

Научная статья

УДК 1(091)

[https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_47\\_49](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_49)

**А. Г. Гачева**

## «Просвещенная вера» как «осуществление чаемого»

Гачева Анастасия Георгиевна<sup>а,б,с</sup>

<sup>а</sup> Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН, Москва, Россия,  
a-gacheva@yandex.ru, <https://orcid.org/0000-0001-5453-0881>

<sup>б</sup> Московская высшая школа социальных и экономических наук, Москва, Россия

<sup>с</sup> Библиотека № 180 им. Н. Ф. Федорова Объединения культурных центров Юго-западного административного округа, Москва, Россия

АННОТАЦИЯ: Статья представляет собой опыт анализа концепта «просвещенная вера» на основе идей русских религиозных писателей и мыслителей XIX — первой трети XX века. Проанализированы взгляды Любомиров и Славянофилов, Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского, Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева, С. Н. Булгакова и др. Показано, что понятие «просвещенная вера» становится проявлением антисекулярных тенденций русской культуры, связываясь со стремлением ко всецелому оцерковлению жизни и деятельности человека, с литургическим образом «Света Христова», который «просвещает всех», с идеалом «цельного знания». Продемонстрированы линии взаимодействия идейного комплекса, составляющего суть концепта «просвещенная вера», с идеей обращения догмата в заповедь, традицией оправдания истории, концепцией внехрамовой литургии. Показано, что «просвещенная вера» требует полноты христианского действия, вовлекая в него все области знания и человеческой практики, высветляя и преображая их изнутри, задавая им высшую религиозную цель — соработничество Богу в деле преображения мира в Царство Христово.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: просвещенная вера, русская религиозная философия, русская литература, идея оцерковления жизни, истинное просвещение, вера — знание — действие, внехрамовая литургия

© Гачева А. Г., 2023

для цитирования: Гачева А. Г. «Просвещенная вера» как «осуществление чаемого» // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. Вып. 47. С. 49–68. [https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_47\\_49](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_49).

**A. G. Gacheva**

## “Enlightened Faith” as the “substance of things hoped for”

Anastasia G. Gacheva<sup>a,b,c</sup>

<sup>a</sup> A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia, [a-gacheva@yandex.ru](mailto:a-gacheva@yandex.ru), <https://orcid.org/0000-0001-5453-0881>

<sup>b</sup> The Moscow School of Social and Economic Sciences, Moscow, Russia

<sup>c</sup> Fyodorov’s Library, Moscow, Russia

**ABSTRACT:** The article is an experience of analyzing the concept of “enlightened faith” based on the ideas of Russian religious writers and thinkers of the XIX — first third of the XX century. The views of the Lubomudras and Slavophiles, N. V. Gogol, F. M. Dostoevsky, N. F. Fedorov, V. S. Solovyov, S. N. Bulgakov and others are analyzed. It is shown that the concept of “enlightened faith” becomes a manifestation of the antiseccular tendencies of Russian culture, being associated with the desire for a complete churchification of human life and activity, with the liturgical image of the “Light of Christ”, which “enlightens everyone”, with the ideal of “integral knowledge”. The lines of interaction of the ideological complex, which is the essence of the concept of “enlightened faith”, with the idea of converting dogma into a commandment, the tradition of justifying history, the concept of extra-temple liturgy are demonstrated. It is shown that “enlightened faith” requires the fullness of Christian action, involving in it all areas of knowledge and human practice, highlighting and transforming them from within, setting them the highest religious goal — co-working with God in the transformation of the world into the Kingdom of Christ.

**KEYWORDS:** enlightened faith, Russian literature, Russian religious philosophy, the idea of the churchification of life, true enlightenment, faith — knowledge — action, extra-temple liturgy

**FOR CITATION:** Gacheva A. G. (2023). “Enlighten Faith’ as the ‘substance of things hoped for’”. *The Quarterly Journal of St. Philaret’s Institute*, iss. 47, pp. 49–68. [https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_47\\_49](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_47_49).

«Должны ли вера и знание быть всегда противоположными и враждебными или же они должны объединиться?» [Федоров 1995а, 398]. Такой — совсем не риторический, но пеплом Клааса стучащий в сердце, вопрос ставит философ общего дела Н. Ф. Федоров на страницах работы «Супраморализм» (1902), как бы подводя итоги предшествующего XIX века, которому Ф. И. Тютчев дал горькое и точное определение: «...Наш век отчаянных сомнений... наш век, неверием больной», и, одновременно, перебрасывая мостик в XX в., для которого тема соотношения веры и знания, христианства и науки будет предельно обострена. Самим содержанием и построением своего вопроса он выражает волю к преодолению ситуации безверия — но не через разрыв между верой и знанием, где выбор людей Церкви оказывается на стороне веры, а выбор людей науки — на стороне знания, а через их соработничество, через соучастие в деле Божьем, смысл и задание которого мыслитель определяет афористически четко: «восстановление мира в то благолепие нетления, каким он был до падения» [Федоров 1995а, 401].

Идеал веры, не боящейся союза с разумом, напротив — взыскающей всей полноты разумения вещей, — централен для Федорова и одновременно выражает ключевую интенцию русской религиозно-философской мысли, шедшей в лице А. С. Хомякова и И. В. Киреевского, В. С. Соловьева и Е. Н. Трубецкого, С. Н. Булгакова и П. А. Флоренского, Н. О. Лосского и С. Л. Франка и др. к преодолению разрыва между мышлением и исповеданием, к воцерковлению разума, к целостному мирознанию, к собиранию человека и мира<sup>1</sup> и обретавшей поддержку в лоне литературы — в творчестве Н. В. Гоголя и Ф. М. Достоевского, давно признанном частью отечественной философской традиции [*Русская философия*, 147–148, 193–195], относимом к так называемому богословию мирян [Хондзинский, 6].

Осмысляя пути европейского Просвещения, русские мыслители и писатели критиковали всеобъемлющий рационализм философского мышления, шедший рука об руку с нарастанием секулярных тенденций в мирознании человека Нового времени. Они указывали на редукцию смыслового и творческого горизонта цивилизации, не просто теряющей опору в Боге, но сознательно

1. См.: [Бондарева 2010а; Бондарева 2010б; Гасак; Гачева 2019; Мартынова; Межуева, Еремина; Нижников; Хоружий].

