



## ПРОЕКТЪ ИЛИ СИМВОЛЪ?

(О религиозномъ проективизмѣ Н. Ф. Федорова) <sup>1)</sup>.

**Догмат.** Проблема догмата прямо или косвенно является основной проблемой современной свѣтской и религиозной философии. Для свѣтской философии, питающейся естественно-научнымъ опытомъ, догматъ не сокровище новыхъ опытовъ и новаго знанія, а въ лучшемъ случаѣ лишь идея—методъ, вспомогательное орудіе для полноты обычного опыта и обычного знанія. И религиозная философія, опустошаемая извнѣ и извнутри нашествіемъ естественно-научныхъ формъ философии, принимаетъ догматъ, какъ психологически-цѣнное орудіе. И тутъ и тамъ прагматизмъ. Прагматизмъ безусловно имѣетъ за собой много правды, но онъ, какъ длительная реакція, становится одностороннимъ, не выясняя сущности дѣла, или искажая самое дѣло. Пониманіе догмата Н. Ф. Федоровымъ, какъ догмата—заповѣди,—пониманіе прагматическое. „Догматъ—заповѣдь“, какъ формально-прагматическое требованіе, выполнѣ пріемлемо. Но является вопросъ: въ какомъ смыслѣ догматика должна и можетъ стать этикой? На этотъ вопросъ Федоровъ отвѣчаетъ такъ: догматъ—родовая заповѣдь воскресенія. И здѣсь на лицо односторонне-этическое пониманіе догмата: догматъ оказывается въ глубинѣ своей психологически-цѣннымъ. Если согласиться, что догматъ имѣетъ психологическую значимость, то основнымъ вопросомъ окажется вопросъ религиозной психологіи,—вопросъ о грѣхѣ. Въ томъ случаѣ, если грѣховность человѣка случайна и онтологически-маловажна, грѣховность въ обычномъ не-зна-

<sup>1)</sup> См. Бог. Вѣст., Мартъ, 1915 г.

ни, или въ обычной ошибкѣ, то и оздоровленіе не требуетъ *откровенія* жизни, новыхъ залечивающихъ и перерождающихъ опытовъ и новаго преобразующаго знанія. Тогда догматъ будетъ указаніемъ пути къ оздоровленію, указаніемъ непосредственнымъ, самымъ проектомъ излеченія. Онъ, проективно—выражающій полноту жизни, лишь чистая идеальная форма этой, извѣстной жизни, и естественный, имманентный свѣточъ, указующій вѣрный путь: догматъ—нравственная заповѣдь. Федоровъ такъ приблизительно и понималъ нравственное значеніе догмата. Грѣхъ и смерть выражаются въ незнаніи. Догматъ Троичности—заповѣдь взаимознанія; а такъ какъ не-знаніе временное и количественное—иное состояніе, то во взаимознаніи, какъ имманентномъ воскресеніи—имманентный долгъ и путь жизни. Догматъ всецѣло становится нравственной и самое главное—*естественной* жизненной заповѣдью. Поэтому Федоровъ и понимаетъ жизнь Троицы, какъ жизнь рода, и догматъ Троичности, какъ родовую заповѣдь. Догматъ-заповѣдь постепенно превращается въ естественный міровой законъ. Если бы Федоровъ углубивъ проблему грѣха, призналъ въ не-знаніи качественное грѣховное состояніе природы, то необходимость коренного леченія, необходимость новыхъ опытовъ и знанія вывела бы его на путь вполнѣ чистаго пониманія догмата-заповѣди. Догматъ—догматъ-заповѣдь. Но его естественное психологическое значеніе должно быть углублено въ онтологическомъ значеніи и значеніи теоретико-познавательномъ. Догматъ имѣетъ двѣ стороны: объективно-логическую и субъективно-психологическую. Личность, зараженная грѣховностью, жаждетъ качественного обновленія своей жизни. Это психологическое требованіе запечатлѣвается въ догматѣ, какъ догматъ безгрѣшной жизни. Вѣра въ жизнь качественно-иную, душевную, придаетъ догмату онтологическое, объективное значеніе. Тутъ основная антиномія жизни, и жизни личности. Догматъ, какъ догматъ жизни,—полнота жизни, источникъ новыхъ опытовъ и знаній; и догматъ—лишь субъективно-психологическое требованіе жизни. Расчлененіе условной двухсоставности догмата и придаетъ „заповѣди“ дѣйствительный творческій смыслъ. Догматъ, какъ заповѣдь новой жизни, является отвѣтомъ на зовъ грѣховнаго сознанія. Какъ въ самой личности, живой и чувствующей смерти,—

антиномія, такъ антиномія въ отношеніи идеаль-реальнаго, догматически-нравственнаго. Но чрезъ антиноміи пролегаеть путь къ единству и побѣдѣ надъ двойствомъ природы, надъ всякимъ противорѣчіемъ. Какъ между жизнью и смертью есть какой-то разрывъ, такъ между догматомъ и естественно-нравственной заповѣдью есть несомнѣнная качественная разница. По мѣрѣ того какъ смертная личность внутренно перерождаясь, становится бессмертной, догматъ становится иманентной нравственной заповѣдью. Но разницы забывать не должно: иначе мы сольемъ Бога и міръ, Жизнь и жизнь, образъ и подобіе.

Догматъ имѣеть самостоятельную гносеологическую цѣнность, не исключаящую ни онтологическаго, ни этическаго значенія его. Если міръ грѣховенъ, то знаніе разрознено. Единство знанія всегда условно, прагматично: за единствомъ кроется жизненная дробность. Смертное знаніе и смертная жизнь должны переродиться. Онтологически въ догматѣ—полнота жизни—знанія. Чисто гносеологическое значеніе догмата во временномъ узаконеніи антиноміи грѣшной жизни и грѣшной мысли. Начинать анализъ знанія съ опредѣленной предпосылки нельзя, безъ предпосылокъ тоже нельзя. Требования формально-методическаго единства всегда односторонни, потому что скрываютъ въ себѣ *опредѣленное* содержаніе. Догматъ, положительно выражая полноту знанія, даетъ свободу мысли временнымъ узаконеніемъ антиноміи узаконеніемъ *многообразія* идей-методовъ. Воплощая въ себѣ полноту знанія и свободу его воспріятія, т. е. полноту возможностей незнанія, онъ, и объективно-логически, и субъективно-психологически—альфа и омега всякой дѣйствительной гносеологіи. Свобода мысли, какъ свобода жизни, дѣлаеть догматъ *свободнымъ* долгомъ, *свободной* заповѣдью. Но такъ какъ между Богомъ и міромъ, жизнью и смертью нѣтъ дѣйствительнаго тождества, то смыслъ „заповѣди“ не въ свободѣ выбора только, но и въ свободѣ творчества личности. Заповѣдь не можетъ быть *прямымъ* путемъ, потому что прямою пути утверждается слѣпая мощь естественно-*необходимыхъ* законовъ. Такимъ образомъ, догматъ—догматъ—заповѣдь, но не индивидуальная и не родовая, т. е. не *естественно-природная*, а свободная. Лишь при такомъ условіи прагматизмъ и психологизмъ въ пониманіи догмата будутъ имѣть надлежащее значеніе, и объ-

активная значимость догмата не будет искажена: догматъ— не только заповѣдь для насъ; въ немъ источникъ жизни— логосъ жизни. Конечно, если наше грѣховное сознание можетъ быть обновлено естественно, догматъ имѣетъ только естественно, узко-этическое значеніе, и споръ о догматѣ будетъ споромъ о формахъ-путяхъ естественнаго имманентнаго обновленія. Тогда и символъ вѣры обратится только въ проектъ естественнаго и необходимаго дѣла воскресенія, потому что между Жизнью и воскресеніемъ жизни нѣтъ антиномическаго распада.

