

Апокатастасис
в русской религиозно-философской мысли
последней трети XIX – первой трети XX в.

Статья первая: Ф.М. Достоевский,
Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев

Анастасия Г. Гачева

*Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН,
Москва, Россия, a-gacheva@yandex.ru*

Аннотация. В статье обобщены результаты исследования, посвященного становлению и развитию в русской философской мысли темы апокатастасиса. Автор показывает, что стремление разрешить проблему всеобщности/невсеобщности спасения, вечности/временности адских мук присутствует у большинства русских христианских мыслителей. Рассмотрены аргументы в пользу апокатастасиса, представленные в трудах Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева. Показано, что идея апокатастасиса прямо связана в их работах с концепцией истории как «работы спасения» и с «активно-творческой эсхатологией», согласно которой человеческий род соучаствует в свершении судеб истории, преобразении земли в Царство Христово. Представлен художественный и литературный контекст темы апокатастасиса, даны примеры ее отражения в иконописи и фреске, в творчестве А.С. Пушкина, М.Ю. Лермонтова, Ф.М. Достоевского, для которого эта тема была ключевой.

Ключевые слова: русская религиозная философия, апокатастасис, иконопись, литература, оправдание истории, «активно-творческая эсхатология», антроподицея

Для цитирования: Гачева А.Г. Апокатастасис в русской религиозно-философской мысли последней трети XIX – первой трети XX в. Статья первая: Ф.М. Достоевский, Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2018. № 1(11). С. 24–37. DOI: 10.28995/2073-6401-2018-1-24-37

Apocatastasis in Russian philosophical conceptions of 1870–1930.

The first article: Dostoevsky,
Fedorov, Soloviev

Anastasia G. Gacheva

*A.M. Gorky Institute for World Literature of the Russian Academy of Sciences,
Moscow, Russia, a-gacheva@yandex.ru*

Abstract: The article generalizes results of the research, devoted to the formation and development of apocatastasis issue in Russian philosophical discourse. The author shows that the majority of Russian Christian thinkers strived for resolving the problem of universality / non-universality of salvation, and the one of eternity / temporality of infernal torment.

The arguments for apocatastasis, once proposed by N. Fedorov and V.S. Soloviev in their works, are also been examined in the article. It is shown that their idea of apocatastasis is directly related to the conception of history as “an act of salvation” and as “active creative eschatology”. According to that conception the human race participates in historical destiny acts as well as in transforming the Earth into the Kingdom of God. The problem of apocatastasis issue is analyzed in the wider artistic and literary context (icon painting, frescos, and works by Pushkin, Lermontov, and Dostoevsky).

Keywords: Russian religious philosophy, apocatastasis, icon painting, literature, justification of history, “active creative eschatology”, antropodicea.

For citation: Gacheva AG. Apocatastasis in Russian philosophical conceptions of 1870–1930. The first article: Dostoevsky, Fedorov, Soloviev. *RSUH/RGGU Bulletin. “Philosophy. Social Studies. Art Studies” Series*, 2018;1(11): 24-37. DOI: 10.28995/2073-6401-2018-1-24-37

В книге «Православие. Очерки учения Православной Церкви», излагая основные положения христианской эсхатологии, раскрывая смысл чаяния, запечатленного в последнем, 12-м члене Символа веры: «Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века», прот. Сергей Булгаков указывал на «два направления» святоотеческой мысли, по-разному трактующих преткновенную

для человеческого сознания проблему «вечности адских мук» и «окончательного отвержения» грешников, посылаемых «в огонь вечный, уготованный диаволу и ангелам его». Одно, восторжествовавшее в католическом богословии, однозначно утверждало вечность мучений, другое, представленное у Оригена и свт. Григория Нисского, «отрицало бесконечность мучений и упорство зла в творении, исповедуя окончательную победу Царствия Божия в творении, когда “Бог будет все во всем”» [1 с. 225]. В православии, подчеркивал о. Сергей, несмотря на «господствующее мнение, излагаемое в большинстве догматических катехизисов», нет «доктринального определения» о неизбежности вечных мук, и потому «вопрос этот не закрыт для дальнейшего обсуждения и новых озарений, ниспосланных от Духа Святого Церкви». К тому же и «отдельными мыслителями» православного региона «высказывались и высказываются мнения, близкие к учению св. Григория Нисского или же во всяком случае гораздо более сложные, нежели прямолинейный ригоризм» [1 с. 225].

