила, которая могла бы дать толчок, способный изменить это стремление, направить интеллигенцию из центра к окраинам, сверху вниз, от группы немногих привилегированных, развитых, высоко или счастливо поставленных ученых к великому множеству обездоленных в области знания, к душам «во тьме сидящим»? «Необходим нравственный переворот в интеллигенции, необходима высшая школа, которая приготовила бы ее к деятельности в низшей, превратив заботы о материальных интересах в заботу о самом существенном, о воспитании и образовании всеобщем» (статья «О задачах воспитания и образования»). <...>

И власти, и обществу, и ученым специалистам, и всей интеллигенции пора бы проникнуться сознанием, что никакая высота служебного положения и никакие ученые заслуги и труды не избавляют *никого* от учительского служения *именно в области первоначального обучения*, что отбытие этой службы (конечно, *добровольное*) такая же нравственная, ничем не заменимая обязанность, как и воинская всеобщая повинность, которая к тому же, по убеждению нашего мыслителя, неразрывно связана с вопросом об общеобязательном образовании.

Воспитание сознания этого долга в интеллигенции должно бы быть существенною нравственною обязанностью университета, задача которого, как и государства, как и церкви, состоит в прекращении внутренней розни и разделения на ученых и неученых, в объединении всех для расследования причин небратства и вражды и для приискания средств к их устранению (статья «Универси-

тет, каким он должен быть»). Но откуда ждать единства между учеными и неучеными, когда глубокая пропасть отделяет их друг от друга во всем их миро- и жизневоззрении? Как возможно в настоящее время просвещение цельное и всеобщее, «когда само просвещение, сам свет стал вопросом, ибо то, что одни называют светом, противникам их кажется тьмою?..» <...> (статья «Всеобщее обязательное обучение как вопрос международный»).

Всеобщего спасения нечего, следовательно, ждать от людей расслабленных сомнением. Но столь же тщетно было бы ждать его и от верующих, довольствующихся одною субъективною верою: несокрушимые в черте своего собственного внутреннего духовного опыта, они бессильны сообщить свою непосредственную убежденность тем, кому этот опыт чужд, у кого нет настроения для восприятия света веры. Взаимодействия дружного и объединенного между двумя группами лиц, живущими разными чувствами, как бы в двух разных мирах, быть, следовательно, не может, а без всеобщности желанья и усилия нет и всеобщности спасения. Примирение между верующими и неверующими станет, однако, возможным, если за веру признаем «осуществление чаемого», исполнение воли Божией («да будет воля Твоя!»), пришествия Царства Божия («да придет Царствие Твое!»), бессмертия, воскресения («чаю воскресения мертвых и жизни будущего века»): тогда вера, не оставаясь более бездоказательною *субъективностью*, но не довольствуясь и отвлеченною *объективностью*, станет *проективною*, даст свое реальное, универсальное доказательство не мышлением, не представлением только, не одним внутренним невидимым чувством, не таинственными видениями в далях мистического полусвета, но и действием, но и фактом, *осуществлением самого чаемого*. «Символ Веры» будет исповедан не устами одними, а исполнен жизненно, «Молитва Господня» свершится на небеси и на земли, и в торжествующем славословии истины («Аминь!») сольются умы и сердца и сомневавшихся, и веривших.

До тех же пор пока наука с одной стороны, вера — с другой из пассивных, созерцательных не станут активными и проективными, невозможно надеяться на примирение ученых с неучеными, а следовательно, и светской школы с духовною: разлад двух разумов и двух сословий будет неизбежен, и «в то время как для одних началом премудрости будет страх Господень, для других отрицательная критика, хула, будет началом премудрости, и в особенности хула на предков» (статья «Об университете как отживающем учреждении, увековечивающем несовершеннолетие»).

<...> Но участь народного образования, по мнению Н. Ф-ча, зависит не от одного интеллигентного класса, но и от отношения к этому делу всего общества, решительно *всего*; ибо школа есть колыбель будущего всеобщего спасения, а таковое может осуще-

ствиться только *всеобщим участием во всеобщем труде, и притом добровольном*. Эти два начала, всеобщность и добровольность, непрестанно привлекали к себе мысли и чувства Н. Ф-ча, и он глубоко верил в их конечное торжество, по крайней мере в среде истинно русской; этой надеждою, можно сказать, и жил. Вопреки теории преступной толпы, теории, получившей такую известность после более остроумных, чем осторожных работ Зигеле, Тарда³¹ и др. писателей, наш мыслитель находил это учение неприменимым в его слишком смелых обобщениях к русскому народу, в истории которого рядом со случаями понижающего влияния толпы на нравственный уровень личности существует множество несравненно более крупных и убедительных примеров повышающего, облагораживающего влияния сообщества, и, если хотите, даже толпы, но такой, которая именно в силу этих своих способностей никак не может быть подведена под данное ей на Западе нелестное определение. И это положение применительно к русской жизни прошлой и отчасти настоящей настолько верно, что не будет парадоксом утверждать, что почти все лучшее в жизни нашего народа было плодом именно дружного, соединенного и объединенного действия, и что, несмотря на бесчисленные проявления раздора в нашей истории, идеалом оставалось все же братское согласие, которое духовными и светскими наставниками и руководителями народа возводилось в неизменный образец государственного порядка и частной нравственности, как это до очевидности ясно из летописей наших и всей учительной литературы, в которой нельзя указать ни единого примера оправдания индивидуализма и эгоистической политики, которых мы так много видим на Западе, особенно в века Возрождения, то есть именно в ту пору, когда складывались начала строя новой европейской культуры*. Проявления объединяющего стремления в народной массе Н. Ф. усердно старался отыскивать и сопоставлять как из области прошлого, так и из современного народного быта, живо интересуясь поэтому вопросами об общине, о сельском «мире», об общих мирских работах, мирской благотворительности, помочах и толоках, мирских повинностях, о молитве, покаянии и поминовении «всем миром» и о разных других сходных чертах русского народного характера, далеко еще не вымерших. По той же причине поднял он заброшенный исследователями родной старины вопрос об обыденных храмах. В благочестивом обычае наших предков создавать единовременно храмы всеобщим, даровым и добровольным трудом, преимущественно в години великих общественных бедствий, он видел выс-

* Беглый очерк проявлений этих сторон нашего народного характера я пытался дать в своих «Северно-русских думках и впечатлениях» (Русский вестник. 1899. № 10, 11 и 12).

шее, совершенное проявление духа истинной братской любви, выражающейся в смирении, покаянии, забвении корысти и распрей, в слиянии всех «в одно сердце и в одну душу», так что «хотя бы на один день воля Божия являлась исполненной на земле, как на небе, и имя Божие сливалось не устами только, но и делом священным, выполняемым в духе Бога Троиединого. Бога любви, мира и согласия». Николаю Федоровичу удалось не только привлечь многих к исследованию вопроса об обыденных храмах*, к собиранию сведений о них (в ответ на воззвание, опубликованное в «Чтениях Императорского общества исторической и древностей российских»), и в отдельных оттисках, Москва 1893 г.³², на которое поступило несколько интересных ответов, между прочим, из глухих углов Севера); ему удалось даже возбудить вопрос о возобновлении этого благочестивого обычая старины: так, по поводу предстоявшего празднования 500-летия со дня кончины Преп. Сергия Радонежского, в «Московских ведомостях» (1892 г. № 254) появилась статья «Храм Св. Троицы при Румянцевском Музее», автор которой предлагал воссоздать во имя двух великих читателей Троиединого Бога, Святителя Николая и Преподобного Сергия, малый деревянный храм Пресв. Троицы в возможно точном подобии Сергиева храма Св. Троицы, причем храм предлагалось создать ежедневно, добровольными жертвами денег, материала и разнородного труда³³. Мысль эта, сочувственно поддержанная в статьях «Русского обозрения» (1892 г. август, с. 758) и «Московских ведомостей» (17 сент. 1892 г. № 258), и вызвавшая даже довольно крупное пожертвование (1000 рублей) на постройку такого храма, была отложена «за неполучением официального утверждения» (Московские ведомости. 23 сент. 1892 г. № 264).

Начало всеобщности и добровольности труда на общее дело направленного, воплощавшееся в истории возникновения обыденных храмов, Н. Ф. находил вполне применимым к вопросу о всеобщем обязательном образовании. Как в старину храмы, так в наше время школы должны бы являться на свет таким же дружным, согласным общим усилием, создаваться «всем миром», учеными и неграмотными, богатыми и убогими, объединенными в деле, равно необходимым для всех. В осуществимость такого труда Н. Ф. глубоко верил. Можно себе поэтому представить, какова была его радость, когда ему пришлось узнать о школе, которая и возникновением своим, и ростом была почти всецело обязана такому добровольному, бескорыстному общему труду. Этот скромный по своим

* Относящиеся сюда труды С. А. Белокурова и других лиц сопоставлены мною, по указаниям Николая Федоровича, в моей статье «Обыденные храмы в древней Руси» (Русский вестник. 1900. Январь).

размерам, но величавый по нравственному значению пример был преподан в селе Мордовском Качиме, Городищенского уезда, Пензенской губернии, где крестьяне для основания школы пожертвовали бесплатно необходимый материал и свой труд по доставке его и постройке здания, в чем им помогали, насколько юных сил хватало, даже дети-ученики, тогда как воспитанники другой школы соседнего села Русского Качима приобрели вскладчину картину «Отрок Христос во храме» и поднесли ее новой школе в день ее освящения, причем следует заметить, что и вторая, сейчас упомянутая школа построилась также благодаря даровым «помочам» крестьян и также в сотрудничестве с детьми-учениками, тогда как вся классная мебель была сделана собственноручно священником-преподавателем («Пензенские епарх<иальные> ведомости», 1892 г. № 20, часть неофициальная, с. 854–860; 1893, № 14, с. 549–552. См. также отчет о состоянии церковно-приходских школ Пенз<енской> епархии 1891–92 гг. и отчет о деятельности Совета Иннокентиевского просветительного братства о состоянии церк<овно>-прих<одских> школ за 1892–98 гг.). В этих школах Н. Ф. нашел осуществление и другого своего воспитательного проекта, бескорыстный, высоко добросовестный преподавательский труд целой почтенной семьи: местного священника и его двух сыновей, из которых один, академик и магистр, как бы воплощая в себе взгляды Н. Ф-ча на просветительную роль истинного интеллигента, не погнушался вернуться в родное село, чтобы здесь, в деревенской глуши, отдаться всей душой скромному, но великому делу обучения народа, тогда как некоторые ученики-крестьяне окончившие курс в этой школе, становились сами преподавателями, помощниками учителей и, в случае нужды, их заместителями, опять точь-в-точь согласно с вышеизложенными воззрениями Н. Ф-ча на этот предмет. Неудивительно, что появление такой школы, осуществившей на себе также его мечты о внутренней дисциплине и ее влиянии даже на взрослых, на родителей (Отчет за 1891–92 г., с. 51–52, 41–43), трогало его до глубины души, и он всячески старался привлечь внимание других к тому, что сам называл «Качимским событием, новою эрою в истории просвещения»³⁴.

Само собою понятно, что при взглядах на необходимость единения всего общества в деле народного образования Николаю Федоровичу должен был глубоко претить разлад между деятелями на этом поприще и их споры о том, какой тип школы, земский или церковно-приходской, следует предпочесть. Ни тот ни другой в их настоящем положении не удовлетворял его. Секуляризации школы он никак не мог сочувствовать уже по общему складу своих убеждений: для такой глубоко религиозной природы секуляризация казалась не прогрессом, а падением, поворотом к понижен-

ным нравственным требованиям, к тому юридически-экономическому строю жизни, в несовершенстве которого он был так искренно убежден. Учебники «цивической морали», заменившие катехизис во французских школах, и американские, и немецкие «Общества этической культуры» давали ему обильный материал для доказательства бездушности и бессилия новой, будто бы общечеловеческой морали, перенесение которой из философских книг в школу и должно было, по его мнению, превратить и без того невысокий в его глазах гуманизм в совсем ребяческий гомункулизм.

<...> Но, со свойственной ему добросовестностью, не мог он сочувствовать и церковно-приходской школе в ее неестественном, обостренном отношении к земской; и она не удовлетворяла его, поскольку она является «противоположностью земским и светским школам и служит выражением несогласия между духовными и светскими». Предпочитать один из этих типов — значит становиться на сторону вражды, поощрять ее, но и оставлять этот дуализм — значит высказывать равнодушие к священному делу, к которому грешно быть апатичным. Исходом из затруднения представилась ему мысль о *храмах-школах*, или, еще точнее, о Свято-Троицких храмах-школах.

Человек, наиболее близкий к Николаю Федоровичу и знавший его в течение 38 лет, Николай Павлович Петерсон (ныне член окружного суда в Асхабаде) сообщает интересный факт, будто вошедший теперь во всеобщее употребление термин «церковь-школа» первоначально принадлежит Ник. Ф-чу, причем, однако, выражение это он всегда считал за плеоназм, находя, «что церковь сама по себе есть школа, и если он употреблял название “церковь-школа”, то потому лишь, что значение церкви как школы было совершенно забыто с тех пор, как религия из общего дела обратилась только в молитву». Он требовал тесного сочетания школы с храмом, но отнюдь не топографического только и технического: «после того как стали толковать о храмах-школах и, переставляя слова, а с ними и центр их смысла, о школах-храмах, он говорил, что храм-школа вовсе не совмещение только, не одна экономия места, а коренное изменение самого образования и жизни» (письмо Н. П. Петерсона ко мне от 30 января 1904 г.)³⁵.

«Школы в собственном, то есть в нынешнем, смысле — это только притворы при храмах, его крылья, через которые вступают в самый храм, в святилище высшего научения. Но школы эти должны соединить в себе библиотеку, музей и естественно-историческую, наблюдательную, опытную и регулятивную станцию. Следовало бы сделать обязательным открытие библиотеки при каждой церкви, при каждой стал бы создаваться и музей».

Создание того и другого «было бы только исполнением церковью своего назначения, долга учительства, ибо на церкви лежит

долг истинного просвещения. Она должна дать истинную цель знанию, должна сделать, чтобы книга была произведением не одной интеллигенции, сословия, отделившегося от народа, и вместе с тем, чтобы книга не оставалась только книгою, то есть знанием, но стала бы и средством спасения от бедствий общих и ученым, и народу, то есть всем. Наука, оставляющая громадное большинство народа в совершенной тьме и даже не помышляющая о том, что она хоть когда-либо может сделаться достоянием всех, такая наука не есть “свет истинный, просвещающий всякого человека, грядущего в мир”; таковым делается она только через союз с церковью» (статья «Что такое карточка, приложенная к книге» в газете «Дон» 1896 г. № 119, ср.: «Воронежский Музей в 1998 г.» (sic!) — «Дон», 1898 г., № 64, где дано описание желательного, совершенного храма-школы с музеем, библиотекой, архивом и разными пособиями для обучения и изучения). Вот почему Н. Ф. не возлагал особенных надежд на новейшие проекты реформы средней школы: комиссии, недавно учрежденной для обсуждения этого вопроса, он ставил, между прочим, в крупный недостаток то, что она не включила в свой состав ни одного духовного лица, обличая в себе этим намерение обойти коренной вопрос о соединении церкви со школою и школы с церковью (статья «Всеобщее обязательное образование как вопрос международный») ³⁶.

Наоборот, сам он мечтал о повсеместном построении необходимых, по его мнению, Свято-Троицких храмов-школ, как живых и жизнь рождающих олицетворений стремления ко всеобщему миру и согласию. Эти храмы-школы к высоким нравственным качествам, присущим обыденным храмам, присоединили бы еще новое, умиротворяющее и объединяющее побуждение, которое религиозная душа нашего мыслителя усматривала в том, что он называл «Заветом Преподобного Сергия». Торжественное празднование 500-летнего юбилея кончины этого великого подвижника земли Русской дало Н. Ф.-чу повод с особою любовью погрузиться в исследование его воспитательного и просветительного влияния на государство Московское. В особенно высокую заслугу возводил Н. Ф. то, что именно Пр. Сергием к церковной жизни русской было выдвинуто вперед благоговейное почитание Пресв. Троицы как высшего образца совершеннейшего добровольного согласия, одинаково далекого и от розни, и от подчинения. В остроумных замечаниях доказывал Н. Ф. связь этого нового поворота религиозной мысли и чувства с начинавшейся в ту пору победоносною борьбою православия с магометанством, не признающим Троичного Бога и возводящим войну в добродетель, а также указывал на необходимость для одоления ислама прекращения удельной усобицы и объединения Руси под знаменем единодержавия, каковому, в лице Москвы, Пр. Сергий действительно оказал столь богатые след-

ствиями услуги («Воззвание к собиранию сведений о почитании Преп. Сергия и об обыденных храмах»³⁷ и др. статьи. Изложение вышесказанного в духе Н. Ф-ча можно найти в поучительной брошюре Г. П. Георгиевского «Завет Преп. Сергия», Москва, 1893). Вот почему в народном сознании память о Преп. Сергии стала неразрывна с культом Пресв. Троицы («идти к Троице-Сергию», — говорят наши богомольцы, сливая оба понятия в одно слово), а с другой стороны — память о великом святителе неотделима от понятия о самодержавии Москвы. Наконец, то обстоятельство, что это же народное сознание возвело Преп. Сергия в особого покровителя детского воспитания и обучения, свидетельствует, по мнению Н. Ф-ча, что повсеместное основание именно Свято-Троицких храмов, и притом добровольным, всеобщим трудом, было бы естественным воплощением действительно русского, истинно народного понимания мира и согласия: «Это усилило бы ревность друзей школы, увеличило бы и число их, а с другой стороны, уменьшило бы немаловажное количество врагов школы. Для полного же обезоружения противников необходимо придать делу этому высшую степень святости» (статья «По поводу Качимской школы»)³⁸. Такую с нравственной точки зрения Свято-Троицкие храмы-школы получают благодаря создающим их условиям: добровольности, бескорыстия и участию в них сынов всего народа, — что и делает их, с одной стороны, чуждыми бюрократического искусственного шаблона, а с другой — чуждыми сословной или корпоративной обособленности и партийной тенденциозности. Если для сторонников церкви такие школы будут глубоким выражением духа православия, то для не-церковников они останутся по крайней мере проявлением высокого стремления самого народа к просвещению, стремления самостоятельного, добровольного, против которого никакие противники церковности возражать не могут.

Мысли Н. Ф-ча о просветительном и воспитательном значении храма, о поучительном значении храмовой и внехрамовой росписи, богослужения, поминовения, церковного круга, пения и звона принадлежат к наиболее ценным в его произведениях; но изложение их нам приходится поневоле отложить до главы о религиозных убеждениях нашего мыслителя; здесь же достаточно будет заметить, что он особенно высоко ставил храмовое поучение. Во-первых, потому, что оно всестороннее, относящееся не к одному уму, но и к чувствам, возбуждающее не только мысль и память, но и воображение, и вызывающее разнообразнейшие эстетические впечатления: архитектурные — в здании храма, живописные — в его росписи, музыкальные — в пении и звоне, лирические — в молитвословиях и даже драматические, так как весь наш прославленный богослужебный круг полон глубокого, вдумчивого драматизма, так что и само поучение в нем получает характер не

сухой отвлеченной проповеди, а живого, образного воплощения в действии. Во-вторых, особенно ценно храмовое поучение потому, что оно, предпочтительно перед всяким другим, есть наставление людей к миру и единению и к общему делу на почве родственного чувства. Если всякая религия (как был убежден Н. Ф.) вызвана чувством скорби об утратах нам близких людей, невозможностью любящего сердца мириться с этими утратами, желанием вернуть умерших к жизни и надеждой на воскресение и бессмертие, то и в культе те же основные стремления проходят для вдумчивого слушателя и зрителя всюду: непрерывное, всестороннее поддержание памяти об усопших и укрепление надежды на воскресение, на победу жизни над смертью — вот основные психологические и нравственные обязанности храма, выполняя которые он становится неугасаемым алтарем родственной любви к отцам и братьям на земле и к общему Отцу Небесному. Вот почему «храм-школа есть восстановление родства, прекращение всех зол, движение к небу» (статья «Об истинно-национальной школе») ³⁹.

С этую основу храмового поучения должно быть согласовано и школьное во всех трех его главных отделах, то есть в *законоведении, отечествоведении и природоведении*.

Мы уже говорили о том, как должно быть поставлено первое, то есть преподавание Закона Божьего и человеческого, как юридическое и экономическое начало должно в нем уступить место нравственному и как вопрос о богатстве и бедности, приводящий ко всеобщей розни, должен замениться вопросом о жизни и смерти, решение коего приводит ко всеобщему миру.

Что касается *отечествоведения*, то оно, начинаясь в храме и связанной с ним школе и даже еще раньше на кладбище, месте упокоения отцов, имеет своей первоначальной и главной целью познание и памятование отцов и братьев в ближайшем смысле слова, то есть изучение прошлого местного, а в связи с прошлым и настоящего. Отечествоведение изучает, следовательно, сначала ближайшую, теснейшую родину, в которой живем мы и жили наши предки, а затем, в силу связи их и нашей с другими, подобными им и нам, жившими и живущими, оно изучает родину и в более широком смысле — как общее жилище целой великой семьи народной. Так обоснованные, История и География становятся в храмах-школах священными предметами преподавания: священной будет здесь история не одного только древнего, «избранного» народа, но и каждого, если только сыны его не будут забывать, что она есть повесть о жизни их отцов и дедов, так же точно, как и Святою Землею будет не одна Палестина, но и вся земля, как принявшая в себя священный прах отцов, так что и все землеописание получит значение священное же, объединяющее и умиротворяющее, в противоположность принятому так называемому

политическому, разъединяющему и наводящему на зависть, злопамятство, споры и ссоры, «на брань народов», из-за насильственного дележа того, что должно по справедливости быть мирным общим достоянием единой всемирной семьи (статья «География и История в школе-храме как предмет преподавания, которому дано священное значение»). Такая постановка обоих предметов (основных, а не второстепенных, как значится в наших школьных программах) требует, во-первых, несравненно более тесного их объединения, чем это до сих пор практикуется, а во-вторых, и совершенно иного направления в изложении, совсем иного освещения, чем установившееся. В особенности велики недостатки наших учебников истории, которая в этом смысле остается еще не написанной (статья «По поводу проекта преподавания истории, составленного Комиссией для преобразования средней школы»), вследствие чего Н. Ф. пробовал приохотить несколько лиц к восполнению этого крупного пробела в нашей педагогической литературе и составил наброски плана для такого труда.

Но, говоря об отечествоведении, он не мог ограничить его пределами национального родиноведения: для человечества, понимаемого как одна семья, отечеством может быть только вся земля, так что и история частная, местная сливается со всеобщей. Это положение переносит нас к существенно важному вопросу о *национальном характере школы*. Н. Ф. был искренним, горячим патриотом, преисполненным не только любовью к родине, но и убежденным в ее нравственном превосходстве (несмотря на многие недостатки) перед другими нациями и в величавом, первенствующем ее призвании в осуществлении общечеловеческого дела. И, однако, его любовь к родине была далека от того узкого и ограниченного патриотизма, ради которого в наши дни иногда подвергается сомнению и осуждению всякий патриотизм вообще. Человек, не признававший отвлеченный гуманизм за достоинство и отрицавший его жизнеспособность, как это мы видели у Н. Ф-ча должен был придавать существенное значение специфическим национальным особенностям, этнографическим расовым чертам, историческому складу народного характера и быта — словом, всему тому, что делает народ своеобразной оригинальной личностью. Но именно потому, что эти самобытные черты, разумеется, поскольку они не противоречат высшим общим требованиям нравственности, были ценны ему во всех народах, он не мог быть сторонником уничтожения их одним каким-либо народом ради своей исключительной пользы; иными словами: его патриотизм и национализм приводили не к поглощению одной нацией других, а к их братскому, родственному сосуществованию. Патриотизм и национализм носили у него, следовательно, характер не ограничивающий, а расширяющий, не уничтожавший отдельные народные семьи, а примиряв-

ший их, при сохранении их особенностей, и объединявший их в одну общую семью на основе братского соборного начала под общей защитой от раздоров внутренних и от врагов внешних (общих врагов, стихийных сил природы) Самодержцем, стоящим «в общего праотца место».

<...> Положительное зло видел Н. Ф. в двоеверии, порождаемом в нашем обществе так называемой *классической школой*. Высоко ценя и любя классическую древность в историческом смысле, он никак не мог признать классицизм за здоровую основу школьного воспитания и образования. Если, как на это жалуется большинство, классицизму не удастся глубоко проникнуть в понимание учащихся и повлиять на их чувства и склад характера, он должен быть признан по меньшей мере бесполезным, и тогда нелепо полагать его с таким трудом и с такой тратой времени в основу школьного развития. Но еще худшим представляется дело там, где классицизму удастся действительно овладеть убеждениями и чувствами изучающих его: в таком случае возникает особый класс людей, который хотя и сохраняет, по-видимому, один язык и одну веру с народом, но в сущности имеет свой особый язык и свою отдельную веру. Что бы ни говорили в похвалу античного мировоззрения, оно остается *язычеством*, узаконением рокового, неизменного хода стихийной природы, подменой личного Бога безличной слепой силой; оно остается безнадежным приурочением человека к существующему доселе положению его среди природы, то есть признанием рабства разумного существа перед неразумной космической силой; далее — это узаконение минутного блаженства физического бытия, приводящего к смерти, оправдание жизни для мига настоящего при забвении прошлого, то есть отречение от долга к давшим нам жизнь и от думы о будущем, о тех, кому мы даем жизнь; наконец, это отказ от общего дела, которое восстановило бы прошлое и дало бы смысл и цель настоящему и будущему (статья «X. Y. Z. — три неизвестных, поставленных себе Комиссией реформы средней школы»). Натуралистически-сенсуалистический и эпикурейски-эгоистический идеал античного мировоззрения и античной этики, если он только может быть искренно воспринят и жизненно осуществлен в наши дни, оказывается в глубоком противоречии с коренными нашими народными, русскими, церковными, православными основами жизни; он создает внутренний разлад между интеллигенцией и народом, делает их неспособными понимать друг друга, а первых превращает в «знатных иностранцев», хотя и ученых, но чужих своей родине и потому совершенно неспособных учить и воспитывать неученых, народ, живущий совсем иными убеждениями и чувствами, чем они.

