

Л.Н. ТОЛСТОЙ И Н.Ф. ФЕДОРОВ: СПОР О СМЫСЛЕ И НАЗНАЧЕНИИ ХРИСТИАНСТВА

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

Поэт и философ Ф.И. Тютчев называл девятнадцатый век «веком отчаянных сомнений». «Наш век отчаянных сомнений, наш век, неверием больной...» Утрачивалось сознание того, что человеческая жизнь и история движутся и охраняются промыслом Божиим. Порой, в отчаянные, злые минуты казалось, что связь земли и неба разорвана окончательно, что железной матери-природе нет никакого дела до человека, что «мы, в борьбе, природой целой покинуты на нас самих»¹, что, как говорит логический самоубийца у Достоевского, «человек был пущен на землю в виде какой-то наглой пробы, чтоб только посмотреть: уживется ли подобное существо на земле или нет»². И вот, в этот «век познания и сомнения», когда утверждение «Бога нет и мир бессмыслен» с вытекающим из него «все позволено» все чаще воспринималось как неопровержимая аксиома, в русской культуре начался процесс, обратный процессу секуляризации, общему процессу движения европейской культуры с эпохи Возрождения, вовлекшему в послепетровское время в свою орбиту и Россию. Тон этому процессу задавала литература, которая, развиваясь в пространстве свободной, не догматизированной мысли, двигалась тем не менее не от Бога, а к Богу. Да, ее осанна проходила, как сказал бы Достоевский, «через большое горнило сомнений» — но тем отчетливее и правдивее звучала эта осанна. И тем настойчивее выдвигался вопрос: «возможно ли серьезно и вправду верить?»³. Этот вопрос ставят участники фантастических диалогов в подготовительных материалах к роману «Бесы». Ставят буквально как «или — или»: «можно ли верить во все то, во что православие велит верить? Если же нет, то гораздо лучше, гуманнее все сжечь и примкнуть к Нечаеву»⁴. Достоевский, вправду, был очень чуток. Именно так, как «или — или», ставился тогда и только так по-настоящему может ставиться этот вопрос.

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

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

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

Ощущение личного греха идет рука об руку с острым чувством греха всей нынешней цивилизации, построенной на ложных основаниях, умножающей зло и неправду, попирающей подлинное призвание человека — к единению, и не в корысти, не по политическим и гражданским установлениям, а в любви, которую заповедал миру Христос. «Все устраиваются. Когда же начнут жить?»⁹ — записывает он по переезде из Ясной Поляны в Москву осенью 1881 года. А вот дневниковое размышление об истории: «Я сейчас перечел среднюю и новую историю по краткому учебнику. <...> Я прочел и долго не мог очнуться от тоски. Убийства, мучения, обманы, грабежи, прелюбодееяния, и больше ничего»¹⁰. В человеке уже давно не видят образ и подобие Божие. Движет миром не евангельская заповедь о любви к Богу и ближнему, а государственный эгоизм, людские души как панцирем скованы его жесткими требованиями; социальная иерархия затмевает образ равенства всех перед Творцом.

То же понимание недолжности нравственного выбора современного мира, обоготворившего идеал потребления и комфорта, поставившего юридико-экономические отношения выше нравственно-родственных, та же критика истории как «взаимного истребления друг друга и самих себя» разворачивается на страницах сочинений Федорова. Вся современная торгово-промышленная цивилизация, цивилизация «мануфактурных игрушек», живущая языческим *сагре диет*, истощающая и поганяющая землю, данную в начале творения Богом в разумное и творческое управление человеку, воплощает собой самостный, противобожеский выбор рода людского. Между тем человек призван возделывать богоданный мир, призван к ответственному отношению к бытию, к жизни, дарованной ему Творцом, призван стать соработником Творца в деле «восстановления мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» (I, 401).

Для Толстого разрыв между наличным и должным особенно явственно проявляется в вере, которая защищает себя штыками государства и, со своей стороны, во имя охранения державного спокойствия и благополучия допускает мирное соседство проповеди любви и милосердия с делами насилия. Писатель резко выступает против лицемерия, фарисейства в обществе, против поверхностного обрядоверия, что подчас оказывается лишь внешней формой, прикрывая жесткую и жестокую сущность, не имеющую отношения к подлинно христианскому устроению личности.

В свою очередь и Н.Ф. Федоров не раз будет указывать на резкий диссонанс между храмовой и внехрамовой жизнью, когда в храме благодать и молитва, а вне храма —

взаимное истребление. А Достоевский обнажит кризис веры, не способной пронизать собой жизнь, в душе самого человека. Его герои-идеологи зачастую много и высоко говорят о Христе, о Царствии Божием на земле, об обожении, но в жизнь эти высокие слова не переводят, их дела и поступки в корне расходятся с их высокой проповедью. Версиров, много и горячо рассуждающий о христианском назначении России, о «всемирном идеале» и «всепримирении идей», раскалывает Макаров образ, а Иван Карамазов, убежденный защитник идеи обращения государства и общества в церковь, восстает на отца и брата Дмитрия в сердце своем, шепча в приступе злобы: «Один гад съест другую гадину, обоим туда и дорога!»¹¹.

