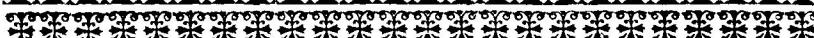


Голованенко С. А. Проект или символ? [О религиозном проективизме Н. Ф. Федорова] // Богословский вестник 1915. Т. 2. № 6. С. 294–314 (1-я пагин.).



ПРОЕКТЬ ИЛИ СИМВОЛЬ?

(О религиозномъ проективизмѣ Н. Ф. Федорова) ¹⁾.

Догмат. Проблема догмата прямо или косвенно является основной проблемой современной светской и религиозной философии. Для светской философии, пытающейся естественно-научнымъ опытомъ, догматъ не сокровище новыхъ опытовъ и нового знанія, а въ лучшемъ случаѣ лишь идея—методъ, вспомогательное орудіе для полноты обычного опыта и обычного знанія. И религиозная философія, опустошаемая извнѣ и изнутри нашествіемъ естественно-научныхъ формъ философіи, принимаетъ догматъ, какъ психологически-цѣнное орудіе. И тутъ и тамъ pragmatismъ. Pragmatismъ безусловно имѣеть 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 pragmatическое. „Догматъ—заповѣдь“, какъ формально-прагматическое требование, вполнѣ приемлемо. Но является вопросъ: въ какомъ смыслѣ догматика должна и можетъ стать этикой? На этотъ вопросъ Федоровъ отвѣчаетъ такъ: догматъ—родовая заповѣдь воскрешенія. И здѣсь на лицо односторонне-этическое пониманіе догмата: догматъ оказывается въ глубинѣ своей психологически-цѣннымъ. Если согласиться, что догматъ имѣеть 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-

¹⁾ См. Бог. Вѣст.. Мартъ, 1915 г.

ні, или въ обычной ошибкѣ, то и оздоровлениe не требуетъ *откровенія* жизни, новыхъ залечивающихъ и перерождающихъ опытовъ и новаго преображающаго 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, имманентныи свѣточъ, указующій вѣрный путь: догматъ—нравственная заповѣдь. Федоровъ такъ приблизительно и понялъ 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 воскрешеніи—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 имѣеть двѣ стороны: объективно-логическую и субъективно-психологическую. Личность, зараженная грѣховностью, жаждетъ качественного обновленія своей жизни. Это психологическое требование запечатлѣвается въ догматѣ, какъ догматъ безгрѣшной жизни. Вѣра въ жизнь качественно-иную, духовную, придаетъ догмату онтологическое, объективное значение. Тутъ основная антиномія жизни, и жизни личности. Догматъ, какъ догматъ жизни,—полнота жизни, источникъ новыхъ опытовъ и знаній; и догматъ—лишь субъективно-психологическое требование 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 смерть,—

антиномія, такъ антиномія въ отношении идеалъ-реального, догматически-нравственного. Но чрезъ антиноміи пролегаетъ путь къ единству и побѣдѣ надъ двойствомъ природы, надъ всяkimъ противорѣчіемъ. Какъ между жизнью и смертью есть какої-то разрывъ, такъ между догматомъ и естественно-нравственной заповѣдью есть несомнѣннаа 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 имѣть самостоятельную гносеологическую цѣнность, не исключающую ни онтологического, 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 определенной предпосылки нельзя, безъ предпосылокъ тоже нельзя. Требованія формально-методического единства всегда односторонни, потому что скрываютъ въ себѣ *определенное содержание*. Догматъ, положительно выражая полноту знанія, даетъ свободу мысли временнымъ узаконеніемъ антиномій узаконеніемъ *многобразія* ідей-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 гносеологии. Свобода мысли, какъ свобода жизни, дѣлаетъ догматъ *свободнымъ* долгомъ, *свободной* заповѣдью. Но такъ какъ между Богомъ и міромъ, жизнью и смертью нѣть дѣйствительнаго тожества, то смыслъ „заповѣди“ не въ свободѣ выбора только, но и въ свободѣ творчества личности. Заповѣдь не можетъ быть *прямымъ* путемъ, потому что прямотою 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 будуть имѣть надлежащее значеніе, и объ-

ективная значимость доклада не будет искажена: доклад — не только заповедь для нас; в нем источник жизни — логос жизни. Конечно, если наше греховное сознание может быть обновлено естественно, доклад иметь только естественно, узко-этическое значение, и спор о докладе будет спором о формах путях естественного имманентного обновления. Тогда и символ веры обратится только в проект естественного и необходимого дела воскрешения, потому что между Жизнью и воскрешением жизни нет антиомического распада.

