

Русская литература поднялась до явления совершенно уникального.

Василий Розанов

Издательство

«Школьная Пресса»

НАУЧНО-МЕТОДИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

Издается с января 1993 года

Выходит 6 раз в год

Главный редактор

А.П. Фурсов, поэт,

член Союза писателей России

Chief editor

A.P. Fursov, the poet,

member of Union of writers of Russia

Редакционная коллегия

The editorial board

О.М. Александрова, кандидат педагогических наук, заведующая Центром филологического образования ФГБНУ «Института стратегии развития образования РАО» (Москва)

O.M. Alexandrova, candidate of pedagogical sciences, head of the Center for philological education «Institute of education development strategy of RAE» (Moscow)

Н.В. Беляева, доктор педагогических наук, ведущий научный сотрудник Центра филологического образования ФГБНУ «Института стратегии развития образования РАО» (Москва)

N.V. Belyaeva, doctor of pedagogical sciences, leading researcher of the Center for philological education «Institute of education development strategy of RAE» (Moscow)

И.П. Васильевых, научный сотрудник Центра филологического образования ФГБНУ «Института стратегии развития образования РАО» (Москва)

Vasilievich I.P., researcher at the Center for philological education «Institute of education development strategy of RAE» (Moscow)

В.А. Воронаев, доктор филологических наук, профессор Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, председатель Гоголевской комиссии Научного совета РАН

«История мировой культуры» (Москва)

V.A. Voronaeв, doctor of philological sciences, Professor of Moscow state University named after M.V. Lomonosov, the Chairman of the Gogol Commission Scientific Council «History of world culture» of the Russian Academy of Sciences (Moscow)

Ю.Н. Гостева, кандидат педагогических наук, старший научный сотрудник ФГБНУ Центра филологического образования «Института стратегии развития образования РАО» (Москва)

J.N. Gosteva, the candidate of pedagogical sciences, senior researcher of the Center for philological education «Institute of education development strategy of RAE» (Moscow)

Русская словесность

НАУЧНО-МЕТОДИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

5/2019

Когда пробьет последний час природы,
Состав частей разрушится земных:
Все зримое опять покроют воды,
И божий лик изобразится в них!

Федор Тютчев (1803–1873)

Специальный номер

«Русская литература и философия:

пути взаимодействия»,

подготовленный совместно с Институтом мировой литературы имени А.М. Горького РАН и Библиотекой истории русской философии и культуры «Дом А.Ф. Лосева»

О специальном номере «Русская литература и философия: пути взаимодействия» 3

БОЖЕСТВЕННОСТЬ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Татьяна Касаткина

Филологические практики в философском осмыслении: Комментарий в целом культуры 5

МОНУМЕНТАЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Анастасия Гачева

Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев: диалог о христианстве, человеке, истории 12

ШЕДЕВРЫ РУССКОЙ ПОЭЗИИ

Юлия Анохина

Вода и влага в книге стихов «Сумерки» Е.А. Боратынского как важнейшие метафизические мотивы 24

ГЛУБОКОЕ ПРОЧТЕНИЕ

Елена Тахо-Годи

А.Ф. Лосев о диалектике тютчевского бытия 32

ХРЕСТОМАТИЯ

Алексей Лосев

Тютчев

Научная публикация текста Е.А. Тахо-Годи.

Публикуется впервые..... 40

ТОРЖЕСТВО СОЗВУЧИЙ

Ольга Шалыгина

«...Мой товарищ Протасов»

(о метасюжете русской литературы)..... 48

ИЗ МЕТОДИЧЕСКОЙ КОПИЛКИ

Светлана Серегина

«Душа грустит о небесах...»: философическая грусть

в лирике С.А. Есенина 57

ЛЕКЦИОННЫЙ ЗАЛ

Антон Филатов

Философско-эстетические принципы мифотворчества

С.М. Городецкого..... 62

ИНТЕГРАЦИЯ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В ПРЕДМЕТЫ ВУЗОВСКОГО ЦИКЛА: ИСКУССТВОВЕДЕНИЕ

Наталья Михаленко

Философия искусства А.В. Чаянова-прозаика..... 74

Содержание (*раздел-журнал*)

«Русский язык и литература для школьников» № 5, 2019 81

Содержание электронного периодического издания

«Русская словесность» № 5, 2019 112

Адрес издательства и редакции

127254, г. Москва, а/я 62

Тел.: 8 (495) 619-52-87, 619-83-80

E-mail: aleksandr.fursoff2014@yandex.ru

Журнал зарегистрирован МПТР России,

свид. о рег. ПИ № ФС 77-33042

от 04.09.08 г.

Формат 84×108/16. Усл.-печ. л. 7,25

Изд. № 3362. Заказ

Отпечатано в АО «ИПК «Чувашия»,

428019, г. Чебоксары,

пр. И. Яковлева, д. 13

© ООО «Школьная Пресса», 2019

© «Русская словесность», 2019

Журнал рекомендован Высшей аттестационной комиссией (ВАК) Министерства образования и науки РФ в перечне ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени доктора и кандидата наук.

Журнал зарегистрирован в базе данных Российского индекса научного цитирования.

Журнал «Русская словесность» включен в международные базы цитирования Web of Science, Scopus, Web of Knowledge, Astrophysics, PubMed, Mathematics, Chemical Abstracts, Springer, Agris.

И.Н. Добротина, научный сотрудник ФГБНУ Центра филологического образования

«Институт стратегии развития образования РАО» (Москва)

I.N. Dobrotina, researcher of the Center for philological education «Institute of education development strategy of RAE» (Moscow)

О.В. Зырянов, доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой русской литературы Уральского федерального университета имени первого Президента России Б.Н. Ельцина (Екатеринбург)

O. V. Zyryanov, doctor of Philology, Professor, head of chair of Russian literature of the Ural Federal University named after first President of Russia B.N. Yeltsin (Ekaterinburg)

Н.В. Корниенко, член-корреспондент Российской академии наук, доктор филологических наук, заведующая отделом новейшей русской литературы и литературы русского зарубежья Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН (Москва)

N.V. Kornienko, a member-correspondent of the Russian Academy of Sciences, doctor of philological Sciences, head of Department of modern Russian literature and literature of Russian abroad of the Institute of world literature named after A.M. Gorky Russian Academy of Sciences (Moscow)

В.В. Лепакхин, доктор филологических наук, профессор Сегедского университета (г. Сегед, Венгрия)

V.V. Lepakhin, Doctor of Philology, Professor of Seged University (Seged, Hungary)

В.М. Улитин, поэт, прозаик, член Союза писателей России (Владимир)

V.M. Ulitin, poet, prose writer, member of writers Union of Russia (Vladimir)

И.В. Ускова, научный сотрудник ФГБНУ Центра филологического образования «Институт стратегии развития образования РАО», г. Видное, Московская область
I.V. Uskova, researcher of the Center for philological education «Institute of education development strategy of RAE» (Vidnoe, Moscow region)

Редактор К.А. Фурсов

Editor K.A. Fursov

Номер выходит с разделом —

«Русский язык и литература

для школьников» № 5, 2019

и приложением — электронным

периодическим изданием

«Русская словесность» № 5, 2019

В номере в качестве заставок

использованы обложки

редких книг, раритетные

картины, кадры из забытых

фильмов, иллюстрации

к произведениям русских писате-

лей, поэтов и философов

Издание охраняется Законом РФ об авторском праве.