**Символь вѣры.** Символь вѣры—символь дѣла, потому что вѣра—клятвенное обѣщаніе, вѣра живая, дѣйствующая. Для Федорова вѣра, по преимуществу, воля. Какъ протестъ противъ вѣры—мысли и вѣры—чувства, вѣра—воля имѣетъ очень большое значеніе. Но волюнтаризмъ самъ по себѣ безсмысленъ. Вѣра—воля... Но воля къ чему; къ какому дѣлу? Федоровъ съуживаетъ смыслъ вѣры—воли. Вообще говоря, основной признакъ воли—свобода. Федоровъ умалилъ тайну свободы. Свобода для него—свобода выбора, свобода въ рамкѣ естественной необходимости; поэтому вѣра—воля къ чистой естественной жизни, къ чистому естественному знанію. Между тѣмъ пониманіе вѣры, какъ воли, въ связи съ отношеніемъ вѣры къ любви и надеждѣ, приводитъ къ другимъ выводамъ. Федоровъ замѣнилъ любовь—братствомъ, надежду слилъ съ вѣрой-волей. Любовь—божественная любовь, а не Богочеловѣкъ, какъ символъ царства духовнаго. Божественная же любовь—въ любви естественной, Богочеловѣкъ—проектъ будущаго міра. Раздробленный, враждующій міръ станетъ родною единой семьей; это и есть любовь. Но, какъ мы уже видѣли раньше, братство сведено Федоровымъ къ равенству. Вѣра—воля къ естественному равенству. Надежда не выражаетъ свободы воспріятія Духа, по обѣту Богочеловѣка, а является надеждой на дѣйствительность своего клятвеннаго обѣщанія исполнить естественный долгъ всеобщаго воскресенія. Вѣра, по Федорову,—воля къ естественному воскресенію.

Если мы примемъ свободу воли на основѣ міра духовнаго, то воля—вѣра преобразится. Какъ актъ свободно-творческій, какъ начало новой жизни, она будетъ истинной волей и новымъ знаніемъ, согрѣваемымъ духовнымъ благодатнымъ

чувствомъ. Вѣра, какъ воля, объединится съ вѣрой-знаніемъ и вѣрой-чувствомъ. Признаніе духовнаго міра, вѣра, какъ „обличеніе вещей невидимыхъ“ (*...πραγματων ἑλεγχος οὐ βλεπομένων*. Евр. XI, 1) будетъ признаніемъ Бога-любви и плодовъ любви. Принятіе творчески-свободнаго взаимообщенія двухъ міровъ, вѣры, какъ основанія надѣющихся (*...ἔστιν δὲ πίστις ἐπιζομένων ὑποστάσις*. Евр. XI, 1), будетъ признаніемъ Духа Божія и плодовъ Духа. Вѣра не только объединяетъ разрозненное знаніе и дѣло, а открываетъ міръ новыхъ опытовъ и новыхъ дѣлъ. Она—не знаніе въ обычномъ смыслѣ, но путь къ новому живому знанію, которое не оторвано отъ естественнаго знанія, не созерцательно-мистическое знаніе, а живое преобразующее и естественную жизнь и естественную мысль. Воля становится путемъ къ преобразенію жизни, какъ плоду благодатно-естественному. И вѣра не воля къ имманентному воскрешенію, къ психократіи, а воля къ дѣйствительной духовной жизни, къ пневмократіи. Въ этомъ дѣйствительный волюнтаризмъ.

Если въ содержаніе вѣры включенъ моментъ свободы, моментъ ино-природнаго міра, то *символь* вѣры, какъ символъ дѣла, будетъ имѣть не естественно-проективное, а *религиозно-проективное*, символическое значеніе. Федоровъ, принявъ Символь вѣры за *проектъ* дѣла, долженъ былъ признать въ немъ не все равноцѣннымъ. Если Символь вѣры—заповѣдь, имѣющая и вѣчно-цѣнное и временное значеніе, то естественно, что въ Символь вѣры больше субъективно-психологическаго. Въ связи съ этимъ въ толкованіи Символа вѣры Федоровымъ много неяснаго. Символь вѣры не можетъ быть источникомъ, раскрывающимъ *новую* сверхъестественную истину: вся сила Символа въ служеніи естественной жизни; поэтому Федоровъ видѣлъ въ Символь образъ и средства для выполнения общаго дѣла. Все, что относится къ міру духовному, къ жизни Св. Троицы—„рожденіе“, „исхожденіе“,—или замалчивается, или поясняется въ смыслѣ естественной, родовой заповѣди.

Богъ и міръ, духовное и естественное, невольно сливаются, а требованіе несліянности приводитъ Федорова къ признанію Символа вѣры—символомъ естественнаго знанія: какъ дѣло—дѣло естественно-необходимое, такъ и знаніе—знаніе обычное. Естественно-этическое истолкованіе догматовъ приводитъ къ служенію обычной жизни, потому что сливаются

образъ и подобіе. Это слѣдствіе нерасчлененія двухъ сторонъ въ догматъ, двухсоставности человѣческой природы. Но такъ какъ смерть—фактъ, и безсмертная жизнь—проектъ, то Федоровъ поневолѣ двойство переноситъ въ естественный міръ. Символъ вѣры—двойная заповѣдь борьбы съ природой—прямая: познаніе природы, и косвенная: познаніе отцевъ. Изъ Символа исключается все непосредственно положительное,—личное, и оставляется опосредствованное природой отрицательное: проективное становится почти формально-регулятивнымъ. Познаніе Бога, *первый* членъ Символа вѣры, не заповѣдь непосредственнаго знанія Бога, а заповѣдь опознанія Бога чрезъ природу. Духовное имманентно естественному, Богъ—міру: иной формы знанія, *откровенія*—нѣтъ.