Достоевский дал художественное выражение новозаветного «Вера без дел мертва» (Иак. 2:20). Для Толстого сказанное апостолом стало фактом его собственной внутренней биографии. Разрыв между словом и делом писатель сознавал особенно остро — и как грех других, и как свой личный грех. И пафос его собственного поведения диктовался стремлением привести жизнь в соответствии со своей верой. Потому так удивил его Федоров, скромный библиотекарь Румянцевского музея, на протяжении десятилетий ходивший в старенькой, ветхой, хотя и благообразно на нем сидевшей одежде, спавший на голом сундуке без подушки, питавшийся хлебом и чаем, раздававший все свое жалованье нуждающимся и делавший это без всяких деклараций, без всякой натуги. «А Николай Федорович — святой! Каморка. Исполнять! — Это само собой разумеется. — Не хочет жалованья. Нет белья, нет постели»¹². Это умение исполнять — без высоких слов, без нарочито-пафосных разговоров о христианском служении — будет вести Толстого к Федорову все восьмидесятые годы. Пораженный цельностью его личности, он стремится видеть его снова и снова. Встречи с мыслителем духовно поддерживают и укрепляют писателя в его собственном нравственном выборе, не случайно он особенно «приникает» к Федорову весной 1884 г., когда внутренний конфликт из-за несоответствия проповеди опрощения с вынужденной барской жизнью был особенно обострен. В дневнике от 26 марта / 7 апреля — запись: «Чувствую необходимость большей последовательности и освобождения от лжи — юродство — да»¹³ и здесь же — о посещении Румянцевского музея и беседе с Федоровым: «Мне спокойно с ним»¹⁴. Спустя полтора месяца, в дни тяжелых размолвок с женой и мучительных переживаний («Мне тяжело. Я ничтожное, жалкое, ненужное существо и еще занятое собой. Одно хорошо, что я хочу умереть»¹⁵) новые записи: «Пошел в музей. Николай Федорович добр и мил. Походил с ним <...>», «Пошел в библиотеку. Николай Федорович все так же добр ко мне»¹⁶. Подобные посещения Румянцевского музея и квартиры Федорова в трудные для Толстого дни имели место и в последующие годы (см. запись от 7 февраля 1889: «Ничего не делал, уныл и слаб. Пошел ходить, в Музей. Николай Федорович, Корш. Мне легче с ними <...>»¹⁷). И даже споры с Федоровым — порой достигавшие высшего градуса — не меняли его отношения. Эти споры шли и в Каталожной Румянцевского музея, куда Толстой приходил к Федорову незадолго до закрытия библиотеки, и по дороге домой — благо два мыслителя жили недалеко друг от друга: Федоров — в районе Остоженки, Толстой — в Хамовниках. (Сохранился колоритный рассказ филолога И.М. Ивакина о том, как однажды, оставив Толстого и Федорова увлеченно спорящими на углу Зачатьевского переулочка, он наутро услышал от Николая Федоровича, что гуляли они так два часа: «он меня провожал, потом я его провожал, потом он опять меня...»¹⁸). И даже тогда, когда идейная полемика, обострившаяся в 1890-е годы, доведет до разрыва, Толстой всегда будет отзываться о Федорове с почтением и любовью¹⁹.

Полемика двух мыслителей была неизбежна — слишком различны были их взгляды на христианство и его назначение в мире. Более того, в определенном смысле можно сказать, что религиозно-философские доктрины Федорова и Толстого воплощали два пути, по которым двинутся затем мысль и религиозное чувство их потомков в XX веке.

Путь Толстого пролегал через отвержение Церкви как соборного пути спасения. Это был путь личной религии, стояния перед лицом Небесного Отца без всяких посредников. Путь, как казалось Толстому, ответственный и подлинно свободный, нудящий верить лишь тому, к чему склоняется разум и чего взыскует сердце, и противиться всему, что увлекает личность, свободную и ответственную лишь перед Богом, на путь компромиссов с собственной совестью. В XX веке этот путь личного, автономного религиозного искания продолжился в богостроительстве М. Горького, А. Луначарского, А. Богданова; его влияние (впрочем, лишь отчасти) испытал и «философ свободного духа» Н.А. Бердяев, и другие деятели Серебряного века.

Нравственное оправдание отвержения Церкви как двери спасения Толстой находил в том положении Православной Церкви, в котором она пребывала с петровской эпохи. Вспомним запись Достоевского в подготовительных материалах к «Дневнику писателя» 1880–1881 гг.: «Церковь в параличе с Петра Великого»²⁰. Огосударствление, окостенение церковного организма вызывало протест Толстого. В современной Церкви он не видел мистического, Богочеловеческого организма, для него это был сугубо человеческий институт, созданный несовершенными людьми, а значит в отношении к нему законно действовала заповедь «Не сотвори себе кумира». И не чем иным, как идолопоклонством предстало поклонение Церкви как части государственной бюрократической машины. Заметим, что подобное представление о государстве — как о бездушном механизме, лишенном совести, любви, сострадания, также было следствием мировоззренческих сдвигов петровской эпохи (впрочем, только ли Петровской эпохи? — всего Нового времени), утраты священного смысла державной власти, понимания власти царской как власти богоустановленной и богодухновенной, истекающей из высшего, божественного источника и потому несовместимой с «самовластьем человеческого я»²¹). Такое понимание Церкви неизбежно заставляло искать живой веры вне ее стен — на путях свободного, не стесненного внешним авторитетом толкования новозаветных текстов.