Под «отдельными мыслителями» о. Сергей имел в виду и себя, и своих предшественников и современников. Тема апокатастасиса оказалась в центре внимания русской христианской мысли в последней трети XIX в., в эпоху Н.Ф. Федорова, Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева, и больше из поля зрения не исчезала: ни в период Серебряного века, когда вопрос об объеме спасения затрагивался на заседаниях религиозно-философских собраний и обществ, поднимался в богословских и философских журналах, присутствовал у В.В. Розанова, В.И. Несмелова, П.А. Флоренского, Е.Н. Трубецкого и других; ни в 1920–1950-е годы, когда он зазвучал в философии русского зарубежья: у Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Н.О. Лосского, а параллельно – у мыслителей Советской России: А.К. Горского, Н.А. Сетницкого, Д.Л. Андреева.

Центрированность русской философии на теме апокатастасиса не осталась без внимания историков философии и богословов, дававших ей разные, подчас взаимоисключающие оценки. Так, С.Г. Семенова приветствовала выбор русской мысли в пользу всеобщности спасения, особенно выделяя при этом фигуру Н.Ф. Федорова [2], а диакон Илья Маслов, сопоставлявший концепцию апокатастасиса у православных философов и богословов XX в., как русских, так и зарубежных (С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, П. Евдокимов, Каллист (Уэр) и др.), со взглядами на всеобщность спасения в католической мысли (Б. Себоюэ, Г.У. фон Балтазар), напротив, стремился доказать, что апокатастасис представляет собой «недопустимый для христианской эсхатологии сценарий» [3] и апелли-

ровал к мнению Г.В. Флоровского, называвшего оригенизм «ересью во времени» [4 с. 114]. При этом исследователи подчеркивали преемственность религиозно-философской версии апокатастасиса со святоотеческой традицией (Кирилл Александрийский, Ориген, свт. Григорий Нисский, свт. Григорий Богослов, преп. Максим Исповедник, Исаак Сирий) [2 с. 908–911, 5 с. 100–101; 6]. В данной работе, предпринимая попытку описать развитие идеи апокатастасиса в русской религиозно-философской мысли последней трети XIX – первой трети XX в., мы обращаемся не только к философским и богословским текстам, но и к языку искусства.

Прежде чем тема всеобщности спасения перешла на страницы философской мысли, она многолико и многообразно отражалась в русской культуре: в традиции русской святости, начало которой было положено почитанием кротких братьев-князей Бориса и Глеба, молившихся за своих убийц, в богословии иконы и фрески, в памятниках церковной и светской литературы. Уже в росписи знаменитой Софии Киевской отсутствовала сцена Страшного суда и художественно-богословский акцент был сделан на образе светлого, *всеспасяющего* христианства. В тех же случаях, когда Страшный суд был представлен (на западной ли храмовой стене или на отдельной иконе), изображение несло в себе не столько гневно-пророческий, сколько предупреждающий, научающий смысл. Свт. Иоанн Златоуст так раскрывал божественную педагогику, выразившуюся в пророчестве о Страшном суде: «Бог грозит геенной не потому, чтобы желал ввергнуть в геенну, а чтобы избавить нас от геенны: если бы Он хотел наказать, то не грозил бы наперед, чтобы мы не предостереглись и не избежали угрозы. Бог угрожает мщением, чтобы мы избежали действительного мщения; устрашает словом, чтобы не наказать самым делом» [7 с. 368–369]. Православное сознание учило разделять в человеке образ и подобие Божие, составляющие его сущность, его призванность к вечности, и грех как искажение этой сущности, Божественной основы «я». Там самым создавалась богословская почва для идеи апокатастасиса, и это нашло свое отражение в иконографии. Далеко не всегда, изображая Страшный суд, иконописцы помещали в адское племя грешников: на отдельных иконах горят не люди, а их грехи – гнев, гордыня, жестокосердие, блуд, обман, сатанинская злоба. В то время как люди, воскресшие, очистившиеся от зла, вступают в Царствие Божие.

Пасхальная нота всепрощения и любви, звучащая в слове свт. Иоанна Златоуста «во святой и светоносный день преславного и спасительного Христа Бога нашего Воскресения», где призываются войти «в радость Господа Своего» и пришедшие в одиннадца-

тый час, и работавшие от первого часа, отзывается и в «Троице» Андрея Рублева, и в иконных многофигурных композициях «О Тебе радуется...», символически изображающих собор всей твари, образ преображенного, ософиенного бытия, в котором уже нет места злу, разделению, смерти. В последних смысловым и иконным центром является Богородица, восседающая на престоле посреди райского сада на фоне многокупольного храма – Иерусалима Небесного. Мать Божия, покрывающая «честным своим омофором» весь мир, ходатаица к Сыну за падшее человечество, изображается и на иконах Страшного суда: так, по замечанию прот. Сергия Булгакова, открывается надежда на то, что этот суд будет судом милости, а не гнева [1 с. 224].