дистанцирующей от Него. Подчеркивали внутреннюю раздробленность современного человека, углубляющийся разрыв между отвлеченной мыслью, пребывающей в плену теоретических схем, и реальностью человеческого страдания, болезни и смерти, предрекали неизбежный кризис знания, не нуждающегося в «гипотезе» Творца, предупреждали, что гипертрофия рационалистического начала в философии и богословии оборачивается иссяканием живой веры, приводит к духовному кризису. Односторонность «материального просвещения», основанного на «науке без чувства религиозной любви», чревата растлением духа, эгоистическим окостенением личности и в конечном итоге ставит цивилизацию, озабоченную лишь комфортом и наслаждением, на грань естественной катастрофы, когда природа, водителем которой, по замыслу Божию, призван был стать, но не стал человек, постыдно отрекшийся от этого долга, «пересилит» и погребет его «под развалинами его старого обветшалого здания» [Одоевский, 206].

В противовес ложному просвещению, разрывающему разум и веру, русская христианская мысль выдвигала идеал «истинного просвещения» как «разумного просветления всего духовного состава в человеке или народе» [Хомяков, 101]. «Цельное знание», собирая личность, преображая всю систему межчеловеческих связей, опирается на веру, неразрывную с усилием «деятельной любви» [Достоевский 1976а, 52], на «нравственный инстинкт» [Одоевский, 204], свидетельствующий о богоподобии человека. Мышление перестает быть кабинетным, бесстрастным, оторванным от живой жизни, бесконечно вопрошающим: «Почему сущее существует?» — оно этикоцентрично, участно, раскрывается страданию твари, напряженно стремится понять: «Почему живущее страдает и умирает?» [Федоров 1995а, 390], ищет преодоления «небратского, неродственного, т. е. немирного состояния мира» [Федоров 1995а, 35].

В основе феномена «просвещенной веры», как его понимали деятели русской христианской мысли и культуры, — литургический образ «Света Христова», который «просвещает всех». Именно им одушевляется концепция идеальной церкви А. С. Хомякова: «церкви возможной», «церкви просвещенной», призванной «собирать здание всего человечества» [Хомяков, 49, 50]; идеал истинного просвещения Н. В. Гоголя, развитый в «Выбранных местах из переписки с друзьями»: «Просветить не значит научить, или наставить, или образовать», но «высветлить человека во всех его силах», «пронести всю природу его сквозь какой-то очисти-

тельный огонь» [Гоголь, 118]<sup>2</sup>. Достоевский, герои которого напряженно спорят о том: «Возможно ли серьезно и вправду верить?» [Достоевский 1974, 179], также трактует просвещение не как набор «полезных знаний», но как евангельскую умопремену, как «свет духовный, озаряющий душу, просвещающий сердце, направляющий ум и указывающий ему дорогу жизни» [Достоевский 1984а, 150].

Само противопоставление веры и знания — в дуалистической системе координат, выстроенной по принципу «или / или», — для русских христианских мыслителей невозможно. В основе их образа мысли и веры — Тринитарная логика, идеал всеединства, в глубине которого — шеллинговско-гегелевское движение от борьбы тезиса и антитезиса к синтезу, субъект-субъектная установка, нацеленность на диалог, предполагающий не отрицание другого, но утверждение его как Собеседника<sup>3</sup>, а в концепции Н. Ф. Федорова — и Соработника в деле Божиим<sup>4</sup>. Субъект-субъектный подход преобразует саму структуру мышления, которое привыкло оперировать дуальностями и антиномиями, и самим своим устройством в высшей степени соответствует бытию, каково оно есть, — утратившему райское состояние, вверженному во власть «взаимного стеснения и вытеснения» [Федоров 1995б, 48], уязвленному жалом смерти. Для субъект-субъектного мироотношения «нет других в смысле чужих», но «все — ...родные» [Федоров 1995б, 199], человечество предстает как «собор лиц» [Федоров 1995б, 377], как живое многоединство. М. М. Пришвин, духовный собрат русских мыслителей, назовет это природняющее, субъект-субъектное знание-зрение «родственным вниманием» и «любовью различающей», полагая его в основу «будущего мира, в котором мудро хозяйствует человек» [Кнорре, 139].

Свойственный «просвещенной вере» субъект-субъектный подход не замыкает мир и человека в прокрустово ложе смертного порядка вещей, он становится основой подлинно религиозного зрения, возводящего к Первообразу, утверждающего «реализм в высшем смысле» [Достоевский 1984б]<sup>5</sup>, который, в отличие от секулярного реализма, видит бытие не в его данности, а в его заданности — в свете преображения, «в будущей полноте Небесного Иерусалима» [Степанян, 123]. Данный взгляд не редуцирует и не лакирует действительность, не сглаживает внутренние

2. См. подробнее: [Сартаков].

3. См. об этом: [Кнорре, 133].

4. См. подробнее: [Семенова 2019, 611].

5. См.: [Касаткина 2019; Касаткина 2023].

противоречия, не затушевывает идущую в человеческом сердце и на пространствах истории борьбу «идеала Мадонны» с «идеалом содомским» [Достоевский 1976а, 100], но при этом не исполняется безнадежности, напротив — прозревает в глубине каждой, даже самой искаженной и темной души, тот образ Божий, который может быть восстановлен усилием любви и веры, утверждает веру в возможность христианского преображения социума, в перспективу будущей «общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону» [Достоевский 1984а, 148].