Второй путь, который избрали современники Толстого Достоевский, Федоров, Соловьев, а за ними и ведущие представители русской религиозной философии начала XX века (С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский), — путь не отвержения Церкви, но жизни в ней, путь соборного дела и творчества. Это было не детское, нерассуждающее, но сознательное и ответственное вхождение в Церковь, в стремлении приумножить ее духовное достояние, и на поприще философской мысли и художественного творчества быть не разрушителями, но сотрудниками и соратниками Церкви, решая и проясняя для церковного сознания те вопросы, которые во всей силе встали перед христианским человечеством спустя девятнадцать веков после явления в мир Спасителя. Один из участников Петербургских религиозно-философских собраний, богослов и историк церкви Михаил Поснов обозначит их так: «вопросы антропологии, о соотношении сил человека и благодати в деле спасения, вопрос космический, о воссоздании всей твари чрез спасение человека»²². Русская религиозно-философская мысль в лице Федорова и Соловьева, Булгакова и Флоренского, Н.О. Лосского и В.Н. Ильина ставила и решала вопросы о границах человеческой активности в деле спасения, об отношении христианства к культуре, технике, искусству, социальной и государственной жизни, о том, могут ли эти сферы дела и творчества человека быть развернуты к христианскому служению. Она выдвинула идеи богочеловечества, всеединства, истории как «работы спасения». И не случайно Н.А. Бердяев писал о значении русской религиозно-философской мысли XIX в. не только для отечественной истории и культуры, но и в целом для христианства: «Русская религиозная мысль XIX века делала дело аналогичное тому, которое делала греческая патристика, и она была первым проявлением творческой религиозной мысли после восточных учителей церкви, после св. Григория Паламы. <...> Русская религиозная мысль не приближалась к церкви и церковной жизни, а была творческим движением внутри церкви, обогащением и восполнением церковной жизни, новой проблематикой в церкви»²³. Она была пророческой, утверждала «свободу и творческую активность

человека», ожидала «новой эпохи в христианстве», в ней «с небывалой остротой была поставлена проблема “внехрамовой литургии” (Н. Федоров)», проблема «реального оцерковления жизни», «преодоления дуализма церкви и мира»²⁴. О значении русской религиозной философии для углубления и развития христианской мысли позднее высказывался и историк церкви Б.С. Бакулин и, подобно Бердяеву, сравнивал ее вклад со вкладом Отцов и Учителей Церкви.

Диалог Толстого и Федорова — диалог двух пониманий христианства: этического и онтологического. Для Федорова христианство — религия преображения: земли, неба и всякой твари. Для Толстого — прежде всего этическое учение. Евангелие учит праведно жить, учит достойно проходить свой путь на земле. В учении Христа для писателя ценно все то, что дает «самый простой, ясный, практический смысл для жизни каждого отдельного человека»²⁵. Именно на этом он строит свое учение, требующее от человека духовного и нравственного совершенствования, любви к ближнему, отдания себя для других.

Христианство Толстого — христианство Нагорной проповеди, христианство, для которого Христос — только праведный человек, великий проповедник. Но еще Достоевский в полемике с Ренаном высказался определенно и твердо: Христос-человек не есть Спаситель и источник жизни»²⁶. Если отрицается Божественная природа Христа, тогда история человечества, да нет, мира в целом, меняет свой смысл, видится совершенно иначе. Является мир в котором не было ни Воплощения, ни Воскресения. А значит не было и Искупления, значит бытию не был дан шанс выйти из природно-смертного состояния, облечься в нетление, а человеку — «воскреснуть и восстать», вернуть себе царственное положение в мире тварей, статус возлюбленного сына Божия, творящего волю Отца.

Главное, от чего не может избавить Христос-человек, это — смертность. Смертность — болезнь бытия, следствие метафизической катастрофы грехопадения. Она заткана в самые глубины падшего мира, и с ней нельзя справиться нравственным императивом. Только Воплощение, схождение Божества, в Коем полнота неветшающей Жизни, в мир, пораженный смертною язвою, только Воскресение снимает с бытия проклятие смертности, открывает путь к его преображению, делает реальным сокровенное христианское чаяние «воскресения мертвых и жизни будущего века».

По Толстому, ключ к преображению мира и человека — лежит всецело в нравственном перерождении. Жить по правде, по библейским заповедям (не убий, не укради), совершенствоваться духовно, ограничивать свои потребности, не пренебрегать физическим трудом, создавать прочную семью, воспитывать детей... Так, и только так можно противостоять злу, не противясь ему насилием.

Но всегда ли оказываются действенны наши слова? Всегда ли способны призывы к добру справиться с несправедливостью? Ведь еще такой глубокий ум древности, как апостол Павел признавался: «...Не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. <...> Ибо <...> в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего» (Рим. 7:19–23). Что же это за закон, что живет «в наших членах», т. е. в теле каждого из нас, и препятствует нам творить доброе? На этот вопрос как раз и стремился дать ответ Федоров. Он подчеркивал, что заставляет человека творить зло слепой, смертный закон, закон греха, который заткан в бытие природы, проявляется в ней в форме борьбы за существование, «взаимного стеснения и вытеснения» (II, 48). Будучи физически связан со всем природным миром, человек носит в себе этот закон, он — как и другие бессловесные твари пребывает в плену пожирания, вытеснения, злого соперничества и полового рождения, в коем начало умаления жизни родителей, начаток их смерти; это проявление греха уже не просто в душе человека, а в самом физическом его естестве. Более того, человек, по Федорову, не просто смертный, но — единственный из всех живых существ — эту смертность осознающий. В

переживании смертности — непреходящий источник дисгармонии, зла и отчаяния, демонизма и нигилизма.

Толстой, мыслитель и художник, не менее Федорова переживал факт смертности. Именно смерть разоблачает у него лживость и мишурность существования. Перед ее лицом спадает все внешнее и обнажается подлинная суть человека, гражданских установлений, цивилизации, культуры, истории. Вспомним «Исповедь» и «Смерть Ивана Ильича». Вспомним статью «В чем счастье», где развернута критика ценностных установок современной цивилизации, полагающей достоинство и счастье человека в успешной погоне за мишурными ценностями жизни: «Всякий бьется из всех сил, чтобы приобрести то, что не нужно для него, но требуется от него учением мира и отсутствие чего составляет его несчастье. И как только он приобретет то, что требуется, от него потребуются еще другое и еще другое, и так без конца идет эта Сизифова работа, губящая жизни людей. <...> Нынче приобрел поддевку и калоши, завтра — часы с цепочкой, послезавтра — квартиру с диваном и лампой, после — ковры в гостиную и бархатные одежды, после — дом, рысаков, картины в золотых рамах, после — заболел от непосильного труда и умер. Другой продолжает ту же работу и также отдает жизнь тому же Молоху, также умирает и также сам не знает, зачем он делает все это»²⁷.