Любое воспроизведение материалов, размещенных в журнале, как на бумажном носителе, так и в виде ксерокопирования, сканирования, записи в память ЭВМ, и размещение в Интернете запрещается.

Л.Г. Соловьев. Эскиз иконы-картины Пятидесятницы, сделанный по мыслям Н.Ф. Федорова. Отдел рукописей Российской государственной библиотеки



Анастасия Гачева*

Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев: диалог о христианстве, человеке, истории**

Ключевые слова: художественное и публицистическое творчество Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого, философское наследие Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева, идейный и творческий диалог, проблема человека, смысл истории

* Доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, зав. отделом музейно-экскурсионной работы Библиотеки № 180 ЦБС ЮЗАО, член Международного общества Ф.М. Достоевского, Москва.

** Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда (проект № 17-18-01432) в ИМЛИ РАН.

Идейный и творческий диалог четырех современников Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, Н.Ф. Федорова, В.С. Соловьева рассматривается в статье как характерный случай взаимодействия русской философии и литературы, связанного с исканиями смысла существования человека и религиозного смысла истории.

Ideological and creative dialogue of four contemporaries F.M. Dostoevsky, L.N. Tolstoy, N.F. Fedorova, V.S. Solovieva is considered in the article as a characteristic case of interaction of Russian philosophy and literature, which was associated with the search for the meaning of human existence, the religious meaning of history.

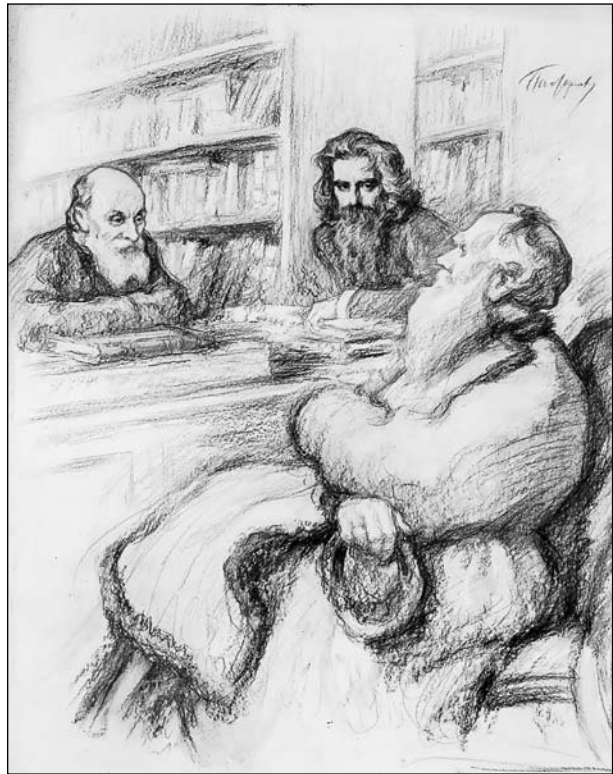
Долгие годы в Государственном музее Л.Н. Толстого в знаменитом философском зале, экспозиция которого представляла философский контекст творчества автора «Войны и мира», висела картина Л.О. Пастернака «Три философа: Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, Л.Н. Толстой». На этой картине, подаренной художником Толстовскому музею в 1928 г. к 100-летию юбилею писателя [14], изображены три современника, собеседующие в каталожной комнате Румянцевского музея. Хозяин здесь — Николай Федорович Федоров (1829–1903), «идеальный библиотекарь», «Московский Сократ», а гости — два выдающихся русских ума, два столпа: один — философской мысли, другой — литературы.

Картина выглядит как парафраз слов А.А. Фета, не раз оказывавшегося в одном кругу с Федоровым и Львом Толстым. В письме Федорову от 6 декабря 1887 г. Фет напоминал ему о «тех еще временах», когда вместе с Толстым они «дружелюбно сходились... и беседовали у него на квартире» [15, 103]. Не имеет значения, что вместо Соловьева в высказывании Фета фигурирует он сам, а местом встречи назван дом Толстого в Хамовниках. Ведь в реальной жизни и дом в Хамовниках, и каталожная Румянцевского музея в равной степени были свидетелями встреч и споров Соловьева, Толстого и Федорова. Главное здесь в другом: мемуарное слово и образ художника сближены стоящим за ними смыслом.

Воочию предстает мировоззренческий диалог философской и художественной традиций, обретает свой образ *тема рождения русской философии из духа русской литературы* [13; 18; 19]. Выявляется единый исток умозрения каждого из трех мыслителей: умозрение погружено «в живую стихию Логоса» как «неотъемлемой части христианского сознания» [32, 75], не разрывает слово и Слово, Которым «все начало быть» (Ин. 1, 3).

Само название картины Л.О. Пастернака — «Три философа» — свидетельствует об особом статусе философии в русской культурной традиции и об особой духовной ее окраске. Философский дискурс здесь не обособлен, не ограничен рамками строгой системы терминов, категорий, логических доказательств. Напротив, налицо синкретизм философской мысли, чувствующей себя, как дома, в разных сферах искусства слова: в поэзии, художественной прозе, публицистике, литературной и эстетической критике. Четкой границы между философией и литературой нет: один и тот же автор выступает и в роли философа, и в ипостаси писателя, — точнее он художник-мыслитель, «поэт-философ», как в свое время окрестил Ф.И. Тютчева Ф.М. Достоевский [17, 77]. Так это и для героев пастернаковской троицы: Лев Толстой в совершенстве владеет художественным словом, параллельно уходя в сферу нравственно-философской, учительной публицистики, а Федоров и Соловьев оставляют в наследство потомкам общезначимые художественно-философские опыты, достаточно вспомнить футурологический этюд Федорова «Воронежский музей в 1998 году» или знаменитые соловьевские «Три разговора», понять которые во всей смысловой их объемности невозможно без обращения к филологическому инструментарию [3].

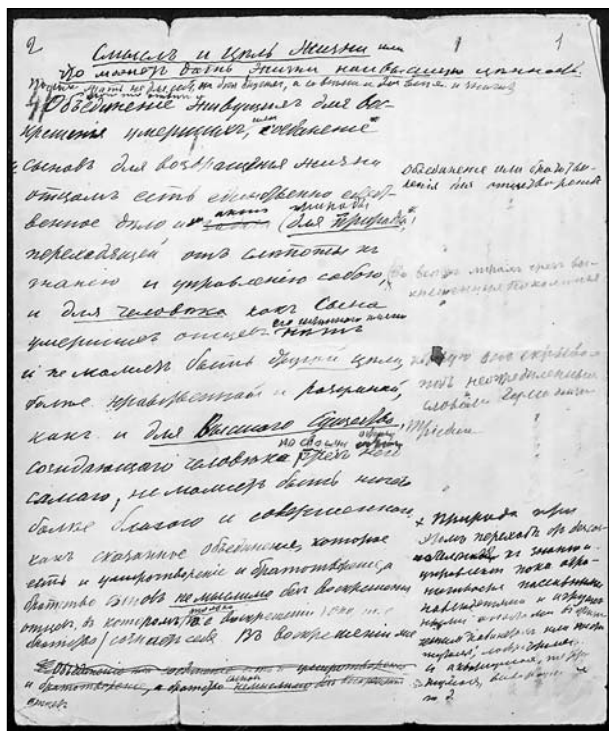
О чем же беседовали «три философа», сходившиеся в 1880-е гг. то в доме Толстого, то в Румянцевском музее у Федорова, иногда все вместе, но гораздо чаще — образуя калейдоскоп диалогических пар: «Федоров — Толстой», «Федоров — Соловьев», «Толстой — Соловьев»? О том, что, с точки зрения Соловьева, и составляет «жизненную задачу философии»: «Первый вопрос, на который должна ответить всякая философия, имеющая притязание на



Л.О. Пастернак. Три философа: Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, Л.Н. Толстой. 75,7 x 59.
Итальянский карандаш.
Государственный музей Л.Н. Толстого

общий интерес, есть вопрос о цели существования», о той «общей и последней цели» [21, 140], без которой жизнь человека — только муравьиная возня, бессмысленное избывание времени. Такова же, по убеждению «русского Платона», и задача литературы: не «украшать действительность приятными вымыслами живого воображения», как говорилось в старинных эстетиках, а «воплощать в *ощутительных* образах тот самый высший *смысл* жизни, которому философ дает определение в разумных понятиях, который проповедуется моралистом и осуществляется историческим деятелем как идея добра» [22, 472].