\*1 Евр 11:1

«Просвещенная вера» является «осуществлением чаемого»<sup>\*1</sup>. В ее основе — идея обращения догмата в заповедь, развитая в творчестве А. С. Хомякова, Н. В. Гоголя, архим. Феодора (Бухарева), Ф. М. Достоевского, Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева, архим. Антония (Храповицкого)<sup>6</sup>. Представленное ими толкование догмата Троицы как образа совершенного устройства человеческого и вселенского бытия оплодотворило православную богословскую мысль XX в. — от «мистики человекообщения», неразрывного с «Богообщением», которую утверждала в своих трудах мать Мария (Скобцова) (Е. Ю. Кузьмина-Караваева)<sup>7</sup>, до богословия любви и богословия диалога<sup>8</sup>. «Просвещенная вера» ищет воплощения в земных, человеческих и природно-человеческих связях того образа неслиянно-нераздельного, питаемого любовью единства, которым связаны Божественные ипостаси и который был заповедан людям Христом в Первосвященнической молитве, предшествовавшей установлению таинства Евхаристии: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, [так] и они да будут в Нас едино...»<sup>\*2</sup>. Мир разделенных, обособленных, чуждых друг другу «лучинок», в котором царствует то, что Н. А. Бердяев называет объективацией, под влиянием веры, неразрывной с любовью, пресуществляется в многоединство, где «мы будем — лица, не переставая сливаться со всем» [Достоевский 1980, 174].

\*2 Ин 17:21

Идейный и духовный комплекс, образующий понятие «просвещенная вера», включает стремление к преодолению разрыва между церковью и миром, христианством и культурой. Истинное просвещение есть обожение — и самого человека, и целого жизни, и всей многоликой системы связей, соединяющих челове-

6. См. подробнее: [Гачева 2021б].

7. См., напр.: [Крошкина, 103].

8. См. об этом: [Завершинский; Каллист (Уэр); Аксенов-Меерсон].

ское и природное, общественное и естественное. «Свет Христов просвещает всех!» — возглас, звучащий на литургии Преждеосвященных даров, воспринимается как призыв к оцерковлению всех сфер человеческой практики, всего строя отношений, связей и действий, — от культуры и педагогики до экономики и политики. Выраженная художественно, публицистически и философски идея христианской политики, согласно которой отношения государств и народов должны строиться не на «бентамовском принципе утилитарности» [Данилевский, 34], а на идеале «братства» и «всеслужения» [Достоевский 1981, 47], скрепляться не «железом и кровью», а любовью и жертвой, напрямую истекает из такого понимания просвещения — как просветления и преображения наличного порядка вещей, пребывающего во тьме греха, отмеченного печатью Каина. Выраженная в «Философии хозяйства» С. Н. Булгакова идея «экономики» как «ойкономии», когда человечество в труде и хозяйстве исполняет источную заповедь обладания землей, данную ему Богом при сотворении, также тесно связана с идеалом «просвещенной веры», которая не ограничивается исповеданием устами, мыслью и сердцем, но направляет действие человека, выстраивая его по правде.

Требование действия, являющееся необходимым условием полноценного акта веры, истекает из христологического догмата, манифестирующего равноправность и равночестность Божественной и человеческой природ во Христе, и не просто их единство, но соработничество. «Просвещенная вера» утверждает синергию Бога и человека в истории, превращая ее в «работу спасения» [Федоров 1995а, 138], в «богочеловеческое дело на земле» [Булгаков, 464]. Слова ап. Павла «Посему ты уже не раб, но сын, а если сын, то и наследник Божий чрез Иисуса Христа»<sup>\*1</sup> раскрываются, по выражению Достоевского, «реально, буквально, лично» [Достоевский 1988, 14], звучат не как красивая метафора, а как задание, как призыв к делу. Богочеловеческое сыновство в свете феномена «просвещенной веры» налагает на человека и человечество всю полноту ответственности за мир. Следовать за Христом здесь означает не только сострадать и соумирать с Ним и даже не только духовно совоскресать, но содействовать. Содействовать не в одних лишь делах милосердия и благотворительности, воспитания и христианского наставничества, не только в повседневных трудах, обеспечивающих «хлеб наш насущный», — это лишь необходимый минимум благочестия, — а в осуществлении конечных обетований, с которыми приходит к людям

\*1 Гал 4:7

Христос. «Каяться, себя созидать, Царство Христово созидать» [Достоевский 1974, 177] — так в подготовительных материалах к роману «Бесы» обозначает Достоевский формулу истинной веры: она начинается с покаяния, с умопремены, продолжается возделыванием себя и достигает своей полноты в деле Божьем, в созидании Царства Христова.

Выдвигая идеал «просвещенной веры», русские мыслители вели борьбу за целостный образ мира, за историю и за человека. Они были убеждены: «Цивилизация без христианского религиозного просвещения не способна сама по себе создать для человечества высший, лучший, нравственный строй бытия, а логически венчается анархизмом и динамитом» [Аксаков, 784]. А. С. Хомяков и И. С. Киреевский, Ф. И. Тютчев и И. С. Аксаков, Ф. М. Достоевский и Н. Ф. Федоров не раз раздражались резкими инвективами в адрес секулярного мира, где наука, вера и действие движутся разновекторными путями. Отрыв науки от веры, подчеркивали они, порождает ложную направленность знания, превращает науку в служанку торгово-промышленных интересов, заставляет ее поклоняться богу войны и использовать новейшие научные открытия для создания новейших средств истребления. Отрыв культуры от веры выхолащивает и извращает ее: источно соединенная с почитанием Небесного Отца и земных отцов-предков, она сбрасывает с себя «стреножащие» оковы культа, но при этом отнюдь не обретает свободы, оказываясь в тенетах все той же торгашеской цивилизации, обслуживая мир покупающих и продающих, деградируя до «литературы реклам», «художества вывесок» и «архитектуры магазинов, лавок» [Федоров 1995б, 424].