Ученіе о Богочеловѣкѣ,—второй членъ символа вѣры, не заповѣдь вѣры въ личность Богочеловѣка, не заповѣдь непосредственнаго, свободно-сыновняго отношенія къ Нему, а заповѣдь познанія отцевъ, заповѣдь посредственнаго, естественно-сыновняго отношенія къ нимъ. Ученіе о Духѣ Святомъ лишь добавленіе къ ученію о Сынѣ Божіемъ: въ Духѣ—заповѣдь дочеринскаго долга. Эта сліянность Троицы небесной и троицы земной приводитъ Федорова къ имманентному суду и къ иманентному—воскрешенію. Остальные члены Символа вѣры, въ связи съ затемненіемъ онтологическаго и теоретикопознавательнаго значенія догматовъ, то обѣщанія, то предостереженія. И все это слѣдано Федоровымъ въ силу ограниченія характера общаго дѣла, какъ дѣла *естественнаго*. Символъ вѣры—постепенно и незамѣтно становится обычнымъ проектомъ, заповѣдью естественнаго дѣла. Если бы Федоровъ открыто принялъ гносеологическую цѣнность догмата, то его глубокая попытка понять Символъ вѣры, какъ символъ знанія—дѣла увѣнчалась бы полнымъ успѣхомъ. Символъ вѣры, какъ символъ и какъ символъ вѣры-воли,—символъ религіознаго знанія и проектъ религіознаго дѣла. Но знаніе и дѣло, включающія богочеловѣческое, не сливаются и не раздѣляются не только потому, что Христосъ съ нами, но еще не въ насъ, но и потому что міръ не Богъ, богочеловѣчество не Богочеловѣкъ, потому что міръ *символъ* Бога.

Такъ какъ Федоровъ затѣнилъ идею трансцендентнаго, то онъ не могъ до конца осознать смыслъ *символа*. Между тѣмъ,

многія недоумѣнія, которыя возбуждаетъ его религіозная философія, сходятся въ одномъ недоумѣніи: что такое символъ? Когда Ѳедоровъ не различаетъ Образа и подобія, Бога и міра; когда Ѳедоровъ признаетъ Иисуса Христа „типомъ“ всѣхъ сыновъ человѣческихъ, онъ недостаточно выясняетъ проблему символа. Если догматъ выдвигается въ современной свѣтской и религіозной философіи, то въ догматѣ-символѣ—истинный смыслъ проблемы. Символь вѣры—символь духовной жизни. Въ немъ—Истина и проектъ истины. Въ этой антиноміи, творчески-преображающей въ живое единство, проглядываетъ смыслъ символа.

Для Ѳедорова сущность догмата—въ обрядѣ; отсюда обрядъ раскроетъ намъ сущность символа. И въ пониманіи обряда Ѳедоровъ всталъ на проективно-психологическую точку зрѣнія: обрядъ имѣетъ для него огласительное, воспитывающее значеніе.

**Обрядъ.** Вопросъ объ обрядѣ—развѣтвленіе общаго религіознаго вопроса о богослуженіи. Обрядовое богослуженіе для Ѳедорова—проектъ дѣйствительнаго богослуженія. Обрядъ, раскрывающій осязательно догматы вѣры, имѣетъ всеобщее образовательное значеніе. Соглашаясь съ проективно-психологическимъ толкованіемъ обряда, нужно отмѣтить его условное ограниченное значеніе. Вѣдь здѣсь скрывается много возможностей въ связи съ пониманіемъ характера проекта. Можно признать служебное посредствующее значеніе обряда и считать его по *существу* фикціей. Какъ посредникъ, проектъ и отсюда обрядъ имѣетъ неоспоримое значеніе, но важно понять смыслъ посредничества. Догматъ еще мысль. Обрядъ—матеріализованный догматъ: въ этомъ его смыслъ и значеніе. Обрядъ—дѣло мысли, но, какъ общедоступный выразитель живой мысли, онъ—призывъ и начало живого дѣла. Въ обрядѣ мысль становится подобіемъ жизни и это художественное подобіе учить и воспитываетъ. Храмовое богослуженіе—упражненіе въ предстоящемъ дѣлѣ, подготовительная молитва и, какъ таковая, уже начало дѣла. Храмъ, храмовое богослуженіе—благовѣсть къ литургіи внѣхрамовой, литургіи вѣрныхъ: дѣйствительное богослуженіе—въ самой жизни, въ ея переустройствѣ. Обрядъ, какъ живая мысль—проектъ преобразованія дѣйствительной жизни. Такимъ образомъ, въ обрядѣ, въ храмовомъ богослуженіи нѣтъ не-

посредственнаго положительнаго, само-цѣльнаго смысла. Это—ступень, имѣющая вспомогательное значеніе. Федоровъ отодвинулъ ученіе о личномъ воплощеніи Богочеловѣка, а въ ученіи объ обрядѣ продолжаетъ не принимать воплощенія богочеловѣческаго. У Федорова—предпосылка, которая по существу можетъ быть сведена къ обычному психо-физическому параллелизму. Обрядъ имѣетъ значеніе постольку, поскольку въ немъ пріобрѣтаетъ осязательную ясность психическое. Въ обрядѣ—мысль матеріализованная. Но такъ какъ цѣль жизни—вселенскій миръ, то обрядъ, форма мысли имѣетъ творчески-умиротворяющее, психо-физическое значеніе. Во взаимоотношеніи души и тѣла по существу нѣтъ тайны. Все внутреннее должно и естественно можетъ стать внѣшнимъ, и въ этомъ смыслѣ все трансцендентное—имманентнымъ. Это уравненіе въ тайнѣ посвящаетъ на сосуществованіе живого подобія и Жизни, міра и Бога. Обрядъ, какъ подобіе, по мнѣнію Федорова не заключаетъ въ себѣ тайны жизни. Храмовая литургія, какъ подобіе, только проектъ жизни. Если же мы примемъ тайну воплощенія и исключительное значеніе личности Богочеловѣка, то не будетъ естественнаго уравненія между внѣшнимъ и внутреннимъ, трансцендентнымъ и имманентнымъ, останется неслитность и нераздѣльность ихъ, т. е. вмѣсто психофизическаго параллелизма мы должны принять символическій параллелизмъ. Тогда и обрядъ будетъ имѣть двухстороннее значеніе, будетъ символомъ дѣла. Символь глубоко отличается отъ проекта. Проектъ весь въ будущемъ: прошлое и настоящее—туманный образъ, недѣйствительное богослуженіе; лишь въ концѣ—подлинное выраженіе и начала и конца. Символь включаетъ живое прошлое, воспоминаніе, какъ вѣчную память. Онъ принимаетъ настоящую тайнодѣйственность обряда, и чрезъ вѣчную память залогъ будущей полноты жизни. Храмовая литургія, какъ воспоминаніе о Христвѣ, Который съ нами, какъ тайнодѣйствіе,—литургія вѣрныхъ. Она не проектъ, а залогъ внѣхрамовой литургіи, потому что краеугольный камень—Христось, а міръ—зданіе, тѣло Христова. Проектъ же, *явно* не включая въ себя міра духовнаго, преобразеннаго грядущаго, заслоняетъ живое прошлое и Богочеловѣчскій моментъ въ настоящемъ: въ храмѣ и внѣ—храма. Федоровъ, признавъ психо-физическое единство, при-