Символ веры. Символ веры — символ дела, потому что вера — клятвенное обещание, вера живая, действующая. Для Федорова вера, по преимуществу, воля. Какъ протестъ противъ веры — мысли и веры — чувства, вера — воля имѣть очень большое значение. Но волонтеризмъ самъ по себѣ беззначенъ. Вера — воля... Но воля къ чему; къ какому делу? Федоровъ съуживаетъ смыслъ веры — воли. Вообще говоря, основной признакъ воли — свобода. Федоровъ умалилъ тайну свободы. Свобода для него — свобода выбора, свобода въ рамкахъ естественной необходимости; поэтому вера — воля къ чистой естественной жизни, къ чистому естественному знанию. Между тѣмъ пониманіе веры, какъ воли, въ связи съ отношеніемъ веры къ любви и надеждѣ, приводить къ другимъ выводамъ. Федоровъ замѣнилъ любовь — братствомъ, надежду слилъ съ верой-волей. Любовь — божественная любовь, а не Богочеловѣкъ, какъ символъ царства духовнаго. Божественная же любовь — въ любви естественной, Богочеловѣкъ — проектъ будущаго мира. Раздробленный, враждующій миръ станетъ родною единой семьей; это и есть любовь. Но, какъ мы уже видѣли раньше, братство сведено Федоровымъ къ равенству. Вера — воля къ естественному равенству. Надежда не выражаетъ свободы восприятія Духа, по обѣту Богочеловѣка, а является надеждой на действительность своего клятвенного обещанія исполнить естественный долгъ всеобщаго воскрешенія. Вера, по Федорову, — воля къ естественному воскрешенію.

Если мы примемъ свободу воли на основѣ мира духовнаго, то воля — вера преобразится. Какъ актъ свободно-творческий, какъ начало новой жизни, она будетъ истинной волей и новымъ знаніемъ, согрѣвающимъ духовнымъ благодатнымъ

чувствомъ. Вѣра, какъ воля, объединится съ вѣрой-знаніемъ и вѣрой-чувствомъ. Признаніе духовнаго міра, вѣра, какъ „обличеніе вещей невидимыхъ“ (...πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων. Евр. XI, 1) будетъ признаніемъ Бога-любви и плодовъ любви. Принятіе творчески-свободнаго взаимообщенія двухъ міровъ, вѣры, какъ основанія надѣюющихся (...ἔστιν δὲ πίστις ἐλπίσουμενον ὑπόστασις. Евр. XI, I), будетъ признаніемъ Духа Божія и плодовъ Духа. Вѣра не только объединяетъ разрозненное знаніе и дѣло, а открываетъ міръ новыхъ опытъ и новыхъ дѣлъ. Она—не знаніе въ обычномъ смыслѣ, но путь къ новому живому знанію, которое не оторвано отъ естественного знанія, не созерцательно-мистическое знаніе, а живое преображающее и естественную жизнь и естественную мысль. Воля становится путемъ къ преображенію 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 символъ вѣры, какъ символъ дѣла, будетъ имѣть не естественно-проективное, а религиозно-проективное, символическое значеніе. Федоровъ, принявъ Символъ вѣры за проектъ дѣла, долженъ былъ признать въ немъ не все равноцѣнныемъ. Если Символъ вѣры—заповѣдь, имѣющая и вѣчно-цѣнное и временное значеніе, то естественно, что въ Символѣ вѣры больше субъективно-психологическаго. Въ связи съ этимъ въ толкованіи Символа вѣры Федоровымъ много неяснаго. Символъ вѣры не можетъ быть источникомъ, раскрывающимъ новую сверхъестественную истину: вся сила Символа въ служеніи естественной жизни; поэтому Федоровъ видѣлъ въ Символѣ образъ и средства для выполненія 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 требование несліянности приводить Федорова къ признанію Символа вѣры—символомъ естественного знанія: какъ дѣло—дѣло естественно-необходимое, такъ и знаніе—знаніе обычное. Естественно-этическое истолкованіе догматовъ приводить къ служенію обычной жизни, потому что сливаются