А между тем серьезное занятие лингвистикой должно было бы приводить к результатам совершенно противоположным, вслед-

ствие чего филология и была так дорога Николаю Федоровичу. Он не был специалистом в области языковедения, но все знакомые с его речью и с ее письменным изложением могут подтвердить, что он обладал выдающейся способностью понимания языка. Он не был стилистом, и даже отличался как писатель слишком сложным слогом, по первому впечатлению несколько утомительным, а подчас и как будто темным; но происходило это не от пренебрежения к форме и не от неумения ценить ее: наоборот, там, где красота выражения соединялась с богатством содержания, она действовала на него чарующим образом; стилистами такого рода он был способен долго и горячо восхищаться, и мне не раз приходилось быть очевидцем как у этого вовсе не сентиментального человека законченное выражение даже отдельной мысли вызывало слезу умиления. Только к бессодержательной форме, только к пустому созвучию оставался равнодушным этот строгий ум, не допускавший баловства праздным наслаждением нигде и ни в чем, а следовательно, и в слове, которому он придавал слишком важное, прямо священное значение. Именно в силу этой крайней своей требовательности точного соответствия слова содержанию, именно в силу неумолимой строгости своего мышления, не поддававшегося ни на какие эстетические соблазны там, где ради них приходилось бы пожертвовать хотя бы малейшею частицею содержания или сделать изложение менее точным, он и впадал в упомянутые выше, не скажу недостатки, а неудобства и трудности выражения своих собственных мыслей.

Но неизмеримо более внешности речи занимало его самое содержание языка, его идейное и нравственное богатство, короче — душа его. В понимании ее-то и проявлялась наблюдательность, вдумчивость и меткость взгляда нашего мыслителя в блестящей, иногда прямо изумительной степени. Он обладал способностью расследовать, а в темных случаях талантливо разгадывать истинный, первоначальный смысл, значение и назначение слов, раскрывать их психологический источник, указывать их дальнейшую историческую судьбу в связи с изменениями жизни и мировоззрения народного, анализировать зарождение, рост, развитие или упадок и искажение понятия, представления, либо чувства в слове, с глубокомыслием и остроумием, превращавшими его характеристику и разбор слова в истинно философское рассуждение, поневоле заставлявшее в эти минуты разделить мнение тех филологов, которые называют язык «отцом мысли».

До крайности добросовестный сам к слову, он требовал такой же добросовестности и от других. Враг беглого поверхностного чтения, он возмущался легкомыслием множества современных читателей и серьезно уверял, что «большинство разучилось читать», а вместе с тем в значительной степени и пристально думать.

Серьезную книгу все более заменяют облегченная популярная брошюра или услужливая публичная лекция, а еще далее — легковесная журнальная статья и совсем уже не головоломная и долго не задерживающая газетная статейка. Это упрощение, столь необходимое веку всевозможной суеты, шло, по его мнению, параллельно упрощению, но и обеднению видимого выражения слов, письмен, обсуждению свойств которых он также посвятил немало плодотворных размышлений. Необыкновенно высоко ставил он письмо иероглифическое, символическое и образное, египетское и в особенности китайское, которым не устал восхищаться за его способность краткими образными чертами выражать не только отдельные понятия, но целые сочетания их, слагающиеся в характеристику существенного, конденсированного содержания целых мыслей, и притом важных, глубоко содержательных, поучительных, благодаря чему обучение чтению и письму превращалось в школу мышления, а иногда и нравственного наставления. За этими удивительными знаками идут пониженные, но все еще высокие по части тщательности требования письмен восточных, письмо еврейское, греческое, славянское, с его понижающимися степенями: уставом и полууставом; наконец — гражданская скоропись и завершение всего — совершенно искусственная, летучая, дышащая одними намеками, одними мимолетными бликами движущейся речи стенография! Полный цикл развития от медленной сосредоточенной думы над тайнами слова до чисто внешней, лихорадочно-торопливой передачи его в век, глумящийся над изучением древних языков, готовый со своими упрощениями орфографии стереть последнюю память о генезисе естественного языка для того, чтобы на место его поставить свой утилитарно-пошлый, бессмысленный *волялюк!*..

А между тем язык для нашего мыслителя был прежде всего ценен как священное откровение прошлого в жизни человечества, разоблачение дум, чувств и дел отцов; он дорог ему был как средство восстановить генеалогию способностей человеческой души, их генезис, их историю. Языковедение по отношению к отечествоведению получает значение такое же, какое имеет геология для земледения, палеонтология для биологии. Лингвистика, разрабатываемая по сравнительному, этнографически-историческому методу, получает значение, раскрывающее тайны отдаленнейшего прошлого, недоступного для истории и археологии; это прошлое, казавшееся безнадежно омертвевшим, она возвращает к жизни, воскрешает. И тогда как одностороннее пристрастие к классической древности противопоставляет прошлое настоящему и создает разлад между «образованными» (классиками) и народом, сравнительное языковедение, наоборот, объединяет ученых и неученых и даже все народы, раскрывая первоначальное единство и

языка, и основ жизни всех племен в лице их общих предков (статья «О школах-музеях»). Школа, проникнутая таким объединяющим и примиряющим духом, будет пригодной для всех народов, не переставая быть русской, потому что, как раньше было указано, объединение всех народов в знании и есть задача самодержавия, точно так же, как от русского самодержца исходит и призыв ко всенародной конференции мира, которая, по мнению нашего мыслителя, может надеяться на успех только в том случае, если бы на ней был бы принят проект соединения всеобщего обязательного образования со всеобщей воинской повинностью.

Здесь мы касаемся одного из оригинальнейших убеждений Николая Федоровича: *вопроса о превращении военной силы в мирную, познавательную, испытательную и регулятивную*, вопроса, который по своей неразрывной связи с центральными мыслями его учения может быть изложен обстоятельно только в следующей главе; здесь же мы принуждены ограничиться одними лишь краткими намеками на него.

При всей своей любви к миру и надежде на возможность торжества его над враждою трезвый ум Николая Федоровича не обольщал себя уверенностью в успехе простого дипломатического приглашения к разоружению: оружие, брошенное одними, говорил он, будет, конечно, тотчас же подобрано другими и обращено снова на разрушительные цели. Притом же в самом организме человека заложена потребность борьбы, боевого применения известного: избытка сил, и сами по себе эти порывы преизобилующей энергии не могут считаться предосудительными; уничтожить их было бы и невозможно, и вредно: это значило бы только ослаблять здоровую мощь организма. Нужно, следовательно, не упразднить воинственный элемент, нужно дать ему вместо разрушительного благотворное применение: мы должны направлять его не на себе подобных, а на действительного общего врага, на стихийные, слепые силы природы, несущие всем часто неурожай, еще чаще болезни и всегда — смерть. Войско и оружие из орудий истребления должны стать орудиями всеобщего спасения, превратиться в могучую естественно-испытательную силу, занятую не только исследованием природы, но и опытами воздействия на нее, борьбы с ней и одоления ее посредством целесообразной регуляции ее сил, дабы превратить их из смертоносных в живородящие, из умерщвляющих в оживляющие. И так как дело это есть долг безусловно всех людей, то и воинская повинность, понимаемая в этом смысле, должна оставаться безусловно всеобщей и обязательной для всех; но в силу нового смысла, ею таким образом получаемого, она превращается в самый могущественный, всенародный педагогический прием, в средство и нравственного объединения в деле, составляющем общий долг, и всеобщего образования; она становится в не-

разрывную связь с распространением на всех не только первоначального обучения, но и посильного участия в применении познаний к делу (статья «Разоружение» в «Новом времени» 1898 г., № 8129 и другие).

Отсюда ясно, какое существенное значение получает в педагогических проектах Николая Федоровича третья отрасль знания — *природоведение*. Ему должно быть отведено широкое место во всякой школе — от основной, первоначальной, прежде всего сельской, и до высшей. Ведь именно деревня, село наиболее близки к природе по роду занятий, наиболее тесно, прямо непосредственно связаны с нею насущными условиями своего существования; ведь именно оскудение природы причиняет оскудение села и оставление его, бегство в город и гибельное превращение крестьянина в горожанина, земледельца в фабричного или торгаша и естественного здорового образа жизни в искусственный, фальшивый. В возврате к селу — одно из первых условий всеобщего спасения; но успешный возврат этот обусловлен изменением отношений селянина к природе: из ее раба неключимого, покорного и бессильного, или из губительного для нее, а в конце концов и для себя, эксплуататора он должен стать ее сознательным и мудрым хозяином, руководящим ее к общему благу. Но эта высшая регулятивная способность предполагает предварительное изучение и познание природы, и не понаслышке только, не по учебнику лишь, а лицом к лицу, непосредственно, в самостоятельном наблюдении и опыте, что и должно совершаться, во-первых, при каждой школе-храме, а во-вторых, и при отбытии воинской повинности в лагере, который сам не что иное, как своего рода школа в обширных размерах. В этом смысле к школе-музею (= школе национальной, народной, царской), к школе-храму (= школе православной) прибавляется, следовательно, еще третий вариант: школа-лагерь (= школа активного знания и умиротворения), обладающая наиболее широкими и могучими способами наблюдения над естественными явлениями и средствами производства опытов над ними не только для познания сил природы, но и для воздействия на них.

Такая школа, обеспечивая селу урожай и ограждая его от болезней и смерти, была бы *по преимуществу сельскою*, то есть *народною*, но вместе с тем, по всеобщему значению дела, которым она была бы занята, она была бы и *всесословною* и даже *всенародною*, *всечеловеческою*, а так как цель ее касалась бы одинаково интересов *бедных и богатых, ученых и неученых, верующих и неверующих*, то в ней нашли бы себе примирение свое противоположности и весь разлад, которые иначе оказываются неизбежными между этими разрядами людей. Мало того! Такая школа была бы и *национальною*, так как она стояла бы на почве местных отечественных наблюдений, и *всемирною*, так как приводила бы всех

к делу общечеловеческому. Такое же объединяющее значение получила бы школа и в *нравственном отношении*, так как целью ее стало бы не пассивное уже, а активное знание, которое дало бы возможность исполнить высший нравственный долг, сыновний и братский, *осуществить всеобщее спасение*. Выяснение этого долга и в связи с ним более полное определение высших задач воспитания и познания и составляет центральную часть учения нашего мыслителя (статьи: «Национальная школа», «Национальная школа 100 лет назад и вперед», «Три школы, или три объединения», «Конференция мира и проекты всеобщего образования», «К столетию основания Министерства народного просвещения», «О школе-лагере», «О русской школе как всеословной, как школе знания, неотделимого от дела» и другие) ⁴⁰.

IV. МЫСЛИТЕЛЬ

Вся философия несостоятельна, если она есть мысль без дела.

Отвлеченное ложной философии истинная философия обращает в видимое, осязательное; такое превращение мыслимого в действительное есть дело всех людей, а не одного ученого сословия; это дело реальное, нравственное и религиозное.

1

«Мы стали философствовать от излишнего самомнения; теперь же мы должны философствовать ради нашего спасения». Этими суровыми словами глубокомысленного выразителя философии чувства и веры, Ф. Г. Якоби ⁴¹, определяется в общих чертах отношение Николая Федоровича к философии. Названия философа и мыслителя неприменимы к нему совсем не в том смысле, какой обычно им приписывается. Он вправе был бы считать себя жестоко обиженным, если бы, называя его философом, мы разумели только *любителя* истины, человека, который ищет ее только из жажды знания, ради одной любознательности. Столь же решительно отрекся бы он и от обманчиво-почтенного названия мыслителя, если бы этим выражением мы хотели обозначить того, кто стремится и надеется овладеть истиной путем одного отвлеченного, «чистого» мышления. Мыслить и только мыслить, ответил бы он нам, вовсе не достоинство и не заслуга. Всякая любовь мертва без дела; *любовь* даже *к истине*, ограничивающаяся одним исканием и созерцанием ее, не переходящая своевременно в дело, есть безделье или же безделица, несмотря на кажущееся благородство и величие. Любовь же *к мудрости*, не проявляющаяся в деле,

не воплощенная в жизни, уже вконец несостоятельна: ибо мудрость есть сочетание истины с благом, истина, переходящая в благо, изменение существующего в долженствующее быть — следовательно, активное усвоение истины, обладание ею, а для этого мало стремления даже к возвышенному, мало одного отвлеченного познания даже благороднейшего, мало, наконец, даже обладания единичного или разрозненного, идущего вразброд или вразрез с другими. Знать истину и хранить ее лишь про себя, быть мудрым, но только для себя — разве это не было бы преступно, даже если бы знание вразброд и было достижимо, даже если бы благо порознь или вразлад и было возможно?..

Но истина и мудрость нечто цельное и единое; оттого и познаны они могут быть только целостно, в их непосредственной, жизненной, всесторонней полноте, а не в том искаженном и бледном подобии, которое создается отдельным умом в призрачном мире субъективных отвлеченных представлений. Философия ученой прихоти, философия надменного самомнения вольна мечтать о единичном познании истины, о монопольном обладании мудростью: ее удел — заблуждение или в лучшем случае — жалкие обрывки знания, бесплодные порывы ко всеведению, бессильные потуги к всемогуществу; ее исход — разлад мысли с делом, знания с жизнью.

Наоборот, философия, вызванная необходимостью, нуждою жизни, существует лишь ради торжества мудрости и блага, *ради всеобщего спасения*. Это не отрицательная философия чистого мышления, довольствующаяся ученым созерцанием истины; это и не пассивная философия чувства, тонущая в области неустойчивых порывов и неопределенных стремлений. Это строго *реальная, проективная и активная философия дела всеобщего спасения* через всеобщее знание, разумно и нравственно и притом добровольно к общей спасительной цели направляемое. Определить эту цель, обосновать ее разумно и нравственно, привлечь к ее осуществлению все силы мысли, чувства, воображения, воли, могущество знания, творческое вдохновение искусства, ресурсы техники, святыню нравственности; разобраться в сокровищнице познанного и сделанного, указать ее пробелы, пополнять их развитием не всех сил и способностей, как внушает языческий гуманизм, а всех благотворных сил и полезных способностей, не для того чтобы по-фаустовски переходить от желания к наслаждению, и от обладания к новому пожеланию, а для всестороннего движения к определенной всеобъемлющей цели; создать проект осуществления последней и стать во главе его сознательного, добровольного и единого выполнения сынами человеческими — вот задача философии или, вернее, мудрости, достойной своего названия и призвания.

Так понимал ее задачи удивительный человек, отдавший ей в этом лишь смысле всю душу свою, все силы и дарования, волю и

труд долгой жизни, целостно и нераздельно, от ранней юности до последнего вздоха на смертном одре, когда в борьбе с тяжелым недугом, едва дыша от страданий, он словно воскресал в беседах о дорогих ему истинах, а мы, стоявшие вокруг, дивились энергии духа, верного до конца своему великому призванию. В век колебаний, увлечений и сомнений, противоречий и внутреннего разлада не было человека более искренно и глубоко искавшего «единое на потребу», к которому приложится все остальное. И он был убежден, что обрел *то* единое, обрел не в мысли и слове только, но в силе, не в одном философском знании, но и в жизни. Он был убежден, что торжество Царства Божия придет не на небе только, но и на земле, если сыны человеческие возлюбят его всем разумом, всем своим сердцем, всею волею и всем делом своим. Этой вере, этой надежде, этому делу он отдал свою любовь и жизнь, ставшую безраздельным воплощением любви. Внутренняя жизнь и внешнее поведение были подчинены одному верховному убеждению, мыслитель стал неотделимым от человека, учение — от жизни. И эту, в нем самом воплощенную реальность и цельность мудрости он возводил в основной признак мудрости вообще, то есть философии такой, какую она должна быть.

Знавшие хорошо Н. Ф. Федорова найдут в сейчас сказанном не преувеличение, а выражение главного его достоинства, то, чем он возвышался над большинством людей, словно величая горная вершина над низменностью. Но величие была соразмерна скромность. Превосходя столько столь многим, он ничего так не боялся, как превознесения самого себя, выделения; умственный и нравственный аристократизм были ему противны; преклонение пред избранными, великими и славными казалось ему уже пренебрежением к остальным, а в гордой модной «сверхчеловечности» он видел жестокое издевательство над человечеством, гекатомбу немощных, обиженных природою либо людьми, или же недоразвившихся, несовершеннолетних, в честь немногих сильных, даровитых, властолюбивых и безжалостных к обделенным братьям. Избегая в чем бы то ни было самовозвышения как начала обособления и разлада, он даже предпочитал прятаться от известности, скрывал свои достоинства, высказывал свои мысли всегда анонимно и охотно уступал другим право на них.

Строгое и последовательное отношение Николая Федоровича к задачам философии естественно вызывает вопрос: в какой степени оно было результатом самовоспитания и насколько оно являлось следствием постороннего влияния? Из наших расспросов по этому поводу выясняется, что второму фактору следует приписывать только второстепенное, дополнительное значение, на первом же месте надо поставить влияние непосредственных впечатлений, жизненного опыта, самостоятельной думы и упорной, многолет-

ней работы над самим собой. Учение, предназначавшееся не для одних ученых, а для всех — мудрость, имевшая целью всеобщее спасение, вышла не из малодоступного источника специального знания, а из широкого потока требований народной жизни, из наблюдений над нуждами большинства людей, из сострадания к общим бедствиям. Призыву к делу всеобщего спасения надлежало прозвучать не из уединения философской думы, а из среды общего горя, общих страданий, из ощущения всем грозящей гибели.

Как жаль, что биография великого человеколюбца еще не написана! Она раскрыла бы нам в этой самоотверженной душе постепенный рост того убеждения, которое стало для нее путеводною звездой среди туманов ученых сомнений и блуждающих огней светской суеты. Но и того, что мы знаем о его жизни, достаточно для уверенности в том, что уже в ранних впечатлениях ребенка надо искать первого порыва к задаче, ставшей святынею для юноши, для зрелого мужа и старца. На листке, затерянном среди его рукописей и озаглавленном «Необходимое дополнение», мы встречаем слова, которые, хотя и не имеют прямого указания на то, что они относятся к нему, однако совпадают как раз (местами даже буквально) с тем, что нам, и не нам одним, довелось еще раньше не раз слышать от него в устной беседе. Вот эти знаменательные слова: «От детских лет сохранились у меня три воспоминания: видел я черный-пречерный хлеб, которым (говорили при мне) питались крестьяне в какой-то, вероятно, голодный год. Слышал я с детства объяснение войны (на мой вопрос о ней), которое меня привело в страшное недоумение: “на войне люди стреляют *друг в друга!*” Наконец, узнал я не о том, что есть и неродные, чужие, а о том, что сами родные — не родные, а чужие»⁴².

<...>

Ответом на три трагичных впечатления детства был призыв к обеспечению всем пропитания, здоровья и знания, к прекращению не только вражды международной, войны, но и всякой вражды, явной и скрытой, намеренной и невольной, и, наконец, призыв к людям, ставшим чужими, вернуться к родству, ко всеобщему братству через всеобщее сыновство, через «возвращение отцам сердец сынов» для спасения тех и других, для всеобщего спасения.

Высшее образование (в одесском Ришельевском лицее), разнообразное чтение (отметим, между прочим, влияние Герцена) и самостоятельные научные занятия только помогли мыслителю уяснить основные свои положения и пополнить их развитие, притом чаще путем противопоставления, путем отрицательным скорее, нежели положительным. Н. Ф. много занимался философией, основательно был знаком с главными трудами по ней, но никогда не делал ее конечным предметом своих изысканий. Отдаваться ей всецело мешало ему, конечно, не опасение, что «ум вскружится»,

а убеждение в малой пользе, чтобы не сказать совершенной бесплодности тех путей, которыми до сих пор шла философия.

Оба направления западной философии — отвлеченное, рационалистическое, и реальное, эмпирическое — оказывались несостоятельными вследствие тех ограничений, на которые они сами себя обрекали: «умозрительное, рационалистическое ограничивалось слишком тесным кругом общих логических понятий, не включая в себя задач проективных; а опытное, эмпирическое, ограничивалось разрозненными частными данными феноменальной действительности вместо постоянного и повсеместного наблюдения и всеобщего опыта над этой действительностью для воздействия на нее как на целое» (статья о философии В. С. Соловьева). И не только ограничены были оба направления, они остались и бесплодными. Многоветвистое древо философии сплелось в почти непроницаемую сеть ученых рассуждений; но расцвет его оказался пустоцветом, плодов познания добра и зла оно не возростило, не стало деревом жизни, потому что не сама жизнь стала ее целью, ее святынею, а только знание, и притом знание, не идущее дальше пассивного уразумения данной действительности, не переходящее в воздействие на нее для пересоздания существующего в должествующее быть.

Философия ограничилась ролью истолковательницы действительности. Если же она подчас и приписывала себе способность творческого преобразования ее, то это было только грезою самообольщения: то было преобразование существующего в кажущееся, превращение действия, вещи или существа в субъективное отвлеченное понятие мыслителя или в эстетическую мечту поэта-художника, преобразование в мысли, в слове, в образе, — *не в деле*, и потому *не на самом деле*. «Мир как представление» мог тешить своих творцов воображаемым, идеальным совершенством, но мир реальной действительности оставался неприкосновенным вокруг них во всей своей неприглядной наготе и во всеоружии своей грубой силы. Увлекалась ли философия орлиным полетом в холодные, заоблачные высоты идеализма, или предпочитала дремать на пригреве в жирной болотной тине материализма, — она все равно оставалась рабынею природы, а не пересоздательницею существующего, данного, не воссоздательницею существовавшего, утраченного. Всегда поклоняясь разуму, а иногда рассуждая и о воле как о действительной силе, она оставалась в неволе у неразумной стихийной силы, освобождаясь от нее только в призрачном мире отвлеченного мышления, в субъективном идеалистическом отрицании объективной реальности того, что она силилась познать, но против чего была бессильна реагировать. Отказавшись от проективного и активного начала, обрекши себя на одно созерцательное знание, она лишилась и наиболее убедительного из доказательств — фактического, доказательства самим делом, живым осязательным

впечатлением того, что не только устанавливается в познании (констатировании), но и постановляется в проекте. Не находя соединения отвлеченного мышления с реальной действительностью, не видя примирения теоретического разума с практическим, философия должна была прийти и пришла к сомнению в абсолютности и самой истины; бессильная установить долженствующее быть благо, она не смогла истолковать и сущего, не достигла истины, закончила круг своего развития вопросом вместо ответа, отчаянием вместо упования, самоубийством. Вся древняя философия была блужданием и пришла к полному отрицанию истины, когда Пилат, задав (перед Живым ее Воплощением) вопрос о ней, не стал дожидаться ответа, так как был твердо убежден, что никакой (определенной, неоспоримой) истины нет. «Новая европейская философия повторила блуждания древней и пришла к тому же отрицанию и по той же причине: потому что предмет знания теоретического разума, предмет знания ученого сословия не стал предметом дела *всех*» (статья «Что значит стать тем, кто ты есть?»).

«Несостоятельность западной философии не доказывает ли несостоятельности философии вообще, не указывает ли на то, что всякая философия есть принадлежность возраста несовершеннолетия?» («О философии Соловьева»). Бесспорно так, если философия есть мысль без дела (статья «В чем свобода?»). Не думая утверждать, чтобы такое противоестественное отделение мыслительной энергии от волевой было неизбежно, мы должны, однако, признать, что отпадение мысли от дела было первородным грехом философии, ожидающим и до наших дней искупления. Конечно, большинство самих философов этого греха за собой не признают и далеки от покаяния; но ведь гордость ума и самонадеянность были искони свойственны философии, в отличие от долговременной скромности точных наук и от всегдашнего смиренномудрия истинной веры. Какими — какими только правами и преимуществами, какими только вольностями не наделяли себя аристократы мысли, кокетливо называвшие себя только любителями мудрости, но претендовавшие быть ее полномочными диктаторами! Но именно поэтому-то они, сверх ожидания, и остались только любителями, дилетантами, так как познание, замкнутое в тесном кругу ученого сословия, познание *не всеми и для всех* поэтому самому неизбежно сводится на познание лишь *кое-кем*, а таковое, по неполноте своих сил и средств, может и дать лишь *кое-что*, клочки, обрывки, проблески знания, а не полноту ведения, доступного совокупному познающему человечеству. Расширяя воскрилия на многодумных челах своих и величаво драпируясь в тогу мудрецов, законодатели мысли остались все-таки «слепыми вождями слепых»; они обещали познание абсолютного, а пришли к знанию субъективному, даже к меньшему, к знанию непостоянному и у отдельной личности,

к знанию феноменальному, к знанию едва уловимых, скользящих мимо, изменчивых призраков изменчивого восприятия непрестанно меняющейся личности!! Те же, кого это не удовлетворяло, находили абсолютное и незыблемое в каком-то идеальном мире, которого они не могли органически соединить с реальным.

Философы далее обещали утвердить все нравственные и религиозные начала на непоколебимой твердыне разума, и сами же взорвали эту твердыню, не оставив, по выражению Якоби, даже и моста, по которому от пропасти сомнений чистого разума можно было бы перебраться в мир разума практического, где положительные нравственные начала будто бы воскресают, но уже не в прежних рационалистических формах, а принимаются на веру, по предписаниям категорического императива, этого метафизического короля Божиею милостию, не допускающего апелляции к верховному трибуналу чистого разума.

Философы обещали, наконец, человечеству свободу, высшую и полную; но и здесь еще раз — какое разочарование, какой самообман! Как раз с этой стороны особенно ярко проявилась несостоятельность философии, превратившейся в привилегию ученого сословия, разобщенного с народным множеством. Никто больше так называемых философов XVIII века не трубил об освободительном призвании и освобождающей силе философии, и никто не представил столь наглядного самообличения бессилия, как эти «воспитатели человеческого рода», гонявшиеся за второстепенными и третьестепенными причинами общественного зла в полном забвении причин главных, коренных. Предтечи революционной формулы свободы не поняли, что свобода без дальнейшего пояснения есть способность направляться к заблуждению и злу настолько же, как к истине и благу. Но если они определяли свободу в смысле известной совокупности гражданских прав, они оставались детски наивными: они не понимали, что «свобода без власти над природою — то же, что освобождение крепостных крестьян без земли»⁴³... Их философия — типичная мысль горожан, которые верят в свой призрак свободы, спорят и ссорятся из-за мелочей гражданских и политических прав, совсем не замечая колоссального гнета, тяготеющего и над отдельной личностью, и над всем общежитием, — гнета природы, в произволе которой, несмотря на всю предполагаемую зрелость цивилизации и воображаемую высоту культуры, все еще остается судьба основных условий человеческого существования и сосуществования: пропитание, здоровье, способности тела и духа, наконец, сама жизнь. Крестьяне, более разумные, чем горожане, не понимают свободы без земли, да и обладая землей, еще не считают себя свободными, признавая свои насущные интересы зависящими от власти земли, от той «былиньки зелененькой», с которою под зноем или дождем колеблется по ветру жизнь миллионов людей.