зналъ по существу дѣла за обрядомъ психо-физическое значеніе. Богочеловѣкъ—образъ всѣхъ сыновъ человѣческихъ; Пасха Крестная и Воскресная образъ богослужебнаго круга; но умаленіе тайны личности и воплощенія приводитъ Федорова къ подмѣнамъ символическаго параллелизма не двуединого, а тріеднаго, потому что психо-физическое преобразуется, а не отрицается духовнымъ. Для Федорова же, и Христось, и храмъ, и богослуженіе какъ-бы общія схемы проекты, а не содѣйствующія силы, содѣйствующія въ объективномъ, а не субъективно-психологическомъ значеніи. Отчасти поэтому для Федорова весь кругъ богослуженія почти равноцѣненъ. Не принимая символическаго параллелизма, онъ уравнивалъ обрядъ и сердцевицу обряда—тайнства, подготовительное богослуженіе и литургію вѣрныхъ.

Если мы сгладимъ предпосылку Федорова о психо-физическомъ единствѣ, то всѣ его литургическія толкованія, поражающія глубиной и свѣжестью, вполне приемлемы. Мы—храмы, иконы; икона—символь. Если міръ—подобіе Божіе, міръ—икона Бога. Но грѣховность міра и естественнаго сознанія углубляетъ значеніе символа. Міръ—образъ Божій, но еще не подобіе Его. Принять естественное обоженіе міра—значитъ понять символъ, какъ проектъ, какъ психологическое вспомогательное средство воскрешенія естественной жизни. Принять благодатно-естественное обоженіе міра—значитъ принять Богочеловѣка и богочеловѣчество, понять символъ, какъ богочеловѣческой проектъ, какъ положительное средство спасенія. Тогда храмовое богослуженіе, какъ путь къ истинному *подобію*, будетъ имѣть не только значеніе для будущаго, на основѣ преданія прошлаго. Вѣдь, *подобіе* не въ психо-физическомъ единствѣ самомъ по себѣ, а въ преобразеніи этого единства, которое началось, длится и грядетъ. Отмѣченныя акосмическія черточки въ ученіи Федорова приводятъ его къ умаленію космическаго аспекта Духа: къ умаленію духовныхъ тайнствъ.

Федоровъ не отрицалъ огульно мощи мистики. Онъ хотѣлъ найти смыслъ мистическаго въ естественно-природномъ. Мистическое или становится грезой, или же должно пониматься какъ проектъ полноты естественнаго знанія. Въ тайнствахъ Федоровъ различаетъ сторону тайнодѣйствія, трансцендентное и явнодѣйствія, имманентное. Но сущность тайнства,

за вычетомъ мистическаго бытія, въ служеніи естественной жизни. Поэтому чистая естественная жизнь и есть таинство. Литургія вѣрныхъ—литургія самой жизни. Пониманіе жизни какъ психо-физическаго единства ведетъ къ пониманію таинства, какъ проекта дѣйствительнаго естественнаго питанія—воскрешенія на основѣ взаимознанія—всѣзнанія. Познаніе природы приведетъ къ познанію праха предковъ, къ воскрешенію. Это и будетъ дѣйствительной евхаристіей.

Если евхаристія—проектъ полноты естественнаго знанія, то остальные таинства—поближенія къ этой полнотѣ. Крещеніе, миропомазаніе, покаяніе—ступени полноты знанія природы и праотцевъ. Священство „посвященіе“ въ знаніе: всѣ—знающіе—священники. Елеосвященіе—приготовленіе къ естественному воскрешенію. И бракъ, гдѣ чувствуется сила природы, сила незнанія, отнесенъ Федоровымъ къ литургіи оглашенныхъ.

Такъ духовная жизнь отгѣснена естественною жизнью: таинства—лишь знаменія естественной жизни и естественнаго знанія.

Тайнодѣйствіе—пока тайнодѣйствіе: оно должно стать началомъ явнаго дѣла; оно имѣетъ проективное психологическое значеніе до тѣхъ поръ, пока не станетъ дѣломъ объективнымъ психо-физическимъ. Психо-физическое, съ обоженіемъ естественнаго сознанія, и съ незамѣтнымъ омертвеніемъ самой природы, уясняется больше всего въ ученіи Федорова о психократіи, о всеобщемъ воскрешеніи.

**Всеобщее воскрешеніе.** Въ ученіи Федорова о воскрешеніи нѣсколько моментовъ, и нѣкоторые изъ нихъ вполне приемлемы. Самой дорогой и близкой сердцу Федорова была идея дѣйствительнаго, а не мысленнаго, метафорическаго воскрешенія. Но жажда „дѣйствительнаго“ перешла въ желаніе матеріальнаго, естественно-физическаго воскрешенія. Требованіе дѣйствительнаго воскрешенія—идея истинно-христіанская, и въ ней паеосъ всей религіозной философіи Федорова. Но такъ какъ Федоровъ боролся съ мнимымъ воскресеніемъ, то подходилъ порой къ другой крайности: къ непріятію воплощенно-духовнаго, духовной соматичности, преобразующей естественную плоть. Это проскальзываетъ въ обь имманентномъ воскрешеніи. Въ мірѣ двѣ силы непримиренныя, но родныя: челоувѣкъ и природа. Вражда изъ незнанія; родство, воскре-

шеніе въ полнотѣ знанія. Такъ какъ міръ—раздробленное цѣлое, такъ какъ смерть—вытѣсненіе, смѣшеніе, то дѣйствительное воскрешеніе въ порядкѣ цѣлаго: въ тождественномъ, а не эквивалентномъ воссозданіи. Тождественность воссозданія и создаетъ дѣйствительное воскрешеніе. Если же воссозданіе происходитъ въ границахъ цѣлаго, если люди имманентные орудія Бога, то установленіе тождественнаго съ прошлымъ порядка—дѣло естественное имманентное требованіе закона самаго цѣлаго. Что ученіе объ имманентномъ воскрешеніи у Федорова тѣсно сплетается съ идеей цѣлаго—это видно изъ ученія о психократіи, какъ регуляціи. Психократія вскрываетъ сущность дѣйствительнаго воскрешенія, какъ имманентнаго,—сущность содержанія. Она же приводитъ къ пониманію всеобщности воскрешенія, къ пониманію сущности формы.

Психократія — психофизическое двуединство, двуединая регуляція. Регуляція внѣшняя, регуляція природы, какъ познаніе и управленіе силами природы, основана на механическомъ пониманіи природы. Природа—единство безконечно-малыхъ атомовъ—и открываетъ возможность преодоленія слѣпоты закона, приведетъ къ осознанію грѣховной необходимости. Управленіе системой атомовъ и есть осознаніе, очеловѣченіе природы.