В полилог трех мыслителей, символически изображенный на картине Л.О. Пастернака, органически включается и четвертый их современник — Ф.М. Достоевский. В отличие от Толстого и Соловьева, взаимодействие которых с Федоровым и друг с другом было личным и очным, а не только идейным, Достоевский из пастернаковской троицы лично знал лишь Со-



Н.Ф. Федоров. Смысл и цель жизни.
Набросок. Отдел рукописей
Российской государственной библиотеки

ловьева. Но диалог с двумя другими собеседниками философа, выстраивавшийся не в личном общении, а в пространстве художественного, публицистического, эпистолярного текста, был не менее напряженным, чем диалог Федорова с Толстым и Соловьевым.

Четыре выдающихся современника, то беседуя и сближаясь, то страстно споря друг с другом, полагают в центр своего полилога тот главный вопрос, который прозвучал у Достоевского в подготовительных материалах к роману «Бесы»: «Возможно ли серьезно и вправду верить?» [4, 179]. Вопрос этот был тесно связан с вопросом о человеке, о смысле его явления в мире, о перспективах истории и, наконец, о христианстве, в которое каждый из этих мыслителей стремился вдохнуть новую жизнь.

Для Федорова вопрос «Какое веруешь?» со всей неотменимостью встал осенью 1851 г., когда ему явилась — подобно озарению, мощной духовной вспышке — идея о том, что «чрез нас, чрез разумные существа, достигнет природа полноты самосознания и самоуправления, воссоздаст все разрушенное и разрушаемое по ее

еще слепоте, и исполнит тем волю Бога, делаясь подобием Его, Создателя своего» [31, 165].

Философ активного христианства, он утверждал: подлинная, совершеннолетняя, по-настоящему серьезная вера есть не просто исповедание догматических истин, но религиозное действие, она требует обращения догмата в заповедь, соучастия человечества в исполнении главных обетований христианства: Царствия Небесного и воскресения всех.

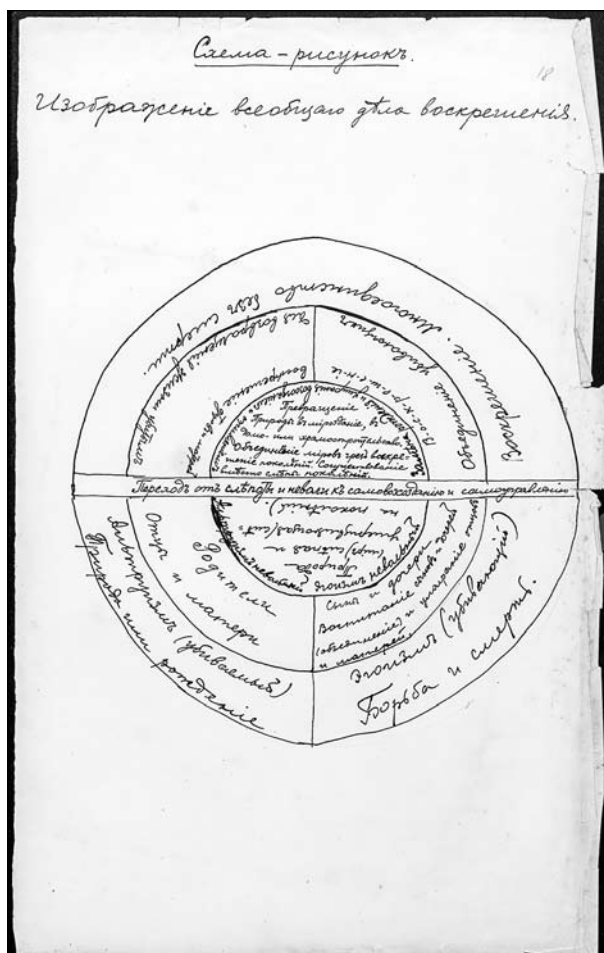
С апостольским дерзновением Федоров настаивал на том, что в новозаветную эру человек больше не раб, но сын, а значит, должен стать сотрудником и помощником Творца, Который еще при сотворении дал ему в благое управление землю. Автор «Философии общего дела» призывал к радикальному нравственному перевороту, к новому аксиологическому выбору, основанному на идее ответственности человека за бытие, вверенное ему Богом, и на воскресительном долге: не ждать только исполнения чаяния (как сказано в финале Символа веры: «Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века»), а соучаствовать в его исполнении. Более того — привлекать к решению этой поистине вселенской задачи все сферы мысли и действия, преобразая их изнутри: от религиозно понятой экономики, становящейся «ойкономией», богочеловеческим домостроительством, до политики, переходящей в созидание совершенного («совершеннолетнего») общества, педагогики, взращивающей в человеке потенции творчества будущего и одновременно чувство любви к прошедшему, психологии, пестующей сыновне-дочернее чувство и тесно связанную с ним потребность братства, и наконец, естественных и точных наук, познающих мир в его глубинных взаимосвязях и учащихся управлять протекающими в нем процессами, выступающих в авангарде борьбы за жизнь против смерти.

С середины 1860-х гг. проблема веры и неверия выдвигается как ведущая проблема творчества Достоевского. Вопрошающие, «усиленно сознающие» герои писателя — подпольный парадоксалист, Раскольников, Ставрогин, Кириллов, Версиков, самоубийца-материалист в «Дневнике писателя», герой «Сна смешного человека» и др. — находятся в ее эпицентре. Они сомневаются и одновременно не переносят сомнений, отрицают и в то же время стре-

мятся утвердиться на твердом «камени веры», не терпят «возвышающего обмана» и жаждут всей правды и всего смысла. Они болезненно переносят стреноженность человека, существа чувствующего и сознающего, тисками природной необходимости, неотвратимостью личного конца. Их ужасает идея тепловой смерти Вселенной, выдвинутая новейшей физикой XIX в., она обесмысливает для них само существование человечества на планете Земля: «...завтра же все это будет уничтожено: и я, и все счастье это, и вся любовь, и все человечество — обратимся в ничто, в прежний хаос... Не буду и не могу быть счастливым под условием грозящего завтра нуля» [8, 147].