Горожане же не понимают, что без власти над слепую силою природы, от которой судьба наша зависит, нельзя назвать себя просвещенными и уже совершенно нелепо называть себя свободными. Раб неразумной силы величает себя свободным. Наивно! Проповедовать таким рабам свободу от разумных существ, обречь людей на терпимость розни между ними, а следовательно, на закрепление их общего бессилия и безволия, — вот в чем, согласно заветам «тупого XVIII века», заключается совершеннолетие для нашего времени и цель жизни! («В чем свобода?»). И в этом губительном заблуждении в значительной степени греховна и ответственна философия в своем в самом корне ошибочном взгляде на смысл жизни и на цель и назначение мудрости.

Если бы философия прониклась убеждением, что знание, как бы ценно оно ни было, само по себе не может быть для человечества конечною целью; что оно только средство для достижения величайшей цели; что этою целью может быть только дело всеобщее, все себе подчиняющее, и что таким делом, в котором все ученые и неученые, богатые и бедные, сильные и слабые должны и могут стать солидарными сотрудниками, является только дело всеобщего спасения: тогда философия вместо произвольно и непроизводительно поставленных ей себе вопросов задалась бы вопросом естественным, существенным, единственным, всеобъемлющим *вопросом о неродственных отношениях людей друг к другу.*

Между тем именно этим вопросом философия или вовсе не занималась, или же решала его то поверхностно, то совсем превратно. Извинением ей может до известной степени, однако, служить воздействие на нее в данном случае настроения общества в отношениях его к этому вопросу. «Философия как сознание, как разум общества подзаконного, юридического, карательною силою закона держащегося», признает лишь отчасти, и притом только в силу собственной непоследовательности в рассуждении, существование родства на будто бы низшей, первобытной стадии развития общества; на ступенях же якобы более совершенных общественное современное сознание простым, естественным родственным отношениям предпочитает более сложные, искусственно создаваемые, экономические, юридические, гражданские, государственные, политические, международные. <...> «Еще удивительнее то, что философия считает принудительную регламентацию необходимою для существ чувствующих и разумных, тогда как для слепой силы природы она не видит нужды в разумной регуляции, то есть даже не признает факта неродственного отношения к нам природы, не считает за аномалию господство силы слепой и бесчувственной над чувствующею и разумною», не замечая, что именно *в этой-то власти: бессознательного над сознательным, невольного над одаренным волей, не знающего нравственности над нравственным и*

закключается действительная и глубочайшая причина и основной источник всей мировой скорби и всей человеческой розни. Это и есть тот естественный (хотя и не нормальный, не подобающий человеку и миру) пауперизм, то природное бесправие, которое идет далеко впереди экономической бедности и гражданского и политического неравноправия. Всеобщая, всемирная необеспеченность хлеба насущного, здоровья, телесных и духовных сил и дарований, наконец, самой жизни, — вот что в своих полетах “на небеса горе” и в своих кропотливых поисках “на земле низу” просматривает философия, богиня избранных умов, не познавшая своего истинного призвания стать труженицею в деле всеобщего спасения.

«Несмотря на свое отрицательное, не вполне и неотчетливо сознаваемое отношение к родству и неродственности, философия есть, однако, не что иное, как наука о родстве и неродственности, изложенная в недоступной большинству, то есть неродственной форме, отвлеченной, умозрительной, лишенной чувства, в форме “чистого” мышления, а не в проекте практического действия. Философия есть наука всеобщая, она хочет объять все видение; но, и обнимая все, она не содержит в себе, однако, ничего такого, что могло бы выйти из пределов понятия о родстве и его противоположности. Родство и неродственность — самые полные, самые конкретные понятия; от них можно лишь отвлекать, обезличивать, можно, так сказать, обращать их в призраки, в тени, в идеи; пополнять же их невозможно. В родстве — полнота жизни, чувства, разума, действия, примирение религии с наукою, искусством, нравственностью; в неродственности — безжизненность, разъединение, раздор и все его необозримые следствия; одним словом — родственное тождественно с бессмертным, а неродственное со смертным. Бог, как Троиственный, есть совершенный образец родства. Природа — это слепая естественная сила, которая в человеке начинает превращаться в сознательную, чувствующую, то есть родственную силу <...>». <...> Философия под страхом измены самой себе, упорно считает религию праздным знанием, называя ее мифологией, видя в ней только слова, речи о мифах; но религия есть не мифология, а мифическое действие»^{43а}, сообразованное в формах своего проявления со степенью развития тех, кто их воспринимал. То, что в мифологии ограничивается действием в воображении, в образе, а в искусстве — в вещественном или словесном подобии; то, что первобытная теургия силится осуществить в форме суеверной, магической; то, что в теологии, богословии, ищет своего выражения в глубокой думе, вдохновляющей к делу, — это самое в неразрывной с точной наукой и с религией философии, в любви к мудрости должно выразиться в реальном нравственном и религиозном действии, в деле: реальном — потому что оно опирается на данные и силы точного знания, нравствен-

ном — потому что оно вдохновляется началом волевым, активным, любовью; наконец, *религиозном* — потому что всеобщее дело есть всеобщее спасение, то есть исполнение воли Бога, «смерти не создавшего», «Бога отцов, Бога не мертвых, а живых», Бога, Который есть любовь, хотящая всех в разум истинный привести, «да вси едины, да вси спасены будем».

На призыв этого высшего из доступных сынам человеческим стремлений философская мудрость молчит или отвечает хулою. Если она говорит о Боге, то христианское понятие о Нем как о совершеннейшем выражении родства, как о Триедином, она причисляет к самым нефилософским понятиям. Природу она называет чуждым нам инобытием, но не чувствует ужаса от этой чуждости; довольствуясь уделом подчиненного ей, страдательного знания, она не приходит к мысли о превращении этой слепо и стихийно действующей силы в разумно и нравственно направляемую нами, в силу родственную нам, в нашу, в средство не только устройства нашего общего блага, но и проявления нашего чувства к тем, которые были поглощены природой по ее слепоте, то есть по нашему неведению. Наконец, относительно человека, не довольствуясь отчуждением его от Бога и мира, она отчуждает его и от ему подобных; сводя все знания на субъективное и феноменальное познание, она возвеличивает связь истины с личностью и убивает солидарность согласия по отношению к истине (статья «Философия как выражение неродственности и родство»). Мало того! В учении о различии двух разумов и о их противоположностях, в отрицании теоретическим разумом того, что повелевается практическим, законяется разлад духовных способностей, разлад человека с самим собою; то, что Бог сочетал для жизненной полноты целостного, внутренне объединенного и неразрывного существования и действия, здесь дерзновенно разлучается, впадает в раскол, в механическое сопоставление, в существование рядом, обок, а не друг в друге.

Quosque tandem?⁴⁴ Безнаказанно произвольничать и насильничать нельзя даже и разуму, «творящему себя Богом». Такая теория познания — это уже агония философии, это уже влияние смерти на все абсолютное и реальное. Перед занесенным над ними беспощадным молотом «всесокрушающего Канта» умирающее чувство восклицает: «Du hast sie zerstört die schöne Welt. Sie sinkt, sie zerfällt» (Фауст *). В докритической философии, в предложении «я думаю, следовательно, существую» душа, личность создала думу; в критической философии уже сама дума, само мышление производит «я», всегда тождественное с самим собой и потому лишь мыслительное, а не действительное. Это уже не *дума*, совпадаю-

* «Ты разрушил его, этот чудный мир. Он падает, он распадается на части!»

щая с реальной действительностью, а *выдумка*, хотя хитроумная, но все же праздная, пригодная лишь для ученых, обреченных на вечное мышление и равнодушных к бытию; это не слова жизни для людей «благого воления», не проект дела всеобщего спасения, всеобщего бессмертия (статья «Об афоризмах Ницше»). Иначе и быть не может. Философия, как произведение теоретического разума, не может не быть отвлеченной, отчужденной от жизни; чтобы сделаться конкретной, живою, она должна стать знанием не того только, что есть, но и того, что должно быть, что можно и надо сделать. «Тогда объединятся два разума, теоретический и практический, тогда не будет двух сословий, ученого и неученого, а все живущие будут познающими, и все знание станет живым, когда общею целью и *общим делом знания будет обеспечение жизни всем живущим и возвращение ее всем умершим*» («О философии Соловьева»).

При таком новом и самостоятельном взгляде на задачу философии Н. Ф. в зрелой поре своего духовного развития не мог поддаваться сильному влиянию каких бы то ни было философских систем; они служили ему главным образом для проверки его собственного учения, положения и выводы которого он уяснял и углублял через сопоставление и сравнение с убеждениями наиболее известных и влиятельных мыслителей. В этом смысле он особенно ценит радикалов философской мысли, достаточно способных, чтобы продумывать до конца следствия принятых ими основных начал, и достаточно смелых для открытого их выражения, не стесняясь противоречием общепринятому, авторитетам предания и давлению общественного мнения. Не жалуя дерзостей мысли, он уважал ее отвагу в последовательности и откровенности, особенно если к этому присоединялось умение воплотить существенную мысль в совершенной внешней форме. Такие мыслители и писатели, говорил он, оказывают неоценимую услугу читателям, избавляя их (не всех, конечно, ибо историк, например, обязан следить не за одним совершенным) от скучной и неблагодарной повинности тратить время на просмотр огромного балласта ученой посредственности, недоконченности и философского двоедушия или малодушия. В своем всегдашнем стремлении к главному, существенному, к «единому на потребу», он был, думается нам, не прав в оценке второстепенных тружеников знания и критико-исторических работ, им посвященных. Принципиально он, конечно, признавал необходимость первых как подготовителей, спутников и продолжателей титанов и героев мысли; признавал необходимость и изучения этих *dii minores*⁴⁵ для уяснения зарождения и роста философских направлений и для определения общекультурного влияния их на общество. Но, откровенно говоря, душа его не лежала к подробностям таких исследований, и каждое замедление

среди них он уже зачислял недоимкою в свой главный счет. В силу той же торопливости стремления к главному он был положительно несправедлив к работам, не простиравшим своей задачи дальше каких-либо частичных исследований и не решавшихся или не желавших вдаваться в обсуждение главных вопросов или же не сопровождавших критику отрицательную положительными тезисами. Этого неутомимого радикала и нетерпеливого обобщителя никак нельзя было удержать на полдороге к цели, убедить хотя бы и в печальной неизбежности полумер, хотя бы и в досадной необходимости постепенности. Многие из того, что другим, более терпеливым труженикам на ниве знания кажется полезною подготовительною или пояснительною работою, представлялось его пылкому уму слишком мало важным, чтобы не сказать совсем праздным ученым упражнением. Он даже не замечал, в какой непоследовательности он как мыслитель стоял в данном случае к своему собственному поведению в качестве музейского и библиотечного деятеля, где, как мы видели, он столь ретиво оберегал даже то, что обыкновенно принято считать отбросами и отметами книжного дела. Своего заблуждения он не сознавал, но если бы заметил его, он вправе был бы воскликнуть с Тертуллианом: «*Error! Sed pietatis tamen error est!*»⁴⁶ Если человек, поражающий знатоков многостороннею эрудицией, довольствовался только ею, то причиной тому было слишком пылкое, чрезмерно торопливое желание перевести знание в действие, мысль в дело.

Неспособный, таким образом, к кропотливым детальным философским изысканиям, он был незаменим в определении существенного в философских учениях, в раскрытии центра их тяжести, в обнаружении важнейших конечных следствий основных положений и в оценке целого со своей, более широкой точки зрения. Даже не соглашающиеся с этой последней, полагаем, не откажут его критическим замечаниям о разных системах в глубокомыслии и остроумии, не говоря уже об оригинальности⁴⁷. <...>

Философия чистого мышления исчерпала свои силы, пережила свое содержание; для нее нет более творчества, есть только смена форм, перевоплощение бывшего, ничего существенно нового. И перед неудовлетворенною и неуничтожимою жаждою знания высится все та же старая как мир загадка: «В чем истина и благо? в чем смысл существования, цель жизни? зачем жить? как жить?..» <...> После стольких фантастических блужданий философии отвлеченного мышления и непроезжих порывов философии чувства, философия должна наконец стать реальною и общепольною *философией дела*.

Многолетние думы нашего мыслителя представляют, как нам кажется, совершенно оригинальную и радикальную попытку заложить основы этой новой *философии общего дела*. <...>

Философия дела, в отличие от своих односторонних предшественниц, желает быть всестороннею выразительницею совокупных сил и способностей человеческого организма, направляемых единым убеждением, единым чувством и единым желанием к единому делу. Оставляя в полной свободе мысль как орудие знания, она пользуется всеми ресурсами чистого мышления, но не в них одних видит единственный источник знания; непознаваемое процессом чистого мышления она не отвергает, как бы для нас несуществующее, подобно поверхностному рационализму, или как ненужное, бесполезное, подобно предубежденному позитивизму. Принижающему человеческий дух правилу умов не столько осторожных, сколько ленивых «*Quod supra nos nihil ad nos*»⁴⁸ она противопоставляет ободряющий клич «*Altiora peto*»⁴⁹, и вместо сомнения и отрицания, направляет к вере и упованию. Основы для них она черпает в началах философии чувства; но, относясь к последним не с презрением, как это делалось надменными сынами Чистого Разума, а с почтением, она не успокаивается на интуитивной убежденности чувства и веры как на доводе окончательном, а признает его имеющим лишь относительную и временную силу, до тех пор пока утверждения чувства и упования веры найдут подтверждение и осязательное, реальное доказательство на самом деле, в осуществлении чаемого, в обличении, обнаружении вещей невидимых.

Для достижения этого философия дела опирается на третье основное начало человеческого организма — волевое; в нем находит она средство примирения двух других начал, рассудочного, рефлексивного и нравственного, сенситивного, или, по терминологии, критицизма, примирение чистого разума с практическим. Выводы рассудка не совпадают с запросами сердца, с требованиями совести; конечный вывод чистого мышления, истина, в мире, каков он есть, не совпадает с итогами нравственного чувства, предъявляемыми к миру, каким он должен быть. Этот разлад, который философия чистого мышления оставляет непримиренным, а философия чувства и веры примиряет только путем мистического, философия дела надеется устранить признанием независимого, самостоятельного волевого начала в разумном и чувствующем существе, человеке, который, понимая окружающее его несовершенство и ощущая физическое и нравственное зло, с ним неразлучное, своим *желанием* создает *потребность* замены неразумного и не нравственного разумным и нравственным, невольного добровольным, а своим *разумом* и его плодом — *знанием*, руководимым *нравственным чувством*, создает *проект* такого преобразования *существующего в должествующее быть, истины в правду* и в *благо*, и, наконец, своею *волею*, опирающеюся на полное знание и на совершенную любовь, осуществляет этот проект, выполняет всеобщее *дело*. <...>

Но каковы бы ни были предположения о будущих результатах философии общего дела, как бы велики ни были предстоящие ей трудности и соответствующие сомнения в ее успешности — все равно! Переход к ней неизбежен, если только человечество не желает продолжать тешить себя безжизненными рассуждениями или бессильными порывами. «Весь человеческий род стоит перед великим Сфинксом — Жизнью, и человеческий род погибнет, если не разгадает загадки. Хронос — тот же Сфинкс, который потому и пожирает своих детей, что они, по своей розни, недосужеству и ради торгово-промышленной и городской суеты, не в состоянии решить загадку, заключающуюся во всей их жизни, во всем мире. Загадка эта — зависимость существ сознающих и чувствующих от слепой, неразумной силы. Неведомая сила, поскольку она неведома, есть палац; неведение же для существ, способных к знанию, величайшее преступление, наказуемое смертною казнью. Как тьма исчезает при свете, так исчезнет и слепая сила, но тогда только, когда свет будет просвещать всякого человека, грядущего в мир, а не будет сосредоточиваться в меньшинстве, где он теряет свои истинные свойства, оставаясь одним блеском. Пока одни обладают некоторым знанием, но без силы, а другие — силою, лишенною знания, а потому очень ограниченного, до тех пор знание не будет правящею силою, не будет истинным знанием» («Каразин и господство над природой». Русский архив. 1892. № 5⁵⁰). Это последнее должно быть не созерцательным и отвлеченным, а активным и продуктивным; не в призрачных думках и грезах должно выражаться оно, а воплощаться в действительности самой жизни; избавляя от праздного знания и от суетной жизни, оно не только не отчуждается от нужд жизни, но, наоборот, в спасении жизни видит свою истинную задачу («Несколько предположений по поводу ноябрьских падающих звезд» в газете «Асхабад». 24 октября 1899). Это знание, одинаково возвышаясь над односторонним реализмом и таким же идеализмом, не уступает первому в трезвости и точности исследования, второму — в благородстве побуждений и стремлений. Истину действительности, то есть существующий строй природы, человека и жизни, это знание изучает с величайшим старанием и полнотою, но, в отличие от позитивистической науки и философии, активное знание не успокаивается на констатировании фактов действительности и не подчиняется им. Представители пассивного знания, служащие науке ради нее самой, оставляют мир во зле лежать; для них, как искателей только истины, безразлично, зло или благо заключается в открываемой ими истине («Вопрос о причинах неродственного состояния мира»⁵¹). «Наука, какую она до сих пор была, хочет жить только для себя; но какое право имеет она отказываться от человеческого дела, освобождать себя от службы общему долгу, будучи сама делом людей?» (там

же). «Наука не должна быть чистым, бездушным знанием; она вместе с знанием есть действие, вызываемое любовью; только когда она переходит в действие, в ней сочетаются в могучее целое и ум, и чувство, и воля; тогда только становится она выражением полноты объединенных сил и способностей, то есть всемогущей» («К вопросам о науке и искусстве»).

Для такого *активного* знания «истина зла будет иметь необходимым следствием *проект блага*» (там же). «Мир как факт есть природа, но как проект он уже искусство, каким оно должно быть, то есть в коем нет ничего чуждого друг другу, а все — родное, объединенное человеком; нет и ничего темного, непонятного, а все — ясно, просветлено совершенным знанием; нет, наконец, и безобразного, нравственно претящего, а все прекрасно и величаво» («Искусство как оно должно быть, или единство природы и искусства»). Активное знание (философия действия), следовательно, не только познает существующее, но и создает проект для изменения его в долженствующее быть, исполняя этим нравственное требование разумных существ: превратить фаталистический панфизизм слепой природы в панпсихизм, в порядок сознательный, волевой и нравственно-целесообразный. «Ницше очень верно сказал, что “мы сами выдумали понятие о цели; в действительности же цели никакой нет”. Да, в природе нет цели в нашем человеческом смысле, единственном имеющем для нас значение. Но мы свою думу о цели обратили в действительность по отношению к себе, к своему существованию, и если мы хотим, чтобы цель была нас достойною и нас удовлетворяла, нам предстоит внести ее во всю вселенную для того, чтобы объединить природу с нами, из врага временного сделать ее другом вечным и мир полный вражды и розни превратить в любовь и согласие» («Ницше о цели и свободе»).

Но, удовлетворяя таким образом высшему *нравственному* требованию, активная философия вместе с тем раскрывает возможность выполнения и высшего *научного* требования: дать самое веское доказательство знания, доказательство самим делом, результатом, произведением знания. Значительная часть нашего знания в строгом смысле слова есть еще вопрос и предположение, до тех пор пока оно не подвергнется активной, проективной и продуктивной проверке нашим же действием. Лишь когда все познанное станет производимым, тогда только вопрос о точности и несомненности знания будет решен окончательно и бесповоротно. Для человека в настоящее время в жизни, какова она есть, существуют лишь вопросы; да и сама жизнь, при наличности смерти, есть также вопрос, который может быть решен не мыслью, а делом, общим всех людей трудом («Пояснения к “Пасхальным Вопросам”»).

Но для того чтобы признать неизвестное дело целью и смыслом жизни и отдаться ему со всею искренностью, со всею полнотою

любви и энергии, надо, чтобы это дело удовлетворяло самым широким и возвышенным требованиям. Три непеременимых условия должно оно соединять в себе: во-первых, быть способным стать делом *всеобщим*, во-вторых, быть делом *отвечающим на самые существенные потребности жизни* и, в-третьих, быть делом *высокого нравственного достоинства*. Почти излишне пояснять теснейшую взаимную связь этих условий, равно как и их необходимость. Бесспорно, то дело должно быть признано главным, основным, которое необходимо не отдельным людям или группам людей и даже не большинству, а *всем*. С другой стороны, таким всеобщим делом может быть только удовлетворяющее потребностям безусловно необходимым, основным — следовательно, дело наиболее полезное, ибо иначе оно не станет для людей главным делом, не получит в их глазах утилитарной убедительности, преимущественно влияющей на большинство. Наконец, в-третьих, оно, сверх того, должно обладать высоким и даже высшим нравственным значением, без чего оно было бы только делом расчета, а не внутреннего долга и не могло бы считаться обязательным для всех без исключения.

Указанные три условия, необходимые для побуждения к делу, для вступления в него, для его начала, столь же необходимы для его правильного ведения и успешного исхода. Только при участии всех в познании можно — после предшествующих неудач в случае или искусственно скомбинированных, необъединенных поисках истины, — надеяться на овладение ею в достаточной полноте. Не иначе, как всеобщим трудом, участием всех в изменении несовершенного существующего в более совершенное долженствующее быть, сможет человечество преодолеть угнетающие его физические и нравственные бедствия. С другой стороны, только при очевидной всем величайшей полезности дела может оно стать обязательным и только при убеждении в нравственном величии и святости дела его обязательность может быть не принудительной, не подневольной, а добровольной, не отбываемую против воли или с неохотой, тяготой, не механически выполняемым уроком, а подвигом благой воли и любви, творящей чудеса.

Какое же дело может удовлетворять всем вышеизложенным условиям и требованиям? Неопределенный ответ на этот вопрос (уничтожение зла и увеличение блага) настолько известен, что успел надоесть длинному ряду поколений, задумывавшихся над ним без успеха, до такой степени без успеха, что в наше время стало уже появляться немалое количество художественных прославлений зла и понадобилось серьезное философское «оправдание добра» (В. С. Соловьев). В значительной степени, впрочем, эта неуспешность была вызвана именно неопределенностью постановки самого вопроса о добре и зле. То и другое усматривалось сплошь и

рядом не в самой глубине их первоначальных источников; следствия, иногда даже довольно отдаленные, принимались за причины, сообразно с чем и предлагаемые будто бы целебные средства от зла направлялись не туда, куда бы следовало, и оттого все разнообразные применения этих средств — от идеальных мечтаний замкнувшихся в себе мыслителей до энергичных законодательных реформ, до широких мирных общественных движений и грозных революций — не оправдывали связанных с ними надежд и приносили все новые разочарования. Минувший век превзошел, кажется, всех предшественников по обилию и разнообразию благонамеренных попыток выработать образцовую частную нравственность и совершенный строй общественной жизни, что не помешало ему окончиться непримиренным противоречием двух контрастов, более чем когда-либо обострившихся: широкого стремления к коллективизму, грозящему поглотить свободное развитие личности, и неудержимого роста индивидуализма, мешающего прочному объединению. Век все и всех нивелирующей социал-демократии есть в то же время век безмерно надменной аристократии мысли и характера, век увлечения сверхчеловечностью, век коммунистических мечтаний и широкого развития кооперативной солидарности, есть век и анархизма практического (динамичного) и теоретического, принципиального (будто бы научного!). Правда, односторонность и опасность той и другой крайности многократно указывались и обличались; но во-первых, обличения не мешали дальнейшему расцвету обличаемого, а во-вторых, убедительности обличений далеко не соответствовала ценность мер, предлагаемых для исправления. Новейшая этика, по-видимому, успела убедиться в одинаковой практической недостаточности, а следовательно, и во внутренней несостоятельности как эгоизма, так и альтруизма; но заменить их более совершенную формулою поведения и найти им объединение пока не сумела (статьи «Новый или ветхий путь к истине и благу». — «К редакции журнала “Новый путь”»⁵²).

Практическая задача эта затрудняется еще и тем, что путем мышления решить вопрос «в чем благо?» невозможно без предварительного или одновременного решения вопроса «в чем смысл и цель жизни?». Этот же второй вопрос неразрывно связан с еще более ранним «в чем истина?». Между тем философия уже в период критицизма отказалась от определенного ответа об истине, а «конец века» поставил под сомнение и самую ценность жизни; если же ценность самой жизни подверглась сомнению и отрицанию, то какой смысл может оставаться в вопросе о цели жизни, о том, что надо делать?.. Единственными, вполне последовательными ответами на него при таких условиях будут: для фаталиста — делать то, что и без спроса о желании и убеждении заставляет делать неумолимая необходимость; для коллективиста — то, к чему понуждает

выгода и давление большинства; для признающего закон как норму поведения — то, что велит его угроза; для непризнающего принуждение индивидуалиста — то, что хочу! — и, наконец, для постигнутого неосновательность предшествующих ответов и суеты бессмысленного и краткого существования — неделание, бесстрашие, покой. Ответы, видим, различные, противоречащие и потому уничтожающие всякую возможность стройной единой общей деятельности. <...>

Предшествующие неудачи в решении вопроса, от которого зависит судьба человечества, должны вызывать, однако, не обвинения и попреки, а желание избежать впредь ошибок и заблуждений. По крайней мере один благотворный урок почерпаем мы из печальных результатов стольких благородных усилий: зависимость неудач от разлада мнений о добре и зле и от различия побуждений к делу должна убедить нас, что именно в розни и вражде заключается вообще ближайшая причина бедствий человеческого рода, а если это верно, то первую, так сказать, отрицательную половиною задачи всеобщего дела должно быть прекращение этого многовекового раздора, ослабевавшего до сих пор разве лишь относительно внешних форм своего проявления, но отнюдь не по существу. Положительно же ближайшею задачею будет восстановление всемирного мира, то есть родственного единства между людьми, что и даст им возможность перейти к осуществлению дальнейшей положительной стороны задачи, к установлению всеобщего блага, то есть к устройению Царствия Божия, к исполнению воли Отца Небесного на земле и на небе, согласно Его призыву и указанию.