В романе Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» Иван рассказывает Алеше популярный на Руси греческий апокриф «Хождение Богородицы по мукам»: Царица Небесная, пройдя по аду и увидев страдания грешников, молит Бога о прощении всех, свергнутых в адские бездны. Позднее именно этот апокриф приведет философ А.К. Горский, один из убежденных сторонников идеи «активной апокалиптики», в подтверждение своей мысли о том, что «в образах, созданных народной религиозной фантазией, запечатленных в лучших созданиях древнерусской письменности и в новейшей художественной литературе, вместо ужаса, гнева и мести слышатся... неотступные требования “сердца милующего»» [8 с. 562–563]. А еще Горский вспомнит иеромонаха Кириака, героя рассказа Н.С. Лескова «На краю света» (1875), его предсмертную молитву «о всех и за вся» [8 с. 563] – «не словами, а какими-то воздыханиями неизглаголанными»: «Умилосердись... О доброта... о простота... о любовь! о радость моя!.. Иисусе! вот я бегу к тебе, как Никодим, ночью... открой дверь... дай мне слышать Бога, ходящего и глаголющего!.. Вот... риза твоя уже в руках моих... сокруши стегно мое... но я не отпущу тебя... доколе не благословишь со мной всех» [9 с. 512].

Русская литература, из духа которой и родилась русская философия, готовила почву для философской и богословской постановки проблемы апокатастасиса. Мучительное переживание идеи ада, вечного наказания, неизбежности «геенны огненной» не только для людей, но и для падших духов, устремленность к всеобщему прощению и спасению находим у А.С. Пушкина («Отрывки», 1821; «Ангел», 1827; «Анджело», 1833), М.Ю. Лермонтова («Демон», 1829–1838) [см.: 10 с. 130–134, 184–187, 195], Н.В. Гоголя, ответившего на разгул революционного братоубийства в Европе 1848 г. молитвой «Господи, спаси и помилуй бедных людей Тво-

их» [11 с. 440–441] и владавшему в трехчастный замысел «Мертвых душ» чаяние перерождения и спасения человечества – спасения всех: и чичиковых, и маниловых, и плюшкиных, и собакевичей, и ноздревых, призванных совлечься «ветхого человека», просветлить и восстановить в себе Христов образ. Так утверждала себя искупляющая сила литературы, наделенной даром *сердечного знания, любовного внимания* к бытию и человеку, способной раскрыть человеческое сердце так, как не раскрывается оно в повседневности, оставаясь для другого «потемками», представить изнутри душу любого героя, самого ничтожного, самого противоречивого, самого грешного, вплоть до страшных преступников и злодеев (ведь и они человеки), увидеть побудительные причины их злых поступков, их внутренние борения, угрызения совести, их боль и тоску, *понять*, а значит, *простить*.

Не только судьбы людские волновали русских писателей, но и судьбы меньшей твари, той, что на заре мира была вверена Творцом человеку на благое, умное попечение, покорились тлению по вине праотца Адама и теперь, по слову апостола, «совокупно стенает и мучится», с надеждою ожидая «откровения сынов Божиих» (Рим. 8:19,22). Вспомним М.Ю. Лермонтова, Ф.И. Тютчева. Как внимательно их поэтическое зрение к малым созданиям, к стихиям мира: «дубовому листку», «тучкам небесным», пальмам в пустыне, «ночному ветру», солнечному лучу, своенравной волне; они волнуются об их судьбе, чувствуют их бессловесную муку. А у Толстого, Тургенева, Достоевского, Чехова появляются лики животных, тех, что, как лошади и собаки, более всего приближены и доверчиво привязаны к человеку, трудятся бок-о-бок с ним, но и претерпевают от него порой жестоко и несправедливо: не смея ослушаться барыни, Герасим топит собачку Муму, единственного своего друга; в сне Раскольников мужик забивает старую лошадь, бьет кнутом «по глазам, по самым глазам» [12 т. 6, с. 48]; в романе «Братья Карамазовы» Илюшечка бросает иголку Жучке [12 т. 14, с. 480]. И не раз высшие прозрения персонажей русской классики XIX в. соединяются с пронзающим чувством жалости к живой природе, с сознанием вины перед «страждущей тварью», муки которой вольно или невольно увеличивает человек [см. подробнее: 13 с. 83–99].