Самого же писателя, который также прошел «через большое горнило сомнений» [11, 86], невозможность согласиться с перспективой черного, нивелирующего «нуля» побуждает выстраивать иной образ мира, полагая его основанием образ Христа. Ибо именно Богочеловек обладает всей полнотой власти над природной стихией (разделяет хлебы, утишает бури, исцеляет больных, воскрешает умерших) и одновременно вносит в бытие новый закон, всеобъемлющую заповедь о любви, которую призван распространять на земле человек. В подготовительных материалах к роману «Бесы» писатель выводит формулу истинной веры: «Каяться, себя созидать, Царство Христово созидать» [4, 177], связанную с благой активностью личности, направленной на возделывание себя и возделывание мира.

Спустя двадцать лет после Федорова, в начале 1870-х гг., встанет перед вопросом о вере В.С. Соловьев. Прошедший в юности через период неистового отрицания, молодой философ стремится соединить науку и христианство, выводя образ совершеннолетней, сознательной веры, которая не боится знания, но движет человеческим разумом в его исканиях смысла и связи вещей. Недаром в годы учебы в Московском университете Соловьев связывает себя не только с историко-филологическим, но и с физико-математическим факультетом, с одной стороны, интересуется «философской стороной естествознания», с другой — богословием и религиозной мыслью, а в диссертации «Кризис западной философии. Против позитивистов», защищенной в 1874 г., выступает за творче-



Н.Ф. Федоров. Схема-чертеж «Супраморализма», 1902. Отдел рукописей Российской государственной библиотеки

ский синтез европейской науки и философии с «полнотой содержания духовных созерцаний Востока» [Соловьев, 198, 218, 122].

В конце 1870-х гг. вопрос о вере со всей остротой поднимается для Льва Толстого. Автор «Войны и мира» и «Анны Карениной» признается, что «устал смотреть на жизнь сквозь зеркальце искусства» [25, 15]. В «Исповеди», запечатлевшей духовный кризис, пережитый им в пору зрелости, Толстой рисует вереницу разнообразных идей и устремлений, когда-то вовлекавших его в свой круговорот в ходе жизни и теперь — в свете совершившейся умоперемены — представших ложью, обманом и злом. Писатель напряженно переживает факт смертности: для него, как и для «усиленно сознающих» героев Достоевского, смерть уничтожает

не только жизнь, но и смысл этой жизни, в ее холодном, безжалостном свете предстают тщетными и ненужными все стремления и дела человека: «Не нынче-завтра придут болезни, смерть (и приходили уже) на любимых людей, на меня, и ничего не останется, кроме смрада и червей. Дела мои, какие бы они ни были, все забудутся — раньше, позднее, да и меня не будет. Так из чего же хлопотать?» [25, 13]. Герой Достоевского сознательно обрывает существование, полагая в самоубийстве единственный акт свободы и достоинства человека, не желающего подчиняться «всесильным, вечным и мертвым законам природы» и покорно сносить «тиранию, в которой нет виноватого» [8, 148]. Соблазн самоубийства испытывает и герой «Исповеди», в сознание которого все чаще вторгается мысль, что «жизнь есть бессмыслица», «только обман, и глупый обман» [25, 12, 13]. Но в отличие от логического самоубийцы Достоевского он отчаянно борется с этим соблазном, повторяя снова и снова: «Мне нужно знать смысл моей жизни» [25, 22], вопрошая: «Есть ли в моей жизни такой смысл, который не уничтожался бы неизбежно предстоящей мне смертью?» [25, 16–17].

Такова была та жизненная и духовная диспозиция, которая предшествовала разворачиванию очно-заочного диалога четырех современников о христианстве, человеке, истории. Для Соловьева и Достоевского он начался зимой 1873 г., когда состоялось знакомство писателя и молодого философа и Соловьев «вошел в постоянное окружение Достоевского» [1, 230]. Для Достоевского и Толстого началом заочного религиозно-философского диалога стал выход романа «Анна Каренина», причем сразу же обозначились главная тема сближения и главный пункт расхождения писателей-мыслителей. Достоевский не принял рассуждений Левина о русско-турецкой войне, в которых было заявлено одно из ведущих положений будущего религиозно-нравственного учения Льва Толстого — о непротивлении злу силой, но при этом сочувственно и горячо откликнулся на ключевую сцену романа: прощения и примирения героев у постели умирающей Анны. В «Дневнике писателя» он так характеризовал эту сцену, выводившую романное действие в религиозно-этический план и прямо переключившуюся с библейским эпиграфом «Мне отмщение, и Аз воздам» (Рим. 12, 19): «В самом центре этой мелкой и наглой жизни появилась великая и вековечная жизненная правда и разом все озарила. Эти мелкие, ничтожные и лживые люди стали вдруг истинными и правдивыми людьми, достойными имени человеческого <...> Вся скорлупа их исчезла, и явилась одна их истина. <...> Ненависть и ложь заговорили словами прощения и любви. Вместо тупых светских понятий явилось лишь человеколюбие. Все простили и оправдали друг друга» [9, 52]. Реальный жизненный эпизод становится для Достоевского манифестацией нового, евангельского строя реальности, где торжествует правда Христова и единственным законом взаимодействия между «я» и другими является закон любви.

В данной Достоевским характеристике «Анны Карениной» — предзнание всего религиозно-нравственного учения Льва Толстого, которое писатель будет развивать, начиная с 1880-х гг., но зерна которого уже содержатся в «Анне Карениной». Силу Толстого Достоевский видит в стремлении внести в историю и текущую жизнь человека евангельский идеал. Несколькими словесными штрихами он рисует образ Царствия Божия, зерна которого скрыты внутри каждого человека и прорастают, давая свой плод. Годом спустя в романе «Братья Карамазовы» апология воплощающегося Царствия Божия прозвучит из уст старца Зосимы в слове об обращении общества как «союза почти еще языческого во единую, вселенскую и владычествующую церковь» [5, 61], будет явлена в образе Алеши и мальчиков, собравшихся у Илюшина камушка, и восторженно восклицают: «Мы вас любим» [6, 196]. А в финале «Пушкинской речи» (1880) выразится в прямом слове писателя — о «великой, общей гармонии, братском окончательном согласии всех племен по Христову евангельскому закону» [10, 148].

Идеал Царствия Божия, нового, совершенного строя жизни, призванного сменить царствующий ныне закон вражды и розни существ, стоит в центре религиозно-философской рефлексии двух других участников заочного эпистолярного диалога — Н.Ф. Федорова и В.С. Соловьева. Образ Божественного Троиединства как образца человеческого многоединства лейтмотивом проходит через текст статьи «Чем

должна быть народная школа?», которую осенью 1877 г. отправляет Достоевскому ученик Федорова Н.П. Петерсон, излагая в ней идеи своего учителя [см. подробнее: 2, 98–152]. Неслиянно-нераздельное, питаемое безграничной любовью единство Божественных Лиц, ставится здесь заповедью человечеству: «Исполнение этой заповеди — достижение единства всех в Боге — есть и исполнение Закона Божия, достижение Царствия Божия, которое Христос заповедал нам искать прежде всего» [31, 507]. А В.С. Соловьев в своих знаменитых чтениях по «философии религии», которые читает в зимой — весной 1878 г. в Санкт-Петербурге чуть не перед «тысячную толпою» [12, 14], представляет историю мира как историю откровения Царствия Божия, полноты всеединства, соединения природы и рода людского «в одном вселенском богочеловеческом организме» [23, 171].