Если природа—система, то все въ ней сохранно, можно отыскать и собрать молекулы праотцевъ въ тѣла. Управленіе природой, преобореніе необходимости производится работой оформляющаго сознанія. Уже отсюда ясно, что природа для Федорова не самостоятельное живое начало. Ея живость—плодъ грѣховнаго искаженія жизни сознанія. Какъ природа, она—смертоносна: жизнь въ сознаніи. Но регуляція внутренняя, энергіи творческаго сознанія теряютъ незамѣтно свой творческой характеръ отъ содружества съ мертвящей природой и самоистощаются. Мощь сознанія—свободы исходитъ въ воссозданіи природы, т. е. въ оформленіи смѣшанныхъ элементовъ, потому что Федоровъ не выдвигаетъ идею преображенія міра. Психическое обращается въ туманную форму физическаго, психика, по существу, механика. Только при такомъ предположеніи Федоровъ могъ легко снять проблему души и тѣла, субъекта и объекта. Если даже мы согласимся, что природа—утонченный механизмъ, что она какъ-то опре-

дѣлаетъ самое сознаніе, то, все таки, остается вопросъ о характерѣ отношенія регуляціи, внутренней и внѣшней. Лишь разрѣшеніе этого вопроса можетъ привести къ тому или иному опредѣленному пониманію дѣйствительнаго и имманентнаго воскрешенія. Пусть собраны молекуды въ тѣла! Пусть стройно и цѣлостно сознаніе! Какъ возможно перейти отъ субъекта, мысли, къ объекту, дѣлу? Какъ возможно оживленіе? Или природа и человѣкъ,—формы единой необходимости; между ними нѣтъ существеннаго разрыва? Это въ предѣлѣ точка зрѣнія Федорова. Если же между ними есть разрывъ, то нельзя перейти отъ логическаго къ реальному, оформить разнородную матерію безъ особаго преодоленія этихъ двухъ началъ, безъ акта творчески-преображающаго, а не просто воссозидающаго психо-физическое. Тогда дѣйствительное имманентное воскрешеніе, какъ гармонія души и тѣла на основѣ натуралистическаго пониманія цѣлаго, неприемлемо Федоровъ хотѣлъ объединить субъектъ и объектъ, мысль и дѣло, но онъ принялъ рѣзкое двойство субъектъ-объекта, и сильное желаніе единства привело его въ предѣлѣ къ слиянію субъектъ-объекта, къ смѣшенію логическаго и реальнаго: Имманентное знаніе для Федорова и есть имманентное бытіе; Смерть—нарушеніе имманентности знанія и бытія; воскрешеніе опознаніе бытія полнота бытія. Но тожество знанія и бытія можетъ имѣть разное назначеніе: въ психократіи, какъ регуляціи, тожество очень легко можетъ перейти въ опустошающее равенство.

Оборотной стороной имманентнаго воскрешенія является всеобщность воскрешенія, апокатастасисъ. Если естественно-природное сыновнее сознаніе дѣлаетъ людей орудіями Божества, то трансцендентное воскресеніе легко устраняется. Воскрешеніе всеобще и по методу, и по цѣли. Какъ это возможно? *Чувство* смерти, мучительное для Федорова, придало *ученію* о всеобщности воскрешенія отгѣнокъ неопредѣленности. Воскрешеніе,—тожественное воссозиданіе; но вѣдь, была грѣховная исторія, исторія зла? Если она совсѣмъ ничто, то не было исторіи; если она „что-нибудь“, то должна быть тожественность и здѣсь. Православіе, по Федорову, не знаетъ рая и ада, а знаетъ лишь чистилище: въ идеѣ чистилища проясняется всеобщность воскрешенія. Рай и адъ—это отголосокъ розни мысли и дѣла, имманентное вы-

раженіе неумиротвореннаго цѣлаго. И тутъ злополучное двойство субъектъ-объекта привело къ слянію разныхъ порядковъ, но не къ безнадежному. Ѳедоровъ не принималъ вѣчнаго ада; но въ сознаніи воскресенныхъ будетъ *воспоминаніе* о грѣховномъ прошломъ?.. Что это значитъ? Если воскресеніе—тожественное возсозиданіе, чистая психократія, если все вернется и не будетъ исторіи, то откуда воспоминаніе? Если оно мысль и мысль—греза, то вселенское сознаніе—мнимо вселенское. Если не мысль, то воспоминанію, въ силу психо-физическаго параллелизма, нужно подыскать коррелятъ въ реальномъ умиротворенномъ мірѣ.

Значить, остались въ воскресенной жизни какіе-то рубцы, значить, смерть оставила вѣчный слѣдъ. Тутъ предъ нами одна изъ религіозныхъ антиномій. Ѳедоровъ не могъ ее устранить, хотя всѣ его построенія клонятся къ устраненію ея. Чтобы принять и хотя отчасти понять *исторію* жизни, исторію богочеловѣчества, мы должны принять тайну бытія и не-бытія. Какъ міръ сотворенъ изъ ничего (тайна жизни), такъ онъ можетъ уйти въ ничто (тайна смерти). Рай и адъ не плодъ розни субъектъ-объекта, мысли и дѣла, а выраженіе антиноміи жизни и смерти, знаменіе какой-то гибели. У Ѳедорова нѣтъ опредѣленнаго осознанія этой антиноміи, потому что имманентное воскресеніе „въ собственномъ смыслѣ“ познаніе природы: воскресеніе—слѣдствіе познанія природы, воскресеніе опосредствованное, и внутренняя регуляція лишь особая форма борьбы съ природою. Первенство внѣшняго лишаетъ имманентное воскресеніе психологической обоснованности. Ѳедоровъ беретъ человѣка и природу, какъ два отвлеченныя начала и, чтобы воскресеніе не стало безплотнымъ, онъ выдѣляетъ природное и отрицательно, какъ зло, и положительно, какъ торжество надъ зломъ, какъ сознаніе природы: непосредственное живое сознаніе обезкрылено этими скрытыми отвлеченными категоріями. Вотъ почему Ѳедоровъ въ идеѣ воскресенія, какъ регуляціи, видѣлъ полноту выраженія христіанства. Искупленіе, спасеніе, оправданіе были для него недостаточными опытами воплощенія идеи воскресенія. Между тѣмъ, всеобщее воскресеніе, вселенская жизнь, вообще—понятія, искупленіе, спасеніе, оправданіе—это попытки психологическаго пониманія христіанства и, какъ таковыя, они имѣютъ очень большое значеніе. Если

они могутъ подмѣняться и подмѣняются психологическими отвлеченными понятіями, то и попытки натуралистическаго пониманія воскрешенія подвержены одинаковой опасности. Явное отдаленіе отъ психологическаго пониманія христіанства можетъ сочлениить идею воскрешенія съ идеей всеобщаго самооправданія. Намеки на это встрѣчаются у Ѳедорова. Воскрешеніе — тожественная уплата долга, но грабежъ и уплата не дѣло одиночекъ, а дѣло *всѣхъ* людей. Ясно, что Ѳедоровымъ измѣнена форма идеи оправданія, содержаніе ея осталось почти нетронутымъ: сверхдолжныхъ дѣлъ нѣтъ лишь потому, что всѣ—равны, что тожество сводится къ равенству. Идея спасенія, какъ и полное раскрытіе идеи искупленія, требуетъ преобразенія челоуѣка и природы. Преобразенный міръ—дѣйствительный, вѣчный, но преобразеніе, какъ и спасеніе, актъ трансцендентно-имманентный, богочеловѣчскій.

