

ТАЙНА СЫНОВСТВА.

(О христианствѣ Н. Ф. Федорова) ¹⁾.

Федоровъ видѣлъ въ христіанствѣ заповѣдь *трезваго* дѣланія. Трезвость была для него среднимъ царственнымъ путемъ между опасными краями—раціонализмомъ и мистичизмомъ... Христіанство не исчерпывается отвлеченными сплетеніями догматики, оно не экзотерическая мысль. Христіанство не сплошная тайна, не эсотерическое дѣло. И ясность мысли и мощь дѣла объединяются въ трезвомъ, экзотерическомъ дѣлѣ...

Раціоналистическое пониманіе христіанства исторически предстало предъ сознаніемъ Федорова въ христіанствѣ Л. Н. Толстого, мистическое въ христіанствѣ В. С. Соловьева. Общее *направленіе* воззрѣній Толстого и Соловьева лучше всего *оттѣняетъ* характеръ воззрѣній на христіанство самого Федорова. Федоровъ боролся и съ „недѣланіемъ“ Л. Толстого и съ „мнимымъ дѣломъ“ Вл. С. Соловьева. Чѣмъ Кантъ и Ницше были для выясненія философскихъ понятій Федорова, тѣмъ Л. Н. Толстой и В. С. Соловьевъ будутъ для выясненія христіанскихъ ²⁾...

Н. Ф. Федоровъ и Л. Н. Толстой. Л. Толстой боролся съ религіознымъ раціонализмомъ, но остался у него въ плѣну. Онъ боролся съ христіанской догматикой, потому что сводилъ христіанство къ этикѣ. Для Толстого сущность христіанства въ заповѣди любви, а любовь—законъ естественно-природнаго человѣческаго сознанія. Нѣтъ трансцендентнаго

¹⁾ См. Бог. Вѣстн. 1914, Май.

²⁾ См. Бог. Вѣстн. 1914 г. Июль—Августъ.

Бога, нѣтъ сверхприроднаго откровенія. Богъ въ разумномъ имманентномъ сознаніи; разумное же сознаніе—внутреннее, даровое, но вмѣстѣ съ тѣмъ и общее. Что въ этомъ ученіи было непріемлемымъ для Федорова? Толстой призналъ разумное сознаніе—внутреннимъ и тѣмъ самымъ *раздѣлил* чело­вѣка и природу, подобно тому, какъ Кантъ раздробилъ міръ на міръ грезъ, міръ субъективный, и міръ таинственныхъ вещей въ себѣ, міръ объективный. Сознаніе, какъ нѣчто внутреннее, съ точки зрѣнія Федорова, или не чувствуетъ зла и смерти, или трусливо бѣжитъ отъ нихъ. Во внутренней замкнутости сознанія начало смерти; въ ней источникъ самолюбія, а не братской любви. Любовь, какъ внутреннее, чувство, не обнимаетъ всѣхъ и всего: остается слѣпая природа, мстящая смертью. Внутреннее сознаніе приводитъ къ недѣланію, разряжается въ созерцаніяхъ. Оно—по существу—даровое. Это недѣланіе и созерцательность выражаютъ нетворческую, нетрудовую природу любви. Какъ и одинокій субъектъ, внутреннее сознаніе, на самомъ дѣлѣ, замирающее сознаніе. Вѣдь, зло въ наличности и разрывъ внутренняго—внѣшняго. Истинная же любовь выражается въ осознаніи—просвѣщеніи природы, въ родственномъ объединеніи внутренняго и внѣшняго. Поэтому истинное сознаніе—трудо­вое, любовь—дѣланіе, а не „не-дѣланіе“. Лишь управленіе природой, посредствомъ творческаго сознанія уравниеніе внутренняго и внѣшняго дѣлаютъ общее сознаніе, общій разумъ дѣйствительно-всеобщимъ, живымъ. Живое, общее дѣло—дѣло воскрешенія. Таковъ смыслъ несогласія Федорова съ Л. Н. Толстымъ. Въ этомъ несогласіи, какъ въ одной изъ формъ имманентной синтетики, мы видимъ лишь *видоизмѣненіе* принциповъ Толстого, а не преодоленіе ихъ. Основное положеніе Толстого, что христіанство—законъ естественнаго, имманентнаго сознанія, является (правда, въ углубленномъ видѣ) однимъ изъ положеній самого Федорова. Вѣдь, непріятіе духа хотя и въ предѣлѣ,—должно привести неминуемо и къ отрицанію *объективной цѣнности* догмата и догматики, и къ пониманію христіанской этики, какъ этики естественнаго сознанія: для Федорова догматъ цѣненъ, какъ проектъ дѣла, больше всего какъ истина этическая. И у Толстого и у Федорова почти одна общая грань—естественное, за которую они не выходятъ и потому „трезвость“ Фе-