образъ и подобіе. Это слѣдствіе нерасчлененія двухъ сторонъ въ докладѣ, двухсоставности человѣческой природы. Но такъ какъ смерть—фактъ, и бессмертная жизнь—проектъ, то Федоровъ поневолѣ двойство переносить 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 непосредственного 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 непосредственного, свободно-сыновняго отношенія къ Нему, а заповѣдь познанія отцевъ, заповѣдь посредственного, естественно-сыновняго отношенія къ нимъ. Ученіе о Духѣ Святомъ лишь добавленіе къ ученію о Сынѣ Божиѣмъ: въ Духѣ—заповѣдь дочеринскаго долга. Эта сліянность Троицы небесной и троицы земной приводить Федорова къ имманентному суду и къ имманентному—воскрешенію. Остальные члены Символа вѣры, въ связи съ затемненіемъ онтологического и теоретикопознавательного значенія докладовъ, то обѣщанія, то предостереженія. И все это сдѣлано Федоровымъ въ силу ограниченія характера общаго дѣла, какъ дѣла естественнаго. Символъ вѣры—частепенно и незамѣтно становится обычнымъ проектомъ, заповѣдью естественного дѣла. Если бы Федоровъ открыто принялъ гносеологическую цѣнность доклада, 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, которая возбуждается его религіозная философія, сходятся въ одномъ недоумѣніи: что такое символъ? Когда Федоровъ не различаетъ Образа и подобія, Бога и міра; когда Федоровъ признаетъ Иисуса Христа „типомъ“ всѣхъ сыновъ человѣческихъ, онъ недостаточно выясняетъ проблему символа. Если догматъ выдвигается въ современной свѣтской и религіозной философії, то въ догматѣ-символѣ—истинный смыслъ проблемы. Символъ вѣры—символъ духовной жизни. Въ немъ—Истина и проектъ истины. Въ этой антиноміи, творчески-преобразжающейся въ живое единство, проглядываетъ смыслъ символа.

Для Федорова сущность догмата—въ обрядѣ; отсюда обрядъ раскроетъ намъ сущность символа. И въ пониманіи обряда Федоровъ всталъ на проективно-психологическую точку зрѣнія: обрядъ имѣеть для него огласительное, воспитывающее значение.

Обрядъ. Вопросъ объ обрядѣ—развѣтленіе общаго религіознаго вопроса о богослуженіи. Обрядовое богослуженіе для Федорова—проектъ дѣйствительнаго богослуженія. Обрядъ, раскрывающій осознательно догматы вѣры, имѣеть 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* фикცіей. Какъ посредникъ, проектъ и отсюда обрядъ имѣеть 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 выражитель 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 виѣхрамовой, 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 нѣть не-

посредственного положительного, само-цѣльного смысла. Это—ступень, имѣющая вспомогательное значеніе. Федоровъ отодвинулъ ученіе о личномъ воплощевіи Богочеловѣка, а въ ученіи обѣ обрядъ 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 осознательную ясность психическое. Въ обрядѣ—мысль материализованная. Но такъ какъ цѣль жизни—вселенскій миръ, то обрядъ, форма мысли имѣеть творчески-умиротворяющее, психо-физическое значеніе. Во взаимоотношениіи души и тѣла по существу нѣть тайны. Все внутреннее должно и естественно можетъ стать внѣшнимъ, и въ этомъ смыслѣ все трансцендентное—имманентнымъ. Это уравненіе въ тайнѣ посягаетъ на сосуществование 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 естественного уравненія между внѣшнимъ и внутреннимъ, трансцендентнымъ и имманентнымъ, останется неслитность и нераздѣльность ихъ, т. е. вмѣсто психофизического параллелизма мы должны принять символической параллелизмъ. Тогда и обрядъ будетъ имѣть двухстороннее значеніе, будетъ символомъ дѣла. Символъ глубоко отличается отъ проекта. Проектъ весь въ будущемъ: прошлое и настоящее—туманный образъ, недѣйствительное богослуженіе; лишь въ концѣ—подлинное выраженіе и начала и конца. Символъ 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 Христѣ, Который съ нами, какъ тайнодѣйствіе,—литургія вѣрныхъ. Она не проектъ, а залогъ вѣхрамовой литургіи, потому что краеугольный камень—Христосъ, а міръ—здание, тѣло Христово. Проектъ же, ясно не включая въ себя міра духовнаго, преображенаго грядущаго, заслоняетъ живое прошлое и Богочеловѣческий моментъ въ настоящемъ: въ храмѣ и виѣ—храма. Федоровъ, признавъ психо-физическое единство, при-

зналъ по существу дѣла за обрядомъ психо-физическое значение. Богочеловѣкъ—образъ всѣхъ сыновъ человѣческихъ; Пасха Крестная и Воскресная образъ богослужебнаго круга; но умаленіе тайны личности и воплощенія приводить Федорова къ подмѣнамъ символического параллелизма не двуединаго, а трѣдинаго, потому что психо-физическое преобразуется, а не отрицается духовнымъ. Для Федорова же, и Христосъ, 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 равносъненъ. Не принимая символического параллелизма, онъ уравнялъ обрядъ и сердцевину обряда—тайства, подготовительное богослуженіе и литургію вѣрныхъ.