Но даже и так определив задачу всеобщего дела, приходится с грустью сказать, что история потеряла счет попыткам восстановить мир между людьми, и, однако, он не только не установлен, но и надежды на торжество его в будущем кажутся призрачными, судя по окружающим нас политическим и экономическим ужасам. Приходится, следовательно, задаться еще одним вопросом: «почему мир не мир?», то есть вопросом о причинах розни и вражды. <...>

Еще недавно социология находилась под гипнотическим влиянием биологии и с восторгом приветствовала опыты объяснения развития человеческого общества по типу животного организма, видя в этом применение метода точного знания к наукам общественным. Радоваться, однако, было нечему, по крайней мере для тех, кого огорчают раздор и вражда между людьми. «Несовершенство в том и выражается, что человечество, подвергаясь внешнему влиянию, пересилить которое разумно и нравственно оно еще не умеет, складывается в слепой организм» («Вопрос о причинах и т. д.»). «Организм же основан на подчинении частей, а не на братстве, и все сословия, как члены организма, представляют не-

братские состояния, пребывающие не в согласии, а в подчинении» («Исторический очерк»). «Общества гражданские, экономические или торговые не могут считаться мирными... всякое гражданское общество носит в себе войну, нередко явную, а скрытую всегда... Борьба эта, хотя и бескровная, небезболезненна и смертоносна» («О средствах восстановления родственных отношений между людьми»). Если бы не ограничения и противодействия со стороны государственной власти, она не замедлила бы обратиться в настоящую, открытую войну («Война в обширном смысле...»).

Но и весь так называемый правовой и легальный порядок общежития по отношению к вражде и розни есть лишь паллиативная мера, отнюдь не коренная. Вот почему и преувеличения значения правовых норм могут быть только вредны. «Юридический закон не упраздняет войну, а лишь ограничивает ее; поэтому и юридические отношения не могут считаться мирными. По закону этому есть между согражданами войны признанные, узаконенные (жалобы, тяжбы, договоры); есть и непризнанные, но неустрашимые, с которыми общество вынуждено постоянно считаться... Сама власть, в своем старании ограничить внутреннюю вражду между гражданами, не может избежать воинственности: государство не может существовать, не лишая свободы, не забирая, так сказать, в плен своих же собственных граждан». Нельзя винить его за такую печальную необходимость, но не следует по крайней мере ценить выше действительного достоинства средства объединения, для которых столь нелестные приемы неизбежны. «Общество, допускающее [с одной стороны] в известных пределах борьбу или войну, а с другой, не допускающее и мысли о возможности уничтожения в себе самом недопускаемой им войны (краж, убийств и вообще уголовных преступлений) и притом не задающееся даже вопросом о таком неродственном состоянии своих членов, есть общество слепое, настолько же неразумное, насколько и не-нравственное. Причина же столь ненормального состояния общества заключается в том, что между войной признанной и непризнанной существует причинная связь, и потому пока существует первая будет неустрашима и вторая, а при усилении первой вторая переходит из скрытой в явную, и тогда общество из полумирного или полубоевого становится вполне немирным... Такая внутренняя гражданская усобица может иметь еще меньшее оправдание, чем международная, и потому в ней враждующие стороны обыкновенно слагают вину и ответственность одна на другую» («О средствах и т. д.»). А между тем единственным правильным, полезным, ведущим к исправлению решением вопроса о виновности в данном случае может быть только то, которое дает наше родное древнерусское сознание: во всяком преступнике оно видит не столько виновного, сколько «несчастливого», во всяком преступлении — всеобщий грех

(«Ницше как последний философ»), а в бедствиях, происходящих из внутреннего раздора, — неизбежное следствие «греха всех нас, всего народного множества», по дивному слову летописцев. Но такое понимание составляет полную противоположность уважению нашего века к борьбе, в которой теперь усматривают явление не временное, а навсегда желательное, спутник и орудие прогресса («Вопрос о неродственном состоянии мира»), как будто улучшение и совершенствование осуществляется только разногласием и противодействием, а не согласием и взаимодействием! <...>

Конечным выводом рассмотрения свойств и следствий юридического и политического начал для Николая Федоровича было признание невозможности вывести из них одних здоровые основы общежития. Над неизбежно несовершенным по существу своему всем юридическим и политическим высится более широкое и могущественное, несравненно более священное начало *нравственное*. <...> Юристам и политикам следовало бы проникнуться убеждением, что социальные отношения нельзя ставить вне области этики, отделять их от нее («Вопрос о братстве»). «*Легальное, подзаконное* есть только переход, вернее, перевод к *супралегальному*, к *сверхзаконному*, к непринуждению, добровольно признаваемому *нравственному*». В противоположность легальному, всегда недостаточному, дающему меньше, чем требует жизнь, супралегальное своим нравственным порывом предупреждает потребности избытком любви и доброй воли. «Давая более, чем требует, и принимая менее, чем разрешает закон, супралегальный образ действия не противоречит, конечно, закону, не устраняет повинности; ибо если закон требует полжизни на службу общему благу, а общество предпочтет отдавать ему всю жизнь, то этим самым закон будет не нарушен, а превзойден, но в смысле наилучшего его истолкования: юридическое превратится в нравственное, в христианское в строгом смысле, в духе Нагорной проповеди» («О средствах восстановления родства», § 10). На место определенного государством принудительного минимума жертв дохода, труда и старания становится добровольный, не знающий пределов максимум великодушия. Право, воспитывая общество в этом соревновании в добродетели, будет вести государство от подзаконного состояния к действительно свободному; когда же, наконец, не будет необходимости в назначении даже минимума повинности для выполнения общественного долга, тогда можно будет признать, что общество стало совершеннолетним, что оно перешло по ту сторону юридического, легального, что оно стало супралегальным, нравственным (та же статья).

Но с этой, высшей точки зрения и сама нравственность получает новую постановку, новое освещение. Здесь исчезают противоречия той дешевой этики, которая оказывается единственно возмож-

ною при несовершенном, легальном строе общества. В ней неизбежно столкновение эгоизма с альтруизмом и в то же время остается необходимым выбор между тем и другим. Вся всемирная история не что иное, как трагическая коллизия этих двух стремлений или же сменяющееся торжество то себялюбия, заставляющего страдать других, то самоотречения, аскетизма, приносящего себя в жертву другим. Сколько бы ни было говорено и писано в оправдание первого и в превознесение второго, оба состояния и действия остаются неестественными, болезненными. Эгоизм и альтруизм, доведенные до своих предельных логических следствий, до крайнего индивидуализма и законченного социализма, оказываются не только не совершенством, а, напротив того, великим злом, ибо первый есть подрыв солидарности между людьми, а второй — вымирание самобытности личностей («Санитарно-продовольственный вопрос»). Выбор здесь — самый плачевный: либо рознь и насилие, невозможность единства и мира, либо рабство под личиной согласия, невозможность самостоятельности и свободы.

Но при каких же условиях «Я» не будет означать *господства*, отрицания всех, кроме себя, а *альтруизм* — *рабства*, самоуничтожения и самоуничтожения? или, иными словами: когда я не будет означать *одиночества*, а *другие* — *чуждости*, *розни*? Выход из этой дилеммы в пределах юридической, правовой жизни невозможен, потому что «легальный» строй — по существу своему немирный, небратский, неизбежно сопряженный с борьбой, усмирение которой до известной степени возможно лишь посредством принудительных жертв, насильственных ограничений одного в пользу других или наоборот. Благо большинства не может быть пределом требований общежития: никто не смеет быть счастливым ценой несчастья других, ни даже множество людей, ни даже огромное большинство их; если бы меньшинство великодушных и принесло себя в жертву для блага большинства, большинство, если оно не бессовестно, должно бы отказаться от дара, омраченного бедствиями благодетелей. Гибель не только меньшинства, но даже и одной, *только одной жизни* — ничем не вознаграждаемая потеря, вечный долг целого человечества, долг, для которого нет иного эквивалента, нет иной уплаты, кроме *возвращения жизни*, иначе Спаситель *всех*, не хотящий, как и Всеобщий Отец, погибели *ни единого*, не сказал бы: «Какой выкуп даст человек за душу свою?» И если он же сказал, что нет большей любви, как душу свою положить за друзей своих, то этим самым он признал, что для друзей нет и высшего долга, как вернуть жизнь, им отданную. *Не благо*, следовательно, *большинства* может быть пределом требований общежития, а *только благо всех, всеобщее благо*. Ироническою ли улыбкою или вздохом печали встречает это требование так называемый правовой порядок — все равно, то и другое будет его само-

суждением, признанием, что этот нравственный минимум для него недостижим.

Выход из несогласимости себялюбия с самоотрешением открывается только при вступлении из юридической области в нравственную, из подзаконной (легальной) в сверхзаконную (супралегальную), где все полно духом единства и добровольности. Синтез эгоизма и альтруизма может быть выражен соединением двух слов: «*мы*» и «*все*». Это будет полнота родства, сосуществование объединенных взаимною любовью, вместо ряда противопоставленных или механически сопоставленных единиц, *родство вместо розни*. Родство — это *мы, то есть все «я»*; для родства нет *других* в смысле *чужих*, есть лишь *свои*, которые остаются другими только в смысле сохранения своей индивидуальности, не поглощаемой общением, а лишь сочетаемой ею в гармоничное целое. Здесь *все* чувствуют и сознают себя *во всех*, то есть *близкими* друг к другу, ибо *дальних, чужих уже нет*. Если такое многоединство может быть названо обществом, то лишь обществом высшего порядка, по образцу Божественного Троиинства, неслиянного, но и нераздельного, одинаково чуждого и господства, и розни.

Родство, как оно поныне есть, только, так сказать, модель и проект родства всемирного, совершенного многоединства, и сама Церковь есть пока многоединство лишь в предначертании будущего, а не в действительности настоящего. Родство, как оно есть, еще сплошь и рядом *отдается себе* и тем *отлучает себя ото всех*. Церковь, как она есть, часто не идет в лице своих лучших представителей [дальше] *отречения от себя*, не замечая, что слияние с другими, доходящее до утраты своей индивидуальности, есть *утрата и для всех*, обеднение, *разрушение жизни*, бессмертия («О двух разумах и о двух жизнях»).

Коллективисты упрекали индивидуалистов в эгоизме, в том, что Ницше назвал *барскою нравственностью* (Herrenmoral); индивидуалисты упрекают альтруистов в том, что их самоотрешение (самоуничтожение) создает *рабскую нравственность* (Sclavenmoral). На самом же деле «истинная нравственность *не барство и не рабство, а родство*» (статья под этим заглавием). «*Должно жить не для себя только и не для других только, а со всеми (братство) и для всех (отечество)*; потому что жить не со всеми, а для других только, то есть для некоторых, хотя бы и для многих, значило бы, делая добро одним, причинять зло другим. *Должно жить со всеми живущими, потому что большего уже и сделать невозможно, а все меньшее безнравственно*» («О значении обыденных церквей вообще и в наше время в особенности»). Но «жить со всеми живущими надо как с преемниками и продолжателями дела умерших и для всех без исключения, живущих и умерших, не для одних «униженных и обиженных» только, которым тяжело жи-

вется, “трудно дышится”, но и для тех, которые уже всего лишены, которым совсем уже не дышится, то есть и для умерших, лишенных даже жизни и для которых *не кое-что, а все надо сделать*». Таково положительное выражение правила, устраняющего необходимость и возможность как альтруизма, так и эгоизма, аскетов-мучеников и сибаритов-палачей, а вместе с тем всякого ига и всякой розни («О значении обыденных церквей» и «Вопрос о причинах неродственного состояния мира»).

Чтобы достигнуть источника этого правила и понять происхождение его, нужно взять людей в их первоначальном состоянии, когда разъединяющие причины не оказывали еще своего губительного действия. При таком состоянии ни язычество (религия розни), ни магометанство (религия господства) не могли бы стать религией еще не забывшего родства человечества; наоборот, христианство есть, если можно так выразиться, нормальная религия этого первоначального состояния, когда при бездействии еще разъединяющих причин человеческих уже действует, однако, та сила, которая всем людям наносит утраты, отнимая у сынов и дочерей их родителей. Для людей еще чуждых розни, но уже не чуждых утрат может ли быть истинным Богом иной Бог, кроме Существа, в коем нет ни разъединения, ни смерти, то есть Бог Христианский, Троиственный? По образу этого «Бога отцов, смерти не создавшего», и «Христос и заповедал всему роду человеческому, без различия эллина от иудея, собраться воедино во исполнение заповеди: сохраняя полную самостоятельность каждой отдельной личности, создать нераздельное многоединство всего рода человеческого» («Вопрос о неродственном состоянии мира» и «По поводу статей о народном доме» в газете «Асхабад» 30 дек. 1901 г. № 364⁵³). Пресв. Троица есть высшее выражение родственности, а потому только родственность во всей ее силе и полноте может быть критерием при испытании и нравственных учений и вер. Всякое учение, не требующее полного восстановления родства, есть ложь или заблуждение («Вопрос о причинах и т. д.»). Путь же к восстановлению родства лежит через воскрешение в сердцах людей чистой детственности, той, которую Спаситель поставил непременно условием достижения Царствия Небесного, той, которая не только не враждует, но и не знает чужих, видя во всех родных, близких, своих.

Изложенные начала нравственности мы обозначаем названием *супралегалности*, так как они несравненно выше всех искусственных норм юридических; но мы можем назвать их еще и *супраморализмом*, так как они несравненно совершеннее и обычной этики эгоизма или альтруизма; наконец, они существенно противоположны столь прочно установившимся основам современного общежития, в особенности западного. Гордясь своим строго выработанным «легальным» государственным порядком, Запад противопоставля-

ет себя именно в этом отношении славянству, обвиняя его в отсталости, в архаической первобытности, открывая в жизни славянских народностей остатки родового быта и детственности, причем на эти свойства современная критика указывает, разумеется, не для того, чтобы польстить им. «Но если это наблюдение верно, если, к счастью для нас, в славянских племенах еще хотя бы сколько-нибудь действительно сохранилась детственность и родственность, то мы обязаны этим континентальной глуши, захолустьем, в котором мы так долго жили, что детственность стала нашим характером, нашим все еще неискоренимым свойством до того, что даже вываривание в фабричном котле не вполне очищает нас от этой добродетели. Не благодаря ли именно тому быту, который Западом в насмешку зовется архаическим, отживающим, нам, русским, кажется, что “миром да собором и черта поборем”, что “на людях и смерть красна”, а в минуты опасности русские люди идут на смерть со словами: “умирать, так всем умирать, заодно умирать!” Не кажется ли, что выражение “жить не для себя и не для других, а со всеми и для всех” почерпнуто из глубины самой души русского народа?» Не кажется ли это тем, кто знает русских людей не в слабостях и недостатках отдельных лиц, а там, где народ соединяется для общего священного дела или когда его объединяет общее бедствие? («Супраморализм, или всеобщий синтез»).

Неудивительно, что для человека, проникнутого такими убеждениями, западный государственный строй вовсе не представлялся настолько привлекательным, каким он кажется значительной части нашей «интеллигенции». Насколько невыносим был ему *деспотизм*, открытое господство и *неволие*, настолько же претила ему *конституция*, скрытое иго и *своеволие*, конституция, ставшая, по его выражению, спорною забавою и кулачною расправою во многих парламентских учреждениях и праздным пустословием, игрою, не стоящею свеч, везде («Супраморализм, вопрос XII»). Этот немодный отзыв он находил еще «слишком мягким», так как «конституция не есть лишь *несовершеннолетие*, то есть выбор себе дядек» или открытое признание своей общественной незрелости; «она глубоко *народо-развращающее средство*» (Письмо ко мне от 23 июня 1900 г.), как *теория, узаконяющая рознь и полагающая ее в основу всего государственного порядка*, противная, следовательно, в самом корне единственному объединяющему началу родственному, сыновству, отечеству и братству. «Конституция в ее первоначальном виде есть произведение сынов, забывших отцов, блудных или бродяг, не помнящих родства, избирающих из среды своей правителей не как отцов, а как чужих, как наемников, к которым нет доверия и которых поэтому необходимо ставить в условия, ограждающие от злоупотреблений властью с их сторо-

ны. Очевидно, что во всех обществах конституционных и республиканских с полным преобладанием в них юридического характера утрачены смысл и цель объединения, власть лишена священного значения; она не занимает места умерших отцов и не желает быть орудием воли Бога отцов». Оттого не может она быть силою объединяющею и примиряющею.

Отсюда в конституционных обществах постоянный страх перед расширением власти, перед узурпацией прав, при постоянных в то же время усилиях захватить власть (избирательная борьба). Но если власть здесь утратила родственный характер, то и подвластные не сохранили его; и в них нет общности и единства: конституционализм явление местное, временное, сословное или партийное, а не всенародное; он произведение или высшего сословия, или буржуазии, или группы «интеллигентов», предпочитающих юридическое начало семейному, — словом, произведение не сынов, а граждан, то есть блудных сынов, покинувших отчий дом, забывших его, а с ним и естественную родовую связь, замененную у них случайной, искусственной, забывших вместе с родством и общее дело, возможное лишь на почве полного сыновнего и братского единения. Вот почему борьба, а не мир — душа конституции; система противовеса, противодействия одной силы другой (разделение власти), взаимное недоверие (контроль и обличение), смена держащих власть (краткосрочность, непостоянство полномочий) здесь установления принципиальные, сознательные, преднамеренные и остающиеся. Это не всеобщее дело мира, а только игра в мир и в порядок, игра злая, как растрavляющая партийные страсти, и лживая, как притворно маскирующая рознь, в действительности же (как показывает опыт) борьба все возрастающая, все более ожесточенная, вследствие чего конституция в себе самой носит начало разрушения («Самодержавие». Статья 3, в газете «Асхабад» от 19 июля 1901 г. № 200). <...>

Противоположностью конституции является *самодержавие*, должным образом понимаемое, то есть понимаемое не в смысле господства и деспотии властвующего и рабства подвластных, а в смысле истинно-родственного единства сынов с тем, кто, по древнерусскому выражению, «стоит в отцов место», то есть с воплощением всех отцов. Уже в силу одного этого определения самодержца, *самодержавие* есть начало всемирное, всечеловеческое, союз, объединяющий всех людей, не одних живущих только, но и умерших, ибо умершие — отцы живущих, и выполнение долга к ним (отечество и сыновство) столь же существенно и необходимо, как и выполнение долга живущих друг к другу (братство). *Братство, неосуществимое в конституции, узаконяющей рознь, может быть достигнуто только в самодержавии, как выражении всеобщего отечества, ибо лишь по отцам мы братья, и при*

забвении отцов и долга сыновнего, само братство превращается «в звук пустой», бессодержательный. <...>

Истинное *самодержавие неразрывно* с двумя другими животворными началами: *с православием и народностью*. «Соединение этих трех начал служит выражением *патриотизма* в самом высшем, священном, народном и в то же время в самом древнем его значении, в смысле любви ко всем отцам, выражением коей должно и может быть лишь всеотеческое дело. Православие, как печалование о розни и гнете или небратстве, находит свой образец в безграничной любви и преданности Сына Божия и Духа Святого к Богу Отцу, то есть в основном догмате, а вместе и в казенной заповеди Христианства для сынов и дочерей человеческих, взятых в их совокупности, *в общем отеческом деле воскрешения*, как высшем выражении Любви: “Ты во Мне (Отец в Сыне) и Я в Тебе (Сын в Отце)” — это *божественный патриотизм*, поставленный в образец *патриотизму земному*, выраженному в словах: “и тии (люди) в Нас едино да будут”. *Православие*, которое и есть *божественный патриотизм*, дает освящение *земному патриотизму*, находящему свое выражение *в самодержавии и народности*» («Самодержавие». Статья 4. «Асхабад». 24 июля 1901. № 202) «Самодержавие, как стоящее в отцов место, как душеприказчество, *есть по существу своему патриотизм*, что и выражается в слове “Мы”, употребляемом Самодержцем, ибо под этим “Мы” разумеется не один говорящий, но и все, “в место” которых Он стоит. В этом “Мы” выражается, что Он живет не для себя (эгоизм) и не для других (альтруизм), а со всеми для всех, то есть со всеми живущими для всех умерших» (там же).

В этой полной взаимности самодержца и народа, в их полном согласии и доверии друг к другу и, наконец, в добровольии и заключается сущность самодержавия. Понимаемое так (а все иное будет не самодержавием, а либо самоволием (деспотией), либо разногласием и разноволием (конституцией)), самодержавие разрешает и антиномию Божия и кесарева, духовного и светского: «Божие — Богови, кесарево — кесарю» — завет для власти языческой; «не народ для царя и не царь для народа, а царь вместе с народом как исполнитель дела Божьего, дела всечеловеческого» — завет для власти Христианской, православной («Супраморализм». Вопрос 12-й)*.

* В письме ко мне от 21 июля 1901 г. Ник. Фед. еще точнее выражает ту же мысль в следующих словах: «По православному народному воззрению ни народ для Царя, ни Царь для народа поставлен от Бога отцов в отцов место, а Царь *вместе* с народом, воздавая Божие Богови и не требуя уже кесарева кесарю, исполняет дело тех, на место коих он поставлен от Бога, не мертвых, а живых».

Приведенное выше определение самодержца как миротворца достаточно ясно указывает на то, что *дело его и есть восстановление всемирного мира чрез восстановление всеобщего родства, немислимого без восстановления отцов, ибо «только по отцам мы братья»*. Тогда как секуляризация, светская культура или, лучше, обмирщение (по выражению «людей древнего благочестия») клонится к упразднению родства, к *экспатриации* и *дефратернизации* <...>.

Ближайшее уяснение отношений самодержавия к этому всечеловеческому делу может быть изложено лишь в связи с более обстоятельным определением последнего. Но прежде чем переходить к таковому, нам предстоит разобраться еще в двух ошибочных путях, которыми многие надеются достигнуть прекращения розни и восстановления единства и мира между людьми. Эти пути: *гуманизм или общечеловечность и экономическое переустройство общества*. Рассмотрение того и другого, ввиду всевозрастающих упований, возлагаемых на них нашим временем, представляется вдвойне необходимым. <...>

Гуманистическая секуляризация есть процесс не объединяющий, не связующий, а разъединяющий, нивелирующий, уравнивающий, но не обогащающий жизнь, наоборот, мертвящий; он отбрасывает конкретные живые черты определенных личностей и их сочетаний и заменяет их бездушными и бесчувственными схемами: *человек, общечеловек, всечеловек*, это отвлеченнейшее определение, ничего определенного в себе уже не содержащее («Супраморализм». Вопрос 7), и, наконец, новейший *сверхчеловек*, последнее модное слово философской этики, в котором определенное и положительное исчерпываются, по-видимому, высокомерием и произволом, уничтожающим уважение к той самой человечности, которую так желают восхвалять («Лакейский аристократизм»).

«Человек, общечеловек, всечеловек, сверхчеловек — все эти понятия только бесплодное искажение единственного животворного и плодотворного понятия “сын человеческий”». <...> (статья «Сын, Человек и их синтез Сын Человеческий»).

Какая разница между неопределенностью и пустотой безличного и отвлеченного человека с ширью и глубиной реального, живого и животворящего сына человеческого! Сыновство есть реальнейший из фактов, отрицание которого совершенно невозможно ни для одного из живущих. Неизбежность признания этого факта людьми каких бы то ни было свойств, даже и наиболее различных, есть уже начало объединяющее, общая черта между всеми ними. Ее можно просмотреть, забыть, презирать даже... уничтожить ее невозможно! Дороги ли нам и милы наши предки, как это было в течение тысячелетий, как это и поныне есть еще у миллионов людей, или же они представляются нам «отвратительными», как в

этом сознаются некоторые прогрессисты (напр<имер>, Рише), — все равно! уйти от них, по верному восклицанию Ренана, нет возможности: «Не только мы плоть от плоти их — но и они вошли в плоть и кровь нашу, они живы и действены в законе наследственности, в складе языка, понятий, чувств, верований, обычаев, учреждений, в ходе веков, на плечах которых мы стоим, в прахе, попираемом нами, в воздухе, нас окружающем, в небе, к которому летели их стоны, жалобы, мольбы и благословения, ибо и в мире нравственном, как и в физическом, ничто не теряется из жившего от века. Вот почему никто, ни даже самый отрешенный от действительности “человек”, не в состоянии вполне вытравить в себе эти влияния прошлого или совсем укрыться от них в настоящем. Сыновство, следовательно, есть всемирный, всечеловеческий факт, объединяющий людей в неизбежном признаке отечества; а с признанием отечества естественно само собою дано не только понятие, но и ощущение братства, которого с таким безуспешным трудом человечество искало и все еще ищет по окольным, “блудным”, не ведущим к цели путям». «Тайна братства скрывается в отцах, только по ним мы братья; похоронив в забвении отцов, мы схоронили и братство, и все попытки, все усилия восстановить его будут бесплодны, пока восстановление отцов не будет признано целью жизни всех сынов человеческих» (о стихотворении «Призыв»).

Как скоро естественный и единственный источник братства познан и воспринят, отпадает, как низменное и несовершенно, все юридическое, экономическое и социалистическое; отвергаются не только юридические понятия «гражданин» и «гражданство» (имена столь громкие, столь прославленные, затемнившие, но не заменяющие «брата» и «братство»); отвергаются не только экономические понятия «хозяин» и «наемник», ставшие на место отца и сына, но и социалистическая ассоциация, товарищество, основанное на расчете корыстном, на участии каждого в выгодах, барышах. Гражданин не брат, наемник не сын, хозяин не отец, товарищество не братство, и все это нечисто с точки зрения той нравственности, которая признает только родство; сверх того, все это, в конце концов, и недействительно, ибо даже самые идеалистические построения социалистических обществ оказываются невозможными, потому что люди не ангелы, а скорее злая сила, если ими руководит корысть или соревнование в жажде к наживе, и когда сдерживают их только внешнее принуждение, искусственные нормы закона, да страх наказания («О двух нравственностях: теоантропической и зоантропической»).