дорова постепенно переходить въ дѣланіе естественной мысли. Но если Толстой блага естественной любви перенесъ во внутрь человѣка, не распространилъ ихъ на природу и умершихъ предковъ; если онъ побѣду надъ зломъ видѣлъ въ непротивленіи, въ экзотерическомъ бездѣйствіи, то Федоровъ, призывая къ единству человѣка и природы, болѣя за умершихъ отцовъ и братьевъ, видѣлъ залогъ побѣды надъ зломъ въ противленіи злу, блага естественной любви въ *вѣчной* дружбѣ съ природой, во всеобщемъ воскрешеніи предковъ. Братство и любовь Толстого были углублены Федоровымъ во всеобщемъ братствѣ и вселенской любви—черезъ общее дѣло дѣйствительнаго воскрешенія естественной жизни. Но это углубленіе не преобразило природы естественнаго сознанія. Любовь—любовь ко всѣмъ и ко всему. Кто—всѣ? Умершіе и живые. Если Толстой принималъ братство не всеобщее, оставляя одинокой природу и признавая въ человѣкѣ больше свободу отрицательную, свободу отъ зла—какъ бы вѣшняго, то Федоровъ принялъ братство всеобщее, включилъ природу во вселенскій міръ, призывалъ къ искорененію зла, но не осозналъ до конца *тайны свободы*. Неосознаніе тайны свободы сѣзуило смыслъ братства. Братство Федорова, какъ и любовь Толстого, въ виду отдаленія трансцендентнаго, теряетъ творческій характеръ и всеобщность, становится мнимой, или туманной. Всеобщее братство безъ *тайны* свободы легко подмѣняется всеобщимъ равенствомъ. Самая затаенная и порой ясно ощущаемая идея Федорова—*равенство*: всѣ равны, потому что всѣ необходимы. Но равенство сглаживаетъ качественное множество. Отсюда, всеобщее братство (всѣединство) порой искривляетъ качественно-индивидуальную личность, подавляетъ дѣйствительное творчество. Свобода обращается въ живое *сознаніе* равенства, необходимости. Это—свобода въ границахъ естественнаго; свобода, хотя не отрицательная, но и не творческая, не благодатствованная. Какую же цѣнность пріобрѣтаетъ трудъ, если онъ ведетъ къ тому же—въ предѣлѣ, что и недѣланіе? Вѣдь, ни небытія, ни чистаго творчества *здѣсь* нѣтъ. Вѣдь и въ недѣланіи Толстого торжество добра, жизни. Разница между Толстымъ и Федоровымъ въ путяхъ побѣды надъ временной—въ *сущности* своей—естественной смерти, въ устраненіи кажущагося мірового безпорядка.

Недѣланіе Толстого дѣло любви. И общее дѣло Ѳедорова, поскольку нѣтъ въ немъ созиданія, благодатнаго преображенія, а есть лишь имманентное возсозиданіе,—недѣланіе. Подобно тому какъ естественная, имманентная синтетика не вывела насъ за предѣлы естественнаго, такъ и „трезвое дѣло“—дѣло въ нерушимыхъ границахъ этого естественнаго природнаго міра, въ границахъ человѣческаго, а не трансцендентнаго Богочеловѣческаго сознанія..... Выходъ за эти границы, пріятіе сверхъестественнаго превращаютъ общее дѣло въ дѣло общей мысли, въ дѣло знанія. Узнать—значить побѣдить зло, или прямо или косвенно, въ этомъ согласны Толстой и Ѳедоровъ. Но пониманіе—познаніе не *новое*, въ актѣ свободы рожденное, постиженіе, а просвѣтленное естественное пониманіе, всеобщее познаніе. Такимъ образомъ, трезвое творчество, поскольку оно въ рамкѣ имманентнаго—міра, въ границахъ замкнутаго цѣлаго, не оживотворяетъ, не преобразуетъ мысли, потому что есть смерть и грѣхъ, потому что цѣлое раздроблено. И догматъ не имманентная заповѣдь, не планъ естественнаго дѣла; въ догматѣ—тайна духа, тайна *новаго* знанія и *новаго* дѣла.