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

Федоровъ не отрицалъ огульно мощи мистики. Онъ хотѣлъ найти смыслъ мистического въ естественно-природномъ. Мистическое или становится грезой, или же должно пониматься какъ проектъ полноты естественного знанія. Въ таинствахъ Федоровъ различаетъ сторону тайнодѣйствія, трансцендентное и явно-дѣйствія, имманентное. Но сущность таинства,

за вычетомъ мистического бытія, въ служеніи естественной жизни. Поэтому чистая естественная жизнь и есть таинство. Литургія вѣрныхъ—литургія самой жизни. Пониманіе жизни какъ психо-физического единства ведеть къ пониманію таинства, какъ проекта дѣйствительного естественного пита-нія—воскрешенія на основѣ взаимознанія—всѣзнанія. Познаніе природы приведеть къ познанію праха предковъ, къ воскрешенію. Это и будеть дѣйствительной евхаристіей.

Если евхаристія—проектъ полноты естественнаго знанія, то остальная таинства—проближенія 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 оглашеннійъ.

Такъ духовная жизнь оттѣснена естественною жизнью: таинства—лишь знаменія естественной жизни и естествен-наго знанія.

Тайнодѣйствіе—пока тайнодѣйствіе: оно должно стать началомъ явнаго дѣла; оно имѣть проективное психологиче-ское значеніе до тѣхъ поръ, пока не станетъ дѣломъ объективнымъ психо-физическімъ. Психо-физическое, съ обожненіемъ естественного сознанія, и съ незамѣтнымъ омертве-ніемъ самой природы, уясняется больше всего въ ученіи Федорова о психократії, о всеобщемъ воскрешеніі.

Всеобщее воскрешеніе. Въ ученіи Федорова о воскрешеніі нѣсколько моментовъ, и нѣкоторые изъ нихъ вполнѣ пріемлемы. Самой дорогой и близкой сердцу Федорова была идея дѣйствительного, а не мысленного, метафорического воскрешенія. Но жажда „дѣйствительного“ перешла въ желаніе материального, естественно-физического воскрешенія. Требованіе дѣйствительного воскрешенія—идея истинно-христіанская, и въ ней паѳосъ всей религіозной философіи Федорова. Но такъ какъ Федоровъ боролся съ мнимымъ воскресеніемъ, то подходилъ порой къ другой крайности: къ непріятію во-площенно-духовнаго, духовной соматичности, преображающей естественную плоть. Это проскальзываетъ въ обѣ имманентномъ воскрешеніи. Въ мірѣ двѣ силы непримиренные, но родныя: человѣкъ и природа. Вражда изъ незнанія; родство, воскре-

шеніе въ полнотѣ знанія. Такъ какъ міръ—раздробленное цѣлое, такъ какъ смерть—вытѣсненіе, смѣщеніе, то дѣйствительное воскрешеніе въ распорядкѣ цѣлаго: въ тожественномъ, а не эквивалентномъ возсозиданіи. Тожественность возсозиданія и создаетъ дѣйствительное воскрешеніе. Если же возсозиданіе происходитъ въ границахъ цѣлаго, если люди имманентные орудія Бога, то установлѣніе тожественного съ прошлымъ порядка—дѣло естественное имманентное требованіе закона самаго цѣлаго. Что учение объ имманентномъ воскрешеніи у Федорова тѣсно сплетается съ идеей цѣлаго—это видно изъ ученія о психократіи, какъ регуляціи. Психократія вскрываетъ сущность дѣйствительного воскрешенія, какъ имманентнаго,—сущность содержанія. Она же приводить къ пониманію всеобщности воскрешенія, къ пониманію сущности формы.