Въ идеѣ спасенія—восполненіе идеи воскрешенія, чрезъ выявленіе розни формъ бытія и знанія, чрезъ объединеніе ихъ въ преобразенномъ единствѣ, въ пневмократіи, а не въ психократіи. Идея спасенія не отдаляетъ личность Богочеловѣка въ прошлое и грядущее, не дѣлаетъ ее внѣшнетрансцендентной: спасеніе, какъ богочеловѣчскій актъ, дѣйствительно объединяетъ и воскресеніе Христа и наше воскресеніе-воскрешеніе.

**Соборъ.** Натуралистическая окраска идеи воскрешенія отразилась на пониманіи соборности, какъ органѣ воскрешенія. Для Ѳедорова соборъ становится проводникомъ жизни безгрѣшной, вѣчной, но *естественной*: жизнь возрождается знаніемъ, знаніе же по существу естественно-научное знаніе. Соборъ понимается какъ вселенскій научный сѣздъ, какъ соборъ знанія. Правда, Ѳедоровъ соборъ называетъ духовно-свѣтскимъ. Но что собственно духовнаго осталось въ строѣ собора? Христіанство указываетъ цѣль знанію въ опознаніи небратства, смерти. Но цѣль имманентна чистому естественному знанію, такъ что цѣль лишь формальная идея, методъ: духовное—форма, проектъ духовнаго. Религіозная становится естественною жизнью: молитва—въ сущности лишь естественное знаніе... Христіанство не имѣетъ своего содержанія, духовнаго, а не свѣтскаго, поэтому едва-ли соборъ можно назвать духовно-свѣтскимъ. И это понятно. Если опо-

знаніе смертносныхъ силъ приводитъ къ безсмертію, если истина знанія въ научномъ знаніи и качественно—новаго знанія нѣтъ, то соборъ—вселенскій научный конгрессъ.

При такомъ взглядѣ на грядущій, должный соборъ Федоровъ своеобразно понимаетъ историческіе вселенскіе соборы.

Въ историческомъ христіанствѣ личность Христа отодвинута: задача соборовъ, по Федорову, заключалась не въ раскрытіи личности и дѣла Богочеловѣка. Соборы раскрывали планъ собиранія силъ жизни и способовъ воздѣйствія на природу, раскрывали Слово Божіе, какъ мысль о дѣлѣ богочеловѣческомъ, а не уяснили Слово Божіе, какъ Ипостасное Слово. Богословіе для Федорова не имѣетъ самостоятельнаго положительнаго значенія, потому что по содержанию оно—родословіе Сына человѣческаго: богословіе—проектъ богодѣйствія. Но такъ какъ въ богословіи—откровеніи Бога-Слова, съ умаленіемъ Духа, не чувствуется творческаго—благодатнаго дѣйствія, воплощенія, потому и богодѣйствіе лишь многозначный проектъ грядущаго; это не богодѣйствіе начатое воплощеніемъ, чрезъ Голгофу и Пасху дѣлающееся въ историческомъ христіанствѣ, а богодѣйствіе, какъ естественное преодоленіе замысловъ природы. Желанія оправдать исторію и естественно-научный имманентизмъ привели Федорова къ историческимъ схемамъ, не только не проясняющимъ исторіи, но подавляющимъ личность. Настоящее конкретное теряетъ свое самостоятельное значеніе, какъ ступень невѣдомыхъ лѣстницъ вверхъ и внизъ. Исторія должна быть проектомъ, но проектъ, неясно указывающій на грядущее, уводитъ насъ въ какую, то безконечность. Мы знаемъ, что для Федорова *культъ* предковъ—проектъ воскрешенія. Но и Христосъ и христіанство догмать и обрядъ—проекты... Они указываютъ впередъ, но это указаніе крайне неопредѣленное: въ воскрешеніи не показана связь регуляціи виѣшней и внутренней, не показана *дѣйствительность* проекта, проектъ остается требованіемъ мысли. Мы подошли къ вопросу объ обрядѣ-проектѣ, къ вопросу о храмѣ-музеѣ, и мы увидимъ сейчасъ, что храмъ-музей опять лишь проектъ, опять лишь призывъ мысли, а самое единство, самое всеродство въ какой-то тайнѣ...

**Храмъ музей.** Вселенскій соборъ, повидимости, духовно-

свѣтскій, и обрядъ - проектъ, повидимости, — храмъ-музей: храмъ становится формой музея, поглощается музеемъ. И, дѣйствительно, если мистическое въ христіанствѣ, значимо проективно, если таинства не знаменія реального богообщенія, то необходимо что-нибудь подлинно-дѣйствительное, осязательно-чувственное. И музей, какъ память о предкахъ, память живая, воплощенная въ музейномъ творествѣ, ведетъ къ воскрешенію: музей воспитываетъ, музей—школа. Музей—дѣйствительная литургія оглашенныхъ. Какъ богословіе—родословіе, такъ храмъ небесный—храмъ земной, кладбищенскій. Но музейное творчество — *художественное* воскрешеніе предковъ! Какъ перейти отъ художественнаго къ дѣйствительному воскрешенію, къ литургіи вѣрныхъ. Музейное творчество воплощаетъ въ себѣ полноту знанія, чувства и воли, и въ этой полнотѣ лишь *подобіе* дѣйствительнаго воскрешенія. Музейное творчество не выводитъ изъ міра подобій, а лишь *зоветъ* къ образу, къ жизни. Гдѣ же предѣлъ, гдѣ же *залогъ* имманентнаго воскрешенія, если въ самыхъ глубинахъ обряда-проекта наличенъ разрывъ мысли и дѣла, подобія и образа? Какъ регуляція внутренняя косвенно зависитъ отъ регуляціи вѣшной, такъ музейное творчество зависитъ отъ познанія природы. Музейное творчество—начало регуляціи внутренней; а такъ какъ основная рознь — рознь человѣка и природы, то все человѣчество, какъ субъектъ музейнаго сыновняго творчества, ждетъ избавленія отъ *погоды* надъ природой, отъ *знанія* природы. Но натуралистическое истолкованіе психократіи, какъ мы видѣли, не рѣшаетъ психологической задачи, не ведетъ насъ отъ логическаго къ бытійному, отъ идеальнаго къ реальному, отъ художественнаго къ дѣйствительному. У Федорова храмъ-музей становится проектомъ системы естественно-научнаго знанія. Остается *тайна* единства души и тѣла, регуляціи вѣшной и внутренней, *тайна* имманентнаго воскрешенія. Но эта *тайна* не отвѣчаетъ на вопросы души чувствующей дѣйствительность смерти и жаждущей дѣйствительнаго воскрешенія. Храмъ-музей лишь овеществляетъ жажду жизни, но не утоляетъ ея. Какъ художественный проектъ, храмъ-музей еще ярче выражаетъ требованія духовнаго, а не естественно-природнаго, таинства, а не тайны, храма—Тѣла Христова, а не музея-кладбища...