Религиозный смысл этой жалости и этой вины был художественно раскрыт и в русской философской поэзии, и творчестве Достоевского. Языком образа высказывалось высшее чаяние, прозвучавшее в ветхозаветной и новозаветной эсхатологии, – чаяние нового строя творения, где будут преобразены все существа, где воскреснут и обрящут друг друга все люди, где не будет смерти, не

будет той розни и борьбы Божьих созданий, которая является принадлежностью нынешнего послегрехопадного строя природы. В религиозно-символических, софийных картинах природы у Жуковского и Пушкина, Лермонтова и Тютчева, в «райских», «иконных» пейзажах Достоевского, предстающих в рассказах праведников Макара Долгорукова и старца Зосимы, явлен прообраз грядущей гармонии, будущего «собора твари» [см.: 10 с. 272–276, 11 с. 74–91]. В них нет места отвержению и осуждению, но царит апостольское «будет Бог все во всем» (1 Кор. 15:28), «И ничего уже не будет проклятого» (Откр. 22:3).

Из русских писателей XIX в. более всего повлиял на развитие темы апокатастасиса в русской религиозной философии Ф.М. Достоевский. Не закрывая глаза на злую самость человеческой натуры, на искаженность душ и сердец, пораженных грехом, он ставил задачей своего творчества «восстановление погибшего человека» [12 т. 20, с. 28]. История Родиона Раскольников в «Преступлении и наказании» – это история о благоразумном разбойнике, художественная версия евангельского слова о том, что Христос открывает двери спасения всем, – главное, захотеть войти в эти двери. Надежда на всеобщность спасения звучит и в финале «Бесов». Степан Трофимович Верховенский, обретший веру на пороге конца, говорит о «Великой Мысли», что присутствует во всех живущих (так на «философском» языке называет этот представитель «людей сороковых годов» образ Божий, не стираемый в человеке, как бы он ни был грешен), и вспоминает сына «Петрушу», главного «беса» романа, которого он, отец, любит и помнит маленьким мальчиком, «очень чувствительным и... боязливым», крестившим «подушку, чтобы ночью не умереть» [12 т. 10, с. 75, 506]. В этой любви к лучшему в родном существе – упование на его спасение в Царствии Божиим. Наконец, в романе «Подросток» Аркадий движется от безжалостного суда над отцом к пониманию, сочувствию и оправданию, а сам Версиков в своей исповеди сыну рисует «фантастическую» картину «последнего дня человечества», когда к людям, забывшим о Боге, утратившим «великую идею бессмертия», скорбящим в своем «великом сиротстве», является Христос – не как «грозный Судия, а как милосердный Спаситель»: «И тут как бы пелена упала со всех глаз и раздавался бы великий восторженный гимн нового и последнего воскресения...» [12 т. 13, с. 379]. Что касается «Братьев Карамазовых», то тут тема апокатастасиса, тесно сплетаясь с темой воскрешения, становится идейным стержнем романа [14 с. 187–225, 226–282, 305–311; 15 с. 56–59].

В противовес логике суда и осуждения, которой крепится основанная на страхе, а не на любви» вера отца Фералонта и которая черствит сердце Ивана Карамазова, брезгливо реагирующего на тяжбу брата Дмитрия и отца за Грушеньку: «Один гад съест другую гадину, обоим туда и дорога» [12, т. 14, с. 129], – Достоевский выстраивает в своем последнем романе иную, всепрощающую, высшую логику. Еще в черновиках она звучит в набросках поучений старца Зосимы: «Но если все все простили (за себя), неужто не сильны они все простить все и за чужих? Каждый за всех и вся виноват, каждый потому за всех вся и силен простить, и станут тогда все Христовым делом, и явится Сам среди их, и узрят его и сольются с ним, простит и первосвященнику Каиафу, ибо народ свой любил, по-своему, да любил, простит и Пилата высокоумного, об истине думавшего, ибо не ведал, что творил» [12 т. 15, с. 249]. А в главе «Великий инквизитор» писатель прямо противопоставляет Христа, являющего образ «безмерного милосердия», сострадания и любви, образу инквизитора, «девятидесятилетнего почти старика», который сводит Страшный суд с неба на землю, обрекая на сожжение еретиков [12 т. 14, с. 226–227].

Проповедь старца Зосимы становится исповеданием надежды на всеобщность спасения. Она исполнена любви «ко всякому созданию Божию», ответственности за каждую душу живую. «Не можешь ничьим судиею быть», – говорит он своим чадам, аргументируя эту невозможность суда тем, что «всякий пред всеми за всех виноват». Место фарисейского осуждения в его проповеди занимают «смирение любовное» и молитва за всех согрешивших, вплоть до самоубийц [12 т. 14, с. 289, 291, 293]. В Зосиме – то «сердце милующее», которое, по словам преп. Исаака Сирина, воспламенено любовью и «не может... вынести, или услышать, или увидеть вреда какого-нибудь, или печали малой, происходящей в твари» [15 с. 299]. А Алеша Карамазов, духовный наследник старца, буквально исполняет Христову заповедь о любви. Он не судит ни отца, ни братьев, ни других персонажей романа, терпим даже к Ракитину, злобно предвкусывающему падение героя. Он умеет разделять само зло и личность, душа которого поражена злом, как раковой опухолью. Именно поэтому на слова отца: «Я ведь злой человек», герой отвечает со всей убежденностью: «Не злой вы человек, а исковерканный» [12 т. 14, с. 168]. И это именно христианский подход, для которого зло не бытийно, не сущностно, оно представляет собой лишь искажение благого творения, недостаток добра.