Психократія — психофизическое двуединство, двуединая регуляція. Регуляція вѣщняя, регуляція природы, какъ познаніе и управлѣніе силами природы, основана на механическомъ пониманіи природы. Природа—единство безконечно-малыхъ атомовъ—и откроетъ возможность преодолѣнія слѣпоты закона, приведетъ къ осознанію грѣховной необходимости. Управлѣніе системой атомовъ и есть осознаніе, очеловѣченіе природы.

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

дѣлаеть самое сознаніе, то, все таки, остается вопросъ о характерѣ отношенія регуляціи, внутренней и внешней. Лишь разрѣшеніе этого вопроса можетъ привести къ тому или иному опредѣленному пониманію дѣйствительного и имманентнаго воскрешенія. Пусть собраны молекулы 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 грѣнія Федорова. Если же между ними есть разрывъ, то нельзя перейти отъ логического къ реальному, оформить разнородную матерію безъ особаго преодолѣнія этихъ двухъ началь, безъ акта творчески-преобразующаго, а не просто возсозидающаго психо-физическое. Тогда дѣйствительное имманентное воскрешеніе, какъ гармонія души и тѣла на основѣ натуралистического пониманія цѣлаго, непремлемо 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 сліянію субъектъ-объекта, къ смѣщенію логического и реального: Имманентное знаніе для Федорова есть имманентное бытіе; Смерть—нарушеніе имманентности знанія и бытія; воскрешеніе опознаніе бытія полнота бытія. Но тожество знанія и бытія можетъ имѣть разное назначение: 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 дѣлаеть людей орудіями Божества, то трансцендентное воскресеніе легко устраниется. Воскрешеніе всеобще и по методу, и по цѣли. Какъ это возможно? Чувство смерти, мучительное для Федорова, придало учению о всеобщности воскрешенія оттѣнокъ иеопредѣленности. Воскрешеніе,—тожественное возсозиданіе; 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 знаеть рая и ада, а знаетъ лишь чистилище: въ идеѣ чистилища проясняется всеобщность воскрешенія. Рай и адъ—это отголосокъ разнѣ мысли и дѣла, имманентное вы-

раженіе неумиротвореннаго цѣлаго. И тутъ злополучное двойство субъектъ-объекта привело къ сліянію разныхъ порядковъ, ио не къ безнадежному. Федоровъ не принималъ вѣчнаго ада; но въ сознаніи воскрешенныхъ будетъ воспоминаніе о грѣховномъ прошломъ?.. Что это значитъ? Если воскрешеніе—тожественное возсозиданіе, чистая психократія, если все вернется и не будетъ исторіи, то откуда воспоминаніе? Если оно мысль и мысль—греза, то вселенское сознаніе—мнімо вселенское. Если не мысль, то воспоминанію, въ силу психо-физического параллелизма, нужно подыскать коррелять въ реальному умиротворенному мірѣ.

Значить, остались въ воскрешенной жизни какіе-то рубцы, значить, смерть оставила вѣчный слѣдъ. Тутъ предъ нами одна изъ религіозныхъ антиномій. Федоровъ не могъ ее устранить, хотя вся его построенія клонятся къ устраненію ея. Чтобы принять и хотя отчасти понять *исторію* жизни, исторію богочеловѣчства, 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 разніи субъектъ-объекта, мысли и дѣла, а выраженіе антиноміи жизни и смерти, знаменіе какой-то гибели. У Федорова нѣтъ опредѣленного осознанія этой антиноміи, потому что имманентное воскрешеніе „въ собственномъ смыслѣ“ познаніе природы: воскрешеніе—слѣдствіе познанія природы, воскрешеніе опосредствованное, и внутренняя регуляція лишь особая форма борьбы съ природою. Первенство вѣнчанаго лишаетъ имманентное воскрешеніе психологической обоснованности. Федоровъ беретъ человѣка и природу, какъ два отвлеченные начала и, чтобы воскрешеніе 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 отвлечеными категоріями. Вотъ почему Федоровъ въ ідеѣ воскрешенія, какъ регуляціи, видѣлъ полноту выраженія христіанства. Искупленіе, спасеніе, оправданіе были для него недостаточными опытами воплощенія идеи воскрешенія. Между тѣмъ, всеобщее воскрешеніе, вселенская жизнь, вообще—понятія, искупленіе, спасеніе, оправданіе—это попытки психологического пониманія христіанства и, какъ таковыя, они имѣютъ очень большое значеніе. Если