И тем не менее, хотя тот первотолчок, с которого началось рождение религиозно-философских систем писателя и философа, и у Толстого, и у Федорова был один — сознание смертности (см. в «Исповеди»: «Есть ли в моей жизни такой смысл, который не уничтожался бы неизбежно предстоящей мне смертью?»²⁸), конечные выводы, к которым пришли писатель и философ, весьма различались, причем это различие проходило по главному нерву христианского учения, касалось самой сути Христовой благой вести миру — о преодолении смерти, всеобщем воскресении и Царствии Божиим в его неветшающей, божественной полноте.

Для Толстого страх смерти, мука бессмысленности существования преодолевались ощущением причастности своего локального бытия «мировому целому» (смотреть в бездну неба и забывать о бездне внизу — так кончалась «Исповедь»), высшей Божественной воле, императивом исполнения нравственных заповедей. Человек призван к добросовестному труду на ниве Хозяина, пославшего его в мир и мудро распоряжающегося его жизнью: «Он вывел меня на свет для своих целей <...> я не свой, а его», «он послал меня и, может быть, теперь не то, что решил, а выходит, что я стал не нужен, и он хочет устранить меня <...> или, может быть, даже вовсе уничтожить меня. И тотчас же мне так стало ясно, спокойно. Ведь он — любовь (иначе я не могу понимать его), он вывел меня любя и потому уведет меня, куда ему нужно, тоже любя»²⁹. В этой абсолютной покорности воле Творца, властного распоряжаться душами и жизнями своих рабов, выводить их из небытия и возвращать обратно в тень и сень смертную, был некий неуловимый привкус того типа религиозного сознания, который утвердился на Востоке и предполагал «полное подавление человечества Божеством», непризнание «за человеческим началом» «ни свободы, ни самостоятельной энергии»³⁰ — в отличие от христианства, в котором «совершенный человек есть тот, который, обладая полной силой и энергией, подчиняет все человеческое в себе вышнему Божеству»³¹. Выбор такого типа религиозности сочетался у Толстого со спиритуалистическим уклоном в понимании личности, опять-таки отчасти идущим от Востока, от буддизма, — истинная жизнь только в духе, тело — лишь брэнная оболочка, и потому для человека, полагающего свою жизнь в духе, смерти нет³².

В такой духовной системе координат не было место воскресительному обетованию. Обесмысливалось и Воскресение Христово, главное событие евангельской истории, ее основа и оправдание: если смерти нет, то оно избыточно и бесполезно. Христос-Воскреситель не нужен, достаточно Христа-проповедника, Христа Нагорной проповеди, а не Фавора и Голгофы. А если уж говорить о воскресении, то только духовном, нравственном, но никак не физическом, во плоти. Это свое credo Толстой неоднократно

выражал в сочинениях, посвященных критике церковного вероучения («Исследование догматического богословия», «В чем моя вера?»), в дневниках, письмах, художественных произведениях второй половины 1880-х — 1890-х гг.: «Отец Сергей», «Божеское и человеческое», «Записки сумасшедшего», неоконченная драма «И свет во тьме светит», роман «Воскресение».

Пафос Толстого — пафос воздвигания внутреннего человека, и это воздвигание сопряжено с требованием освобождения личности от всяких внешних, стреножащих пут, будь то общество, государство, гражданство, а подчас даже семья. Нужно разжать тиски ложного и потому бессмысленного существования. Высвободить личность для духа и жизни в духе. Христианство для Толстого и мыслится как религия воспитания духа — в идеале, предельно очищенного от плоти. Все материальное здесь вторично, это лишь временная оболочка, и если человек поневоле оказывается связан с ней, она должна служить возрастанию и просветлению его духа. Сама же по себе материя не самоценна, телесность — пустая форма, не несущая в себе и намек на содержание, имеющая в сравнении с вечным духом свой краткий жизненный срок.

Тут-то и был основной пункт расхождения с мыслью Федорова, которая истекала из христианской традиции, стоявшей на понимании личности как нерасторжимого триединства тела, души и духа, а потому и «чаявшей воскресения мертвых», восстановления распавшегося человеческого естества в светоносном, прославленном состоянии. Федоров утверждал христианство как религию Воскресения, как религию всецелого преображения — материи в Богоматерию, бытия в благобытие. Именно в этом видел мыслитель принципиальное ее отличие от других религий, и прежде всего от буддизма, отзвуки которого явственны в религиозном учении Льва Толстого. Вторил Федорову в этом отношении и Соловьев. В знаменитом письме Толстому, переработанном позднее в статью «Христос воскрес!», философ сравнивал Чудо Воскресения с Чудом явления первой живой клетки в мире косной материи. И как за этой первой клеткой последовали затем мириады живых клеток, слагавшихся в тела живых существ и наконец сложившихся в прекрасную форму человеческого тела, средоточия сознающей самое себя жизни, так и Воскресение Христово — первая клеточка будущего всеобщего воскресения, будущей преображенной материальности, того «тела духовного», в которое предстоит облечься человеку³³.