Примечательно, что Соловьев, апологет всеединства, распространяет нравственный закон не только на межчеловеческие отношения, но и на природу, пребывающую в тисках падшего принципа борьбы, разделения, смерти. И это прямо сближает его с Н.Ф. Федоровым. Философ общего дела неоднократно подчеркивал, что никакая социальная гармония невозможна, пока в мире царствует закон «взаимного стеснения и вытеснения» [30, 48], пока человек остается смертным, а значит, страдающим существом. Явленный в Троице идеал неслиянности-нераздельности, любви и бессмертия Федоров стремится сделать реальностью не только для человеческого сообщества, но и для природы, распространить его на все уровни природного бытия.

Перелагая идеи своего учителя в статье «Чем должна быть народная школа?», Петерсон утверждал: совершенное единство, как и совершенная любовь, недостижимы в нынешнем послегрехопадном порядке природы. Мир, каков он есть, «не знает другого соединения, кроме насильственного поглощения другого, слабого сильнейшим» [31, 509]. В Троице же единство принципиально иное: оно равноправно, персоналистично, свободно, оно есть высшее проявление родства. Человек, созданный по образу и подобию Божию, и должен внести в природу явленный в Троице совершенный, сверхприродный закон, должен преодолеть нынешний

падший порядок природы, победить смерть как высшее проявление неродственности и розни. Полнота реализации закона любви — воскрешение умерших, наших отцов, дедов, прадедов, всех когда-либо живших. Путь в Царствие Божие лежит через «уничтожение смерти, воскрешение мертвых» [31, 509].

В «Чтениях о Богочеловечестве» В.С. Соловьева находим близкую логику мысли. Не случайно, когда Достоевский прочел «молодому философу» присланное Петерсоном изложение идей Федорова, собеседник писателя выразил горячее сочувствие им, подчеркнув, что «почти то же самое хотел читать в следующую лекцию» [12, 14]. В этой — по счету десятой — лекции Соловьев акцентировал разрыв между «божественным началом всеединства» и царствующим в природе «дурным, отрицательным единством родовой жизни» [23, 155], поддерживаемым лишь за счет смены поколений и гибели конкретных особей. А в следующей, одиннадцатой, лекции заговорил о задачах «вселенского человечества»: оно должно «усвоить» то «должное отношение между Божеством и природой» [23, 171], которое было дано в Евангелиях Иисусом Христом, исцелявшим больных, воскрешавшим умерших, утишавшим бури, разделявшим хлебы, ходившим по водам.

Это внимание к онтологической стороне христианства уже здесь, на первом этапе духовно-творческого диалога четырех современников, разводит Федорова и Соловьева с Толстым и объединяет их с Достоевским. Достоевский, получив идейный импульс от Федорова, прямо вводит на страницы подготовительных материалов к роману «Братья Карамазовы», работа над которым началась в конце 1877 г., идею «воскрешения преждеживших предков» [12, 14], соединяя с ней перспективу достижения Царствия Божия: «Перемещение любви. Не забыл и тех. Вера, что оживим и найдем друг друга все в общей гармонии», «Воскресение предков зависит от нас» [6, 204].

Что касается Толстого, то у него еще с разобранного Достоевским эпизода «Анны Карениной» отчетливо звучала мысль о том, что воплощение Царствия Божия есть результат исключительно нравственных усилий людей. В 1880-е гг. именно этот пункт станет основным предметом спора Федорова и Толстого: писа-

тель будет настаивать, что путь к преобразению мира и человека — в жизни по правде, в соблюдении библейских заповедей, в опрошении, в отказе от праздности и совестливом труде для добывания хлеба насущного; философ же возразит, что этих нравственных усилий далеко не достаточно, ибо есть внешний природный закон, по словам ап. Павла, живущий «в членах» и препятствующий творить «доброе» (Рим. 7, 19). Закон греха, провоцирующий на зло, действует не только в душе человека, но и в порядке природы, проявляясь здесь в форме борьбы за существование, пожирания, полового рождения, вытесняющего родивших из бытия, умирания и умерщвления. Человек физически связан с естественным миром, носит в себе его закон, и без преобразования самой онтологической основы реальности никакая гармония не будет прочной и вечной.

Достоевский в понимании причин зла и путей его преодоления двигался во многом вслед за Федоровым или параллельно ему. Именно поэтому так горячо отреагировал на рукопись, присланную Петерсоном: «...скажу, что совершенно согласен с этими мыслями. Их я прочел как бы за свои» [12, 14]. Еще в разборе «Анны Карениной» писатель утверждал: «Ясно и понятно до очевидности, что зло таится в человечестве глубже, чем предполагают лекаря-социалисты, что ни в каком устройстве общества не избегнете зла, что душа человеческая останется та же, что ненормальность и грех исходят из нее самой» [9, 201].

Параллельно — словами «логического самоубийцы» — Достоевский подчеркивал извращенность, падшест природного порядка существования, нравственную невозможность с ним примириться, принять вытесняющий, смертный закон. Именно такую нравственную невозможность явит в «Братьях Карамазовых» Алеша, бунтующий против раннего тления тела старца Зосимы, Дмитрий, видящий во сне погорелые избы, матерей, иссохших от голода, плачущее дитё. И именно поэтому так акцентирует Достоевский воскресительные мотивы в своем последнем романе: они звучат и в «поэме» «Великий инквизитор», где Христос, вновь сошедший на землю, воскрешает умершую девочку; и в главе «Кана Галилейская», где Алеше в сонном видении является пир со

Христом, а на пиру — воскресший Зосима; и в финальных восклицаниях мальчиков и Алеши: «Непременно восстанем, непременно увидим и весело, радостно расскажем друг другу все, что было» [6, 197]. Причем во всех этих случаях речь идет о целостном, духо-телесном восстании, о «воскресении реальном, буквальном, личном», которое «сбудется на земле» [12, 15], а не только о нравственном обновлении сердца, духовной метанойе, как позднее изобразит Лев Толстой воскресение через судьбу Нехлюдова в своем одноименном романе.

Так, в диалоге четырех современников обозначаются две линии понимания христианства — этическая и онтологическая. Федоров, Соловьев, Достоевский видят в христианстве религию воскресения, всецелого и всемирного обновления твари, Толстой — прежде всего нравственное учение, которое ориентирует человека достойно проходить свой путь на земле, преодолевая обособляющий страх смерти исполнением Христовой заповеди служения ближнему.