В разработке темы апокатастасиса Достоевский сближался с двумя другими своими современниками – Н.Ф. Федоровым и

В.С. Соловьевым. У всех троих эта тема напрямую связывалась не только с христианской этикой любви, но и с проблемой оправдания человека и оправдания истории. И антропология, и историософия этих мыслителей были основаны на идеях христианского синергизма, развитых в исихастской, паламитской традиции, и ее смысл точно передает афоризм Н.А. Бердяева: «Не только человек нуждается в Боге, но и Бог нуждается в человеке» [17 с. 146]. Об этой богочеловеческой встрече, соработничестве Творца и вершинного Его творения, о преобразении истории как «взаимного истребления» в историю как «работу спасения» они размышляли со всей серьезностью. Как Достоевский, так и философские его современники сознавали глубинную взаимосвязь истории и эсхатологии, о которой позднее напишет прот. Сергей Булгаков: «История не есть пустой коридор, который надо как-нибудь пройти, чтобы высвободиться из этого мира в потусторонний, она принадлежит к делу Христову в Его воплощении, она есть апокалипсис, стремящийся к эсхатологическому свершению, богочеловеческое дело на земле» [18 с. 464].

Христианская эсхатология постулирует переход бытия в новое – совершенное – качество. Главный вопрос, который задавали себе и Достоевский, и Федоров, и Соловьев: каким образом этот переход совершается? Есть ли это трансцендентный акт, прерывающий в финале времен тупиковый и греховный путь цивилизации, ее неуклонное падение в бездну, или зерна «миров иных» уже посеяны на земле и, медленно прорастая, преобразуют ее? Именно этот вопрос был в центре знаменитой полемики Достоевского и К.Н. Леонтьева о «мировой гармонии». Резкий критик «либерально-эгалитарного прогресса», создающего иллюзию улучшения, а на деле ведущего к всеобщему «смешению» и усреднению – этим симптомам близящегося конца, – Леонтьев был убежден в справедливости первого – катастрофического – сценария. «Не гармония всеобщая, мир всеобщий, а всеобщее разрушение» [19 с. 183] – вот что ожидает человечество в финале истории. «*Все здешнее должно погибнуть!*» [19 с. 189] – а значит, христианину надлежит возделывать прежде всего свою душу, оставляя в сторону романтические, «розовые попытки» устроить «рай на земле». Напротив, Достоевский верил в то, что история может повернуть на Божьи пути, и исповедовал идеал «великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону» [12 т. 26, с. 148], идеал, который, как справедливо заметил В.С. Соловьев, «означает вовсе не утилитарное благоденствие людей на теперешней земле, а начало той новой земли, в которой правда жи-

вет» [20 с. 322], преддверие Нового града, рисуемого в 21-й главе «Откровения».

Не одновременно, не как *deus ex machine* совершенный строй вторгается в мир, но медленно вызревает в истории, преображая изнутри человеческие отношения, жизнь общества и государства, взаимодействие человека с природой и саму природу. «Сущность истинного христианства, – подчеркивает Соловьев, – есть перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в Царство Божие (которое не от мира сего). Это перерождение есть сложный и долгий процесс, недаром же оно в самом Евангелии сравнивается с ростом дерева, созреванием жатвы, вскисанием теста» [20 с. 339]. Ключевая роль в этом перерождении принадлежит человеку – не самостийному индивиду, противопоставляющему свое гипертрофированное «я» миру, людям и Богу, но личности, сознавшей свою связь с другими личностями, идущей навстречу Творцу.

Высшее задание истории – стать орудием «осуществления “Благой Вести”» [21 с. 146], причем, по Федорову, не только нравственных заповедей, но и онтологических обетований христианства: преодоления смерти, воскрешения умерших, преображения земли и всего универсума в Царствие Божие. Учение об активном, творческом христианстве, апологетом которого явился мыслитель, – своего рода развернутый комментарий к слову свт. Василия Великого: «Бог вочеловечился, чтобы мы обожились». По мысли Федорова, «Бог воспитывает человека собственным его опытом; Он – Царь, который делает все не только лишь для человека, но и чрез человека, потому-то и нет в природе целесообразности, что ее должен внести сам человек, и в этом заключается высшая целесообразность. Творец чрез нас воссоздает мир, воскрешает все погибшее» [21 с. 155].