Но критика ложной направленности научного и культурного делания не означает отрицания науки и культуры как таковых. «Просвещенная вера» противостоит той негации истории и усилий человека в истории, которая была свойственна таким деятелям русской религиозной культуры, как К. Н. Леонтьев, призывавший к терпению и христианской стойкости перед лицом апокалиптических катастроф. Сила действующего в мире греха, искаженность путей человечества, дробные идеалы, деформирующие мысль и действие, мостящие благими намерениями дорогу в ад, не оборачивались для Н. Ф. Федорова, Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьева разочарованием в истории и человеке, не переводили их в стан сторонников эсхатологического пессимизма и катастрофизма, как называли леонтьевский тип мышления Н. А. Бердяев и Н. А. Сетницкий [Сетницкий, 82, 84]. Напротив,



у этих мыслителей рождалось «активное и проективное понимание апокалипсиса» [Бердяев, 93], согласно которому финал истории зависит от выбора человека, от меры его соучастия в конечном обновлении мира, от полноты ответственности за бытие. Идеал «просвещенной веры» оказался напрямую связан с идеей оправдания истории<sup>9</sup>, концепцией «православной культуры», понятой расширительно — как воздвигание бытия — и в этом смысле требующей радикальной «перезагрузки» всех сфер человеческого действия — не отбраковки, а именно перезагрузки, их обновления на основе целостного идеала:

Наука, искусство, государство и хозяйство как бы те духовные руки, которыми человечество берет мир. И задача христианства не в том, чтобы изуверски отсечь эти руки, а в том, чтобы пронизать их труд изнутри живым духом, воспринятым от Христа [Ильин, 322].

Пафос просветления всех сфер дела и творчества человека, обновления их на основе евангельского благовестия, включения в работу Господню, меняет отношение представителей «просвещенной веры» к тем областям мирского делания, которые осуждались как неблагочестивые, суетные и сомнительные. В «Выбранных местах из переписки с друзьями» Н. В. Гоголь говорит о великом воспитательном значении театра, который, обладая силой мощного катарсического воздействия, может стать для человека «незримой ступенью к христианству» [Гоголь, 99], духовным преддверием храма. Н. Ф. Федоров целый ряд страниц «Философии общего дела» посвящает журналистике, которая из орудия «небратства» и розни, беспощадной полемики, зачастую не менее острой, чем военная схватка, может стать орудием примирения, «новым родом миссионерства», коль скоро ее деятели сознают себя соратниками дела Христова, найдут в себе силы и мужество «вместо мнения поставить истину, вместо сословной выгоды и интереса партий поставить общее благо» [Федоров 1995б, 410, 411].

«Истинное просвещение» не отрицает, но преображает. Оно, задавая богочеловеческую цель, включает в ее осуществление даже такие сферы действия человечества, которые далеко отстоят и от церковного делания, и от творчества христианской культуры. В «Философии общего дела» настойчиво звучит призыв к «обращению орудий истребления в орудия спасения»,

9. См. подробнее: [Гачева 2021а, 16–42].

а армии — «в естествоиспытательную силу» [Федоров 1995б, 258, 332]. Реагируя на эпизод, имевший место в 1891 г. в далеком Техасе, когда в ходе военных учений внезапно был вызван дождь, философ воспринимает это как указание Божье на путь спасения от голодной смерти, вызванной неурожаями от бездождия, и одновременно как перспективу преобразования войска, перевода его деятельности в мирное русло:

...Динамиты, мелиниты, робуриты и т. д., задуманные учеными для взаимного истребления, могут быть обращены на спасение от голода и избавление от войны; и только это и есть то просвещение, которое благо, просвещение же, задуманное на пагубу, благим названо быть не может [Федоров 1995а, 76].

Конкретным проявлением просвещенной веры, соединенной со знанием, побуждающей к действию, стремящейся к «осуществлению чаемого», становится у Федорова проект новой школы. Философ выдвигает модель целостного образования: «Школа — Храм — Музей — Обсерватория», подчеркивая ее значение для воспитания человека как сына и соратника Божия, призванного к «восстановлению рая».

Апологеты «просвещенной веры» особенно настаивали на ее просветляющем и просвещающем действии на науку. При этом имелась в виду отнюдь не попытка цивилизованного компромисса между знанием и Откровением, как это было у авторов «Жизни Иисуса» Д. Штрауса и Э. Ренана, устранивших из Евангельской истории факт Воскресения Спасителя как противоречащий доводам разума и естественным природным законам, или у Льва Толстого, критиковавшего не только Воскресение Христово, но и догмат о Троице за их алогизм. «Просвещенная вера» не делит с наукой сферы влияния, но оцерковляет науку, как оцерковляет культуру, хозяйство, политику, педагогику и др., видя в ней, как и в них, богоданные орудия действия, руки, которые должны совершать дело Божие.

«Просвещенная вера» открывает научному знанию богочеловеческие горизонты, дает ему задания, несоизмеримые с теми, которые может дать прагматическая, бескрылая цивилизация, живущая языческим *carpe diem*. Еще М. В. Ломоносов в программном «Письме о пользе стекла» (1752) подчеркивал, что наука, познающая сложное и мудрое устройство мира, проникающая благодаря техническим изобретениям, в дали Вселенной и вглубь

вещества, тем самым утверждает всемогущество и величие Бога, «сотворившего вся», и подвергал резкой критике религиозное ханжество, фарисейски превозносящееся над опытным знанием. В. Ф. Одоевский размышлял «о необходимости новой науки и нового искусства», которые питаются опирающейся на Откровение верой человека «в свое совершенствование, в свое достоинство» [Одоевский, 195]. Ф. М. Достоевский в подготовительных материалах к роману «Братья Карамазовы» вложил в уста старца Зосимы слова: «Тогда не побоимся и науки. Пути даже новые в ней укажем» [Достоевский 1976б, 250], тем самым манифестируя возможность новой, христианской науки. Вл. С. Соловьев в незавершенном трактате о смысле науки называл последнюю «всемирной медициной», подчеркивая, что она призвана принести исцеление как «омертвевшей природе», так и страждущему человечеству [Соловьев 1997, 40].

Дальше всего в утверждении «просвещенной веры» как соработничества человека Богу и науки как одного из орудий этого соработничества идет Н. Ф. Федоров. Стоя на позициях христианского синергизма, он подчеркивает необходимость соучастия человека в осуществлении предельного христианского чаяния, выраженного в финале «Символа веры»: «Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века». Христиански ориентированная наука, как и другие сферы человеческой практики, в понимании мыслителя, достигает полноты благого развития, включаясь во всемирное дело всеобщего «воскресения и всей вселенной преображения» [Федоров 1995а, 404], отдавая себя служению Троице — не как отвлеченной догматической истине, а как Живому Богу, в Самом Себе воплощающему идеал всечеловеческого общежития, полноту неслиянно-нераздельного единства в любви, отсутствие смерти.