Наоборот, начало родственности, согласно с Евангелием, полагает в основу нравственности детскую, сыновнюю и дочернюю любовь без страха и похоти (там же). «Основное свойство родственности есть любовь, а с нею и истинное знание. В отношениях раба и

господина и граждан между собою остаются скрытность и неисключенность; в них нет, следовательно, ни истинного знания, ни любви сыновней и братской; вот почему гражданственность, цивилизация не удовлетворяют требованию нравственного критерия. Но и родовой склад первобытных народов, следы которого еще поныне видны у нас, несмотря на внешнее сходство с родственностью, также не удовлетворяет запросам христианского критерия... Нужно продолжительное воспитание для того, чтобы общеупотребительное обращение “братцы” стало из слова делом» («Вопрос о братстве»).

И, однако, эта долгая и трудная воспитательная работа имеет целью только вернуть нам то, что изначально свойственно нашей природе в пору ее неиспорченности, вернуть ту чистую детскость, без которой, по слову Христа, нет входа в Царствие Небесное. «Вся нравственность первых трех Евангелий заключается в том, чтобы обратиться в дитя, родиться сыном человеческим, совершенно не ведающим земных отличий и, напротив того, глубоко сознающим внутреннее родство и не на словах и в мысли только, а в чувстве и деле». Четвертое же Евангелие раскрывает образец, поставленный сынам человеческим в лице Сына Единородного, Который Сам Себя любил именовать именно Сыном Человеческим (там же). «В детском чувстве всеобщего братства скрывается сознание, что каждый человек есть сын, внук, правнук и т. д., потомок общего праотца. Следовательно, в чувстве этом заключается не только теснейшее соединение настоящего, живущего, но и такое же или еще большее соединение настоящего с прошедшим, в противоположность учениям древних и новых мудрецов, ошибка которых и состоит именно в разрыве настоящего с минувшим» (там же).

Существенным представляется в отношениях потомков к предкам то, что в отношениях этих (правильно, то есть родственно понимаемых) «заключается не только *знание* (которое, однако, критерием своим имеет *очевидность* — *очевидность*), но *чувство*, которое не может ограничиться одним только представлением, одною мыслию, а требует видения, личного отношения к познаваемому, “лицом к лицу”. Потому-то в родственности как критерии и заключается требование *воскрешения*, но вместе с тем и требование дальнейшего совершенствования, то есть *совершеннолетия*» (там же). Для завершения, то есть выполнения заповеди «будьте как дети!» нужно, чтобы *кажущееся* детям стало *действительностью* для совершеннолетних. То, что мудрым и разумным наших дней представляется «нас возвышающим обманом», а младенчеству роду человеческому казалось истиной, то для совершеннолетнего человечества должно стать действительностью... Цены богатству дитя не знает, наоборот, потерю отца и матери чувствует живее взрослых. Дитя не знает и деления на богатых и

бедных, на неверующих и верующих, на ученых и неученых; для него нет раздвоения разума; чувственность и похоть в нем молчат, а любовь к родителям владеет им нераздельно, устраняя чуждость и предвещая объединение. Все это должно стать таковым же и для совершеннолетнего, и тогда вражда заменится миром и согласием («Евангельское дитя и Пасхальные вопросы»); благоговение или, точнее и вернее, сыновняя и дочерняя любовь без похоти и страха станет в основу всего: умственного, нравственного, художественного («О двух нравственностях»).

В этом сочетании детства с совершеннолетием исполнится заповедь Христа быть кроткими и чистыми, как дети, и мудрыми, как змеи, то есть требование присутствия в людях не только нравственной чистоты, но и умственной зрелости, выражающейся в знании, ибо одним чувством без знания не решаются задачи «вечной детственности». Правда, «в объятый родственностью душе столько жизненности, что все мертвое перед нею оживает»; но восстановление всеобщего родства во всей его полноте, в той «очевидности», в том общении «лицом к лицу», которое необходимо высшему порыву любви, требует, кроме этого чувства, и совершенного знания, орудия совершенного, всемогущего действия (как увидим ниже) («Вечная детственность»). <...>

Со стороны чувства побуждением к такому знанию и действию является ощущение утраты родителей, тех кому мы обязаны жизнью, ощущении *сиротства*. «Сиротство первая, самая великая эра в истории человечества». Для живущего, знавшего только жизнь, сиротство, познание смерти вообще и своей собственной смертности, познаваемой из утраты настолько близких людей, что от остающегося в живых они отнимают часть его покоя, его счастья, его здоровья, его жизни. Смертность, возведенная в основной признак человека, познается только из таких утрат: первый сирота, сын умершего отца, и стал ощущать, стал сознавать себя смертным. Последствия этого ощущения неизмеримы. «Сиротство вынудило первых сынов человеческих искать в небе Бога отцов, а к земле молитвенно склоняться, чтобы (выражаясь словами русской народной песни) “расступилась мать-сыра земля”, чтобы “раскрылась гробова доска”, а к отцам обращаться, чтобы они встали и взглянули “на своих сирот-детушек”». Сиротство создало у первобытного человека молитвенное вертикальное к небу взором обращенное положение, из которого вышло и его сторожевое, трудовое положение, пересоздавшее весь физический организм, а с ним и способность к телесному и духовному развитию. Сиротство сроднило людей с землей, принявшей прах отцов, сделало ее дорогой для них, прикрепило кочевника к ней и превратило его, лихого и беззаботного странника в трудолюбивого и мирного землепашца. Защита мест погребения, хранения драгоценного праха отцов, со-

здада «дединцы», кремли, погосты, острожки, вокруг них — города, и придада этим оплотам первоначальных кладбищ священное значение родины, отечества. В связи с этим сиротство сделало и самих сынов воплощением молитвы, самой молитвой, выражавшейся не в них одних, не в одном внутреннем их настроении, но и делами вне их. Похоронив отцов по физической необходимости, [по] нравственной пытались тотчас же восстанавливать их [в] памяти (песни, былины, предания, история), во внешних подобиях (изобразительные искусства); расширяя свое сыновнее молитвенное настроение, искали их в иных краях земных («Острова блаженных», Земной Рай) и на небе (астрономия) совокупность осиротевших сынов соединила их в молитвенный хор (церковь), а почитание памяти отцов и усилия изобразить их как бы восстающими из земли, возвращающимися к жизни, создало храм, происшедший, по всему вероятно, не в одном христианстве, а везде из надгробного памятника, как и всякая первоначальная религия из культа мертвых, культа предков («Первое восстание в мире постоянного падения») ⁵⁴.

Так утрата, омрачившая зарю жизни человечества, стала вдохновением к его развитию, импульсом к его всестороннему совершенствованию. Но та же утрата, то же детственное святое чувство сиротства должно вывести непрерывно гибнущее человечество и на путь к его совершеннoлетию, а с ним и к спасению от гибели. Сознание непрекращающихся утрат, предвещающих и собственную скорую гибель, должно стать непрестанным побуждением к прекращению власти силы, причиняющей утраты и гибель, а скорбь об утратах, соединенная с сознанием своей вины в виде пассивного или активного содействия гибели тех, кому мы обязаны жизнью, должна стать сознанием долга загладить свой грех перед ними воздаянием жизни за жизнь, возвращением жизни.

Так, в понятии сына человеческого мысль, чувство и воля, нравственный долг и знание, чистота и святость детства и зрелость совершеннолетия соединяются в одно гармоническое целое. Не «человеческое», не «общечеловеческое», не «сверхчеловеческое» как и не «вечно-женственное», а «вечно-детственное» влечет нас к высшему, возносит нас на небеса и небо низводит на землю.

Наоборот, всякое уклонение от вечной детственности есть уже падение, превращение в блудных сынов и, при невозможности совершеннолетия, обращение к ребячеству, которое следует отличать от детства («Вопрос о братстве»). «<...> Родовому быту недостает умозрительной широты, способной раздвинуть область отечества, представить не своих одних, но всех отцов как одного отца, а потому и всех людей как братьев». Но лучше ли этого то, что дает взамен родового быта, быт «цивилизированный», гражданский? Ничуть! В этом быту заблуждение и блуждание неизбежны: с утратой всем присущего, простого, очевидного, всем понятного, связу-

ющего начала естественного родства, прибегают к искусственной связи гражданства, к туманному, отвлеченному объединению в безродной, бестелесной человечности. <...>

В противоположность сыну человеческому, не понимающему себя вне родственной связи с прошедшим (с отцами и предками) и с настоящим (с братьями), гуманизм, поклоняясь «чистой» человечности, стремится очистить ее прежде всего от стеснительной связи с прошлым. Характерная болезнь века заключается именно в этом отрешении от прошлого, сынов от отцов, от общего дела всех поколений, что и лишает нашу жизнь зараз и первоначальной основы, и согласованной с нею цели («Вопрос о причинах неродственного состояния мира»). Разум типичных представителей современного общественного настроения уже не занимается воспоминаниями; у него слишком много «настоящего» дела! При высоком о себе мнении «новому человеку», убежденному в своем ежедневном совершенствовании, нет нужды и поднимать из забвения «старье», воскрешать то время, когда люди были (с этой точки зрения), конечно, несравненно хуже (там же). Многочисленные и сами по себе превосходные исторические и археологические труды нашего века вызваны ученой любознательностью и лишь в редких случаях сыновним чувством, потребностью исполнить нравственный долг относительно предков. Если среди огромного большинства пренебрегающих прошлым еще находятся желающие узнать его, то делается это не для того, чтобы «вернуть сердца сынов отцам», а для того чтобы «сотворить суд над ними». Не певцу ли чистой человечности, не Шиллеру ли принадлежит столь любимое, столь часто поминаемое изречение «Die Weltgeschichte ist das Weltgericht» («всемирная история есть Страшный суд»)?. Неведомый, непостижимый Бог невидимого, неосязаемого гуманизма. «Прогресс превращает отцов и предков в подсудимых, а потомкам дает суд и власть над ними». Историки — судьи над умершими, то есть над теми, кто понес уже высшую меру наказания, смертную казнь, а сыны — судьи над еще не умершими отцами.

<...> Старое старится, а молодое растет: возрастая и сознавая свое превосходство над умершими, молодое поколение по закону прогресса «не может не сознавать своего превосходства и над еще не умершими, над стареющими, умирающими. Если старое говорит молодому: “Тебе подобает расти, а мне умяться”, то это желание доброе, родственное: тут говорит любовь отеческая; если же молодое говорит старому: “Мне подобает расти, а тебе убираться в могилу”, то это — прогресс, и говорит тут уже не любовь, а ненависть, ненависть блудных сынов». Высшая объединяющая связь здесь утрачивается, распадается связь времен, а с ней и надежда на восстановление вечного, всеобщего мира. Высший образец единства, Троичный («Ты во Мне и Я в Тебе, да будем едины»),

здесь неприменим, невозможен; борьба и смены неизбежны; отцы и дети противопоставляются в постоянную дисгармонию, и возвеличение вторых пропорционально унижению первых. «Чти отца твоего и мать твою» становится заповедью архаической, вымирающей; «взыграние младенцев» превращается в «брехание щенят во чреве матери» («Эпиграфы к Пасхальным Вопросам»). Да здравствуют дети! Да гибнут отцы! — вот не знающий благодарности и жалости закон фатально действующей эволюции, этой крайней противоположности детственности («Вечная детственность») и прогресса, не идущего дальше «улучшения по частям, улучшения настоящего ценой измены родному прошлому. Прогресс, так понимаемый, — торжество индивидуализма и субъективизма, узаконение розни. *Биологически* прогресс состоит в поглощении младшими старших, в вытеснении сынами отцов; *психологически* это замена любви к ним презрением, это нравственное (в сущности — самое безнравственное) вытеснение отцов; наконец, *социологически* это достижение наибольшей меры свободы, доступной человеку, а не наибольшее участие его в общем деле, требование величайшей независимости, а высшего единства. *Социология есть наука минимального общения и максимальной возможности разобщения*» (там же). *Гуманистическое, космополитическое общество есть безродное государство, искусственный, механический агрегат личностей, сброд бродяг, родства не помнящих, а не единая общечеловеческая семья*, ибо основа семьи — отеческое и сыновнее чувство, а они-то и утрачены в гуманизме.

И в другом отношении гуманизм противоположен сыновству и детственности: секуляризацией (обмирщением) своей нравственности. Нравственность сынов человеческих совпадает с религиозной потому уже, что в основу свою она полагает образец религиозный совершенного единения и высшего добровольного согласия личностей, указанный в Пресв. Троице. Нравственность же гуманистическая, устраняющая родственное чувство и сыновний долг, не нуждается ни в Боге Отце, ни в Сыне Единородном. «Сый в лоне отчем» ничего не говорит сердцам тех, кто заповедь родства «познайте себя в отцах» заменил заповедью индивидуализма «познай самого себя». Отвлеченному и неопределенному «человеку» достаточно безжизненного Бога деизма, отвлеченного понятия, низведенного до минимальной степени ясности, до ограничения божества самыми общими, самыми неопределенными чертами.

Но даже и эта минимальная религия только непоследовательный прибавок к этике гуманизма: не деизм, а *натурализм* может быть ее единственной, согласованной с ее духом основой. *Гуманизм* последовательный, верный себе неизбежно приходит к самообожанию. Это *апофеоз человека, антропотеизм*. Ветхозаветной заповеди «Аз есмь Господь Бог твой и да не будут тебе инии бози

разве Мене» гуманизм противопоставляет заповедь новой «культуры»: «Аз есмь человек (“Homo sum”) и да будет мне свойственно все человеческое». Человека же и человеческое гуманизм понимает натуралистически, в том виде, как они созданы природой, не такими, какими они должны быть согласно велениям закона божественного и того нравственного, который не отрешает себя от божественного. Это есть «реабилитация физической природы», узаконение «естественного состояния», признание естественных свойств и влечений за нормальные и правомерные. Образец нравственности сынов человеческих, Евангельское дитя, здесь устраняется: на его место становится «дитя Природы» (l'Enfant de la Nature Руссо) («Пасха или Антипасха»). «Naturalia non sunt turpia»⁵⁵ — первая заповедь натуралистической человечности, первая, без которой была бы немислима и вторая: «humani nihil a me alienum esse puto»⁵⁶ (статья «Человечность или животность?»). <...>

Гуманизм — как небожественное, как натуралистическое, как освобождение от нравственных обязанностей к прошлому и ослабление обязанностей к будущему, как восстановление прав физической природы человека — есть переход к неопределенной человечности, но к очень определенной животности, к бестиализму и брютализму, к зверству и скотству. Равнодушие к нравственным обязанностям, данное в отрицании родственного единства и сыновнего долга, и противоположное этому требование прав на широкое проявление физических инстинктов в жизни есть, конечно, прямой путь к животности. Но достойно замечания, что требование гуманизмом и другой свободы, неограниченной свободы чисто личного суждения, чисто субъективной критики (вместо совместного, родственного, соборного соглашения) приводит к тому же результату. По природе своей *противоположный божественному* (как узаконение слепых, материальных сил природы), гуманизм стремится и в мысли ниспровергнуть божественное. Но как только он докажет, что нет Бога ни в мире, ни вне мира, а следовательно, не должно Его быть ни в сердце, ни в мысли — так и сам гуманизм, ставши только отрицанием, только противопоставлением божественному, исчезнет и заменится уже положительным началом *животным*; неопределенная человечность станет вполне определенной животностью («Человечность или животность?»). Если человек создан не по образу Божию, а по образу животного, как это и признает натуралистическая этика, исполнение заповедей Божиих будет для него исполнением чего-то чужого, ненормального; родным ему будет не высший разум, не высшая воля, не высшее ими указываемое благо, а неразумная, безвольная и безнравственная природа. Возвышаться над ней он, конечно, может; но всякое такое возвышение уже будет уклонением от естественного пути, абрацией, тяготой, повинностью, насилием над природою.

Вырваться из этого гибельного круга не поможет гуманистической нравственности никакая диалектика, уже потому, что для возвышения над животностью нужно не последование слепой природе, а преобразование ее в соответствующую нашим нравственным требованиям. *Не она нам, а мы ей должны стать руководством, законом.* «Пока в человеке остается что-либо рожденное, даровое, а не обращенное в трудовое, пока рождение не обратится в воссоздание, до тех пор человек останется животноподобным существом» <...> (письмо ко мне от 2 июля 1900 г.). Вместо обвинения Бога в несовершенстве мира и человека, следовало бы человеку отнести это несовершенство к своей собственной вине, к розни и недеятельности, то есть следовало бы правильно понять подобающее отношение всех людей, взятых в их совокупности, как разумных и нравственных существ, к неразумной и не нравственной силе природы, и тогда бесплодное, губительное осуждение сменилось бы животворным делом искупления («Человечность или животность?»).

Но для того чтобы таким образом трудовое и нравственное взяло верх над даровым естественным, надо понять, что победа эта может быть результатом не индивидуального самосовершенствования в одиночку и взброд (как внушает гуманизм), а результатом совокупных, строго согласованных и общим планом и долгом объединенных усилий человечества, как этого требует нравственность сынов человеческих. <...> Только в сознании своего родства друг с другом, братства по отцам, родства с отцами земными и с Небесным, по образу Которого созданы сыны человеческие, станет возможным и общее дело совокупного совершенствования и конечного спасения, сообразно с требованиями *теоантропической* нравственности, в отличие от нравственности *зооантропической*, той, где человек, созданный по образу животного, исходит в своих отношениях к себе подобным (то есть животному или звероподобным) существам из натуралистического закона: «*Nomo homini lupus*»⁵⁷. Богочеловечная нравственность богоподобных существ свои отношения к людям-братьям основывает на подобии отношений лиц Пресв. Троицы. Возникающая отсюда заповедь всеобщей любви будет также и заповедью блаженства, но относящейся не к отдельной личности, ни даже к личностям, а ко всей человеческой семье: ибо действительное, полное блаженство порознь невозможно, немислимо для нескотоподобных существ («Заповеди блаженства Евангелия и гуманизма»). В этой всеобщности и дружности, в этой неразделимой полноте добровольного союза любви заключается сила, чистота и красота богочеловеческой нравственности.

<...> Нравственность богочеловечная побеждает иго и рознь между людьми родственным союзом любви, в котором нет ни ига, ни подчинения; но и этого все еще недостаточно для достижения

обетования заповеди совершенства: полного познания истины, плодом которой будет и полная свобода («Познаете истину, и истина сделает вас свободными»). Действительно независимой, вполне автономной станет нравственность тогда только, когда прекратится гетерономия, то есть зависимость людей не друг от друга, а от общего их (впрочем, лишь временного, не вечного) врага, от слепых и смертоносных сил природы («Заповеди блаженства Евангелия и гуманизма»).

Ничего этого не видит и знать не хочет нравственность блудных сынов, бродяг, не помнящих родства, забывающих отцов и Бога, отца всех отцов. Секуляризация человека есть развенчание его божественного происхождения, его священного достоинства. Вольно существам, мнящим себя свободными, стремиться вверх или вниз, возвышать или принижать себя; но отречение от уважения к величавому не проходит безнаказанно, неизбежно вырождается оно в культ низкого; животное, гад вползает в опустевшее, заросшее сором, поруганное святилище Божества; из «венца творения» «малым чем умаленный от Ангел, славой и честью венчанный» (Псал. 8: 6) человек становится «выродком природы», произведением поздней поры ее развития, ее старости, декадентским (по отношению к ее общему, преобладающему стремлению), болезненным явлением («Что такое “Memento vivere”?»).

В этом смысле гуманистическая этика есть нравственность декадентская (письмо ко мне от 30 июня 1900 г.), но вместе с тем и вакхическая. Призыв к долгу она заменяет призывом к наслаждению, труд устроения вечного мира — упоением брачного пира на могилах забытых родителей, ибо на место долга к ним у блудных сынов становится увлечение дочерьми, а у дочерей сынами, превознесение живущих над умершими, при забвении, что ведь и живущие тоже обречены на смерть, *morituri* («Пасха или Антипасха?»). Если же отрава наслаждения, близость собственной гибели еще не забыта, что остается, как не искать ее забвенья в вакхическом упоении хотя бы кратким мигом наслажденья? («*Carpe diem!*»). Светская культура и есть призыв забыть умерших и забыться самим в хмеле чувственности или в гипнозе научных, либо художественных развлечений. «Спящий в гробе мирно спи, жизнью пользуйся живущий» — вот практический итог светской, индивидуалистической этики гуманизма; «учись наслаждаться настоящим, не заботиться о будущем и не жалеть о минувшем» (Лермонтов) — вот условия, при которых для нее возможно наслаждение. Беззаботность и забвение!.. Но зато и жизнь из священного долга и святого труда превращается в похмелье, в забаву, в игру. <...>

Взгляд Николая Федоровича на гуманизм в его противоположности к родственному началу мы должны были изложить подробно, во-первых, в силу самостоятельной важности предмета, а во-

вторых, вследствие его существенного, так сказать, центрального значения в учении самого Николая Федоровича, дальнейшие главные положения которого (а именно ближайшее определение общечеловеческого дела) непосредственно вытекают из его убеждения в том, что всемирное братство может быть установлено только на начале сыновства и отечества. Какое значение это убеждение имело в истории развития его мыслей, он сам определил следующим признанием: «Как только неопределенного, отвлеченного “человека” я заменил “сыном человеческим”, так все для меня исполнилось светом: и небо, и земля, и преисподняя! Вопрос “что делать?” стал для меня яснее дня!» (письмо ко мне от 7 июня 1900 г.).

7

Убедившись в несостоятельности политических, юридических и гуманистических способов восстановления братских отношений между людьми, обратимся к рассмотрению средств экономических. <...>

<...> Попробуем беспристрастно разобраться в тех благах, которыми будто бы одаряет нас торгово-промышленная культура, основанная на труде большинства и на обогащении немногих. Если деньги сами по себе не могут быть благом, если «не в деньгах счастье», если даже в благоприятнейшем для них смысле они не цель, а только средство к достижению блага, проверим, благо ли то, на что они идут, для чего они предназначаются. Капитал, говорят нам «знатоки дела», нужен для увеличения сил труда, для умножения, улучшения и удешевления производства. Какого, однако, труда и какого производства? Не тех, что должно, по справедливости, назвать естественными и необходимыми: не сельского, благородного «земляного» труда, рождающего хлеб насущный, и не кустарного, ручного, домашнего производства, не отчуждающего от земли, от села и создающего вещи первой необходимости. Но этот действительно нужный, непридуманный труд, как и это скромное производство, обходились и доселе обходятся без большого капитала, и даже несомненно желательное развитие, поддержка и улучшение того и другого не потребуют больших затрат. Не поэтому ли самому ученые экономисты, упоенные дурманом капитализма, и смотрят свысока, пренебрежительно и на сельское земледельческое хозяйство, и на сельский кустарный труд как на архаические низкие степени экономического развития? Капитализм входит в свои права или, вернее, приступает к самоуправству только с победою города над селом, машины и фабрики над ручной ремесленной работой. Торжество капитала — это изменение сельского земледельческого быта в торгово-промышленный. Но чтобы решить, что торжествует в данном случае — добро или зло,

надо определить конечную цель обоих видов труда: сельского, земледельческого и городского, торгово-промышленного.

Побуждение и цель первого — *добыча необходимых средств для существования*, следовательно, *поддержка жизни*, спасение от гибели, *от смерти*; у второго же — *доставление удобств, комфорта, прихоти, роскоши и* — как средства ко всему этому — *богатства*. «Для выбора между тем и другим нужно только решить: в богатстве ли благо и в бедности ли зло? Или же жизнь есть благо, а смерть зло?» (письмо ко мне от 3 августа 1900 г.). Может ли быть что-либо проще этого вопроса? Возможно ли колебание в решении его для ума, не сбитого с толку, и для чувства неизвращенного? И однако, как это ни губительно для человечества, оно все еще не уяснило себе должным образом этого первого из вопросов жизни и решает его сплошь и рядом превратно. Искусственно привитый соблазн вещи, «вещелюбие» пересиливает даже естественную любовь к жизни, к дряхлеющему человечеству, возвращающемуся к старческому младенчеству, так же как и на заре существования, приходится погружаться в глубокое раздумье о том, «что важнее: вопрос ли социальный о богатстве и бедности, то есть о всеобщем обогащении, или же вопрос естественный, о жизни и смерти, то есть о всеобщем возвращении к жизни, не в теоретическом лишь смысле, разрешающем, почему сущее существует, а и в практическом, требующем решить, почему живущее стареет и умирает?» Иными словами: «что важнее, общественные ли бедствия, то есть *пауперизм искусственный* или же общие природные бедствия, то есть *пауперизм естественный*? Минующее ли, тленное богатство есть добро и бедность зло? Или же жизнь, но, разумеется, бессмертная, есть истинное добро, а смерть — истинное зло» («Супраморализм, или великий синтез», вопр. 1). К стыду нашему, надо сознаться, что как раз последнее время проявляет особенную близорукость в решении этого вопроса, полагая, как это мы видим из вышеприведенных свидетельств, спасение человечества в накоплении богатств и в распределении их, а не в обеспечении самой жизни и не в борьбе со смертью. Социализм еще решительнее своих предшественников выдвинул вопрос о богатстве и бедности на первый план и придал ему значение всеобъемлющее, от исхода которого будто бы зависит вся грядущая судьба человечества.

На самом же деле этот предполагаемый вопрос будущего есть уже отживающий; он не более как частный случай вопроса о жизни и смерти, вне которого, то есть сам по себе, он и неразрешим («12-членная схема учения небратского, неродственного, немирного состояния мира». Вопр. 1). «Действительно всеобъемлющим может и должен быть признан вопрос не об излишествах (богатстве, комфорте, прихотях), а о существенном, для всех всегда необходимом: о хлебе насущном и об естественных условиях, от коих зави-

сит само существование человека. Верно и всякого признания достойно слово Писания: “Не о хлебе едином жив будет человек”; но вместе с тем прошение о хлебе насущном включено в молитву Господню. В Писании осуждается забота *о личном и излишнем*; забота же *о пропитании себя вместе со всеми*, основанная на знании и управлении слепую силою природы, не может быть осуждаема, потому что это значило бы осудить как все знание, так и общее всех людей дело. Хлеб насущный есть и потребность насущная; но он же и существенная движущая сила, не только физическая, но и умственная: вся деятельность человеческая есть проявление этой силы» («Вопрос о братстве или о родстве и причинах небратского, неродственного, то есть немирного состояния мира», 2-я редакция статьи под этим заглавием). Наконец, это есть и сила нравственная, так как обеспечение всем и всегда хлеба насущного возможно только дружным, добровольно соединенным, повсеместным трудом всех, то есть мыслимо не иначе, как результат действительно братских, мирных отношений людей друг к другу.