они могутъ подмѣняться и подмѣняются психологическими отвлеченными понятіями, то и попытки натуралистического пониманія воскрешенія подвержены одинаковой опасности. Явное отдаленіе отъ психологического пониманія христіанства можетъ сочленить идею воскрешенія съ идеей всеобщаго самооправданія. Намеки на это встрѣчаются у Федорова. Воскрешеніе — тужественная уплата долга, но грабежъ и уплата не дѣло одиночекъ, а дѣло *всѣхъ* людей. Ясно, что Федоровъ измѣнила форма идеи оправданія, содержаніе я осталось почти нетронутымъ: сверхдолжныхъ дѣль нѣть лишь потому, что всѣ—равны, что тужество сводится къ равенству. Идея спасенія, какъ и полное раскрытие идеи искушенія, требуетъ преображенія человѣка и природы. Преображеній міръ—дѣйствительный, вѣчный, но преображеніе, какъ и спасеніе, актъ трансцендентно-имманентный, богочеловѣческій.

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

Соборъ. Натуралистическая окраска идеи воскрешенія отразилась на пониманіи соборности, какъ органѣ воскрешенія. Для Федорова соборъ становится проводникомъ жизни безгрѣшной, вѣчной, но естественной: жизнь возрождается знаніемъ, знаніе же по существу естественно-научное знаніе. Соборъ понимается какъ вселенскій научный съездъ, какъ соборъ знанія. Правда, Федоровъ 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 имѣеть своего содержанія, духовнаго, а не свѣтскаго, поэтому едав-ли соборъ можно назвать духовно-свѣтскимъ. И это понятно. Если опо-

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

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

Въ историческомъ христіанствѣ личность Христа отодвинута: задача соборовъ, по Федорову, заключалась не въ раскрытии 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 имѣть самостоятельнаго положительнаго значенія, потому что по содержанію 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 Голгоѳу и Пасху длящееся въ историческомъ христіанствѣ, а богодѣйствіе, какъ естественное преодолѣніе замысловъ природы. Желанія оправдать исторію и естественно-научный имманентизмъ привели Федорова къ историческими 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, уводить настъ въ какую, то безконечность. Мы знаемъ, что для Федорова *культъ* предковъ—проектъ воскрешенія. Но и Христосъ и христіанство догматъ и обрядъ—проекты... Они указываютъ впередъ, но это указаніе крайне неопределеннное: въ воскрешеніи не показана связь регуляціи виѣшней и внутренней, не показана *дѣйствительность* проекта, проектъ остается требованіемъ мысли. Мы подошли къ вопросу объ обрядъ-проектѣ, къ вопросу о храмѣ-музейѣ, 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, осознательно-чувственное. И музей, какъ память о предкахъ, память живая, воплощенная въ музейномъ творчествѣ, ведеть къ воскрешенію: музей воспитываетъ, музей—школа. Музей—дѣйствительная литургія оглашенныхъ. Какъ богословіе—родословіе, такъ храмъ небесный — храмъ земной, кладищенскій. Но музейное творчество — художественное воскрешеніе предковъ! Какъ перейти отъ художественного 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 выводить изъ міра подобій, а лишь зоветъ къ образу, къ жизни. Гдѣ же предѣль, 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 виѣшней, 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 музейного синтеза творчества, ждетъ избавленія отъ побѣды надъ природой, отъ знанія природы. Но натуралистическое истолкованіе психократіи, какъ мы видѣли, не решаетъ психологической задачи, не ведеть насъ отъ логического къ бытійному, отъ идеального къ реальному, отъ художественного къ дѣйствительному. У Федорова храмъ-музей становится проектомъ системы естественно-научнаго знанія. Остается тайна единства души и тѣла, регуляціи виѣшней 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-кладища...