Воскресительная, богочеловеческая наука в корне отличается от светской науки, кичащейся своим знанием, гордо заявляющей о том, что она не нуждается в «гипотезе Бога». Позитивистская, злая наука, не имея религиозного измерения, считает нормой наличный статус природного мира, основанный на борьбе существ, пожирании, вытеснении, смерти, в то время как для христианского мирознания это падшее, неистинное и недолжное состояние бытия, обетование преодоления которого дано в книге пророка Исаии («Вол и ягненок будут пастись вместе, и лев, как бык, будет есть солому» \*1), в притчах Христовых, в Откровении Иоанна Богослова. Если наука, признающая естественность борьбы за существование в мире природном, преклоняющаяся

\*1 Ис 65:25

перед «слепой эволюцией», легко транспонирует эту борьбу на человеческое сообщество, узаконивая социальное людоедство, то наука, сознающая себя Христовым орудием, стремится внести нравственный закон не только в межчеловеческие отношения, но и в самую ткань природного бытия. Сознательно-творческая регуляция природных процессов преодолевает законы распада, поглощения, борьбы и смерти, распространяет и на природу закон неслиянно-нераздельного единства в любви.

Не менее резко, чем секулярную науку, критикует Федоров отвлеченную философию и теоретическое богословие, головную, сухую веру ученых, ограничивающихся «одними словами о Боге и одними рассуждениями о догматах» [Федоров 1995б, 194]. Рассуждения о вере, не переходящие в жизнь по вере, для философа «не что иное, как употребление Имени Божия всеу» [Федоров 1995б, 194]. Не раз в своих сочинениях он отсылает к словам «Амулета» Паскаля: «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, а не философов и ученых» [Паскаль, 61], подчеркивая, что многознающие ученые мужи, разбирающиеся во всех тонкостях богословской науки и рассуждающие о соотношении ипостасей, оказываются дальше от Бога, нежели «неученые», в сердцах которых живет любовь к «Богу отцов, Богу не мертвых, а живых» [Федоров 1995б, 190], которые чтут родителей и не оставляют их своим попечением, молитвенно поминают умерших и на Пасху идут на могилы предков, неся им благую весть о воскресении. Не сухому уму, а любящему сердцу является истина родства и сыновства, утверждаемая Христовым словом: «Я в Отце и Отец во Мне»<sup>\*1</sup>. «Христос открывается не в отвлеченном мышлении кенигсбергских и тюбингенских профессоров, а в сердцах галилейских рыбаков и жен-мироносиц» [Федоров 1995б, 80].

Живая вера «неученых» не отрывается от обряда, который, по Федорову, не менее значим, нежели совокупность христианских догматов, ибо являет собой богословие в действии. Таким же деятельным богословием было совершавшееся в Древней Руси строительство обыденных храмов, участники которого, простые новгородские, псковские, вологодские мужики, соединенные общей молитвой и общим трудом, «на деле осуществляли тайну Троиединства Божественного. Богословская мысль о Пресвятой Троице становилась в них богодейством, делом Божиим» [Федоров 1995б, 194].

Впрочем, при всей своей нелюбви к «теоретическому разуму» ученых и сердечном доверии «практическому разуму» неученых,

\*1 Ин 14:10

Федоров отнюдь не стремился нивелировать первый за счет второго. Трехчлен «вера — знание — дело», лежащий в основе идеала активного христианства, предполагает единство теоретического знания, рождающегося из него проекта действия и акта, осуществляющего этот проект. Не случайно и обыденный храм в «Философии общего дела» несет в себе символический смысл, воплощая образ мироздания, в котором все разрушенное восстановлено, все умершее воскрешено. Полнота же воплощения этого образа, его перевода из проекта в действительность возможна только тогда, когда в богочеловеческое действие включится наука, обретая в его перспективе новые творческие горизонты.

О том, какие горизонты открываются перед наукой в поле христианского задания роду людскому, свидетельствует формирующееся в последней трети XIX — первой половине XX в. течение русского космизма, одной из главных черт которого стал диалог науки и веры, в частности, выдвинутое в его естественнонаучной и религиозно-философской ветвях представление о человеке как инстанции самосознания и самоуправления природы, как созидательной, творящей, преображающей силе мира. Ведущий исследователь космизма С. Г. Семенова так обозначала суть и пафос этого течения:

Это идея богочеловечества, т. е. сотрудничества Божественных и человеческих энергий в деле преображения падшего тварного естества, идея соборности, творческой эсхатологии, активной эволюции, ноосферы, — одним словом, эволюционно-нравственный императив *восхождения* к новой высшей природе и человека, и мира [Семенова 2020, 7].

С. А. Подолинский, Н. А. Умов, В. И. Вернадский, с одной стороны, и Вл. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, П. А. Флоренский — с другой, стремятся к согласованию библейских «шести дней творения» и эволюции, утверждают мысль о человеке как космизаторе бытия, творческом «деятеле мирового процесса» [Соловьев 1988, 391], и в этом стремлении обретают союзника в П. Тейяре де Шардене, французском философе, ученом, священнике, в самой своей личности и биографии являющем единство веры, знания, действия. Для о. Тейяра Христос — это стержень, «мотор эволюции», а христианство — духовный авангард ноосферы, оно ведет к собиранию мира «в совершенное единство, в котором каждый элемент, как и вся Вселенная, найдет свое завершение» [Тейяр де Шарден, 305].

В свете идеала «просвещенной веры» человеческое действие в мире, стремящееся соработать Творцу, предстает как внехрамовая литургия. Это понятие, введенное в религиозно-философский обиход Н. Ф. Федоровым, будут использовать многие христианские мыслители XX в. (Г. П. Федотов, К. В. Мочульский, В. В. Зеньковский, мать Мария (Скобцова)), придавая ему разный масштаб и объем — от развития социального служения церкви до христианской педагогики и православной культуры. Сам же философ общего дела понимал под внехрамовой литургией не только духовное и культурное усилие, не только социальную практику, но соединение всех сущностных сил человечества вокруг задачи регуляции природы и воскрешения. «Престолом этой литургии, — писал он, — будет вся земля, как прах умерших, „силы небесные“ — свет, теплота — будут видимо (а не таинственно) служить для обращения праха в тело и кровь умерших» [Федоров 1995а, 265].