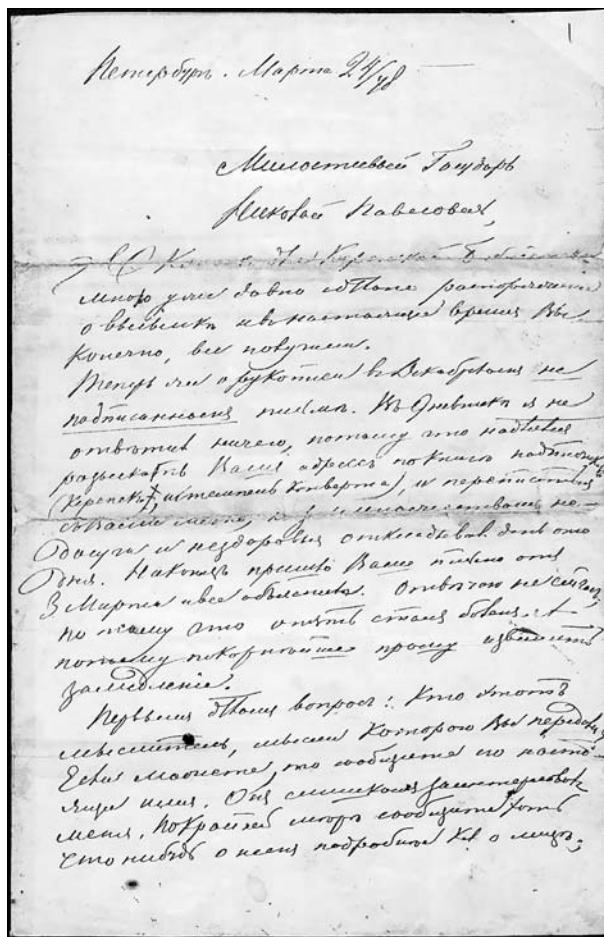
Как пишет С.Г.Семенова, Толстого, стремившегося к опрошению, привлекало народное отношение к смерти: будучи слит с природой, с ее циклическим временем, включен самим ходом хозяйствования, работ на земле: пашни, сеяния и возвращения зерна, косьбы, жатвы и молотьбы — в ход естественного природного времени (зима, весна, лето, осень, снова зима), крестьянин признает в законе смены целесообразность; бунт воздвигают лишь «образованные», люди дворянского сословия, в которых выделена личность, острое сознание индивидуальности [19, 224–226]. Для тех же, кто, как сам Толстой или его Иван Ильич, испытывает ужас и неприятие смерти, Толстой предлагает путь покорного и смиренного служения на ниве Бога-Хозяина: «Он вывел меня на свет для своих целей <...> я не свой, а его <...> он вывел меня любя и потому уведет меня, куда ему нужно, тоже любя» [28, 392]. Человек здесь полностью отрекается от собственной воли, не рассуждает, не задается вопросами, но старается жить по правде.

Характерный для Толстого акцент на этическом содержании христианства приводит его к той трактовке образа Христа, которая сложилась в европейской гуманистической критике

и наиболее полно предстала в «Жизни Иисуса» Д. Штрауса и Э. Ренана. Эта трактовка выдвигала на первый план человеческую природу Спасителя, элиминируя Его Божественность. Нагорная проповедь и притчи Христа не дополняли, но затмевали в ней Фавор, Голгофу и Воскресение. Иронически высказываясь против такой предельной редукции, когда Христа низводят до проповедника, начинают «считать только простым человеком, благотворным философом», Достоевский писал: «Христос-человек не есть Спаситель и источник жизни» [4, 179].

Писатель видел в Боговоплощении центральную веху христианской истории, подчеркивая, что вочеловечение Бога-Слова открывает миру и человеку двери обожения: «Да Христос и за тем, чтоб человечество узнало, что земная природа духа человеческого может явиться в таком небесном блеске, в самом деле и во плоти, а не то что в одной только мечте и в идеале, что это и естественно и возможно»¹. Достоевский защищал богочеловечность Христа всем строем «великого пятикнижия». Достаточно вспомнить мир «Идиота», мир, в котором не было ни Воплощения, ни Воскресения, мир, в котором царствует гольбейновский «Мертвый Христос», мир, в котором никто не спасается, и сравнить его с миром «Братьев Карамазовых», главный образ которого — Христос Воскресший и Воскрешающий. Во входящей в последний роман Достоевского «поэме» Ивана Карамазова о Христе и Инквизиторе Спаситель не говорит, не морализирует, не произносит учительных проповедей, из его уст исходят только два слова: «Талифа куми» («Девушка, встань!» — Мк. 5, 41), обращенные к умершей девочке. Сошедший к людям в ответ на их мольбы. Он снова творит дела — исцеляет и воскрешает, демонстрируя Свою власть над стихиями мира, способность освобождать от болезни, побеждать смерть. От всей его фигуры, даже от струящихся, мягких одежд, исходит благая, «целящая сила» [5, 179]. Христос-Воскреситель является в Алешином видении «Каны Галилейской», и воскресший старец Зосима так свидетельствует о Нем: «Страшен величием пред нами, ужасен высотой своею, но милостив бесконечно, нам

¹ Цит. по уточненной расшифровке Б.Н.Тихомирова: [24, 234].



Письмо Ф.М. Достоевского Н.П. Петерсону от 24 марта 1878 г. Отдел рукописей Российской государственной библиотеки

из любви уподобился и веселится с нами, воду в вино превращает, чтобы не пресекалась радость гостей, новых гостей ждет, новых беспрерывно зовет и уже на веки веков» [5, 327].

Богочеловечность Христа и Его Воскресение, прообразующее всеобщее восстание из мертвых, убежденно отстаивали как Федоров, так и Соловьев. «Христос есть Воскреситель, и христианство, как истинная религия, есть воскрешение. Определение христианства воскрешением есть определение точное и полное» [30, 42], — писал Федоров, раскрывая смысл выражения «долг воскресенья преждеживших предков» [12, 14], прозвучавшего в письме Достоевского Петерсону. Творимые Христом дела исцеления и воскрешения предстали в интерпретации философа общего дела как оправда-

ние благой активности человека. В словах Спасителя, сказанных апостолам на Тайной вечери: «Верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14, 12), Федоров увидел указание на то, что людям заповедано не просто чаять всеобщего воскресения, но стать орудием осуществления чаяния, соединив в общем деле научное знание, религиозное чувство, художественную деятельность. И если явление Христа, «идеала человека во плоти» [7, 172], поставило перед человечеством перспективу его собственного преображения, то Воскресение Христово стало заданием человечеству, определяя смысл всемирной истории. «Воскрешение не мысль только, но и не факт, оно проект; <...> как Божественное оно уже решено — как человеческое — еще не произведено. <...> Воскресение Христа есть начаток всеобщего Воскрешения, а последующая история — продолжение его» [29, 142, 146].

В 1880-е—1890-е гг. именно тема Воскресения Христа, неразрывно связанная с темой всеобщего воскресения, станет центральной в идейной полемике Федорова и Соловьева с Толстым. Воскресение для Толстого — лишь метафора внутреннего перерождения личности, обретения ею подлинного смысла существования. Оно духовно и никак не связано ни с телесностью человека, ни с материей мира. Да и саму смерть, перед которой писатель и многие его герои испытывали «арзамасский ужас», поздний Толстой все чаще будет представлять как иллюзию обособленного ума и эгоистического сердца: истинная жизнь человека — в духе и служении любви, тело — лишь оболочка, смерть не существует для человека, живущего духовной жизнью. Это кредо Толстой будет последовательно проводить как в сочинениях, критически пересматривающих вероучение Церкви («Исследование догматического богословия», «В чем моя вера?»), так и в дневниках, письмах, художественных произведениях 1880-х — 1890-х гг. («Отец Сергей», «Божеское и человеческое», «Записки сумасшедшего», «И свет во тьме светит», «Воскресение» и др.).

Федоров и Соловьев увидят в позиции Толстого предельную спиритуализацию христианства. Они будут утверждать священный материализм веры Христовой, которая не отвергает

материю, но просветляет и преображает ее. В знаменитом письме Льву Толстому, написанном в июле 1894 г. и переработанном затем в статью «Христос воскрес» для цикла «Воскресные письма» (1897), Соловьев назовет *Воскресение Христа первой клеточкой будущего Царствия Божия*, подобной первой живой клетке, которой было обозначено чудо возникновения жизни в океане мертвой материи. Это «первая решительная победа жизни над смертью» [20, 34], важнейшая веха в восхождении бытия к одухотворенному, бессмертному состоянию.