И если пафос Толстого — как выше говорилось — это пафос предельного освобождения личности от всего внешнего, то пафос Федорова — пафос ответственности за все внешнее, ибо оно, в своей сути, есть вместилище и продолжение внутреннего, ибо человек связан с другими людьми, вместе с ними образует единый организм человечества, связан с предками и потомками, связан с материальной природой, частицей которой является и которую в начале времен Господь вверил ему на благое и любовное попечение, связан со всей тварью, что, по слову апостола, «совокупно стенает и мучится донныне» и «с надеждою ожидает откровения сынов Божиих» (Рим. 8:19, 22).

Христианство для Федорова не спиритуально, а духо-материально. Это религия обожения и природы человека, и природы мира. Не бессмертная лишь душа и не одинокий, вырвавшийся из тела дух, но личность, являющая собой триединство тела, души и духа, которое распадается в смерти и восстанавливается в воскресительном акте. Это религия подлинного управления материи духом, когда дух не просто пребывает в материи как во временной оболочке, проходит в ней некий путь, а потом сбрасывает ее, как змея — обветшавшую кожу, но одухотворяет и преображает материю. Еще раз подчеркну: по Федорову глубина и уникальность христианства именно в его отношении к бытию: сотворенное Богом, Источником бесконечной Любви, оно не проклято, не отвержено, но должно быть спасено.

И в благой вести Христа Федоров, как выше уже говорилось, видит прежде всего ее онтологический смысл: обетование будущего вхождения природного мира в бессмертный, божественный эон бытия (Царствие Небесное). И не только обетование, но и призыв к

активному участию человечества в деле обожения. Этическое учение Христа он, в отличие от Толстого, мыслит неразрывным с конечными целями христианства — воскресения мертвых и жизни будущего века; будучи же оторваны от последних, нравственные заповеди, по его убеждению, превращаются в прекрасную мечту, заведомо недостижимую в условиях падшего природного порядка вещей.

Главный постулат Федорова, органически вошедший, и напрямую, и через В.С. Соловьева, в русскую религиозно-философскую мысль конца XIX — первой трети XX в., — Бог действует в мире через человека. Человек, созданный по образу и подобию Божию, наделенный разумом, нравственным чувством и даром творчества, — благой соратник Творца, ему предлежит долг соучастия в деле Божием, причем это соучастие касается, с точки зрения Федорова, и онтологических обетований Христовой веры. Регуляция природы, заступающая место безоглядной эксплуатации ресурсов земли, борьба с болезнетворными, стихийными силами природного естества, преобразование живущих и возвращение к жизни тех, кто нам дали или отдали жизнь, — это долг христиан, заповеданный Спасителем, творившим дела исцеления, воскрешения, умиротворения и заповедавшего ученикам: «верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14:12).

Толстой много и часто говорил о необходимости «делать порученное нам дело Божие», о том, что «человек есть орудие высшей силы, Бога, через которую Он делает свое дело»³⁴, — на первый взгляд эти слова перекликаются с федоровским представлением о человеке как соратнике Творца, но как по-разному понимают мыслители объем предстоящего человеку дела! Если у Федорова — поистине вселенский размах (регуляция природы, победа над смертью, восстановление всех когда-либо живших, благое творчество в преображенном мироздании), то у Толстого — это просто жизнь, праведно прожитая, в любовном общении с другими людьми. Весьма характерно встречающееся у писателя сравнение человеческой жизни с трудом заводского рабочего, который «может знать только то, когда он содействует и когда не содействует общему делу, но не может знать всего устройства завода и цели, для которой он работает», эта цель «не может быть даже вполне понятна ему»³⁵.

Представление о человеке в философии Федорова неразрывно связано с представлением о смысле истории, о задачах в ней рода людского. История для него — поле встречи Бога и человека, поприще богочеловеческого дела и творчества. Человек должен преображать этот мир, возделывать его почву, содействуя прорастанию в ней зерен нового, преображенного порядка бытия. В историческом делании находят благое применение все таланты, все творческие дары, которые посылает Господь своим чадам, обретают свой высший смысл экономика и культура. Как позднее напишет философ И.А. Ильин, «наука, искусство, государство и хозяйство суть как бы те духовные руки, которыми человечество берет мир. И задача христианства не в том, чтобы изуверски отсечь эти руки», даже если они, будучи предоставлены на свою злую волю, умножают грех и неправду, а в том, чтобы обратить их на доброе, «пронизать их труд изнутри живым духом, воспринятым от Христа»³⁶.

Что касается Толстого, то он, подобно другому своему современнику К.Н. Леонтьеву, весьма скептически относится к историческому творчеству человека и тех форм, в которых это творчество осуществляется. Извращенная цивилизация, живущая идеалами потребления и комфорта, неспособна к умопремене. От нее можно только уйти, минимизировав потребности, трудясь лишь до добывания хлеба насущного — и не в развращающем избытке, а в минимуме, необходимом для поддержания жизни. Ложна экономика, ложна культура, ложно общество и ложно тройное государство. В трактате «В чем моя вера?», в целом ряде больших и малых статей писатель выдвигает тезис о несправедном и насильственном основании всякой государственной власти, которая противоречит христианской морали и узаконивает насилие и убийство в виде судебных приговоров, расправы над преступниками, войн и т. п., Толстой убежден, что единственно

возможная и нравственно оправданная позиция в таких обстоятельствах — неподчинение несправедливым законам: отказ от исполнения воинской повинности, уплаты налогов, участия в судебных разбирательствах и т. д.