Федоров убежденно выступал против пессимистического, *леонтьевского* умонастроения, считая, что оно несовместимо с подлинным христианством. Более того, подчеркивал, что именно мироотрицающий уклон в христианстве привел к материализму XIX в.: последний есть «прямое последствие разделения небесного от земного, т. е. полного искажения христианства, завет которого заключается именно в соединении небесного с земным, божественного с человеческим» [21 с. 61]. В противовес пассивной эсхатологии он развивал концепцию «активно-творческого эсхатологизма» (выражение Н.А. Бердяева), ядром которой была идея условности апокалиптических пророчеств. Согласно этой концепции, грозные бедствия, ожидающие мир в финале времен, «чаши гнева», про-

ливаемые на землю, пришествие антихриста и «страшный суд» с последующим разделением человечества на горстку спасенных и тьму вечно проклятых, о которых говорится в Откровении ап. Иоанна, станут реальностью только в том случае, если человечество продолжит упорствовать на противобожеских, ложных путях. Если же род людской сознает себя соратником Творца, начнет творить дело Божие, то история будет не падением в бездну, а восхождением к Иерусалиму Небесному, в котором спасены будут все.

«ApokatastasiV tvn pantvn – царство духа, как полное проявление всеединого» [22 т. 1, с. 150] – вот идеал Соловьева, обозначившийся еще в первой крупной работе «Кризис западной философии. Против позитивистов» (1874) и затем многолико и многообразно звучавший и в «Чтениях о Богочеловечестве» (1878–1881), и в «России и Вселенской Церкви» (1889), и в «Оправдании добра» (1894–1897). Резкая критика «гносного догмата о вечных муках» [цит. по: 23 с. 249], прозвучавшая на последней, 12-й лекции «Чтений...», проистекала из самой основы соловьевского синтеза: две главные его идеи, всеединства и богочеловечества, логически исключали и разделение, и отверженность применительно к преобразенному состоянию мира, их *conditio sine qua non* – всеобщее спасение и обожение, перерождение и одухотворение всех элементов бытия.

И для Федорова, и для Соловьева «осуждение на вечные мучения хотя бы одного существа... равносильно осуждению всех»¹. В случае избирательного спасения грешники будут наказаны «вечными муками», а праведники – «созерцанием этих мук» [21 с. 402]. Оба мыслителя убеждены: такой исход будет поистине *катастрофой* для человечества, будет наказанием всем, в том числе и праведникам. Сердце милующее, исполненное бесконечной любви, не сможет вынести мучений братьев – да, грешных, да, недостойных, но с ними единых и нераздельных.

Идея апокатастасиса, неразрывно сплетенная с идеей истории как работы спасения, с концепцией богочеловечества, от Ф.М. Достоевского, Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева перешла в труды представителей религиозно-философской мысли XX в. Ее защищали В.В. Розанов, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, В.И. Несмелов, Г.П. Федотов, Н.О. Лосский, В.Н. Ильин, А.К. Горский, Н.А. Сетницкий, Д.Л. Андреев и другие, выдвигая самые разнообразные аргументы: богословские, философские, религиозно-этические. Но об этом будет сказано в следующей статье.

¹ Так передавал мысль В.С. Соловьева, высказанную на последней – 12-й – лекции чтений по философии религии корреспондент газеты «Голос» (цит. по: 23 с. 249).

Финансирование

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 14-18-02709) и в ИМЛИ РАН.

Funding

Scientific research has been performed through the mediation and sponsoring of Russian scientific fund (The project № 14-18-02709) at the Institute of World Literature RAS