Итакъ, вмѣстѣ съ Федоровымъ, мы пришли къ тайнѣ плоти, къ тайнѣ естественнааго воскрешенія сынами человѣческими своихъ отцевъ и братьевъ: имманентное воскрешеніе, по основному своему устремленію, по характеру полноты естественнааго знанія и излучаетъ какой-то мистической 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 единаго закона, этого философскаго камня, по тону магично. Нерѣшительный и неясный переходъ отъ явнаго къ тайнѣ, магической отливъ отънковъ и тѣмъ самымъ внутреннюю неопределеннность 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 учениі о Семьѣ—бесмертной Троицѣ не уяснена. Эта неуясленность затемняетъ пониманіе взаимо-отношенія 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 пространственного 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 сознаніемъ? Неужели нѣть творческаго взаимопроникновенія взаимознанія Все-держца и само-держца? Или міръ и есть единородный Сынъ Божій, единосущный и равный Отцу?.. Федоровъ боролся съ голымъ „Я“, требовалъ всеобщаго родства, но его мысль въ построеніи и опредѣленіи этого всѣродства колеблется, приводить, или къ сліянію Бога и міра, или къ отдѣленію міра отъ Бога: къ семейному, міровому *одиночеству*. Міръ, какъ самодержецъ и есть міровое Я, Сынъ Божій; или Сынъ Божій—туманный образъ, влекущая идея; міровое же одиночество оттого, что расплывчато „*подобie*“, что въ самопричинности не чувствуется неизсякаемаго творчества всѣ-причинности, въ самодержавіи—Вседержителя. Федоровъ умалилъ тайну единороднаго 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 первого къ Богу, если онъ склоненъ умалять тайну богообщенія Адама второго—Христа и тайну духовнаго присутствія Богочеловѣка въ Богочеловѣчествѣ, какъ главы тѣла, то съ другой стороны онъ, принимая и обожествляя естественное, ставить Самодержца въ мѣсто Христа. Такъ умаленіе духовнаго склоняетъ къ замѣнѣ Богочеловѣка представителемъ мірового сознанія: нѣть мистической Церкви и ея іерархіи; вмѣсто папы, или патріарха,— Самодержецъ... Но тайна не отринута: изъ самосознанія Самодержца—не исключенъ моментъ непосредственнаго общенія съ Богомъ, это общеніе рождаетъ высшую ответственность 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 противостоять блудная семья? Гдѣ всеобщность знанія, т. е. свободы, если Самодержецъ можетъ принудить всѣхъ обратиться къ исполн-

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 нѣть самодержавного 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 исходить отъ невѣрующихъ, т. е. знающихъ. Соединеніе вѣры замѣнено соединеніемъ знанія. Такъ какъ нѣть 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, естественаго дѣла. Въ учениіи о самодержавіи отчетливо видисъ какое-то колебаніе Федорова между индивидуализмомъ и универсализмомъ. Мы не будемъ останавливаться на томъ, что историческое самодержавіе противорѣчить идеальному самодержавію Федорова. Для насть 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, нѣть границы, гдѣ само-державіе становится во Христа мѣсто, вѣдь, можно принять идею всеобщаго воскрешенія, не вѣруя въ Христа-Богочеловѣка.

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

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

становить этот первоначальный миръ. Но Федоровъ не выяснилъ характера единства природы и человѣка, онъ только выставилъ требование этого единства. Городъ и село—элементы, которые должны быть соединены въ городъ-село. Мы знаемъ, что городъ живеть подобіями, игрушками, идолопоклонствуетъ; что село добываетъ хлѣбъ насущный, но остается непросвѣщеннымъ (Федоровъ). Рознь между городомъ и селомъ, столь великая, постепенно у Федорова становится незамѣтной, сглаживается. Въ чёмъ 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 храмѣ-музѣѣ. Но мы знаемъ, что въ храмѣ-музѣѣ 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 имѣть положительныя и отрицательныя свойства. Въ городѣ—священная мысль... Въ творчествѣ села, поскольку въ немъ нѣть священной мысли, тоже двѣ стороны. Призыvъ къ селу, „горе городамъ“, народность—остаются неопределѣленными, какою-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 единуты два начала... Мы должны принять *тайну* воплощенія неопределѣленной 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, значитъ, превратиться изъ горожанина въ селянина. То общее дѣло, которое, всѣхъ объединяетъ, остается въ туманѣ, отдѣляется. Все равно вѣрить или не вѣрить въ Иисуса Христа, все равно быть ли материалистомъ или спиритуалистомъ: единодѣйствіе создастъ единомышленіе. Значить, покаяніе—настро-

еніє мысли; значитъ, мысль о дѣлѣ будеть 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 внутренно объединить всѣхъ. Исчезаетъ разница 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 приводить къ легіону естественныхъ тайнъ мысли, объединенныхъ върой во все-могущество естественно-научнаго знанія, которое рѣшить и продовольственный и санитарный вопросы. Отношенія человѣческія не содержать въ себѣ своего содержанія, потому что нѣть 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 индустріализма, 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, колеблетъ идею *всеобщаго воскрешенія*.

С. Голованенко.