Этому священному, величавому значению заботы об обеспечении хлеба насущного всем и всегда, что может противопоставить так усердно рекламирующая себя современная и даже будущая торгово-промышленная культура? Уже одно ее название, как и пренебрежительное ее отношение к земледельческому быту, показывает, что для нее продовольственно-санитарный вопрос в указанном смысле — не главная цель. Не задумываясь над первичными причинами неурожая, она озабочена не устранением самих источников голода, а паллиативным противодействием ему покупкою хлеба или его суррогатов. <...> Забывается при этом только одно соображение, а именно: что искать гарантии от голода в развитии торговли *чужим* хлебом и даже в так называемом интенсивном сельском хозяйстве, нуждающемся в доставке *чужеземного* удобрения (напр<имер>, галапагосского гуано или чилийской селитры для Англии), — значит *жить одним за счет других*, делать из одних существа привилегированные, а других лишать их продуктов, заставляя село работать на город, превращать земледельческие народы в кормильцев и в то же время в чернорабочих для народов фабричных. Это искажение ветхозаветной заповеди труда, возложенной Творцом на человека: в поте лица *своего* есть хлеб *свой*, это искажение и новозаветной молитвы Господней, совершенно противоположной внушениям «развитой торгово-промышленной культуры»: «Хлеб *наш* (то есть *нас всех*, а не *одних деньги имущих* для покупки *чужого* хлеба) *насущенный* (а не извлечение наибольшего дохода из земли) *даждь нам (всем нам) днесь* (то есть ограничиваясь лишь необходимым, а не для запасов и скупок для перепродажи, для барышей и для уклоняющихся от труда естественного и всеобщего)» («Регуляция метеорологическая как

исполнение молитвы Господней»). Не задумывается торгово-промышленная культура над тем, что практикуемая и оправдываемая ею эксплуатация природы <...> и ограбление «низших рас» <...> не могут же продолжаться вечно и что по мере оскудения природы и развития низших рас грозный вопрос о хлебе насущном восстанет во всей своей насущной неотложности, несмотря на всю сеть путей сообщений и все мешки золота на мировом рынке. Но... до этого далеко, а в свое время прогресс найдет средства противодействия затруднению. На таких рассуждениях успокаивается торгово-промышленное общество для того, чтобы отдаться всецело своим собственным, ему присущим заботам и целям: накоплению богатства, организации удобств жизни, комфорта, прихоти, роскоши, то есть излишеств, противоположных насущному.

В критике индустриализма и капитализма наш мыслитель проявляет строгость, которая многим покажется преувеличенной, но основные мотивы ее нельзя не признать верными. Индустриализм, по его убеждению, поощряет развитие всех дурных страстей: корыстолюбия, властолюбия и сластолюбия. «Господство промышленности основано на отречении от града Божия, от будущей небесной жизни, от жизни со всеми отцами ради земного благополучия, из-за материального благосостояния будто бы большинства, в действительности же меньшинства, а именно богатых» («Выставка 1889 года, или наглядное изображение культуры, цивилизации и эксплуатации»). В самой основе индустриализма заложена чувственность, та *любовь к вещи*, та *материализация*, которую, как мы видели выше, типичные представители века считают за его наиболее характерный и все возрастающий признак. Наше время, столь горящееся мнимыми победами над силами природы, в сущности очень далеко от такого торжества; век индустриализма не вносит в природу ни разума, ни воли для *регуляции* слепых, фатально действующих сил и для направления их к цели сознательной, планомерной и благотворной; он довольствуется одной *эксплуатацией* их для низших чувственных потребностей. Это не правитель природы, это потворщик, сообщник ее злых сил, а вместе с тем и поэтому самому — и раб их. Движущие слепой, не знающей нравственного долга природой начала: борьба за существование, вытеснение слабейшего сильнейшим, пассивного приспособления к среде и половой подбор — становятся решающими стимулами и средствами и для человеческих действий. «Источник индустриализма — половой подбор, то есть сознательное подчинение бессознательной силе, в нас и вне нас действующей, без всякой мысли о совокупном противодействии ей или о союзе людей против этого коренного порока и греха со всеми его последствиями» («Конференция мира»). <...>

Из всего предыдущего очевидно, что весь процесс промышленного производства, торгова и войны составляет одно цельное, пороч-

ное и злое во всех своих частях дело. Современный милитаризм, неотделимый от индустриализма, своим усовершенствованным оружием и усовершенствованными способами сообщения возвратил человеческий род, так самодовольно болтающий о мирном прогрессе, к тому состоянию, в каком он был в самые первобытные времена повсеместной и постоянной войны («Конференция мира»). На то «*homo homini lupus*» и война всех против всех из теории Гоббса (появившейся именно в Англии и как раз на рассвете ее торгово-колониальной политики) перешли на арену жизни, и весь ход всемирной истории получил характер эволюции, которую следует назвать военной. Даже и во время так называемого мира эта война не прекращается; из явной она только становится скрытою, но не менее лютою, коварною и губельною: борьба классов, профессий, интересов, конкуренция, этот жизненный нерв материального прогресса с точки зрения политической экономии, фальсификация как средство удешевления и допускаемого безнаказанно обмана, реклама как другое орудие лжи и соблазна, полемика, диспут, злословная партийная критика как общепризнанное орудие раскрытия истины и непризнанное, но ежеминутно применяемое орудие раздора, расчета и убийства, — словом, что все это, как не милитаризм в самом обширном его значении? И не вправе ли мы видеть в предполагаемых успехах мирного быта, возникающего на основах торгово-промышленного строя, только периодические варианты трансформизма войны?.. <...>

Как ни велики перечисленные бедствия, порождаемые индустриализмом и меркантилизмом, они все еще не исчерпывают меру их прегрешений. Остается раскрыть еще один грех, грех величайший, первородный в данном случае, тот, от которого плодятся и множатся все остальные пороки и преступления. Это утрата смысла и цели жизни, измена долгу существования, замена дела любви всеобъемлющей узким себялюбием, корыстью, прихотью, забавою, похотью. Если единственным здоровым, единственным нравственным определением жизни может быть лишь «жить не для себя только и не для одних других, а со всеми для всех», то жизнь, основанная на начале торгово-промышленном, есть принципиальное отречение от этого определения, узаконение ложной и безнравственной противоположной основы. В обществе, в котором одни трудятся на других, где одни богатеют за счет других, люди разделены на два противоположных лагеря: одни живут только для себя, другие — только для других; а при таком делении, неизбежно приводящем к ненависти, зависти, вражде и борьбе, добровольное согласие, то есть жизнь со всеми для всех, невозможно.

Невозможна и родственная любовь, основа нравственности, так как объект любви здесь не люди, а вещи; высшая ценность здесь не душа бессмертная, а тленное богатство материальное. <...>

Эта эволюция души современного человека, оканчивающаяся атрофией души, есть результат целого ряда измен: «Изменивши в начале Отцу Небесному в своем падении, в нарушении заповеди Отца ради исполнения желания жены, человечество совершило вторую измену в оставлении земледелия и села, то есть праха своих предков, измену роду и племени ради устройства города или юридико-экономического общества вместо семьи и родственной общины. Из этого корня со временем выросла и третья измена христианству, вырос католицизм, обративший даже самый закон благодати в закон юридический. Наконец, наиболее полное выражение измены христианству представила Англия, создавшая политическую экономию, в которой всем людям дается новая оценка, не нравственная уже и даже не юридическая, а денежная, где люди трактуются как товар, ценность коего определяется спросом и предложением» («Вопрос о причинах неродственного состояния мира. В чем наша задача?»). «Само просвещение, — говорит один из ученых социализма, — стало товаром и уже обесцененным». <...>

«Если история в ее истинном значении есть психическая задача в смысле не только изучения, но и пробуждения души, родственного чувства, то социология вместе с ее заключительною главою, социализмом, есть наука о бездушном обществе, наука разобщения у одних и порабощения у других» («Вопрос о братстве и т. д.»). «Политическая экономия есть Иудина наука, как назвал ее один из славянофилов» (там же); она научает изменам, предательству: изменам сыновнему и братскому долгу и делу, предательству родства и отечества ради чувственности и наживы. Экономическая цель жизни, накопление богатств, есть «домостроительство погибели, а не спасения» (там же).

Погибели, несомненно, общей! Но эту ужасную истину всего менее сознают одурманенные бешеной погоней за колесом фортуны, хотя оно-то и есть колесо ненасытного Джагерната⁵⁸, под обротами которого гибнут не одни избранники несчастья, а без разбора и без исключения все и всё: «Ныне я, а завтра — ты, — все во имя суеты!» Более нравственный и потому менее сильный в этой борьбе тела против души гибнет, однако, раньше перешагнувших «по ту сторону добра и зла» в этой «переоценке ценностей», эксплуатируемые раньше эксплуататоров, жертвы «высокой культуры» раньше ее палачей, верные отеческим преданиям раньше изменников и ренегатов, бедняки раньше богачей, село раньше города. Остановимся вниманием на последнем, на *гибели села*, приносимого в жертву городу, ибо это явление, имеющее значение центральное во всем вопросе.

Самый факт обезлюдения деревни, вследствие переселения в города — вне всякого сомнения: он у всех перед глазами и успел уже не только вызвать целую научную и публицистическую лите-

ратуру, но и проникнуть в область художественного творчества.
<...>

Этому чудовищному росту городов, обольщающих деревню своими соблазнами и, подобно морским головоногим <...> втягивающим ее в себя и высасывающим ее силы, пропорционален рост целого ряда общественных бедствий. Уже Руссо назвал города «пропастями, поглощающими человеческий род»; новейшие статистики и политико-экономы подтверждают за ними репутацию не только ненасытных поглотителей произведений природы и труда, но и настоящих пожирателей людей. <...>

Конечно, в противовес всем этим бедам спешат противопоставить приманку будто бы возрастающего материального благосостояния. Но если бы она даже и оказалась не даром данайцев, в состоянии ли она вознаградить за другую утрату, которую терпит человечество, заменяя естественный сельский быт искусственным, городским, торгово-промышленным? Каковы бы ни были материальные результаты индустриализма и меркантилизма, они все равно не могут, не смеют быть решающими побуждениями для определения характера и цели человеческой деятельности. *Социальные отношения нельзя ставить вне этики* («Вопрос о братстве и т. д.»): неизмеримо выше того, что выгодно, стоит то, что нравственно, и впереди вопроса о наживе, о доходе и барыше царит вопрос о выполнении долга — и *долга, разумеется, реального, то есть нравственного, а не фиктивного, денежного.*

С этой-то точки зрения и подлежит весь торгово-промышленный строй наиболее тяжкому осуждению. Его призрачный прогресс, триумф машины, фабрики, конторы, банки, биржи, города, основанный на умножении богатств вещественных, неразрывно связан с конкуренцией, то есть с завистью и борьбой друг против друга, с рекламою, то есть самохвальством и соблазном, а часто и обманом, наконец, с вытеснением слабейшего сильнейшим (капитализм и борьба классов, завоевательная и колониальная эксплуатационная политика); а все это есть непрерывное, всестороннее расширение и усиление небратских враждебных отношений между людьми («Вопрос о небратских отношениях»), а следовательно, верный путь ко всеобщей гибели. Вот почему только что указанное, на ложном начале основанное разрешение противоположности между городом и селом (урбанизация села) — не спасение от зла, а вящее его усугубление, задушение села городом, искоренение души даже в ее первоначальных и наиболее живучих твердых, внесение растлевающего и мертвящего городского соблазна туда, где теплится последний слабый огонек родственного чувства. Естественный вопрос о жизни и смерти, о долге, вытекающем из смерти, дающем смысл жизни и обуславливающим ее спасение, затемняется вопросом о бедности и богатстве, о погоне за доходами и

барышами; благородная и спасительная *всеобщая повинность участия во всеобщем труде всеобщего спасения* заменяется губительным правом на участие немногих, многих или всех, в комфорте, а если можно — так и в прихотях и в излишествах, а также и в досуге, то есть (за отсутствием истинного дела) в праздности. Одним словом, это есть превращение сына человеческого, верного долгу отцам, в сына блудного, оставившего дом отчий, забывшего долг сыновний и заменившего отцелюбие вещелюбием, женолюбием и другими пороками («Вопрос о братстве и т. д.» 2 редакция).

Для человечества, желающего мира всего мира, жизни действительно братской, невозможной, как и само братство, без отечества, нормальной жизнью может быть только жизнь сынов, неразлучающихся с отцами, давшими им жизнь и ждущими от них *уплаты долга, возврата жизни, эквивалентом которой не можешь быть никакая вещь, никакое богатство*, никакой продукт индустриализма, ни один объект торговли, купли-продажи. Такова по своему назначению *жизнь сельская*. Оба других образа жизни — *кочевой* и *городской* — уклонения от единой нормальной: кочевая форма — незрелая до истинной, а городская — уклонившаяся от нее, отживающая, ведущая к гибели («Супраморализм», вопрос VII). Процесс вырождения нормального, здорового образа жизни в аномальный, болезнетворный глубоко поучителен потому именно, что с полной наглядностью раскрывает нам параллельный поступательный ход того накопления материальных богатств, в котором видят прогресс настоящего над прошедшим и задачу будущего. Первоначальная *общинная жизнь* патриархальных времен сомкнулась как бы объятием любви вокруг земли в буквальном смысле отеческой, вокруг кладбищ, хранивших прах отцов и предков, вокруг «дединцев»-кремлей, которые именно поэтому и защищались так самоотверженно сынами, что они были их величайшей святыней. Обособление родов и вытекающее из него постепенное отчуждение ближайших родственных групп от дальнейших выразились наглядно, бытовым образом, в возрастании значения *семейного жилища*, родного дома. Как всякая религия есть первоначально культ отцов, так и первоначальное святилище есть хранилище праха всех отцов, кладбище, кремль. Начавшееся обособление родов переносит алтарь, бывший доселе всеобщим, в частный дом, в жилище родовых ларов и пенатов; через это родовое, семейное жилище приобретает священное значение, но вместе с тем возникает побуждение и к внешнему его улучшению: первоначальный простейший кров, пещера, шалаш, изба, «убег» от непогоды, «пристанище» для необходимого отдыха, становятся местом продолжительного пребывания, оседлости, признаком собственности, сторожем богатства, укреплением для охраны его, замкнутым от сторонних лиц (обращенным внутрь в

Риме и на Востоке, в противоположность первоначальному всем открытому шатру кочевника). Жилище становится местом безопасности от врагов, «покоем»; но безопасность, спокойствие и довольство куплены ценой обособления, отчуждения от братьев, превращающихся в соперников в борьбе за вещественные блага. Столь восхваляемая неприкосновенность жилища, сменившая старинное гостеприимство, превращает это жилище на «правовом» Западе в крепость (говорят же англичане с гордостью: «Мой дом — моя крепость!»), а на бесправном мусульманском Востоке — в тюрьму без окон на улице. Для того же чтобы жизнь в крепости не совсем превращалась в тюремное заключение по унынию, дом требует уютной и красивой обстановки, комфорта, а за ним вслед, по возможности, и роскоши. Семейное жилище людей обособившихся, закупорившихся от братьев и забывших об отцах, кладбище коих в эту пору цивилизации из центра общежития вытесняется на окраины, если не совсем упраздняется (кремация), современное жилище, этот «home side at home»^{58a}, из алтаря родственных чувств, угасших в сердцах его обитателей, становится капищем для культа вещи, художественной игрушкой, принимаемой за действительность, для которой уже все закончено, нет уже упования, нет будущности, остается одна безвыходность. Это капище, этот дом-фетиш, может быть, и прекрасно, и уютно, и комфортабельно, и пышно устроено; но, взятый в своей обособленности, в своем одиночестве, в своей исключительности, он способен привести к отчаянию, навести ужас. <...> *Победа вещи над духом* почти закончена. В погоне за бездушным материальным благом мы ищем овладеть вещью и считаем себя богатыми, когда убеждены, что овладели ей. Но убеждение здесь только самообольщение: в действительности не человек владеет вещью, а вещь обладает человеком, связывает его, лишает свободы, вносит раздор в среду людей. <...>

Оставление сынами родителей ради своих удобств и наслаждения и есть первое падение. Но так как сердце не живет без любви, на место замершего в нем чувства к родителям вселяется иная страсть: *вещелюбие, материализм* как почва для роста чувственных наслаждений и *женолюбие, гетеризм* как сильнейшее воплощение и обобщение чувственности, сопряженное с еще большим отчуждением от родителей, и это уже самое глубокое падение («Вопрос о братстве», 2-я ред<акция>). Оно-то и совершается в городской, торгово-промышленной культуре, которая, можно сказать, если не всецело, то в значительной степени сводится к культу женщины. Блудный сын, покинувший дом отчий, ненадолго останавливается на распутье, в раздумье «куда ему направиться — к городу ли, к культу вещи и женщины, к благолепию имения, или же к селу; к праху ли отцов, на кладбище мертвых, ждущих оживления, или же к городу-фабрике, к городу-рынку, к городу-

выставке, вытесняющему кладбища, упраздняющему храмы, унижающему университеты прислуживанием науки торговле и промышленности и презирающему музеи как хранилища памяти о прошлом, столь мало ценимом настоящим? («Супраморализм», вопрос VII). Современное человечество, сочетание Блудного Сына по легкомыслию и безволию с Фаустом по бесцельности знания и ненасытности желаний, решает вопрос в пользу города и, забывая нравственный долг, отдается порыву к чувственному наслаждению и к богатству тленному. Ваал и Астарис, боги блудных сынов и дочерей-гетер, торжествуют над Богом отцов, и хор отступников звучит в вакхическом восторге над осиротевшим миром: «Ты побежден, Галилеянин!..» <...>

Дальше идти невозможно. Мы здесь на крайней точке прогресса, ставшего «по ту сторону добра и зла», вне этики, на почве «чисто экономической» и потому именно нечистой и безнравственной. Но что посеешь, то пожнешь! Сеющие в тление, предпочитающие красоте бессмертия благолепие тленного, пожнут тление. К общему спасению не приходят путем гибели, вражды, борьбы, корысти, идолопоклонства перед золотом и торгово-промышленными безделушками. Ни комфорт, ни роскошь, ни груды золота в руках капиталистов, ни чудовищная производительность материальных благ будущим кооперативным хозяйством, ни равный раздел богатства, ни общность имущества, ни легкость и краткость труда, ни вся вакханалия чувственных наслаждений не в состоянии создать рая на земле, потому, во-первых, что все это ответ не на нравственный долг людей, а на их слабости и пороки; а во-вторых, потому, что *все материальное богатство и все чувственные наслаждения не уничтожают нашей естественной бедности и вытекающих из нее страданий.*

И у капитализма, и у социализма ложны альфа и омега, начало и конец, ложны и промежуточные звенья обеих систем. Участие всех в комфорте, роскоши и чувственной похоти, если бы даже и сбылось, ничуть не обеспечило бы всем основного блага насущного, не спасло бы от голода, болезней, слабостей и аномалий физических и умственных и, наконец, от смерти. <...> «Пока будет смерть, будет и бедность, бедность природная» («Эпиграфы к “Пасхальным Вопросам”»), *естественный пауперизм*, проистекающий не из недостатка материальных внешних благ или из их неудовлетворительного распределения, а из природного несовершенства нашей организации и от неродственных отношений наших к природе и природы к нам. И вот эту-то основную причину всеобщей нужды, всех бедствий и всей вражды в человечестве совершенно не хотят или не умеют увидеть и понять надеющиеся спасти человечество политическими и экономическими мерами. <...>

Задача человечества решается не вопросом о богатстве и бедности, а вопросом о жизни и смерти, вопросом, почему живущее умирает? Задача человечества состоит в обращении мира не-свободного, где все определяется физической необходимостью, бессознательной и безвольной причинностью, в мир сознательный и свободный, который теперь мы можем представить себе лишь мысленно, но который должны осуществить действительно, активно и реально; потому что это не идеал только, а и проект, в котором сходятся, примиряются и объединяются высшие требования знания и нравственного чувства, истины, красоты, блага или добра и всеобщего счастья или блаженства («Вопрос о братстве», 2-я ред<акция>).

8

Природа — враг временный, а друг вечный: ибо нет вражды вечной. Устранение же вражды временной — наше дело.

Не природа — Бог, и не в природе Бог, а с нами Бог, и через нас будет и в природе.

Предыдущее изложение, надеемся, с достаточной убедительностью выяснило, что основную первопричину человеческих бедствий и страданий надо искать не в экономическом положении людей, не в искусственно возникающей бедности, а *в естественном пауперизме всего человеческого рода*, в необеспеченности для совокупного человечества удовлетворения даже самых насущных его потребностей: питания, здоровья и жизни. Если же это положение верно, должно быть признано верным и его следствие: та же *естественная бедность есть первопричина вражды между людьми*. Необеспеченность основных условий здоровой телесной и духовной жизни для всех и отсутствие радикальных средств установить их для всех заставляет отдельные личности или обособленные группы лиц обращаться к искусственным средствам доставить себе и своим ближайшим в преимущественной степени (то есть в ущерб остальным) то, чего не хватает в достаточной степени для всех. Таково происхождение корыстолюбия и властолюбия, орудий и опор основной животной страсти — сластолюбия, этой противоположности, но вместе и спутницы слабости и нужды, порождаемых общим бессилием человечества в его то хищнических, то рабских отношениях к природе. И так как этот основной источник вражды между людьми оставляется ими до сих пор в полной силе, то неудивительно, что и губительные следствия его оказываются непреодолимыми ни для каких мер: политических, юридических и экономических. Вот почему, несмотря на все призывы к

добрю, на все предупредительные и карательные меры против зла, оно, как мифическая гидра, тотчас же возрождается, новым — по формам, по внешнему виду, старым, но не дряхлеющим — по сущности; ибо все его видоизменения — только бесчисленные варианты одного и того же греха: неродственного отношения людей друг к другу, раздора сынов, забывших об отцах и потому переставших быть и братьями.

При сохранении в силе первоисточника вражды, зло раздора не только не будет искореняться, но должно еще умножаться количественно и усиливаться качественно. Если бы отношения людей к природе ограничивались даже простым равнодушием, одной бездеятельностью, то и этого было бы уже достаточно для роста зла, так как при несоответствии стремлений природы человеческим потребностям и при ее склонности к непроизводительной (с нашей точки зрения) трате сил и запасов, уменьшение природных богатств, иными словами, естественное обеднение природы, неизбежно при отсутствии противодействия этому со стороны разумных существ. Если же последние сами превращаются в существа неразумные, если проявляют к природе уже не апатию, а злую волю, переходящую в злые действия, в хищническую эксплуатацию естественных богатств, то этим, ясное дело, значительно усугубляется истощение природы, умножаются, следовательно, и поводы ко злу, к борьбе из-за даровых богатств. Жажда скорейшего и наибольшего обогащения у наиболее деятельных и решительных в этом смысле не только создает искусственное экономическое обеднение остальных, но и приводит весь род человеческий к естественному банкротству, к несостоятельности природы, насилуемой и расхищаемой кем угодно и как попало. Не видя мудрых хозяев, подвергаясь только непрестанному, беспощадному грабительству алчных эксплуататоров, природа, рано или поздно, гораздо раньше, чем думают «дельцы», откажется не только обогащать, но и кормить своих вымогателей-насильников, а вместе с ними и неповинных жертв их жадности; именно превращение всего в золото заставит будущих Мидасов умирать с голоду. И от этой перспективы не в силах спасти никакие перевороты в способах производства, никакое равноправие в разделе ценностей, даже если бы дружелюбная разверстка и оказалась возможной при усиливающихся поводах к зависти и корысти.

Исход из неизбежно возрастающего страдания может быть, следовательно, только один: *перемена отношений прежде всего не людей друг к другу, а людей к природе*. Прежде чем ссориться из-за долей призрачного богатства, надо всем, не исключая и воображаемых богачей, убедиться во всеобщей, всечеловеческой действительной нищете. Вместо того чтобы враждовать из-за власти, дающей перевес в погоне за призрачным счастьем, за материаль-

ною наживую, надо познать всемирное рабство людей перед слепою силою, одаряющею нас реальным физическим и нравственным несчастьем. *Надо определить, в чем наша нужда и в чем зло и кто или что их виновник, то есть кто наш действительный, общий враг.* Долговременный раздор до такой степени приучил людей смотреть друг на друга как на врагов, что настоящего врага они уже почти не замечают. «Хотя врага этого мы и встречаем и в себе, и вне себя, “горé и долу”, над собою и под собою и вокруг себя, везде и всегда, мы тем не менее не умеем опознать его как врага общего и единственного, первоначального и даже еще преклоняемся перед ним, словно перед Богом» (статья «Природа — враг временный, друг вечный»).

«Этот враг — природа», предоставленная себе самой, невольному, стихийному ходу своих слепых, неразумных сил. Этот враг то явный, то скрытый, не всегда и не везде обнаруживает свою вражду к нам, вражду (спешим оговориться) бессознательную и неумышленную, происходящую из силы, не дающей себе отчета в своих действиях. Сплошь и рядом природа кажется переполненной благосклонности, попечений и щедрот к нам; но эта обманчивая благосклонность не менее вредна, чем явная вражда (там же). Сколько приманок и соблазнов, сколько чар для вовлечения на путь страстей и похотей, нужных стихийной силе, губительных существам разумным и нравственным! Сколько обольщающего дарового, отвлекающего от того труда, от того усилия, что искупает из рабства, спасает от гибели! Сколько манящего к будто бы беззаботному наслаждению, за мимолетностью которого сторожит долгое страдание!.. Почти непреодолимая сила затаенных, безотчетных, инстинктивных влечений, пестрая смена впечатлений, прелесть света и теней, вдумчивость тишины и властная гармония звуков, чары движения, нега покоя, мистическая греза созерцания, жажда нового, неиспытанного, отвага и беззаботность молодости, пышный расцвет телесной красоты, коварная затаенность недугов, старости и смерти, и, чтобы затуманить сознание близости конца, ликование вечно юных жизненных сил «у гробового входа», — все, все слилось в один вакхический призыв отдаться «естественным» влечениям, «следовать Матери-Природе», «жить одной жизнью с ней», «согласной жизнью части с целым».