Сама идея выхода в космос представлялась философом не как экспансия человеческого рода, внешнее пространственное его расширение, но как внехрамовое служение, труд обоживающей регуляции. Как справедливо утверждал К. Х. Хайруллин, в «Философии общего дела» «освоение космоса вместе с воскрешением умерших и всеобщей природной регуляцией открывает путь к утверждению христианского идеала „Царствия Небесного“ в масштабах Вселенной» [Хайруллин, 88].

Представители христианского космизма 1920–1930-х годов А. К. Горский, Н. А. Сетницкий, В. Н. Муравьев понимали внехрамовую литургию столь же масштабно, как Федоров, делая ее основой «организации мировоздействия». На новом витке они ставили вопрос о взаимодействии науки и веры, подчеркивая их соприродность, устремленность каждой по-своему к творческому преобразению мира. Совершившееся в истории расхождение путей науки и веры, автономизация научного знания привели к тому, что «Церковь осталась без орудия действия», а «наука, ставшая обособленным, самодовлеющим действием, стала действием слепым и случайным» [Муравьев, 453], утратила нравственный вектор, работая одновременно и на созидание, и на разрушение. Задача Церкви на новом этапе — дать науке высшую цель, включить ее в «церковное дело преобразования мира» [Муравьев, 454].

В свете идеала Царствия Божия «просвещенная вера» преобразует повседневные труды человека не в отдаленном туманном будущем, а буквально здесь и сейчас. Она не ранжирует, не сортирует, как в светской, гордынной истории, где труд плотника,

дворника и начальника, восседающего в кабинете, ценится совершенно по-разному, или как в избирательной культурной истории, где превозносятся и хранятся в общечеловеческой памяти художественные шедевры и их творцы, а рядовые деятели и созданные ими вещи с течением времени стираются в беспмятный прах. О преодолении этой избирательности и культурной гордыни в обществе, ставшем на путь всеобщего дела, говорил Достоевский в ответе А. Д. Градовскому, приводя пример с Шекспиром, делающим «великую работу для всех», и простым человеком, добровольно берущимся «выносить у Шекспира ненужное», дабы послужить тем самым «на общую пользу» [*Достоевский 1984а, 163*].

В концепции «просвещенной веры» дальние горизонты действия и текущая повседневность оказываются взаимосвязаны. Понимание того, что каждое, пусть даже самое малое дело, является частью богочеловеческой работы спасения, преображения мира в Царство Христово, внутренне меняет и отношение к этому делу, и самих делателей. О том, как это происходит, хорошо написала младшая дочь Н. А. Сетницкого Е. Н. Берковская, вспоминая настрой своих молодых друзей, одушевленных идеями Н. Ф. Федорова и В. С. Соловьева, устремлявшихся к богочеловеческому деланию, грезивших о «новом небе и новой земле»:

Ходить по земле, по земле, а не по асфальту, и непременно босиком... и ощущать свою связь с землей, чувствовать, что эта земля, по которой мы идем, в которую мы садим картошку, она же есть, ну будет — преображенная Земля. Чувствовать себя ею, а ее — собой. Чувствовать себя частью ее. Есть хлеб, запивая кипятком с сахарином (или без), с чувством евхаристичности, купаться в реке, помня об Иордане. <...> И чувство благоговения, постоянно жившее в душе. Это было. Ощущение божественности мира и высокой духовности в каждодневности... [*Берковская, 443*].

## Источники

1. Аксаков = Аксаков И. С. Отчего так нелегко живется в России? Москва : РОССПЭН, 2002. 1007 с.
2. Бердяев = Бердяев Н. А. Три юбилея (Л. Толстой, Ген. Ибсен, Н. Ф. Федоров) // Путь. 1928. № 11. С. 76–94.
3. Берковская = Берковская Е. Н. Судьбы скрещенья : Воспоминания. Москва : Возвращение, 2008. 720 с.
4. Булгаков = Булгаков Сергей, прот. Агнец Божий. Париж : YMCA Press, 1933. 468 с.

5. *Гоголь* = Гоголь Н. В. Духовная проза. Москва : Русская книга, 1992. 560 с.
6. *Данилевский* = Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Москва : Книга, 1991. 574 с.
7. *Достоевский 1974* = Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений : В 30 т. Т. 11. Санкт-Петербург : Наука, 1974. 412 с.
8. *Достоевский 1976a* = Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений : В 30 т. Т. 14. Санкт-Петербург : Наука, 1976. 512 с.
9. *Достоевский 1976б* = Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений : В 30 т. Т. 15. Санкт-Петербург : Наука, 1976. 624 с.
10. *Достоевский 1980* = Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений : В 30 т. Т. 20. Санкт-Петербург : Наука, 1980. 432 с.
11. *Достоевский 1981* = Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений : В 30 т. Т. 23. Санкт-Петербург : Наука, 1981. 424 с.
12. *Достоевский 1984a* = Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений : В 30 т. Т. 26. Санкт-Петербург : Наука, 1984. 518 с.
13. *Достоевский 1984б* = Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений : В 30 т. Т. 27. Санкт-Петербург : Наука, 1984. 464 с.
14. *Достоевский 1988* = Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений : В 30 т. Т. 30. Кн. 1. Санкт-Петербург : Наука, 1988. 464 с.
15. *Ильин* = Ильин И. А. Основы христианской культуры // Он же. Одинокий художник. Москва : Искусство, 1993. С. 291–336.
16. *Киреевский* = Киреевский И. В. Избранные статьи. Москва : Современник, 1984. 383 с.
17. *Муравьев* = Муравьев В. Н. Сочинения : В 2 кн. Кн. 1. Москва : ИМЛИ РАН, 2011. 704 с.
18. *Одоевский* = Одоевский В. Ф. Русские ночи. Ленинград : Наука, 1975. 319 с.
19. *Паскаль* = Паскаль Б. Мысли. Москва : REFL-book, 1994. 528 с.
20. *Сетницкий* = Сетницкий Н. А. Избранные сочинения. Москва : РОССПЭН, 2010. 736 с.
21. *Соловьев 1988* = Соловьев В. С. Сочинения : В 2 т. Т. 2. Москва : Мысль, 1988. 828 с.
22. *Соловьев 1997* = Соловьев В. С. [Об истинной науке etc.] // Исследования по истории русской мысли : Ежегодник за 1997 год. Санкт-Петербург : Алетейя, 1997. С. 31–65.
23. *Тейяр де Шарден* = Тейяр де Шарден П. Феномен человека. Вселенская месса. Москва : Айрис-пресс, 2002. 352 с.
24. *Федоров 1995a* = Федоров Н. Ф. Сочинения : В 4 т. Т. 1. Москва : Прогресс, 1995. 518 с.
25. *Федоров 1995б* = Федоров Н. Ф. Сочинения : В 4 т. Т. 2. Москва : Прогресс, 1995. 544 с.