Полемике с Толстым Соловьев перенесет и на страницы «Трех разговоров» (1899—1900), вложив в уста князя-толстовца апологию Христа невоскресшего, Христа — проповедника учения о непротивлении и противопоставив ему позицию господина Z, для которого Христос прежде всего Победитель смерти, а «Царствие Божие есть царство торжествующей чрез воскресение жизни» [21, 728]. Как Достоевский в романе «Братья Карамазовы», художественно перекликаясь с Федоровым, подводил к мысли о неотъемлемой связи между Воскресением Христа и воскресением всех, так и Соловьев будет показывать всем строем «Краткой повести об Антихристе», что секулярная история, последовательно разорвавшая связи с Божественным измерением бытия, закономерно рождает антагониста Творца. Соловьевский Антихрист не признает богочеловечность Христа, агрессивно отрицает Его Воскресение: «Нет Его в живых, нет и не будет. Не воскрес, не воскрес, не воскрес! Сгнил, сгнил в гробнице, сгнил, как последняя...» [21, 742].

Но вернемся в 1878 г., когда Соловьев и Достоевский провели «прекрасных 2 часа» [12, 14], обсуждая воззрения Федорова. Сообщая об этом в письме Петерсону, Достоевский поставил ряд вопросов к учению всеобщего дела, и эти вопросы подвигли московского Сократа предпринять письменное изложение своего учения. Первый его абрис был готов уже летом 1878 г., и Петерсон, случайно встретившись с Львом Толстым на станции Пачелма, познакомил писателя как с письмом Достоевского, так и с фрагментами ответа Федорова [16, 265—266].

А два года спустя уже сам Толстой, приехав в Москву из Ясной Поляны, в момент духовного кризиса пришел в Румянцевский

музей знакомиться с Федоровым. При первой встрече с московским Сократом Толстого поражает присущее его натуре единство мысли и жизни, веры и дела. Именно поэтому, не разделяя воскресительных взглядов Федорова, он подчеркнет в письме В.И.Алексееву, что готов «защитить эти взгляды перед всяким другим верованием, имеющим внешнюю цель» [27, 81]. Способность не просто проповедовать, но «исполнять», что так трудно давалось героям Достоевского (вспомним Версилова, проповедующего Христа и «всепримирение идей», а затем раскалывающего икону, подаренную ему Макаром Ивановичем) и было мучительно для самого Льва Николаевича, стремившегося к опрощению и жизни по правде, оказалось соединенным в личности библиотекаря Румянцевского музея: «Николай Федорыч — святой. Каморка. Исполнять! — Это само собой разумеется» [26, 58], — записывает Толстой в дневнике.

Соединение христианской философии с жизнью во Христе, личного аскетизма с проповедью активного христианства привлекло к Федорову и Владимира Соловьева. Их личное знакомство состоялось осенью 1881 г. в доме Толстого. И тогда же Федоров начинает знакомить обоих своих собеседников с рукописью ответа Достоевскому, разросшейся до обширного сочинения. Толстой и Соловьев защищают перед Н.Н.Страховым фрагменты этого текста [31, 48], и в каждом из двух собеседников Федорова его идеи, как огонь от огня, рождают их собственные понимания, религиозное дерзание философа общего дела, стремившегося к преодолению разрыва между храмовой и внехрамовой жизнью, видевшего в христианстве действенную, преображающую силу истории, а в науке — помощницу и соратницу веры, дает импульс их собственному дерзанию.

При этом Достоевский, ушедший из жизни в 1881 г., продолжает незримо присутствовать в диалоге трех современников, определяя тот вектор активного, творческого христианства, который задавали и обосновывали Н.Ф.Федоров и В.С.Соловьев. Незримо связуя автора «Братьев Карамазовых» с Федоровым, в «Трех речах в память Достоевского» (1881–1883) Соловьев выдвинет идеал «вселенского христианства», которое не может ограничиться

только храмовым служением и регламентацией «личной жизни и частных дел человека», но должно вобрать в себя все сферы его действия в мире: «политику, искусство, общественное хозяйство», преображая их изнутри и вновь подчеркнет онтологические горизонты христианского делания: «искупление и восстановление» «природы и материи», «ее соединение с Божеством, ее превращение в *Богоматерию*» [21, 303, 312–313].

Толстой также выступал за христианизацию всех сфер и планов жизни, за преодоление разрыва между словом и делом. Но если Федоров, Соловьев, Достоевский мыслили эту христианизацию задачей Церкви, а спасение — соборным делом, в котором соучаствуют все, то Толстой отвергал путь и опыт Церкви. Его путь — путь личной веры, стояния перед лицом Отца Небесного без всяких посредников. В современной ему Церкви писатель не видел мистического, Богочеловеческого начала, считал ее сугубо человеческим институтом. Живая вера, по мысли Толстого, обретается вне и помимо церковных стен, и ее писатель утверждал свободным, не стесненным внешним авторитетом толкованием новозаветных текстов. Федоров и Соловьев, следуя Достоевскому, его идее обращения государства и общества в Церковь, полагали, что Церковь в своем идеальном облике должна расширяться на мир. В век торжества позитивизма они воздвигали течение встречное, выстраивали антисекулярный проект, в котором Церковь становилась водительницей мира к Царству Христову, давая смысл и цель всем сферам дела и творчества человека.

В своем требовании всецелого оцерковления жизни Федоров был наиболее последователен и радикален. Он стремился к воцерковлению не только культуры, искусства, политики, экономики, *педагогике*, но и к христианизации науки, подчеркивая, что религия дает науке цель и нравственное основание действия. Что касается Соловьева, то в январе 1882 г., прочитав полностью рукопись Федорова и горячо откликнувшись на нее («Ваш “проект” есть первое движение вперед человеческого духа по пути Христову» [15, 100]), он делает серию набросков к сочинению об «основаниях всеобщей науки» начатому в 1881 г. Параллельно начинает читать лек-

ции в Санкт-Петербургском университете, где тема единства науки и веры в деле преобразования мира из разрозненного и смертного в бессмертный и всеединый становится одной из центральных. Критически оценивая, в духе Федорова разделенность веры и знания, раздробленность и разобщенность разных научных областей (они ведут науку к «практическому бессилию»), Соловьев призывает ученых осознать высшую, единую цель, к которой должны быть устремлены усилия людей знания, и подчеркивает, что эту цель дает только религия, раскрывающая миру идеал Царствия Божия. Наука для Соловьева есть «жизненное дело, она всемирна, всечеловечна, а потому и божественна»² и должна вести к преодолению естественных бедствий, к «поддержанию жизни», «победе над смертью»³.

Мысль о нравственных основаниях научного знания, о новых горизонтах, которые откроются перед наукой, коль скоро она перестанет отталкиваться от веры, двумя годами ранее прозвучала у Достоевского в подготовительных материалах к роману «Братья Карамазовы»: «Тогда не побоимся и науки. Пути даже новые в ней укажем» [6, 250]. «Базаровской» науке, которая не вмещает идеи Творца, Достоевский, роднясь с Н.Ф. Федоровым и предвосхищая построения Соловьева, противопоставлял иную, жизнеспасительную, христиански ориентированную науку. И если в его текстах идея новой науки была принципиально заявлена, но не раскрыта, то Федоров и Соловьев дали существенное расширение ее горизонта. Христианская наука, которая вдохновляется идеалом обожения, по Федорову, прямо должна служить «всемирному делу» братотворения и воскрешения [29, 139], а Соловьев называл науку, какова она должна быть, «всемирной медициной», призванной исцелить и бытие, и человека от болезни и смерти.