Итакъ, вмѣстѣ съ Федоровымъ, мы пришли къ тайнѣ плоти, къ тайнѣ естественнаго воскрешенія сынами человѣческими своихъ отцевъ и братьевъ: имманентное воскрешеніе, по основному своему устремленію, по характеру полноты естественнаго знанія и излучаетъ какой-то мистическій свѣтъ. Но естественная мистика можетъ перейти въ магію. Если Федоровъ считалъ магическимъ трансцендентное воскрешеніе, не осознавъ тайны *свободы*, то его естественное собираніе праха предковъ, отысканіе единого закона, этого философскаго камня, по тону магично. Нерѣшительный и неясный переходъ отъ явнаго къ тайнѣ, магическій отливъ отгѣнковъ и тѣмъ самымъ внутреннюю неопредѣленность воскрешенія вскрываетъ пониманіе Федоровымъ историческихъ силъ Россіи: самодержавія и народности...

**Самодержавіе.** Проблема самодержавія въ системѣ Федорова не только проблема историческая, но и метафизическая. Для насъ и важна, главнымъ образомъ, послѣдняя ея сторона. Богъ—Вседержитель. Въ какомъ смыслѣ міръ совѣченъ Богу, само-держецъ? Предъ нами вопросы о трансцендентно-имманентномъ о Троицѣ безсмертной и троицѣ воскрешенной. Мы видѣли, что Федоровымъ динамическая сторона въ ученіи о Семѣ—безсмертной Троицѣ не уяснена. Эта неясненность затемняетъ пониманіе взаимоотношенія Троицы безсмертной и троицы воскрешенной. Міръ, какъ цѣлое, вѣченъ: онъ охватываетъ всѣ обители Отца Небеснаго. Но вѣчность для Федорова не качественно-иное, чѣмъ пространство и время: вѣчность—это почти сосуществованіе, почти одновременность; въ ней остаются безконечно-малыя пространство и безконечно-малыя времена. Принципъ единообразія остается въ силѣ: все тайное станетъ явнымъ, всѣ сущности—явленія. Міръ—рай, царство вездѣсущихъ, всевѣдущихъ, всемогущихъ. По своему характеру міръ—подобіе Божіе, какъ Богъ... Такъ какъ *жизнь* Троицы Федоровымъ не уяснена, то остается въ тѣни смыслъ подобія: со-вѣчность міра постепенно пріобрѣтаетъ характеръ пространственнаго сосуществованія съ Богомъ. Если неясно внутреннее родство Бога и міра, то тѣмъ болѣе неясно *взаимоотношеніе* Бога и міра. Міръ подобенъ Богу, какъ самодержецъ, своею само-основностью, само-причинностью. Неужели взаимоотношеніе Бога и міра почерпывается тѣмъ, что извѣчно-данные элементы

оформляются самодержавнымъ міровымъ сознаниемъ? Неужели нѣтъ творческаго взаимопроникновенія взаимознанія Вседержца и само-держца? Или міръ и есть едиnorodный Сынъ Божій, единосущный и равный Отцу?.. Федоровъ боролся съ голымъ „Я“, требовалъ всеобщаго родства, но его *мысль* въ построеніи и опредѣленіи этого всѣродства колеблется, приводитъ, или къ сліянію Бога и міра, или къ отдѣленію міра отъ Бога: къ семейному, міровому *одиночеству*. Міръ, какъ самодержецъ и есть мировое Я, Сынъ Божій; или Сынъ Божій—туманный образъ, влекущая идея; мировое же одиночество оттого, что расплывчато „*подобіе*“, что въ самопричинности не чувствуется неизсякаемаго творчества всѣ-причинности, въ самодержавіи—Вседержителя. Федоровъ умалилъ тайну едиnorodнаго богосознанія, но возвеличилъ тайну естественнаго сознанія. Это достаточно просвѣчиваетъ въ пониманіи самодержавія, какъ исторической силы. Самодержецъ—въ Адама мѣсто, душеприказчикъ всѣхъ умершихъ, крестный отецъ живущихъ. Онъ глава собора, глава въ дѣлѣ воскрешенія. И, дѣйствительно, для Федорова искавшаго пространственно - конкретнаго, нужно было въ лицѣ Самодержца представительство всѣединства, заданнаго, а не даннаго, нужно было носителя сознанія долга воскрешенія. Если Федоровъ не выясняетъ отношенія Адама перваго къ Богу, если онъ склоненъ умалять *тайну* богообщенія Адама втораго—Христа и *тайну духовнаго* присутствія Богочеловѣка въ богочеловѣчествѣ, какъ главы тѣла, то съ другой стороны онъ, принимая и обожествляя естественное, ставитъ Самодержца въ мѣсто Христа. Такъ умаленіе духовнаго склоняетъ къ замѣнѣ Богочеловѣка *представителемъ* мірового сознанія: нѣтъ *мистической* Церкви и ея іерархіи; вмѣсто папы, или патриарха, — Самодержецъ... Но *тайна* не отринута: изъ самосознанія Самодержца—не исключенъ моментъ непосредственнаго общенія съ Богомъ, это общеніе рождаетъ высшую отвѣтственность предъ своею совѣстью, предъ Богомъ. Что это, какъ не тайна? Что это, какъ не отрицаніе всеобщности дѣла? Вѣдь дѣло—вселенское дѣло не только по цѣли, но и по началу, по методу. Гдѣ же всеобщность, если въ *мысли* о дѣлѣ есть тайна, если Самодержцу противостоитъ блудная семья? Гдѣ всеобщность *знанія*, т. е. свободы, если Самодержецъ можетъ принудить всѣхъ обратиться къ испол-

ненію забытаго долга? *Путь* воскрешенія, какъ и самое *начало*, его не во всѣ-знаніи и всѣ-державіи. Если самодержавное сознаніе—вселенское, то Самодержецъ Сынъ Божій; если не вселенское, то открывается тайна богочеловѣчества въ естественномъ сознаніи, тогда нѣтъ самодержавнаго сознанія. И въ чемъ наконецъ, залогъ того, что Самодержавное сознаніе не своевольно? Это—тайна...