Едва ли и поныне постигло человечество, какой глубокий трагизм лежит в этом призыве и в сочувственном отклике на него; едва ли даже ничтожной части из почитающих себя мудрецами ясно, до какой степени во всех ужасах нескончаемой летописи наших страданий виновно ложное представление об отношениях природы к нам и наших к ней. Именно в наше время наклонность к оправданию ее стремлений и к согласию с ними жизни физической и нравственной получила настолько решительный перевес

над противоположным мировоззрением, что выступать с противоречием природе, идти наперекор ее установившимся путям и внушениям кажется уродливым отступлением от нормального настроения чувств и образа мыслей и вместе с тем — дерзостью, каким-то оскорблением величества и чуть не хулой на Творца.

Всю силу этого предубеждения отлично сознавал наш мыслитель, сознавал настолько, что, выражаясь его собственными словами, «не надеялся, чтобы в наше время недумания и неделания вопрос о всеобщем деле, регуляции природы разумом и волей человечества мог обратить на себя внимание» (письмо ко мне от 17 июня 1901 г.). Свои мысли по этому предмету он писал «под влиянием полной безнадежности» (письмо от 28 июня 1901 г.), «зная, что никому эти писания не нужны (письмо от 15 июля 1902 г.), что «учение об активном отношении к природе со всеми его следствиями будет отвергнуто одними, как диатриба из времен невежества, другими — как неверие» (письмо ко мне от 15 дек<абря> 1899 г.) «Есть от чего прийти в отчаяние, — восклицает он, — среди такой полной безнадежности, среди такого духовного одиночества в 74 года!» (письмо от 10 дек<абря> 1898 г.⁵⁸⁶). Но на этого богатыря мысли отчаяние налетало разве лишь на краткие мгновения, как бегущее облако в ясный день на непоколебимую горную вершину, более близкую к небу и солнцу, чем туманы ущелий и тени глубоких долин. Он страдал в эти минуты, не за себя, конечно, не за свою неизвестность, а за человечество заблуждающееся, не распознающее своей гибели, страдал не тщеславием непризнанного пророка, а сердцем отца, которого не понимают дети. Но облако сомненья слетало с хмурого чела, и снова добродушно и ясно горел во взоре святой огонь убежденья в истине мысли, в чистоте порыва, в правде решения. Возражения мало его огорчали; напротив — вызывали только на новые разъяснения любимых положений. «Моя уверенность и дерзость, — писал он мне, — растут вместе с непризнанием и отрицанием моих убеждений» (письмо от 15 апр<еля> 1899 г.). Он знал, что не то зерно, что всходит раньше всех, дает наиболее долговечный рост и самые обильные плоды; он убежден был даже, что учение, слишком опередившее общий уровень развития своего века, осуждено на временную неудачу, что оно должно быть похоронено иногда надолго, но что со временем оно также неизбежно должно воскреснуть, чтобы быть признанным и усвоенным там, где оно некогда вызывало только насмешку или улыбку сомнения. И потому, не смущаясь ничем, он развивал свое учение хотя и в глубоком одиночестве, но так, чтобы сделать его способным выдержать натиск всевозможных возражений. Перейдем же и мы к рассмотрению этих положений, не смущаясь их необычностью, их противоречием взглядам упрочившимся, почти что общепринятым. Мало ли что в науке и в философии казалось

эксцентричным, чуть не нелепым? Не сочтено ли было за безумием и само Христианство?..

Чтобы правильнее осветить значение этого нового взгляда на отношение людей к природе, было бы в высшей степени поучительно с культурно-исторической точки зрения проследить шаг за шагом ход развития преобладавшего до сих пор ошибочного в данном отношении мировоззрения. К сожалению, такой анализ поставил бы вдаваться в слишком многочисленные подробности, и потому нам приходится ограничиться рассмотрением указанного предубеждения по существу, позволяя себе, однако, где надо, при случае попутно подкреплять выводы историческими соображениями и примерами.

Пассивное, или (как охотнее выражаются многие) сочувственное отношение к природе оправдывается различными аргументами, но все они сводятся в двум основным: либо к убеждению в *целесообразности* действий природы, либо в их *необходимости*, неизбежности. Рассмотрим поочередно то и другое. Но прежде всего оговоримся, что речь о том и другом должна идти здесь не иначе, как в смысле отношений природы к человеку как существу сознающему, чувствующему, страдающему и обладающему, по крайней мере на настоящей ступени его развития, известными, большинству людей свойственными нравственными требованиями⁵⁹. <...>

<...> В лице гуманизма оказывается несостоятельным завершение натуралистической этики, ее результат: <...> столь же несостоятельно должно признать и ее основу — бездоказательную веру в нравственную правильность и благодать внушений природы. «Откуда возьмутся эти качества в природе, когда она — сила не нравственная, а физическая, никакого понятия о долге не имеющая?» («Исторический очерк»), а между тем именно на сознании *долга* и основывается все нравственное. Ведь первоначально, по правам рождения, в нас нет ничего своего, а все — *даровое*, то есть *долговое*. *Жизнь наша — вовсе не наша*: мы в долгу за нее перед родителями-воспитателями нашими. Рождаемость — еще не свобода! Должники по самому существу своему, мы таковые же и по условиям нашего существования: земля наша — не наша собственность, доколе мы все — крепостные солнца; только выход из природной крепостной зависимости даровал бы нам свободу.

Этот выход и открывается перед нами *в регуляции природы* («Вопрос о братстве»). *Единственное правильное наше отношение к природе должно, следовательно, быть, во-первых, отношение учащегося, поучающегося, изучающего природу, а во-вторых, по мере научения, приобретения знания, отношение сознательного, благонамеренного и благотворного хозяина* (Lester Ward. *Dynamic Sociology*. New York, 1883. I, 11)⁶⁰, *хозяина-руководителя к обще-*

му благу как совокупного человечества, так и самой природы. «Эта регуляция, поставляющая себе не эксплуатационные, не корыстные, не эгоистически-утилитарные цели, а цель прежде всего нравственную (с которой, впрочем, совпадает и общее благо), эта регуляция должна быть всеобщей тягою, как и жизнь — всеобщим тяглом» («Вопрос о братстве»). Наслаждение, следовательно, не может быть (как мнится натуралистической этике) целью жизни, и даже счастье является только следствием исполненной высшей цели. <...>

Естественным, следовательно, будет для человека не коснение в природном несовершенстве и недоразвитии, а преодоление их. Только в низших стадиях своего развития (утробного) повторяет человек генетическую историю своего животного прошлого, изучение которого, столь полезное конечно, должно иметь, однако, целью не возвращение к лишнему, не атавизм, а совершенствование, переход к дальнейшему лучшему; только при этом условии память о частию уже побежденном ничтожестве становится вдохновением, ведущим к полной силе, к полной победе. И если это так по отношению к отдельному человеку, то тем более в применении к совокупному человечеству. Общество людей складывается по типу животного организма только в состоянии несовершеннолетия («Вопрос о причинах неродственного состояния мира»); приближение к совершеннолетию знаменуется именно победой над животностью, заменой бессознательного естественного внушения и слепых генетических процессов более совершенными сознательными и волевыми действиями (там же <...>); окончательным же выходом из несовершеннолетия была бы полная победа вторых над первыми.

И это не только условие нашего человеческого благополучия, но и наша обязанность перед самою природою. В. Соловьев ошибся, когда сказал, что мы не ответственны за ее слепоту и безжалостность. Наоборот! Природа казнит за невежество всевозможными бедствиями и смертью, и казнит не без основания; ибо, как мы уже говорили, грехи неведения суть грехи смертные (имеющие своим следствием смерть), хотя и не всегда вменяемые, причем, однако, невменяемость не избавляет от исполнения приговора. «Смертная казнь за невежество — это самый естественный закон», закон не нравственной справедливости, а физической необходимости, «наказывающей разумные существа за недостойное употребление ими разума не для познавания неразумной смертоносной силы и не для управления ею в целях общего спасения, а для взаимного истребления» («Добавления к Пасхальным вопросам»). Для выхода из этого общего, первородного греха, для замены слепоты сознанием и безжалостности благотворительностью мы и созданы, и в этом-то превращении бессознательного,

безвольного и безнравственного (ненравственного) и состоит зараз и высший долг, и высшее благо человечества («О двух нравственностях, теoантропической и зооантропической»). <...>

«Человек не слепой природы порождение, а Божие через нас продолжающееся и совершенствующееся творение» («Эпиграфы к Пасхальным вопросам»), творение и совершенствование *реальное*, а потому и возможное только *в пределах сил и способностей, потенциально и проективно в природу Богом заложенных*. «Человека в его пути к совершенству Господь создает через него самого» («Бессмертие как привилегия сверхчеловеков»); но *это прогрессирующее самодосозидание осуществимо лишь в неразрывной связи с совершенствованием (регуляцией) природы человеком*. Только просвещая и облагораживая ее, получает он и сам возможность возвышаться; только освобождая природу от слепоты и безвольности, становится и сам он сыном света и свободы. Не перейти за пределы природы и за пределы добра и зла в фантастическую область сверхчеловечности должны мы; мы должны, пребывая сынами человеческими, искоренить зло и создать благо в области природы, в ее необозримо-способных к расширению силах и возможностях, дабы и природа, и мы сами стали наконец тем, чем должны быть: живым храмом Бога Живого. <...>

Но если несостоятельна *старая* натуралистическая этика, потому одному уже, что природа не знает *никакой* этики — нет необходимости открывать и вводить какую-либо *новую*, еще не испытанную этику для современного человечества, как не нужны ему и новые пророки, новые мессии. Путь спасения полного и всеобщего, единственный непреложный, уже указан: он указан сынам человеческим их Спасителем, называвшим Себя Самого Сыном Человеческим. Не в звероподобной борьбе с себе подобными обретем мы право свое на спасение! Не материалистический индивидуализм и не зооантропический коллективизм приведет нас к благу и счастью. Не всестороннее себялюбивое совершенствование личности, согласно с правилом гуманистической этики, и не принудительное уравнение в эксплуатации производств и распределении благ вещественных (при сохранении всеобщего рабства людей у врага общего, у силы стихийной, бессознательной и безвольной) даст нам свободу, и мир, и счастье! Сеющие в тление пожнут только тленное; плоды же свободы и мира достаются лишь «сеющим в жизнь вечную», освобождающим самую жизнь от рабства тлению знанием и совершенствованием всеобщим, совокупным, объединенным и взаимным, включающим в себя не только всех людей как сынов общего земного и общего Небесного Отца, но и их общую физическую мать-природу, слишком долго, по их неведению и злой воле, остававшуюся не матерью любящею, а лихую мачехою. В кровавом зареве несущийся боевой клич к борьбе с себе подобными из-за

благ, не уничтожающих общей природной бедности, — «*Пролетарии всех стран, объединяйтесь!*» — этот крик должен быть заменен бескровным призывом к миру всего мира: «*Сыны человеческие, объединяйтесь* для завоевания богатства неветшающего, спасения общего, жизни бессмертной для всего рода человеческого, для *пролетариев вселенной*, способных стать своими и ее избавителями от гибели!» Бессильное, бесплодное и гордое веление гуманистической этики: «*Совершенство и будь совершенен*» должно быть заменено евангельски-кротким, божественно-мощным словом спасения: «*Будите как дети, будите все едины, будите совершены во едино, будите совершены, якоже Отец ваш Небесный совершен есть!*»

Остается рассмотреть последнюю опору пассивного отношения к природе, выводимого из предубеждения о целесообразности ее действий, а именно опору *религиозную*, ту, которая многими почерпается в области христианского убеждения о *зависимости всего совершающегося вообще, а следовательно, и всех действий природы от воли и мудрости Божией*. <...>

Реакция против языческого отношения человека к природе начата была именно христианством первоначальным. В противоположность фаталистически-оптимистическому взгляду древних на природу, оправдывавшему ее несовершенство, узаконявшему их и взывавшему к согласию с нею, первые христиане были убеждены, что «весь мир во зле лежит» (Иоан. 5: 19), разумея, несомненно, под этим не только мир человеческих отношений, но и природу, ставшую под влиянием грехопадения несовершенною, заключенною под проклятие, «греха ради». Грехом, то есть нарушением совершенства, и всевозможными следствиями греха, то есть недостатками, пороками, полон мир, полон «похоти очес, похоти плотской». Оттого Апостол Любви и взывает «не любить мира, ни всего, что в мире»; ибо «кто любит мир, в том нет любви Отчей»⁶¹. Здесь зародыши христианского аскетизма, пренебрежения к материальному, к телесному; ибо «плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия»⁶². В мире материальном, каков он есть (после грехопадения и при греховности людей), проявления благодати Божией отеснены, затемнены проявлениями зла, исказившего первоначальное творение: здесь подвизаются «духи тьмы, власти, начальства» мира материального, то есть именно стихийные силы, облакаемые тогдашним еврейским мировоззрением в формы демонические. <...>

Но, вызывая реакцию против поклонения природе, Христианство *не по существу* своему, а *в том направлении, которое оно исторически приняло*, не смогло облечь этого противодействия в

надлежащую форму, разойдясь в этом, как ниже увидим, с духом своего Основателя. Вопреки Его главной *по-воскресной* заповеди: «шедше, научите вся языки», при самом открытии всемирного объединительного шествия, долженствовавшего быть «светом, просвещающим всех», мы встречаем в проповедниках-учителях отрицание самой способности знания в человеке, отрицание достаточных для знания сил разума. <...>

<...> *Сущность и смысл Христианства определяются не теми толкованиями и применениями, которые давались ему в ту или другую пору, при тех или иных исторических условиях, а нравственным и идейным содержанием основных учений и деяний Самого его Основателя, Его речей и поступков, взятых притом не на выбор, не в разрыве с целым, а непременно в едином, цельном, стройном, живом, жизненном и животворном образе. И может ли быть при таком взгляде на сущность Христианства даже малейшее сомнение в том, что Христос был Учителем просвещения, а не невежества, «светом миру, просвещающим всякого человека, грядущего в мир, да вси сынами света будут»? Не зывал ли Он «бежать тьмы» и «ходить во свете?» и не соединил ли обетования свободы с заповедью овладеть знанием, то есть истиною, когда сказал: «Познаете истину, и истина сделает вас свободными?» (Иоан., 8: 32). <...>*

Если неведение и рознь — союзники и орудия гибели, смерти, то деятельность Спасителя, наоборот, всецело направлена была к спасению от гибели, к избавлению от смерти, к жизни, к бессмертию и воскресению. Попечения Его об алчущих и болезнующих, накормление голодающих, включение просьбы о хлебе насущном в молитву к Отцу Небесному и в исполнение воли Его на земле, исцеления больных телом и духом, изгнание из организма злого, болезнетворного начала (олицетворявшегося в тогдашнем народном понимании в силах демонических), — все это только подготовка, только часть высшего спасительного дела *избавления от смерти*. Именно победа над нею, *воскрешение, было высшим проявлением спасающей силы Христовой*, наиболее убедительным, по Его собственному указанию («Пойдите, скажите Иоанну, что слышите и видите: слепые прозревают и хромые ходят, прокаженные очищаются и глухие слышат, мертвые *воскресают*» — Матф., 11: 4–5), и по мнению учеников Его, и по приговору самих сомневавшихся и всего народного множества, которое «потому и встретило Его, что слышало, что Он сотворил это знамение (воскресил Лазаря), ради чего многие из иудеев уверовали в Него» (Иоан., 12: 17–18 и 11), и встретили Его как царя, как Мессию даже в самом гнезде неверия и ненависти к Нему, в Иерусалиме.

Проповедь жизни, бессмертия и воскресения — вот сущность учения Спасителя. Отца Небесного Он называет «Богом отцов», то

есть умерших, но в то же время «Богом не мертвых, а живых» (Марк. 12: 26–27), то есть имеющих ожить, воскреснуть; ибо «Бог смерти не создал», не хочет погибели ни единого (Иоан. 6: 39), хочет «*всем* спастися и всем в разум истины прийти» (1 Тим. 2: 4). Заповедь Божия есть «жизнь вечная» (Иоан. 12: 50); соответственно сему и «обетование» Спасителя есть также «жизнь вечная» (1 Иоан. 2: 25). <...> Условием же жизни и бессмертия Спаситель, смерти Победитель, Воскреситель ставит веру в Него и в Пославшего Его и воплощение этой веры *в делах*, уподобляющихся Его делам (Лук. 6: 46 и сл.; Матф. 7: 21, 22; Иоан. 14: 12). Это и есть служение Богу в духе и истине, служение *делом в жизненном смысле (в духе) и в знании (в истине)* («Вопрос о причинах...»), *высшим выражением чего должно быть, наконец, умерщвление и самой смерти*, как самого крайнего выражения вражды, невежества, слепоты и неродственности — словом, антихристианства (там же), что подтверждает и Павел («последний же враг истребится — смерть». — 1 Кор. 15: 26). Призывая *всех* к спасению от гибели, Спаситель указывает на Свою объединительную, просветительную и целительную — словом, живоносную деятельность, как на задачу для всеобщего подражания, заверяя притом и в успешности таких усилий: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит (Иоан. 14: 12). Запомним это: не только эти дела, но и «больше их»!!

Отсюда и только отсюда разрешается величайший из вопросов телеологии, должным образом поставленный, вопрос неизбежный для всех не утративших сознания необходимости искать и находить смысл в жизни, вопрос «*чесо ради, создан бысть человек?*» <...> Если Бог смерти не создал, а создал жизнь, если Бог есть Бог не мертвых, а живых, не хотящий погибели ни единого, и если Христос не есть «*Оправдатель*» только в протестантском смысле, а есть, в православном и народном смысле, *Спаситель, смерти и ада (царства смерти) Победитель*, если Он — *Воскреситель*, «бессмертия источник, жития нового, вечного Начало», то и подвиг Христов не есть лишь оправдание, то есть только *мысль*; он есть *дело*, дело воссоздания жизни, *всеобщего воскрешения*. <...>

Только искажение этого существенного смысла дела Христова могло придать подвигу Спасителя иное, отвлеченное, умозрительное, *богословское* значение, вместо прямого, жизненного, *богодейственного*. <...> А если так и если неперемнное условие всеобщего спасения есть полное уподобление верующего Христу, выражающееся *не в одной вере* в Спасителя и в Бога отцов (Бога живых, Бога, смерти не создавшего), *но и в деле спасения*, то ясным становится, что и человек, делаясь *исполнителем* воли Божией и учеником Христа, будет *орудием не смерти, а жизни* («Вопрос о братстве»,

ч. I), исполнителем заповеди, призывающей «быть совершенными, как Отец Небесный, призывающей к тому, чтобы воссозданием и воскрешением быть подобными самому Творцу», — разумеется, в пределах возможного для творения, конечно, не равносильного самому Творцу («Супраморализм»).

Если оправдание состоит в уподоблении человека Христу как образцу высшей добродетели, то под добродетелью, очевидно, надо понимать добро не отвлеченное, а воскрешение, как полное выражение братства сынов и любви к отцам; ибо Христос есть *Воскреситель*, и в этом весь смысл Его. <...> Вместе с тем «в воскрешении — весь смысл и последнее, высшее слово нравственности. Ставшее уже вопросом для неверующих и остающееся еще глубокою тайною для верующих, Христово воскресение может разрешиться только всеобщим воскрешением, для чего необходимо соединение тех, для коих все — только вопрос (людей знания), с теми, кому все — тайна (люди дела, труда, народ); необходимо соединение их в знании и в общем деле спасения человечества, в деле, завершением коего и будет воскрешение» <...> «Воскресение Христа требует всеобщего воскрешения. Другого оправдания для нас нет, ибо Христианство есть общее дело воскрешения, а не мысль только, и никаким другим делом оно заменено быть не может» («Вопрос о братстве»).

Раскрывая перед человеком величавую и святейшую цель, Христианство тем самым упраздняет радикально пассивное, подневольное, рабское отношение человека к природе, разрушая в самом корне все его основания. Начало по преимуществу активное и оптимистическое, Христианство по существу своему есть полная противоположность натуралистического и пессимистического фатализма; деятельное по основному побуждению и по конечной цели, оно не может быть иным и по средствам, ведущим к цели. И только труднопреодолимым воздействием долговременных традиций, только угнетающим рефлексом восточной апатии, еврейского покоя (субботы) и античного языческого себялюбивого материализма, предпочитавшего наслаждение блаженством настоящего в «согласии с природой» борьбе с нею ради будущего всеобщего блага, — только силою давления всего этого наследия веков и привычкою к упрочившемуся на нем мировоззрению можно объяснить себе широкий успех того ошибочного взгляда на Христианство, который призыв к деятельности, к непрестанному труду освобождения от неразумных и неправственных сил подменяет смиренным на вид, в действительности же только ленивым и непродуманным равнодушием к несовершенству и злу, будто бы от нас не зависящим, и оправдывает собственное неделание ссылками на верховную волю Творца, без воли Которого не спадает ни единый волос с главы человеческой. <...>

Превращение мира еще несовершенного (лишь потенциально предназначенного к совершенствованию) в совершенный Богом через нас («Вопрос о братстве»), ничуть не умаляя Творца, неизмеримо возвышает творение исполнением воли Отца Небесного на земле и на небе (в иных мирах), исполнением заповеди Сына Единородного уподобляться Ему делами, которые Он творил, делами спасения и возвращения жизни. Осуществление человеком христианского плана всеобщего спасения не будет ли осуществлением полноты любви и к Богу, и к ближним, к Отцу Небесному и к земным отцам и братьям? А мир, такую любовью преображенный, не станет ли выражением самого Бога любви и согласия, Бога Троидного?.. («Вопрос о братстве», ч. II).

Восхищаясь этим величавым взглядом нашего мыслителя на Христианство, В. С. Соловьев, назвавший учение, на этом взгляде основанное, «*первым шагом после Христа*» (в письме, имеющем быть опубликованным мною)⁶³, но не сумевший сам или, вернее, не осмелившийся дать ему достаточно ясное и определенное выражение в своем собственном учении, признает (в «Реферате о средневековом мирозерцании» *), что «христианство предполагает действие Божие и вместе с тем *требует и действия человеческого*», что «оно есть *дело, на нас возложенное*, задача, которую должны разрешить *мы*». «Христианство есть *дело, дело жизни* для человечества» — стало быть, дело, от которого зависит наше существование, и не временное, конечно, а вечное. «Своею смертью и воскресением *Христос* (говорит В. Соловьев) *спас мир в принципе*, в корне, в центре, *а распространить это спасение на весь (!) круг человеческой и мировой (!) жизни, осуществить начало спасения во всей нашей действительности* — это Он может сделать *уже не один, а лишь со всем человечеством*». Так выражает мысль Николая Федоровича наш прославленный философ, несомненно читавший, и притом «с восторгом», изложение его учения и принимавший (по крайней мере одно время) его главные положения «безусловно» (указания на это — в вышеназванном письме Соловьева и в уже опубликованном (в № 3 «Русского архива» за 1904 год) письме Достоевского⁶⁵, что подтверждается и личными беседами Соловьева с Н. Ф-чем). Более вдумчивый и осторожный в заключениях, неведомый философскому миру мудрец, вдохновивший эти смелые строки уже знаменитого русского мыслителя, предусмотрел опасность обмолвки Соловьева в словах «*лишь со всем человечеством*» — и отклонил опасность. «Нет — возражает учитель ученику, — нет, дело спасения *может* быть совершено *и одною* *Боже*

* Влияние на этот «Реферат» предшествовавших ему бесед Владимира Сергеевича с Николаем Федоровичем можно считать доказанным⁶⁴.

скою силою! Спасение не только может, но и произойдет помимо участия людей, если только они не объединятся в общем деле; но это спасение будет только для отдельных избранных; в отношении же остальных оно будет выражением гнева; а потому вся наша забота, все наше внимание должны быть обращены на то, чтобы не прогневить Господа, на то, чтобы, согласно Его желанию, можно было *всем* в разум истины прийти... Ведь и по самому Евангелию, конец мира настанет в том только случае, если объединение не состоится, если проповедь Евангелия окажется безуспешною; глад же и болезни — лишь начало конца!.. Если же объединение в общем деле состоится, в таком случае и конца не будет, потому что в этом случае конец мирового процесса, совершающегося в нас и вне нас, будет превращением слепого хода земли и всех миров в управляемый совокупным разумом всех оживших, воскресших поколений» («Проект соединения церквей»).

«Род человеческий, оставаясь несовершеннолетним, то есть оставаясь в розни, не объединяясь в труде познавания слепой силы и подчиняясь ей, *естественным путем* придет к вырождению и вымиранию, а путем *сверхъестественным* может ожидать лишь трансцендентного спасения и воскресения, не через нас совершаемого, а извне, помимо и даже вопреки нашей воле приходящего, воскресения гнева, Страшного суда и осуждения одних (грешников) на вечные муки, а других (праведников) на созерцание этих мук. Мы же, чтущие Бога, “хотящего *всем* человеком спастись”, дабы “*все* в разум истины пришли и не погиб бы *никто*”; мы не можем не признать такого конца в высшей степени печальным, в высшей степени безотрадным.