«Не противься злу», «не убий», «не вой», «не плати податей»... — заповеди, которым, по мысли Толстого, должен следовать человек в обществе и государстве, строились по образцу ветхозаветного Декалога. Следуя новозаветной логике, писатель прибавлял к ним Христову заповедь о любви. Но зачастую энергия отталкивания и обособления, заложенная в отрицательных конструкциях, оказывалась сильнее всепримиряющей и единящей силы любви, что наполняет слово Спасителя: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга» (Ин. 13:34). Федоров подчеркивал: «отрицательные заповеди», указывающие на то, «чего не надо делать», не раскрывают положительного идеала, по которому должна строиться жизнь, не несут в себе одушевляющего чаяния. Между тем именно такой, целостный и живой идеал и нужен роду людскому, растратающему себя в погоне за мелкими и ложными целями. Призыв к непротивлению не устраняет зла в мире, подчас он, напротив, способен усилить противостояние и вражду, и нужно не пассивное лишь «неучастие» в делах тьмы, в суде над ближним, в насилиях и убийствах, к чему призывает Толстой в своих публицистических и религиозно-философских статьях, а сознательный труд «искупления всеобщего греха», восстановления «жизни всех умерших поколений». Нужно не разрушать созданные долгим трудом истории государственные и общественные структуры, а дать им должное, благое развитие, наполнить их деятельность активно-христианским содержанием, обратить на служение божескому делу. Тем более что механическая отмена сдерживающих механизмов власти при наличном нравственном состоянии человечества и невозможна; для этого нужен, с одной стороны, долгий период воспитания, внутреннего роста, а с другой — объединение в труде не только внешней, но и внутренней регуляции, работа над несовершенной, смертной природой человека, неизбежно рождающей зло индивидуальное и социальное. Мгновенное прозрение, на которое уповал Толстой, столь любивший повторять: «Только бы поняли люди...», — для Федорова не более чем утопия.

Проповедь неделания подчас соединялась в учении Толстого с настоящим культурным нигилизмом. Федоров не раз вспоминал восклицание писателя во время их посещения промышленно-художественной выставки в Москве в 1882 году («Динамитцу-бы!») и эпатажное: «Сжечь бы все эти книги», произнесенное в стенах Библиотеки Румянцевского музея (IV, 21). А иногда нигилизм культурный, питаемый разочарованием в истории и в человеке, сопрягался и с нигилизмом бытийным, зазвучавшим в «Крейцеровой сонате» и авторском послесловии к ней: «Зачем ему продолжаться, роду-то человеческому?», «Не говоря уже о том, что уничтожение рода человеческого не есть понятие новое для людей нашего мира, а есть для религиозных людей догмат веры, для научных же людей неизбежный вывод наблюдений об охлаждении солнца»³⁷. Эти склонения в духовном мире писателя Н.Ф. Федоров ощущал очень остро, отсюда и резкость его критики религиозно-нравственного учения Толстого, которое он подчас был готов назвать «самою злою нетовщиною» (IV, 46).

Особенно расходились Толстой и Федоров в отношении к христианским догматам. Толстой подходил к ним рационалистически, опираясь на рассудок и здравый смысл. И отвергал — как дурную нелепицу, «противную человеческому разуму»³⁸. Но этот рационалистический ум, «эвклидов ум» Ивана Карамазова с его «понятием лишь о трех измерениях пространства», по самой своей природе был неспособен «про Бога понять»³⁹. В него не вмещалась сверхумная логика догмата о Троице, о нераздельно-неслиянном, питаемом безграничной любовью единстве Божественных лиц. Этот ум не улавливал манифестированный в этом догмате высший сверхприродный закон, всецело противоположный смертному, вытесняющему закону падшей природы: закон совершенного строя мира, того всеединства, о коем пророчествует ап. Павел: «Будет Бог все во всем» (1 Кор. 15:28).

Федоров подходил к христианской догматике сердечным умом, в котором неразрывно спаяны логосное начало и чувство. Он настаивал на необходимости проективного, действенного отношения к истинам веры, будь то догмат о Троице, несущий в себе идеал совершенного устройства межчеловеческой и вселенской жизни, или догмат о двух природах и двух волях во Христе как образ сотрудничества божественной и человеческой энергий в деле спасения. И недаром так близка была ему фигура преп. Сергия Радонежского. В этом святом, который ввел в основанном им монастыре устав монашеского общежития и «поставил храм Троицы <...> как зеркало для собранных им в единожитие, чтобы “взираем на Святую Троицу побеждался страх пред ненавистною раздельностью мира”» (I, 64), мыслитель увидел чаемое отношение к Троице как к заповеди. Не устававший призывать к умиротворению «в век глубочайшего упадка и величайшей розни» (II, 264), когда русская земля была раздираема княжескими усобицами и брат восставал на брата, преп. Сергей стремился возвысить ум и сердце верующего русского люда до понимания и деятельного усвоения этого основного христианского догмата, до необходимости устроить общественную жизнь «по типу Троицы» — не насильем и внешним принуждением, а внутренним душевным согласием, любовью, взаимной прозрачностью. И сам Федоров проектировал будущее человеческое многоединство «по образу и подобию Божественного Троиединства», не уставая подчеркивать: «Бог Троиединный есть Бог будущего века» (I, 89).

Не только догматическая сторона христианского вероучения рассекалась рациональным скальпелем Толстого. Не менее непримирим был он к обряду, не чувствовал его высокого символизма, не видел в нем того Эстетического Богословия, которое, по мысли Федорова, столь же полно и цельно свидетельствует — в образе, в храмовом синтезе искусств — об истинах веры, как и догматы церкви. Сознательно невосприимчив был Толстой и к христианской священной истории (нелепая сказочка для глупых детей!), полагающей второй, метафизический план историческому процессу. Тот же рационализм действовал и в отношении к христианским таинствам. Излюбленный Толстовский прием в описании церковных служб и совершаемых таинств, в равной степени действующий и в религиозно-философских и в художественных произведениях, — прием остранения. Десакрализация, сознательное уплощение и овнешнение мистического акта, изображение литургического действия как нелепого и обманного фарса — служили одной задаче: предельно элиминировать все, что неподвластно рациональному пониманию, той «арифметике», согласно которой три так же не может быть равно единице, как дважды два никогда не даст пять.