Пониманіе Самодержавія рѣзко отпечатлѣвается въ вопросѣ о соединеніи Церквей. Соединенію Церквей предшествуетъ политическое объединеніе Самодержцевъ въ „Мы“. Этому соотвѣтствуетъ, что самое объединеніе исходитъ отъ невѣрующихъ, т. е. знающихъ. Соединеніе вѣры замѣнено соединеніемъ знанія. Такъ какъ нѣтъ Духа объединяющаго, то объединеніе—объединеніе въ обрядѣ. Но мы знаемъ, что храмъ-музей лишь проектъ, что остается невѣдомая тайна—переходъ отъ мысли къ дѣлу. Если такъ, то соединеніе Церквей на основѣ знанія будетъ проникнуто тайной, будетъ соединеніемъ вѣры, мысли, а не чистаго знанія, естественнаго дѣла. Въ ученіи о самодержавіи отчетливо видна какое-то колебаніе Федорова между индивидуализмомъ и универсализмомъ. Мы не будемъ останавливаться на томъ, что историческое самодержавіе противорѣчитъ идеальному самодержавію Федорова. Для насъ важно, что самостоятельность самой проблемы самодержавія—или косвенный отказъ отъ всеобщаго дѣла, или принятіе *тайны* личности. Такъ какъ основной наклонъ *мысли* Федорова направленъ къ „всеобщности“, и такъ какъ личность введена тайна, она, какъ всякое само-державіе, несетъ съ собою тотъ самый демонизмъ, съ которымъ боролся Федоровъ: вѣдь, нѣтъ границы, гдѣ само-державіе становится во Христа мѣсто, вѣдь, можно принять идею всеобщаго воскрешенія, не вѣруя въ Христа-Богочеловѣка.

Итакъ, идея самодержавія приводитъ насъ или къ тайнѣ, или къ подобію жизни. Съ той же тайной, или подобіемъ, мы неминуемо встрѣчаемся въ пониманіи Федоровымъ природы.

**Народность.** Федоровъ считалъ первоосновнымъ отношеніемъ, создающимъ социальность, отношеніе человѣка и природы. Миръ человѣка съ природой породитъ всеобщій миръ. Россія, какъ страна земледѣльческая, можетъ и должна воз-

становить этотъ первоначальный миръ. Но Федоровъ не выяснилъ характера единства природы и человѣка, онъ только выставилъ требованіе этого единства. Городъ и село—элементы, которые должны быть соединены въ городъ-село. Мы знаемъ, что городъ живетъ подобіями, игрушками, идолопоклонствуемъ; что село добываетъ хлѣбъ насущный, но остается непросвѣщеннымъ (Федоровъ). Рознь между городомъ и селомъ, столь великая, постепенно у Федорова становится незамѣтной, сглаживается. Въ чемъ объединеніе города и села? Дѣйствительно ли это объединеніе? Какъ и повсюду, мы не находимъ точнаго отвѣта. Село требуетъ преображенія и покаянія города. Сущность города-села, какъ одного изъ органовъ вселенскаго собора,—въ храмъ-музеѣ. Но мы знаемъ, что въ храмъ-музеѣ лишь художественное воскрешеніе предковъ, лишь подобіе, зовущее къ жизни. Если такъ, то покаяніе города будетъ обращеніемъ отъ подобія къ подобію. Но граней мнимаго и дѣйствительнаго подобія мы не знаемъ. Творчество города имѣетъ положительныя и отрицательныя свойства. Въ городѣ—священная мысль... Въ творествѣ села, поскольку въ немъ нѣтъ священной мысли, тоже двѣ стороны. Призывъ къ селу, „горе городамъ“, народность—остаются неопредѣленными, какой-то общей идеей—методомъ, конкретнаго синтеза мы не видимъ. Какъ въ проектѣ не было дѣйствительнаго творческаго единства мысли и дѣла, такъ въ городѣ-селѣ лишь *сдвинуты* два начала... Мы должны принять *тайну* воплощенія неопредѣленной идеи жизни, или остановиться на подобіяхъ жизни. Поэтому такъ сравнительно легко у Федорова блудный сынъ мирится съ истиннымъ сыномъ, поэтому идея воскрешенія, идея города-села представляется естественно-необходимой. Федоровъ объединяетъ два типа подобій: объединеніе не - дѣйствительное, мысленное. Лишь при такомъ предположеніи Федорова можно видѣть въ идеѣ воскрешенія возможность объединить всѣхъ—и вѣрующихъ и невѣрующихъ: измѣнить форму мысли, значить, превратиться изъ горожанина въ селянина. То общее дѣло, которое, всѣхъ объединяетъ, остается въ туманѣ, отдалается. Все равно вѣрить или не вѣрить въ Иисуса Христа, все равно быть ли материалистомъ или спиритуалистомъ: единодѣйствіе создастъ единомысліе. Значить, покаяніе—настро-

еніе мысли; значить, мысль о дѣлѣ будетъ живой мыслью, когда исполнится дѣло. Не общее дѣло пока—подобіе, призывъ къ общему дѣлу. Гдѣ проблески единодѣйствія, если храмъ-музей—подобіе? Гдѣ проблески истинной мысли, если единомысліе—результатъ, а не начало? Въ чемъ тогда проектъ, въ чемъ истинность *само-сознанія*?

Мы не знаемъ грядущаго дѣла. Мы не знаемъ въ прошломъ — дѣла. Въ нашемъ настоящемъ лишь разномысліе, много—подобія жизни. И призывъ къ общему дѣлу, къ городу-селу, принимающій разномысліе, не дающій очевиднаго общаго дѣла,—лишь мысль, можетъ быть, яркая, мощная, но мысль. Общее дѣло непонятное, неочевидное, не можетъ внутренне объединить всѣхъ. Исчезаетъ разниа между блудной и сыновней мыслью. Въ чемъ же тогда содержаніе свободы, свободы перехода отъ города къ селу? Лишь въ мысли, въ свободѣ выбора, чего-то изъ океана невѣдомыхъ тайнъ. Умаленіе тайны свободы—личности приводитъ къ легиону естественныхъ тайнъ мысли, объединенныхъ вѣрой во всемогущество естественно-научнаго знанія, которое рѣшить и продовольственный и санитарный вопросы. Отношенія человѣческія не содержатъ въ себѣ своего содержанія, потому что нѣтъ тайны личности, а есть тайна природы. И даже при этой предпосылкѣ мы не видимъ дѣйствительнаго преображенія города и села. Какъ неясна структура регуляціи, такъ не ясно превращеніе городского индустриализма, милитаризма въ сельскій: мысль—не жизнь, подобіе—не дѣйствительность. Такимъ образомъ, остается *тайна* дѣйствительнаго воскрешенія и тѣмъ болѣе тайна имманентнаго воскрешенія. А разномысліе, при отсутствіи дѣйствительнаго единодѣйствія и при наличности тайны самодержавнаго сознанія, коблеть идею *всеобщаго* воскрешенія.

С. Голованенко.