Новые горизонты научного знания Федоров полагал в регуляции природы, а один из первых приступов к регуляции видел в управлении погодой, в искусственном вызывании дождя, в борьбе с засухой и т.д. Эти идеи философ излагал на протяжении 1880-х гг., как во время встреч с Л.Н. Толстым, регулярно заходяв-

шим в Румянцевский музей, так и в беседах с лицами из их общего окружения. А в октябре 1891 г. во время российского голода через И.М. Ивакина, филолога, домашнего учителя, который хорошо знал Л.Н. Толстого, обратился к нему с просьбой о поддержке проекта атмосферической регуляции, и эта просьба вызвала сочувственный отклик писателя: «Это одно из приложений мирозерцания Николая Федоровича, которому я всегда сочувствовал и сочувствую, как дело, стоящее труда, и дело общее всего человечества» [28, 85]. Что же касается Соловьева, то он в голодный год не только, подобно Л.Н. Толстому, участвовал в движении помощи голодающим, но и создал ряд программных статей («Наш грех и наша обязанность», «Народная беда и общественная помощь», «Враг с Востока»), в которых заострял внимание своих современников на том, что сейчас принято называть экологическими проблемами. Он говорил о прогрессирующем истощении и иссушении земли, призывая бороться с языком пустыни, об ответственности человека и человечества за природу, имеющей религиозные основания, коренящейся в заповеди обладания землей, что была дана Адаму и Еве при сотворении. А в автореферате «О причинах упадка средневекового мирозерцания» (1891–1892), созданном в поле федоровских идей, заговорил о той «общей опасности, которая должна соединить и верующих, и неверующих» в деле спасения «матери-земли» от омертвения, а себя — от смерти.

В своей критике «эксплуатирующей, но не восстанавливающей» цивилизации [29, 197], наиболее резко зазвучавшей у Федорова и Соловьева в начале 1890-х гг. в своем настойчивом призыве к регуляции природы, к ответственному, любовному хозяйствованию оба мыслителя снова перекликались с Достоевским. Идея планетарной ответственности человека лейтмотивом проходила в подготовительных материалах к роману «Братья Карамазовы» в набросках поучений старца Зосимы: «За всех виноват, загноили землю» [6, 244]. Именно с идеей деятельной христианской ответственности за бытие связана в этом романе заповедь всецелой и всемирной любви и знаменитые слова Зосимы: «Землю целуй и неустанно, ненасытимо люби, всех люби, всё люби, ищи вос-

² РГАЛИ. Ф. 446. Оп. 2. Ед. хр. 1. Л. 17.

³ Там же. Л. 6 об.

торга и исступления сего. Омочи землю слезами радости твоя и люби сии слезы твои» [5, 292], которую буквально исполняет Алеша Карамазов в главе «Кана Галилейская», сознавая свою причастность и этой земле, и всем далеким мирам, «нити» которых сходятся «разом в душе его» [5, 328]. Именно этот герой стал художественным воплощением образа человека как соратника Творца в преображении мира в Царство Христово, водителя твари к совершенству, который утверждали Федоров, Соловьев и сам Достоевский.

Очно-заочный диалог четырех современников о человеке, истории, христианстве углублялся и развивался и в 1880-е, и в 1890-е гг., вбирая в себя темы искусства, этики, педагогики, смысла любви. Во многом именно этот диалог во много определил пути русской мысли и литературы в Серебряном веке — от богосыскателей до богостроителей, от символистов и деятелей русского авангарда до новокрестьянских поэтов.

Литература

1. Белов С.В. Ф.М. Достоевский и его окружение: Энциклопедический словарь: в 2 т. — СПб.: Алетей, 2011. — Т. II. — 544 с.
2. Гачева А.Г. Ф.М. Достоевский и Н.Ф. Федоров: Встречи в русской культуре. — М.: ИМЛИ РАН, 2008. — 576 с.
3. Гачева А.Г. Филология на службе философии: Опыт анализа «Трех разговоров» Владимира Соловьева // Соловьевские исследования. 2010. Вып. 2 (26). — С. 50–82.
4. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — СПб.: Наука, 1974. — Т. 11. — 416 с.
5. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — СПб.: Наука, 1976. — Т. 14. — 512 с.
6. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — СПб.: Наука, 1976. — Т. 15. — 624 с.
7. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — СПб.: Наука, 1980. — Т. 20. — 432 с.
8. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — СПб.: Наука, 1981. — Т. 23. — 424 с.
9. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — СПб.: Наука, 1983. — Т. 25. — 472 с.
10. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — СПб.: Наука, 1984. — Т. 26. — 520 с.
11. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — СПб.: Наука, 1984. — Т. 27. — 464 с.
12. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. — СПб.: Наука, 1988. — Т. 30(1). — 456 с.
13. Ильин В.Н. Арфа Давида: Религиозно-философские мотивы русской литературы. — М.: Русский Мир, 2009. — 552 с.
14. Коваль Л.М. Страница истории. Николай Федорович Федоров и Московский публичный и Румянцевский музеи // Философия бессмертия и воскрешения: в 2 вып. — М.: Наследие, 1996. — Вып. 1. — С. 236–243.
15. Н.Ф. Федоров. Pro et contra: в 2 кн. — М.: РХГИ, 2004. — Кн. 1. — 1112 с.
16. Петерсон Н.П. Из записок бывшего учителя // О Толстом: Международный толстовский альманах. — М., 1909. — С. 257–268.
17. Письма художников Третьякову. 1870–1879 гг. — М., 1968. — 558 с.
18. Русская литература и философия: пути взаимодействия / Отв. ред. и сост. Е.А. Тахо-Годи. — М.: Водолей, 2018 — 600 с. (Серия «Русская литература и философия: пути взаимодействия». Вып. 1).
19. Семенова С.Г. Метафизика русской литературы: в 2 т. — М.: ПоРог, 2004. — Т. 1. — 512 с.; Т. 2. — 512 с.
20. Соловьев В.С. Полн. собр. соч.: в 10 т. — СПб., 1914. — Т. 10. — 527 с.
21. Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. — М.: Мысль, 1988. — Т. 2. — 822 с.
22. Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. — М., 1991. — 701 с.
23. Соловьев В.С. Собр. соч. и писем: В 15 т. — М., 1993. — Т. 3. — 430 с.
24. Тихомиров Б.Н. Заметки на полях Академического полного собрания сочинений Достоевского (уточнения и дополнения) // Достоевский и мировая культура. Альманах № 15. — СПб., 2000. — С. 231–244.
25. Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. — М.: ГИХЛ, 1957. — Т. 23. — 583 с.
26. Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. — М.: ГИХЛ, 1952. — Т. 49. — 310 с.
27. Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. — М.: ГИХЛ, 1934. — Т. 63. — 526 с.
28. Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. — М.: ГИХЛ, 1953. — Т. 66. — 530 с.
29. Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. — М.: Прогресс, 1995. — Т. 1. — 518 с.
30. Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. — М.: Прогресс, 1995. — Т. 2. — 544 с.
31. Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. — М.: Традиция, 1999. — Т. 4. — 688 с.
32. Эрн В.Ф. Сочинения. — М.: Правда, 1991. — 576 с.