Федоров не раз горестно удивлялся «иконоборчеству» Л. Толстого, его невосприимчивости к красоте и смысловой глубине христианского богослужения. Досконально знавший церковный обряд, посвятивший многие страницы своих сочинений символике христианского календаря, неоднократно называвший себя «воспитанным службою Страстных дней и Пасхальной утрени» (II, 169), он негодуяюще страстно отзывался на толстовскую критику православных служб, и особенно служб Страстной седмицы и Пасхи, приобщающих всех «предстоящих и молящихся» к мистерии Искупления: «Страстная служба, и Пасхальная — Колдовство? Тут нужно поставить ни знак вопроса, ни знак изумления и удивления, а особый знак, знак ужаса, которого нет, кажется, ни в какой Грамматике» (IV, 42).

Сторонник прямого и свободного, без всяких индивидуальных и коллективных посредников, стояния человека перед лицом Божиим, Толстой сознательно и убежденно восставал на Церковь. Невосприимчивый к ее сакральной природе, он видел в Церкви лишь «человеческий, слишком человеческий» институт, окостеневшую форму, несовместимую с живой верой. А будущее христианства полагал на путях личного, внецерковного духовного делания. Сторонник идеала активного христианства, соборности и всеединства, Федоров, напротив, выдвигал идеал всецерковности. При всем его кажущемся радикализме, требовании соучастия человеческого рода в осуществлении

главных чаяний христианства, он мыслил грядущие пути истории только под эгидой и водительством Церкви. Не случайно общее дело регуляции природы и воскрешения получает у него название внехрамовой литургии, а в его представлении об идеальной общине всеобщего дела, сами избы примыкают к храму, составляют как бы продолжающиеся стены его. И само литургическое делание выходит за пределы храма, распространяется по пространству земли, вбирает в себя весь мир и всю жизнь.

Последовательный в своем антисекулярном пафосе, Федоров требовал христианизации всей творческой деятельности человека; и не только искусство, живопись, литература, педагогика находили у него место в воскресительном деле, но и наука. В отличие от Толстого, скептика по отношению к науке и ее возможностям, Федоров придавал громадное значение научному знанию, ища путей его примирения с верой, стремясь к согласованию научной и религиозной картин мира (воля к такому согласованию, к единству науки и веры станет затем характерной чертой творчества таких религиозных мыслителей, как В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, В.Н. Ильин, а на Западе в этом направлении будет развиваться творчество выдающегося философа и богослова П. Тейяра де Шардена).

Религиозный спор Толстого и Федорова — в своей сущности был спором о будущем христианства, о том, сумеет ли оно стать движущим началом истории, подлинной ее энтелехией, или останется лишь одним из слагаемых этого мира, занятого своими земными, практическими интересами, легко поддающегося соблазну жить «в свое пузо» и менее всего склонного заботиться о каких-то там высших причинах и целях.

И Толстой, воитель с Церковью во имя живой, нелицемерной веры, и Федоров, расширявший до вселенских пределов ее роль в бытии и истории, были христианству сущностно необходимы. Они многое проясняли для самого христианского сознания, побуждали к рефлексии над судьбой евангельского благовестия в мире, стоящем на пороге III тысячелетия, к преодолению разрыва между реальным и должным.

Примечательно, что при всей напряженности полемики Толстого с церковным учением, религия писателя была предельным развитием тех смысловых акцентов, которые оказались сильны в самой церковной проповеди. На передний план христианского сознания нередко выдвигалось и выдвигается толкование земной жизни как временного странствия, у которого лишь одна цель — приуготовление к «непостыдной и мирной кончине», к беспечальной жизни за гробом. При таком понимании цели христианской жизни уходит в тень чаяние упразднения смерти как «последнего врага»; вера в бессмертие души подменяет собой обетование воскресения, целостного, преображающего восстановления человека в неразрывности его душевной, духовной, физической природы; а Христос, поправший смерть, становится ее проповедником. «Учение Христа о том, что жизнь нельзя обеспечить, а надо всегда, всякую минуту быть готовым умереть — и отдать себя в свете смерти другим людям»⁴⁰; «Не плотское и личное восстановление мертвых, а пробуждение жизни в Боге»⁴¹.

Федоров же, со своей стороны, акцентировал как раз воскресительную, преображающую сущность Христовой веры, понимание смерти как зла, искажающего лик мира и человека. Философ всеобщего дела побуждал задуматься о месте рода людского в божественном замысле, о перспективах творческой активности человека, коль скоро сознает он себя орудием воли Создателя, стремящегося не погубить, но спасти сотворенный им мир.

Писатель и мыслитель умели тонко разглядеть в христианском учении те искажающие напластования, которые возникали не от любви, иссекающей из Божественного источника, а от иных, злых, самостных, завистливых чувств, идущих от «человеческого, слишком человеческого сердца». Ни тот, ни другой не могли принять представление о Боге как грозном, безжалостном Судии, об эсхатологическом разделении рода людского на горстку спасенных и тьму вечно проклятых, о Царствии Божиим, что будет держаться страшным напряжением между экстремами рая и ада. Оба чают

всеобщего спасения, того, что во аде не останется ни один непрощенный, но при этом Федоров указывает и на долг устройства этого спасения: метанойя рода людского, братски-любтивное единение, преображающая работа в бытии и истории снимают перспективу конечных кар, открывают иную эсхатологическую возможность: не катастрофы, а обоживающей эволюции человечества — к Богочеловечеству, бытия — к благобытию.