Литература

1. *Сергий Булгаков, прот.* Православие. Очерки учения Православной Церкви. Киев: Лыбидь, 1991. 237 с.
2. *Семенова С.Г.* Идея всеобщности спасения у Н.Ф. Федорова (в контексте христианской идеи апокатастасиса) // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 2. СПб.: РХГИ, 2008. С. 904–926.
3. *Илья Маслов, диакон.* «Эсхатология очищения» как синкретическая модель либерального богословия в XX веке [Электронный ресурс] // Православие.ru. URL: <http://www.pravoslavie.ru/57409.html> (дата обращения 30.03.2018).
4. *Флоровский Г.В.* Противоречия оригенизма // Путь [Париж]. 1929. № 18. С. 107–115.
5. *Малков П.* Антропологические предпосылки учения об апокатастасисе у восточных отцов Церкви // Православное учение о человеке: Избранные статьи. М.; Клин: Христианская жизнь, 2004. С. 100–121.
6. *Иларион (Алфеев), митр.* Духовный мир преп. Исаака Сирина. М.: Вече, 1913. 440 с.
7. *Свт. Иоанн Златоуст.* О покаянии и сокрушении сердца, а также о том, что Бог скор на спасение и медлен на наказание // Свт. Иоанн Златоуст. Творения: В 12 т. Т. 1, кн. 1. СПб.: Изд. С.-Петербургской Духовной академии, 1899. С. 305–387.
8. *Остромиров А. [Горский А.К.]* Николай Федорович Федоров и современность // Н.Ф. Федоров: pro et contra: В 2 кн. Кн. 1. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного ин-та, 2004. С. 518–658.
9. *Лесков Н.С.* Собр. соч.: В 11 т. Т. 5. М.: Гос. изд-во худож. лит., 1957. 636 с.
10. *Семенова С.Г.* Метафизика русской литературы: В 2 т. Т. 1. М.: Изд-во «ПоРог», 2004. 512 с.
11. *Гоголь Н.В.* Духовная проза. М.: Русская книга, 1992. 560 с.
12. *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972–1990.

13. *Гачева А.Г.* «Нам не дано предугадать, / Как слово наше отзовется...» (Достоевский и Тютчев). М.: ИМЛИ РАН, 2004. 640 с.
14. Роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы»: современное состояние изучения / Под ред. Т.А. Касаткиной. М.: Наука, 2007. 835 с.
15. *Гачева А.Г.* Творчество Достоевского и русская религиозно-философская мысль // Достоевский и XX век / Под ред. Т.А. Касаткиной: В 2 т. Т. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2007. С. 18–96.
16. *Преп. Исаак Сирин.* Слова подвижнические. М., 1858. 635 с.
17. *Бердяев Н.А.* Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. Т. 1. М.: ЛИГА, Искусство, 1994. 542 с.
18. *Сергий Булгаков, прот.* Агнец Божий. Париж: YMCA-Press, 1933. 468 с.
19. *Леонтьев К.Н.* О всемирной любви // Леонтьев К.Н. Собр. соч.: В 12 т. Т. 8. М.: Тип. В.М. Саблина, 1912. С. 175–215.
20. *Соловьев В.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. 822 с.
21. *Федоров Н.Ф.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М.: Издат. группа «Прогресс», 1995. 518 с.
22. *Соловьев В.С.* Полн. собр. соч.: В 10 т. СПб.: Книгоиздат. товарищество «Провещение», 1911–1914.
23. *Носов А.А.* Реконструкция 12-го «Чтения по философии религии» В.С. Соловьева // Символ. 1992. № 28. С. 245–258.

References

1. Prot. Sergij Bulgakov. An Orthodoxy. The notes of Orthodox Church doctrine Orthodoxy. Kiev: Lybid' Publ.; 1991. 237 p. (In Russ.)
2. Semenova SG. An idea universality of salvation from Fedorov's (in the context of the Christian idea of apocatastasis). V: *H.Ф. Федоров: pro et contra*. 2 books. Book 2. Sankt-Peterburg: RKhGI Publ.; 2008. С. 904–926. (In Russ.)
3. Diakon Il'ya Maslov. Eschatology of purification as a syncretic model of liberal theology in the 20th century. [Internet] // *Pravoslavie.ru*. URL.: <http://www.pravoslavie.ru/57409.html> (data obrashcheniya 30.03.2018). (In Russ.)
4. Florovskij GV. Contradictions of origenism. V: *Put'* [Paris]. 1929;18:107-15. (In Russ.)
5. Malkov P. Oriental priests and their anthropological presuppositions of apocatastasis doctrine orthodox theologians about man. V: *Orthodox doctrine of man: selected articles*. Moscow; Klin: *Khristianskaya zhizn'* Publ.; 2004. С. 100–121. (In Russ.)
6. Mitr. Ilarion (Alfeev). The spiritual world of st. Isaak Sirin. Moscow: Veche Publ.; 1913. 440 p. (In Russ.)
7. Svt. Ioann Zlatoust. On repentance and contrition of the heart, and also on that God is quick to save and slow to punish. V: Svt. Ioann Zlatoust. *Works*. 12 vol. Vol. 1, book 1. Sankt-Peterburg: Sankt-Peterburgskaya Dukhovnaya akademiya Publ.; 1899. p. 305–87. (In Russ.)
8. Ostromirov A. [Gorskij AK]. N.F. Fedorov and contemporary world. V: *N.F. Fedorov: pro et contra*. 2 books. Book 1. Sankt-Peterburg: Russkii Khristianskii gumanitarnyi institut Publ.; 2004. p. 518-658. (In Russ.)