26. *Хомяков* = Хомяков А. С. О старом и новом : Статьи и очерки. Москва : Современник, 1988. 461 с.

## Литература / References

1. *Аксенов-Меерсон* = Аксенов-Меерсон Михаил, прот. Созерцанием Троицы Святой... : Парадигма Любви в русской философии Троичности. Киев : Дух и Литера, 2008. 328 с.  
Aksenov-Meerson Mikhail, archpriest (2008). *Contemplation of the Holy Trinity... : The Paradigm of Love in the Russian Philosophy of the Trinity*. Kiev : Dukh i Litera Publ. (in Russian).
2. *Бондарева 2010a* = Бондарева Я. В. Единство веры и знания как базовый гносеологический принцип русской религиозной философии XI — середины XIX веков (Статья первая) // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». 2010. № 1. С. 19–22.  
Bondareva Ya. V. (2010). “The unity of faith and knowledge as the basic epistemological principle of russian religious philosophy (XIX — I half XX centuries) (Article one)”. *Bulletin of the MSRU. Series Philosophy*, n. 1, pp. 19–22 (in Russian).
3. *Бондарева 2010b* = Бондарева Я. В. Единство веры и знания как базовый гносеологический принцип русской религиозной философии середины XIX — первой половины XX веков (Статья вторая) // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». 2010. № 1. С. 23–27.  
Bondareva Ya. V. (2010). “The unity of faith and knowledge as the basic epistemological principle of russian religious philosophy (XIX — I half XX centuries) (Article two)”. *Bulletin of the MSRU. Series Philosophy*, n. 1, pp. 23–27 (in Russian).
4. *Гасак* = Гасак Д. С. Принципы христианского просвещения в трудах А. С. Хомякова и И. В. Киреевского // Вестник Свято-Филаретовского института. 2019. № 31. С. 204–234. <https://doi.org/10.25803/SFI.2020.31.53353>.  
Gasak D. S. (2019). “Principles of Christian Education according to A. S. Khomyakov and I. V. Kireyevsky”. *The Quarterly Journal of St. Philaret’s Institute*, iss. 31, pp. 204–234 (in Russian). <https://doi.org/10.25803/SFI.2020.31.53353>.
5. *Гачева 2019* = Гачева А. Г. «Возможно ли серьезно и вправду веровать?» (Славянофилы, Ф. И. Тютчев, Ф. М. Достоевский в поисках истинного образа веры) // Она же. «Идеал ведь тоже действительность...» Русская философия и литература. Москва : Академический проект, 2019. С. 110–128.  
Gacheva A. G. (2019). “Is it possible to seriously and truly believe?” (Slavophiles, F. I. Tyutchev, F. M. Dostoevsky in search of the true image

- of faith)”, in Idem. *“Ideal is also reality...” Russian Philosophy and Literature*. Moscow : Akademicheskii proekt Publ., pp. 110–128 (in Russian).
6. *Гачева 2021a* = Гачева А. Г. Человек и история в зеркале русской философии и литературы. Москва : Водолей, 2021. 700 с.  
Gacheva A. G. (2021). Man and History in the Mirror of Russian Philosophy and Literature. Moscow : Vodolei Publ. (in Russian).
7. *Гачева 2021b* = Гачева А. Г. Богословие Ф. М. Достоевского и проблема нравственного истолкования догмата в русской богословской мысли XIX–XX вв. // Богословие Достоевского / Отв. ред. Т. А. Касаткина. Москва : ИМЛИ РАН, 2021. С. 21–156.  
Gacheva A. G. (2021). “Theology of F. M. Dostoevsky and the problem of moral interpretation of dogma in Russian theological thought of the 19th–20th centuries”, in T. A. Kasatkina (ed.). *Theology of Dostoevsky*. Moscow : IMLI RAN Publ., pp. 21–156 (in Russian).
8. *Завершинский* = Завершинский Георгий, прот. Богословие диалога : Тринитарный взгляд. Москва : Изд. Московской патриархии, 2017. 336 с.  
Zavershinskiy Georgy, archpriest (2017). The Theology of Dialogue: A Trinitarian Perspective. Moscow : Moscow Patriarchate Publ. (in Russian).
9. *Каллист (Уэр)* = Каллист (Уэр), еп. Святая Троица — парадигма человеческой личности // Альфа и Омега. 2002. № 2 (32). С. 110–123.  
Callist (Ware), Bishop (2002). “The Holy Trinity is a paradigm of the human personality”. *Alpha and Omega*, n. 2 (32), pp. 110–123 (Russian translation).
10. *Касаткина 2019* = Касаткина Т. А. Достоевский как философ и богослов: художественный способ высказывания. Москва : Водолей, 2019. 336 с.  
Kasatkina T. A. (2019). Dostoevsky as a philosopher and theologian: an artistic way of saying. Moscow : Vodolei Publ. (in Russian).
11. *Касаткина 2023* = Касаткина Т. А. «Мы будем — лица...»: Аналитико-синтетическое чтение произведений Достоевского. Москва : ИМЛИ РАН, 2023. 432 с.  
Kasatkina T. A. (2023). “We will be faces ...”: Analytical and synthetic reading of Dostoevsky’s works. Moscow : IMLI RAN Publ.
12. *Кнорре* = Кнорре Е. Ю. Идеал нового «мы» в дневниках и художественных произведениях М. Пришвина 1914–1928-х гг. // Соловьевские исследования. 2015. № 3(47). С. 130–142.  
Knorre E. Yu. (2015). “The ideal of a new ‘we’ in the diaries and fiction by M. M. Prishvin in 1914–1928s.”. *Solov’evskie issledovaniia*, n. 3(47), pp. 130–142 (in Russian).
13. *Крошкина* = Крошкина Л. В. «Свободное трудничество» в опыте со-зидания «Православного Дела» матери Марии (Скобцовой) // Вестник Свято-Филаретовского института. 2023. № 46. С. 99–115.  
[https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_46\\_99](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_46_99).