Вот почему мы позволяем себе думать, что пророчество о Страшном суде *условно*, как пророчество Ионы (о гибели Ниневии), как и всякое пророчество; ибо всякое пророчество имеет *цель воспитательную*, имеет в виду *исправление* тех, к кому оно обращено, и не может осуждать на гибель безусловную, и притом даже тех, которые еще не родились... Не забудем, что огорчение пророка Ионы о неисполнении его пророчества получило осуждение, поставлено было ему в вину всепрощающею Отчею Любовью. Творец же Апокалипсиса, новозаветный пророк, он же и Апостол Любви, думается нам, возблагодарил бы Господа, если бы не исполнилось его собственное (апокалипсическое) пророчество». «Апокалипсис есть величайшая всемирно-поучительная притча; притча же она потому, что и все притчи (новозаветные) имеют в виду конец мира, хотя некоторые из них и заключают в себе не угрозу, а обнадеживание. <...>» (статья «Собор»). <...>

<...> Хилиазм, вера в конечное водворение царства мира и святости, есть мистическая мечта о том, что может и должно явиться действительным плодом реального дела. С нравственной, с

христианской точки зрения, мечта эта — естественная поддержка не только надежды на спасение людей, но и веры в конечную благодать Божию. Конечная *гибель* сущего не может быть заключением *благой* вести Христианства. «Как буддизм противоположен Христианству, так противоположна и чаемая будущность, обещанная Христом, буддийскому небытию. Нравственность Евангельская (супраморализм) в противоположность буддийской нирване, небытию требует от разумных существ полного раскрытия бытия, то есть всего, что в нем было, есть и может быть» <...> *Царство Божие, в этой своей полноте постигнутое, во исполнение воли Божией Богом направляемое, Им через нас осуществляемое, «есть произведение всех благих сил, всех благих способностей людей в их совокупности», результат «полноты знания, глубины и чистоты чувства, могущества благой воли.* Рай может быть воссоздан только самими людьми согласно воле Божией и Его указаниям, но не порознь, не в одиночку», а соединенными и объединенными силами людей в их совокупности. «*Мы соработники у Бога*» и вместе с тем «*Божие строение*» (1 Кор. 3: 9). И конечно, этот *трудовой рай* «не может заключаться в бездействии, в неделании, в вечном покое» (покой — это нирвана, а не жизнь в Боге и с Богом); «*совершенство заключается в жизни, в деятельности: «Отец Мой доселе делает, и Аз делаю»; «дела, Мною творимые, и вы сотворите» — вот в чем совершенство*» («Супраморализм»). <...>

И если в этой бездне премудрости и благодати Божией средства и способы осуществления великой цели указаны менее определенно и подробно, чем представлялось бы желательным умам, слишком привыкшим к непрекращающейся опеке и к вечному несовершенности, то и эта кажущаяся недосказанность и невыясненность («род сей... ищет знамения, и знамение не *дается* ему» — Лук. 11: 29; «*не скажу* вам, какую властью это делаю» — Лук. 20: 8) входят, конечно, в план божественного воспитания рода человеческого самостоятельным, хотя бы и тяжелым трудом, самостоятельным опытом, хотя бы и полным долгих и тяжких испытаний. <...>

<...> *Христианство*, должным образом понимаемое, то есть в духе Своего Основателя и Его деятельности, *не только не дает никакого оправдания пассивному, раболепному отношению человека к природе, но взывает, наоборот, к активному отношению, которому оно указывает высочайшую нравственную цель, исходящую не из эгоистических и утилитарных побуждений, но приводящую к единственному радикальному способу побороть зло и достигнуть всеобщего спасения, а следовательно, и блаженства.*

Вывод этот был одним из самых твердых, самых искренних и самых любимых убеждений Николая Федоровича Федорова; в беседах своих, как и в переписке, он особенно часто и настойчиво

возвращался к этому убеждению, отлично сознавая как его общую важность, так и его значение, в частности, для правильной характеристики и оценки собственного учения. Ему, конечно, неизвестно было то обстоятельство, что некоторых лиц, посвященных в это учение и сочувствовавших в нем многому, смущало сомнение, насколько оно согласимо с Христианством, нет ли между ними противоречий. Крепко убежденный сам как раз в противоположном, то есть в том, что не только нет такого противоречия, но, наоборот, существует полное согласие <...>, он, однако, допускал — при недостаточном ознакомлении с его учением или при предвзятом предубеждении относительно него — возможность неправильного толкования его в вышесказанном отношении, и не я один могу засвидетельствовать, что опасение это всегда глубоко печалило его, а иногда вызывало в нем настоящее негодование. <...> Ему представлялось чрезвычайно важным, между прочим, выяснить согласие существенной и любимой его мысли об активном отношении к природе с духом истинного Христианства, выраженном, во-первых, в делах Сына Человеческого (его любимое обозначение Спасителя), а во-вторых, и в свидетельствах Св. Писания. Самому нашему мыслителю того и другого было более чем достаточно для снятия всех вышеупомянутых подозрений с «учения об общем деле». Тем не менее этот добросовестный ум понимал, что привыкших судить о Христианстве если не исключительно, то преимущественно по его историческим проявлениям могло в данном случае смущать *в ходе исторического развития христианства* отсутствие активного отношения к природе. Этому недоумению он, во-первых, противопоставлял уже упомянутое общее соображение о неосновательности ставить в вину принципу ошибки и искажение в его применении, а во-вторых, сомнения, возникавшие на почве исторической, он старался развеять историческим же и критическим анализом фактов, подававших поводы к сомнению. Таковы его вдумчивые характеристики развития и влияния на вопрос об общем деле восточного, католического и протестантского взглядов на смысл и значение догматов Троицы, искупления, спасения верою или делами и т. п. Так, еще в последние годы своей жизни, заинтересовавшись влиянием Ричля на новейшую западную богословскую науку, он подверг новому пересмотру издавна близкий ему и глубоко продуманный вопрос об оправдании испукительной жертвою или деятельным подвигом (в статьях о Ричле, в «Супраморализме», в комментариях к «Пасхальным вопросам» и др. См. ниже главу «Верующий — Православный»⁶⁶). <...>

Наблюдая и в прошедшем, и в настоящем проявления активного отношения к природе в народном мировоззрении, Николай Федорович относился к ним с настоящим благоговением и давал им глубокомысленное и трогательное истолкование (напр<имер>, ос-

таткам языческого культа громовника, перешедшим в почитание Ильи — Грозного: особая, превосходная статья об этом), значению хоровода в смысле мифического солнцевода (тема, очень часто им вспоминаемая) и, в особенности, передсмертным и похоронным, поминальным бытовым обрядам и причитаниям как попыткам борьбы со смертью и возвращения к жизни. Проникновенно погружаясь в высокий нравственный смысл, который седая старина придавала этим обычаям и верованиям, убеждаясь в их живучести и поныне в душе народной и сочетая эти наивные проявления активного отношения народа к природе со своим научно-философским обоснованием того же отношения, он именно в данном случае, быть может, более, чем в каком-либо ином, готов был признать в голосе народном глас Божий, вещающий устами младенцев тайну, сокрытую от мудрецов и совопросников века аристократического знания. Причисляя в подобных случаях и себя к «неученым», он обращался от лица их к ученым («Записка от неученых к ученым и т. д.». Т. I, с. 1 и сл.; то же, с. 23 и сл.; с. 42 и сл.⁶⁷) с грозными запросами о том, как можно согласовать с требованиями высшей нравственности и чистой веры узаконяемое учеными рабство человека перед неразумною и не нравственною тварью — природою? И речь его в такие минуты звучала властно и дышала благородным гневом против книжников и фарисеев — лицемеров, вождей слепых, покорно бредущих ко рву гибели и увлекающих за собою миллионы тех, что ждут от них не ответов на простую любознательность, а спасения от зол и гибели, с которыми люди не мирятся и не должны мириться, несмотря все увещания отупляющего материализма и принижającego фатализма. <...>

Наука гордится истиною своих наблюдений и положений, тем, что она констатирует лишь то, что есть; не вдаваясь в гадания о желательном, она устанавливает *существующее* и санкционирует его *в качестве естественного*, становясь по ту сторону вопроса: добро или зло это естественное? И настолько привыкли мы считать совершающееся за единственно возможное, что для очень и очень многих отклонение от происходящего в природе кажется уже нелепым и дурным, в качестве неестественного. Но мы в противоположность этому взгляду утверждаем, что *существующее* и совершающееся при данных, теперешних условиях жизни природы *не есть единственно возможное*, а потому и *еще несуществующее, еще неосуществленное, но долженствующее* с нравственной точки зрения *быть* — *не есть абсурд*. Долженствующее быть, *проективное, «долг и обет»* так же естественны, как и не вмещающий их *пока* в себя *факт*, действительность. *Проективное*, хотя бы никогда еще доселе не реализовавшееся, — не фантастично, не выдуманно; оно *потенциально-реально*, если только оно основано на реальных силах и способностях. *«Долг и обет»* (воплощение

долженствующего быть в силу требований нравственных) настолько же естественны, насколько сознание (умственное и нравственное) естественно в природе (в лице человека); «сверхъестественными их можно назвать лишь поскольку сознание выше слепоты» и нравственное выше не знающего нравственности. Не то, что должно бы быть, есть, следовательно, нелепость, и не то, что превосходит сейчас творящееся в природе, то есть так называемое «естественное», есть зло; наоборот, абсурдом надо признать отказ от долженствующего быть под предлогом, что его еще не было и сейчас еще нет; а «зло есть знание зла без желания искоренить его и знание добра без желания водворить его». И вот в этом-то оправдании и узаконении еще несовершенного, способного, однако, быть усовершенствованным, а не в предполагаемой его неестественности и заключается действительно великий грех современного мира и жизневоззрения, грех, «который может быть искуплен только превращением сословия (ученого), живущего мыслью, в комиссию, прилагающую мысль к делу общеобязательному и общеспасительному» («Вопрос о братстве». Ч. I. Т. I. С. 92–93).

Пассивный вывод из данных науки, то есть узаконение несовершенного существующего, с отказом от регуляции для превращения существующего в долженствующее быть, мог получиться только при омертвлении самих деятелей науки, вследствие разобщения их с народом, а следовательно, и с жизнью, путем выделения ученых в особое, умственно привилегированное сословие. «Из всех видов разделения распадение мысли и дела (ставших принадлежностями особых сословий) составляет самое великое бедствие, несравненно большее, чем распадение на богатых и бедных. Социализм, и вообще наше время, придает наибольшее значение разделению на богатых и бедных, полагая, конечно, что с устранением этого разделения исчезнет и первое разделение, то есть, что все станут образованными. Но мы разумеем не популярное образование, которое с устранением бедности, действительно, будет равномерно; мы разумеем участие *в самом знании*, и участие *именно всеобщее, участие всех*, что не может быть вызвано одним устранением бедности» («Вопрос о братстве». Ч. I. Т. I. С. 7). Для этого требуются иные, высшие побуждения, не исчерпываемые экономическими заботами, — побуждения, одинаково существующие и для бедных, и для богатых; короче сказать: *всеобщее знание мыслимо только в связи с делом всеобщим, для всех одинаково нужным и близким и потому всех объединяющим*. Единство и полнота знания предполагают единомыслие, а единомыслие действительно, непритворное и не словесное лишь, а в жизнь переходящее, невозможно без единства в чувстве и желании, в волевом стремлении. Вот глубочайший смысл церковного призыва к единению «возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы». «Истина мо-

жет принадлежать не сословию, а только всему человечеству, в совокупности всех поколений. *Разум всего человечества и наука должны быть тождественными; тогда (и лишь тогда) и будет истина* (полная и всеисильная)» («Вопрос о братстве». Ч. IV. Т. I. С. 257). <...>

В полную противоположность этому (скептическому. — *Сост.*) отношению к науке, столь характерному для современного отвлеченного ученого, наш мыслитель утверждает: «*Знание само по себе не может быть целью (жизни); это значило бы мысль принимать за действительность, мертвое за живое, из мысли или идеи творить себе кумира*» (I, 334; «Вопрос о братстве». Ч. IV). Нет надобности впадать в это новое идолопоклонство, в идеолатрию, потому что *нет оснований для отчаяния в знании, для разочарования в его силах*. Банкротство науки, ставшее модной фразой, необязательно и неизбежно. Его выводят, в конце концов, из только что указанной несоизмеримости субъективного знания (представления) с объективной действительностью (реальностью) вещей. Что делать! Надо признать эту несоизмеримость *в настоящем*, но преждевременно и малодушно отчаиваться *за будущее*. «Мысль и бытие не тождественны»; это — факт, факт *теперешней* действительности, но не потому, что одно с другим *вообще и никогда* не может совпадать, а потому только, что «мысль *еще* не осуществлена, не вся еще осуществлена и не так осуществляется, как бы следовало»; но все же — «она *должна быть осуществлена!*» (I, 334). «В мире все изменяется, все исчезает»; но это изменение определяется не волею сознающего и чувствующего существа, а слепую силу (сделавшеюся таковою после падения); поэтому «не в *философе*, изменившем человеческому чувству, забывшем, что человек есть существо действующее, а не мыслящее только, а в душе *человека*, вернее, сына человеческого, в существе, не только сознающем, но и чувствующем, обобщение, представление будет *проектом обращения слепой силы природы в сознательную*». «Мир дан не на погляденье; не мирозерцание — цель человека. Человек всегда считал возможным *действие* на мир, изменение его, согласно своим желаниям... Все мифические образы были *проектом действия* на мир, причем проект этот постоянно изменялся по мере того как люди приходили к убеждению в недействительности тех или других богов, которых они и заменяли новыми. Если бы в сознании и жизни хранилась непрерывность, единство, то мифический проект прямо перешел бы в положительный, и не осаждали бы нас докучливые и в то же время весьма, однако, естественные вопросы: «к чему? зачем?», вопросы, которые позитивизм, не имея возможности разрешить, устраняет, затыкая от них уши. И только благодаря тому, что первоначальный смысл человеческих стремлений утрачен, позитивизм и мог полагать произвольные границы

человеческой деятельности. Позитивизм является выражением дряхлости: он мирится со злом; прогресс по нему заключается не в расширении человеческой деятельности, а в сужении ее» (I, 335).

Но успокоимся ли мы на этой мудрости старческого бессилия? И удовольствуемся ли, с другой стороны, «мнимыми успехами, тем, что ныне называется торжеством над природою», этими «победами Пирра, в угоду мануфактурной промышленности, комфорту, прихоти, получаемыми ценою неисчислимых потерь: страданиями прислужников машины, бездействием многих миллионов умов многих поколений людей и бесплодностью самих приложений будто бы торжествующего знания»?.. (I, 333). Ни то ни другое! «*Нельзя не признавать фактов, но не следует преклоняться перед ними!*» (I, 310); *нельзя не признавать несовершенства существующего*: нельзя не признавать, что человек слаб, хил и смертен, что в нем много животного, что его способности и силы ограничены. *Но нельзя думать, нельзя говорить, что так и должно быть* (там же), хотя бы мы и желали иного! Нельзя узаконять рабскую наклонность — благоговеть перед *всяким* обнаружением силы, перед силою слепой природы! Само сознание, что космическая сила при всем своем колоссальном могуществе — бессильна, *помимо нас*, в деле самоулучшения, потому что *вне нас* она не имеет ни сознания, ни чувства, а с другой стороны — сознание, что та же космическая сила *в нас*, в человеке, начинает сознавать себя и чувствовать (I, 294), — это двойное сознание *обязывает* человека *стать* силою, реагирующею на природу, регулирующею ее, ведущею ее от слепоты к сознанию, и в ней все сущее — к *долженствующему быть*, то есть уже не просто к физическому, но и к нравственному миропорядку.

Как бы малы, как бы слабы, как бы еще недоразвиты мы ни были, «все же мы не *ничто*, а уже *нечто*», и слишком многозначительное, чтобы иметь право уклоняться от этой обязанности перед сами[ми] собою и перед целой Вселенной, ибо мы — разум и воля природы, та часть ее, в которой она приходит к сознанию, желанию и способности осуществлять желательное. «Вселенная давит человека (сказал Паскаль), но давит бессознательно; человек же сознает это» и не мирится с этим. В этом сознании и протесте — залог будущей победы сознания и воли, победы, расширяемой нашим мыслителем до пределов космических. Но для приближения к этому надо воспрянуть, а не падать духом, «горé иметь сердца», а не принижаться долу. Не отрицая сходства человека со всем живущим, не разрывая его связи с целым мирозданием, надо отстаивать и его отличительные, самобытные черты; их-то и надо возвращать, развивать, укреплять и умножать, а не сглаживать и атрофировать под убаюкивающим и расслабляющим предлогом, что человек только ничтожная часть необъятного целого.

К сожалению, не в этом направлении движется современная научная мысль! «Наше время можно считать переходом от язычества классического к зооморфическому» (I, 311). «Страсть, обуявшая в последнее время некоторую часть интеллигенции, походить как можно более на животных, уничтожать всякое (существенное) различие между ними и человеком» является и в данном случае великою помехой совершенствованию человечества независимо от того, «скажем ли мы, что в животных есть (хотя бы зачаточно) уже все, что есть в человеке, или же примем, что в человеке есть еще все, что есть в них. Но отстаивающие первое положение тем самым доказывают, что человек не может и не должен выходить из состояния животного, что различие между ними не качественное, а лишь количественное, что средства к прогрессу и у человека остаются те же, что у животных, то есть: наследственность, борьба, половой подбор и пр., иначе сказать — прогресс путем бессознательным. Второе же положение есть обыкновенный и в то же время самый сильный укор, который бросали в лицо человеку великие провозвестники нравственных истин, пророки, Отцы Церкви и т. д., указывая, что задача человека состоит в том, чтобы в нем не осталось ничего животного, то есть бессознательного. Нужно сделать выбор между этими воззрениями, и от него будет зависеть, составит ли вся история человечества одну страничку в зоологии, или же мысль, осуждающая человека на животное состояние, будет одной строчкой из истории развития ума человеческого» (I, 310).

<...> Не на умножение незаслуженного, *дарового*, уже и без того доселе преобладавшего в нас над трудовым, надо надеяться нам, если из паразитов, захребетников, нахлебников природы, крепостных земли, мы хотим стать свободными и полноправными кормчими нашего мира и других миров. Наоборот, *все даровое мы должны постепенно заменить трудовым, все бессознательное — сознательным, все механически-фатально совершающееся — целесообразным, волевым, добровольным*. И это переносит нас к новой постановке вопроса об обязательности для человека активного отношения к природе — к *обязательству нравственному*.

Регуляция природы не есть дело только утилитарное, имеющее целью извлечение выгод, хотя бы и не личных, а общих. Будь это так, идеал жизни, на ней основанный, по существу, по конечной цели, не отличался бы от современной капиталистической, хищнической эксплуатации богатства природы и от иначе организованного, но все на том же начале материальной выгоды построенного проекта социалистического общежития. Регуляция природы, правильно понятая, должным образом выполняемая, разумеется, обеспечила бы всему человечеству удовлетворение его *насущных потребностей, но отнюдь не излишеств и прихотей*. В этом — ее

существенное отличие от мануфактурно-промышленного строя современного общества, в котором безжалостное и необдуманное расхищение природы вызвано именно погоней за ненужным и излишним. В этом же — отличие регуляции и от идеала социалистического непрерывного расширения материальных потребностей и их ненасытного же удовлетворения путем накопления «невообразимых ныне богатств» (Бebelь). Регуляция, наоборот, отбрасывая все излишнее, обеспечивает *лишь необходимое*, но зато *не только для всех* (о чем мечтает и социализм), *но и без ущерба для* самого источника этих благ — *для природы* (о чем забывает социализм в своей погоне уже не за существенным, а за богатством, да еще «неслыханным и невообразимым»). Вот почему *только одна регуляция природы способна решить радикально социальный вопрос с его материальной стороны, стороны в нем не единственной и даже не главной*, вопреки согласному в данном случае мнению обоих противников: капитализма и социализма. «Нужно прежде всего признать, что никакими общественными и экономическими перестройками судьбу человека улучшить нельзя (то есть во всем существенном): *зло лежит гораздо глубже; зло — в самой природе, в ее бессознательности; зло — в самом рождении и связанной с ним неразрывно смерти*» (I, 320). Необеспеченность правильной организации у рождаемых, необеспеченность физических и духовных сил и способностей, а отсюда — здоровья; с другой стороны — зависимость даже насущного питания, хлеба, урожая от стихийных бедствий; наконец, наличие всевозможных болезнетворных, тлетворных сил, приводящих сразу или постепенно к смерти, — все это и есть тот *естественный пауперизм, та природная бедность, которую, как мы раньше указали, не в силах прекратить человечество никакими юридическими, политическими и экономическими мероприятиями и переворотами*. Все эти «новые курсы, новые строи и новые общества» — мертворожденны потому, что у всех них одна и та же основа — старая: подвластность людей слепой силе природы. Все эти равноправия, полноправия и свободы призрачны и эфемерны, потому что все они не устраняют коренного, всеобщего, всемирного, непрестанного рабства всех у фатально действующей силы, не знающей ни права, ни воли. Пока она царит над нами, а не мы правим ею — все нищие, все рабы во всем существенном и естественно-ценном, и, в силу именно этого, все — враги друг другу в безобразной борьбе за обладание либо тем действительно нужным, которого не хватает для всех, либо тем ненужным, тленный соблазн коего затмевает нужду в насущном. *Исход* из мертвой петли — *один: власть над природой!* Но она дастся лишь тогда человечеству, когда оно овладеет природой не ради корыстолюбия и даже не ради властолюбия, как и не ради ученого тщеславия, а *ради всеобщего спасения, всеобщего, то есть*

включающего в себя и людей, и природу. И вот почему, хотя регуляция есть единственное коренное средство устранить материальную нужду, — все же не в этом побуждении ее основное побуждение!

Прежде всего регуляция природы — долг нравственный, исполнять который мы обязаны как нравственные существа, даже совершенно независимо от соображений полезности и успешности. Если бедность естественная, вышеуказанная, есть неиссякающий источник зависти и вражды, если телесные и духовные несовершенства человеческой организации, отданной во власть единой силы рождения и смерти, — причина нашей слабости физической, нашего невежества умственного и нашей преступности нравственной, то ясно, что устранение всего этого — *долг нравственный*. И если подчинение человечества стихийным силам есть первоисточник небратского состояния людей, то оздоровление этого источника есть *долг всеобщий, всечеловеческий*. Как мы уже сказали, «знание зла без желания искоренить его и знание добра без желания водворить его есть великий грех»; когда же в зло входит и наша собственная вина, тогда исправление зла (несовершенства), превращение его в добро составляет уже наш личный нравственный долг. Между тем, несомненно, несовершенство природы включает в себя и наше человеческое несовершенство. При вытекающей из того и другого небезопасности необходимого, борьба с себе подобными и взаимное истребление — явления нормальные. При небезопасности для всех даже существеннейшего не только наши избытки, наше благосостояние, но и само существование наше совершается в ущерб другим, за чужой счет. «У нас нет ничего своего, нами произведенного, а все даровое, вернее, долговое. Жизнь наша — вовсе не наша; она отъемлема, отчуждаема, смертна. Мы получили ее от своих отцов, кои в таком же долгу у своих родителей и т. д. Рождение — только передача долга, а не уплата его. От родителей же, как и вообще от предков, мы получили не только жизнь, но и средства к жизни, состоящие в тех способах работы», в которых почти все принадлежит нашему предшественнику и только весьма мало, и лишь в исключительных случаях, — нам (I, 93). «Земля и все другие условия жизни не составляют нашей собственности; мы не землевладельцы, а крепостные земли, точно так же, как и земля зависит от солнца, тяготеет к нему, а солнце, в свою очередь, находится в зависимости от иного какого-либо тела и т. д.» (94). Низкоразрядные рабы в царстве всемирной неволи, мы живем на милость слепой силы, оковы которой мы носим. Но и этого мало! «Мы живем не только *на чужой счет*, на счет неродственной нам природы, — мы живем также и *на счет себе подобных*, даже самых близких, заменяя, вытесняя их, и такое существование делает нас уже не только недостойными, но и

преступными... Повинуясь влечениям единой, чуждой, неподобной нам, хотя и в нас самих живущей силы, мы становимся врагами себе подобных и даже самых близких... Долг, следовательно, возникает не из займа только, но и из греха, из преступления; ибо каждое поколение, рождаясь, тем самым наносит смерть своим родителям» (94). <...> Для нравственного же существа сознание преступности должно быть равносильно сознанию долга искупления греха.

Отсюда — высшее требование активного отношения к природе, необходимость ее разумной регуляции человечеством для прекращения несовершенств, ведущих к вине, к греху, к преступлению, для искупления греха вытеснения себе подобных восстановлением вытесняемых и вытесненных. В этом — погашение долга, исправление вины и предупреждение ее возобновления. Надо понять, что содержание долга — всегда одинаково; содержание его всегда — жизнь, в той или иной форме своего проявления, в целом или по частям, в совокупности или отдельными ее сторонами — материальной или духовной. Юридическое возмездие не возвращает жизни; экономическая плата за вещи и услуги, а тем более за чувства, силы и жертву самой жизни — также недействительна. *Содержание долга, повторяем, всегда — только жизнь, а потому и погашением долга может быть только восстановление жизни, воскрешение (I, 93).*

Но «какое нам дело до греха, совершенного до нашего рождения?» — говорит рознь в лице Каина (в известной мистерии Байрона)...» Вопрос поставлен заманчиво. «Но если мы не хотим принимать последствий греха, не нами лично совершенного, то не должны принимать и добра, не нами произведенного, что равнялось бы отречению от искупления, от всякого дела, совершаемого не одним поколением, а целым рядом их. Если высшею добродетелью для людей, отдельно взятых, будет положить жизнь за других (смерть невинного за виновных), то в чем же должна состоять высшая добродетель для людей, взятых в совокупности?» Если «каждое поколение, рождаясь, тем самым наносит смерть своим родителям», — ясно, в чем долг всех поколений, в чем их повинность. «Сознание, что этот долг не оплачен, и есть сознание своей зависимости, рабства, невольности, смертности, словом — небратства. В неоплаченном долге заключается наказание рабством и смертью. Оплаченный долг есть возвращение жизни своим кредиторам и через это — свободы себе» (I, 94). <...> *Не должно быть ничего долгового, ни дарового, ни принудительного; должно быть только правовое, то есть трудовое и свободное. Достижимо же все это не иначе, как всемирным освобождением от всемирного рабства человечества у стихийных сил природы.* «Регуляция этой слепой силы, этой не земной только, а всеобщей тяги, обуславливающей

смертность, и должна быть тяглом человеческого рода». Отсюда и следует, что *завершающее полноту знания и полноту нравственной и разумной власти человека над природою бессмертие и воскрешение есть «труд, обращающий даровое в собственное, очищающий долг»* (I, 94). Этот долг есть единственный, общий всем людям, как обща всем людям смерть. «Все обязанности, налагаемые на нас учением о Триедином Боге, выражаются в одной заповеди, в заповеди о долге воскрешения. В противоположность исламу мы можем сказать: “Нет иного Бога, кроме Триединого”, и воскрешение — Его заповедь!»