9. Leskov NS. Collected works. 11 vol. Vol.5. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ.; 1957. 636 p. (In Russ.)
10. Semenova SG. Metaphysics of Russian literature. 2 vol. Vol.1. Moscow: PoRog Publ.; 2004. 512 p. (In Russ.)
11. Gogol' NV. Spiritual prose. Moscow: Russkaya kniga Publ.; 1992. 560 p. (In Russ.)
12. Dostoevskij FM. Collected works. 30 vols. Leningrad: Nauka Publ.; 1972–1990. (In Russ.)
13. Gacheva AG. “We are not able to know how our word will echo” (Dostoevsky and Tjutchev). Moscow: IMLI RAN Publ.; 2004. 640 p. (In Russ.)
14. Kasatkina T.A., editor. Dostoevsky’s novel “The Brothers Karamazov”: the current state of research. Moscow: Nauka Publ.; 2007. 835 p. (In Russ.)
15. Gacheva AG. Dostoevsky’s works and Russian religious and philosophical thought. V: Kasatkina TA., editor. Dostoevsky and the twentieth century. 2 vol. Vol. 1. Moscow: IMLI RAN Publ.; 2007. p. 18–96. (In Russ.)
16. Prep. Isaak Sirin. Words of ascetic. Moscow, 1858. 635 p. (In Russ.)
17. Berdyaev NA. The purport of creation. V: Berdyaev NA. *Philosophy of creative work, culture and art*. 2 vol. Vol. 1. 2 vol. Vol. 1. Moscow: LIGA, Iskusstvo Publ.; 1994. 542 p. (In Russ.)
18. Prot. Sergij Bulgakov. The lamb of God. Paris: YMCA-Press Publ.; 1933. 468 p. (In Russ.)
19. Leont’ev KN. Universal love. V: Leont’ev KN. *Collected works*. 12 vol. Vol.8. Moscow: Tipografiya V.M. Sablina Publ.; 1912. p. 175-215. (In Russ.)
20. Solov’ev VS. Works. 2 vol. Vol.2. Moscow: Mysl’ Publ.; 1988. 822 p. (In Russ.)
21. Fedorov NE. Collected works. 4 vol. Vol.1. Moscow: Progress Publ.; 1995. 518 p. (In Russ.)
22. Solov’ev VS. Complete set of collected works. 10 vol. Sankt-Peterburg: Knigoizdatel’skoe tovarishchestvo “Prosveshchenie” Publ.; 1911–1914. (In Russ.)
23. Nosov AA. Soloviev’s Lectures on philosophy of religion. *Simvol*. 1992; 28: 245–58. (In Russ.)

Информация об авторе

Анастасия Г. Гачева, доктор филологических наук, Институт мировой литературы им. А.М. Горького РАН; Россия, Москва, 121069, ул. Поварская, д. 25а; a-gacheva@yandex.ru

Information about the author

Anastasia G. Gacheva, D-r in Philology, A.M. Gorky Institute for World Literature of the Russian Academy of Sciences; bld. 25a, Povarskaya str., Moscow, 121069, Russia; a-gacheva@yandex.ru

Русский язык смерти: этико-философский аспект

Андрей Ю. Коробов-Латынцев

*Московский православный институт святого Иоанна Богослова,
Москва, Россия, atremat8@mail.ru*

Аннотация. Статья посвящена разбору русского философского языка смерти. Утверждается, что философский язык должен быть адекватен своему предмету и для философского высказывания о смерти требуется философский язык смерти. В русской философии язык смерти имеет нравственный характер, потому что сам феномен смерти рассматривается с точки зрения этики. Язык смерти противопоставляется языку бессмертия. Если язык смерти представляет собой прежде всего философский язык, то язык бессмертия – это язык религии. Специфика философского языка вообще и конкретно философского языка смерти заключается в том, что он вопрошает о смерти или о других философских предметах с уверенностью, что ответ не будет получен, тогда как язык религии устроен таким образом, что он должен дать ответ на вопрос. В статье разбираются варианты философского языка, наиболее адекватного предмету исследования, т. е. смерти: философский язык Б.П. Вышеславцева, Н.Ф. Федорова, Л.П. Карсавина и архимандрита Феофана (Авсенева). Делается вывод о кардинальном различии языка смерти и языка бессмертия прежде всего на содержательном уровне, как это видно из замечаний исследователей, а также из сравнения философских языков указанных русских мыслителей.

Ключевые слова: смерть, бессмертие, русский философский язык, язык смерти, язык бессмертия

Для цитирования: Коробов-Латынцев А.Ю. Русский язык смерти: этико-философский аспект // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2018. № 1(11). С. 38–49. DOI: 10.28995/2073-6401-2018-1-38-49