Толстой заботился о внутреннем человеке. Само «усилие неделания», отказ от внешней реализации в мире, обществе, государстве в пользу работы души: «деятельность воздержания себя и исправления себя ото всех грехов, соблазнов и суеверий, блуда, корыстолюбия, недоброжелательства, гордости, тщеславия, мстительности и т.д.»⁴², что препятствует единению в любви, а значит в Боге, питается христианской мыслью о «едином на потребу», неослабевающим вниманием христианства к внутреннему человеку.

Безусловно Толстой был прав — но прав лишь частично, прав в том, что без делания внутреннего бессмысленно делание внешнее. Но эту правду, подобно ему, во всей ясности сознавали и Достоевский, и Федоров, и Соловьев. И, в отличие от писателя, они не ограничивались сферой духовно-душевной работы но несли плоды духовного делания в мир, питали и просветляли энергией сердца свою активность в истории. Здесь утверждала свою роль формула истинной веры, рожденная Достоевским в период работы над «Бесами»: «Каяться — себя созидать — Царство Христово созидать»⁴³. И если первая часть формулы Церковью принимается и составляет средоточие духовной жизни ее членов, то вторая «Царство Христово созидать» для исторического христианства есть вопрос и очень серьезный. Русские же религиозные мыслители со всей горячностью веры указывали, что от созидания себя человек не может не переходить к созиданию царства Христова — и не только внутри своего сердца (любимое Толстым евангельское изречение: «Царство Божие внутри вас есть»), но и вовне, в истории и бытии; что это долг и задание человечества, сознательно и свободно вставшего на Божьи пути.

Примечания

¹ Из стихотворения Ф.И. Тютчева «Бессонница» (1829).

² *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1972–1990. Т. 23. С. 147.

³ Там же. Т. 11. С. 179.

⁴ Там же.

⁵ *Соловьев В.С.* Собрание сочинений: В 10 т. Т. 1. СПб., 1911. С. 150.

⁶ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 24. С. 50.

⁷ Там же. Т. 14. С. 327.

⁸ *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч.: В 90 т. М.; Л. 1928–1964. Т. 23. С. 4–5.

⁹ Там же. Т. 49. С. 58.

¹⁰ Там же. С. 62.

¹¹ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 14. С. 129.

¹² *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. Т. 49. С. 58.

¹³ Там же. С. 73.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 89.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Там же. Т. 50. С. 33.

¹⁸ *Ивакин И.М.* Воспоминания (Фрагменты) (IV, 539).

¹⁹ Подробнее о взаимоотношениях Толстого и Федорова и их духовно-творческом диалоге см.: *Горностаев А.К.* [А. К. Горский]. Перед лицом смерти. Л.Н.Толстой и Н.Ф.Федоров. Харбин, 1928; *Скатов Н.Н.* Спор двух утопистов // Звезда. 1878. № 8. С. 172–180; *Никитин В.А.* Богоискательство и богоборчество Толстого // Прометей. 1980. № 12. С. 113–138. *Семенова С.Г.* Об одном идейно-философском диалоге (Л.Н.Толстой и Н.Ф.Федоров) // Преодоление трагедии. Вечные вопросы в литературе. М., 1989. С. 100–132.; *Семенова С.Г.* Об одном религиозно-философском диалоге (Лев Толстой и Николай Федоров) // *Семенова С.Г.* Метафизика русской литературы: В 2 т. М., 2004. Т. 1. С. 217–260.

²⁰ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 27. С. 49.

²¹ Выражение Ф.И. Тютчева: *Тютчев Ф.И.* Россия и Революция // *Тютчев Ф.И.* Полн. собр. соч. СПб., 1913. С. 296.

- ²² *Поснов М.Э.* К вопросу об источниках христианского вероучения // Христианское чтение. 1906. № 12. С. 799.
- ²³ *Бердяев Н.А.* Русская религиозная мысль и революция // Версты. 1928. № 3. С. 46, 50.
- ²⁴ Там же. С. 45, 46, 47.
- ²⁵ *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. Т. 23. С. 123.
- ²⁶ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 11. С. 179.
- ²⁷ *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. Т. 23. С. 423.
- ²⁸ Там же. С. 16–17.
- ²⁹ Там же. Т. 66. С. 392.
- ³⁰ *Горский А.К., Сетницкий Н.А.* Смертобожничество // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н.А. Сетницкий. М., 2003. С. 80–81.
- ³¹ Там же. С. 80.
- ³² Подробнее см.: *Никитин В.А.* «Богоискательство» и богоборчество Толстого // Прометей. Вып. 12, М., 1980. С. 127.
- ³³ *Соловьев В.С.* Христос воскрес! // Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993. С. 105.
- ³⁴ *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. Т. 66. С. 391.
- ³⁵ Там же.
- ³⁶ *Ильин И.А.* Основы христианской культуры // *Ильин И.А.* Одинокий художник. М., 1993. С. 322.
- ³⁷ *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. Т. 27. С. 29, 83–84.
- ³⁸ *Толстой Л.Н.* Исследование догматического богословия // Там же. Т. 23. С. 122.
- ³⁹ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 14. С. 214.
- ⁴⁰ Там же. Т. 23. С. 426–427.
- ⁴¹ Там же. С. 392.
- ⁴² Там же. Т. 82. С. 179–180.
- ⁴³ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 11. С. 177.