- Kroshkina L. V. (2023). “‘Free labor’ in the experience of creating the ‘Orthodox Work’ of mother Maria (Skobtsova)”. *The Quarterly Journal of St. Philaret’s Institute*, iss. 46, pp. 99–115. [https://doi.org/10.25803/26587599\\_2023\\_46\\_99](https://doi.org/10.25803/26587599_2023_46_99) (in Russian).
14. *Мартынова* = Мартынова О. А. Становление концепции цельного знания в русской философии XIX века : Дис. ... канд. филос. наук. Пенза, 2005. Martynova O. A. (2005). Formation of the concept of integral knowledge in Russian philosophy of the 19<sup>th</sup> century : Dis. ... Cand. Sci. (Philosophy). Penza.
15. *Межуева, Еремина* = Межуева Е. О, Еремина З. А. Категория веры в философии «цельного знания» А. С. Хомякова // *Logos et Praxis*. 2015. № 4. С. 16–22. <http://dx.doi.org/10.15688/jvolsu7.2015.4.2>. Mezhueva E. O., Eremina Z. A. (2015). “The category of faith in A. S. Khomyakov’s philosophy of ‘holistic knowledge’”. *Logos et Praxis*, n. 4, pp. 16–22. <http://dx.doi.org/10.15688/jvolsu7.2015.4.2> (in Russian).
16. *Нижников* = Нижников С. А. Вера и знание в русской философии и творчестве Вл. Соловьева // *Соловьёвские исследования*. 2008. № 2(17). С. 103–112. Nizhnikov S. A. (2008). “Faith and knowledge in Russian philosophy and creativity Vl. Solovyov”. *Solov’evskie issledovaniia*, n. 2(17), pp. 103–112 (in Russian).
17. *Русская философия* = Русская философия: Энциклопедия / Под общ. ред. М. А. Маслина. Москва : Мир философии, 2020. 920 с. Maslin M. A. (2020) (ed.). *Russkaia filosofii: Entsiklopediia*. Moscow : Mir filosofii Publ. (in Russian).
18. *Сартаков* = Сартаков Е. В. «Просвещенный верою»: проблема сути истинного просвещения в книге Н. В. Гоголя «Выбранные места из переписки с друзьями» и русской консервативной журналистике первой половины 1840 гг. // *Электронный научный журнал «Медиаскоп»*. 2013. № 4. 15 с. Sartakov E. V. (2013). “‘Enlightened by Faith’ — Defining the True Enlightenment in Gogol’s ‘The Selected Passages from Correspondence with Friends’ and the Conservative Press of the First Half of the 1840s.”. *Electronic scientific journal “Mediascope”*, n. 4 (in Russian).
19. *Семенова 2019* = Семенова С. Г. Философ будущего Николай Федоров. Москва : Академический проект, 2019. 641 с. Semenova S. G. (2019). *Philosopher of the future Nikolai Fedorov*. Moscow : Akademicheskii proekt Publ. (in Russian).
20. *Семенова 2020* = Семенова С. Г. Созидание будущего: философия русского космизма. Москва : Ноократия, 2020. 458 с. Semenova S. G. (2020). *Building the Future: The Philosophy of Russian Cosmism*. Moscow : Nookratia Publ. (in Russian).

21. *Степанян* = Степанян К. А. Явление и диалог в романах Ф. М. Достоевского. Санкт-Петербург : Крига, 2010. 400 с.  
Stepanian K. A. (2010). Appearance and dialogue in the novels of F. M. Dostoevsky. Saint Petersburg : Kriga Publ. (in Russian).
22. *Хайруллин* = Хайруллин К. Х. Философия космизма. Казань : Дом печати, 2003. 370 с.  
Khairullin K. Kh. (2003). Philosophy of cosmism. Kazan : Dom pechati Publ. (in Russian).
23. *Хондзинский* = Хондзинский Павел, прот. «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX века. Москва : ПСТГУ, 2017. 480 с.  
Khondzinsky Pavel, archpriest (2017). "The Church is not an academy": Russian extra-academic theology of the 19<sup>th</sup> century. Moscow : Saint Tikhon's Orthodox University for the Humanities Publ. (in Russian).
24. *Хоружий* = Хоружий С. С. После перерыва : Пути русской философии. Санкт-Петербург : Алетейя, 1994. 448 с.  
Khoruzhii S. S. (1994). After the break: Ways of Russian Philosophy. Saint Petersburg : Aleteiia Publ. (in Russian).

#### **Информация об авторе**

**А. Г. Гачева**, д-р филол. наук, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН и Московской высшей школы социальных и экономических наук, главный библиотекарь, научный сотрудник Библиотеки № 180 им. Н. Ф. Федорова.

#### **Information about the author**

**A. G. Gacheva**, Dr. Sci. (Philosophy), Leading Researcher at the Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences and the Moscow School of Social and Economic Sciences, chief librarian, researcher at Fyodorov's Library.

Статья поступила в редакцию 12.07.2023; одобрена после рецензирования 20.07.2023; принята к публикации 22.07.2023.