Н. Ѳ. Ѳедоровъ и В. С. Соловьевъ. Сущность религіозной философіи В. С. Соловьева въ идеѣ богочеловѣчества. Соловьевъ принималъ міръ духовный, мистическій, но онъ *сливалъ* мистическое и естественное. Богочеловѣчество понималось, какъ нераздѣльное, имманентное по преимуществу; отсюда умаленіе неслитности вплоть до сліянности бого-человѣческаго. Моментъ сліянности налагаетъ на все міровозрѣніе Соловьева оттѣнокъ монофизитства. Естественный грѣховный міръ, просвѣщенный духовными силами, обоженъ: Богъ имманентенъ міру. Но отношеніе Бога и міра не отношенія *свободы*, а отношенія *природы*. Въ сущности говоря, нѣтъ разрыва въ мірѣ, нѣтъ грѣха. Самый процессъ богочеловѣчества постепенно теряетъ свое значеніе, свою свободно-творческую мощь. Сліяностью двухъ міровъ мнимо залечивается грѣховность міра и нарушается свобода въ пріятіи духовнаго. Сліянность приводитъ къ мнимому и невольному, *даровому* обоженію. Она лишь внѣшне обожаетъ личность, стѣсняя ея свободу и тѣмъ самымъ, искажая ея природу. Тайна личности благодаря непріятію тайны свободы не разгадана.

Ѳедоровъ не могъ принять мистическаго христіанства

Соловьева: для него духовное, мистическое—проектъ душевнаго, естественнаго. Федоровъ чувствовалъ, что *слияніе* мистическаго и естественнаго приводитъ къ отрицанію чело-вѣческаго труда, самодѣтельности чело-вѣческой воли. Ми-стическое обоженіе для Федорова недѣйствительно, какъ чисто духовное, какъ даровое. Оно нарушаетъ законы естест-веннаго чело-вѣческаго сознанія. Но вмѣсто того, чтобы по-нять Богочело-вѣческое, какъ несліянное и нераздѣльное, Федоровъ впадаетъ въ другую крайность: онъ утверждаетъ чело-вѣческое по преимуществу и, отдѣляя его отъ Боже-скаго, въ концѣ концовъ, хотя и непрямо, сливаетъ бого-чело-вѣческое въ естественномъ имманентномъ сознаніи. Но естественное обоженіе заражено тѣми же недочетами, ко-торые были открыты въ религіозной философіи Соловьева, въ его мистическомъ обоженіи. Оставляя въ сторонѣ чисто-историческій вопросъ о вліяніи Федорова на Соловьева, мы укажемъ на то общее, что роднитъ ихъ, несмотря на внѣшнюю противоположность.

...Отношенія Бога и міра отношенія природы. Если для Соловьева природа—духовная, а для Федорова душевная, то у обоихъ сливаются и, тѣмъ самымъ, внутренно раздѣляются сущность и энергіи Бога, многообразныя *формы* жизни. Далѣе, міръ—въ *сущности* своей—цѣломудранъ, здоровъ; онъ, или естественно безгрѣшенъ (Федоровъ), или обожанъ (Со-ловьевъ). Исторія почти теряетъ творческій характеръ, пре-вращается въ ограниченный круговоротъ силъ: въ ней лишь смѣшеніе и возстановленіе извѣчно-данныхъ элементовъ. И обоженіе, какъ плодъ *движенія природы*, всегда несетъ въ себѣ нѣчто механическое, будетъ ли это природа духовная (Соловь-евъ), или душевная (Федоровъ). Если нѣтъ міровой болѣзни и свободы, истиннаго дара и истиннаго труда—творчества, то личность—*моментъ*, модуль съ какой-то безликой сущности, беззначнаго всеединства. Въдѣ, естественный воспроизводя-щій трудъ, на основѣ закона необходимости и въ рамкахъ міра естественнаго, исключаетъ всякое *новое* творчество съ тайной свободы—личности. Но какъ возможно, что мисти-ческое христіанство Соловьева затемнило сущность лично-сти? Мистическая природа, благодатное озареніе безъ свободнаго причащенія и воспріятія со стороны личности—становятся внѣшнимъ, чуждымъ даромъ, подкапывающимъ

самые корни личности. Федоровъ видѣлъ въ мистическомъ христіанствѣ Соловьева не общее, а одиночное обоженіе. Но какъ всеобщее обоженіе Федорова, такъ и одиночное обоженіе Соловьева туманны и даже мнимы. Соловьевъ на самомъ дѣлѣ не знаетъ одиночнаго обоженія. Обоженіе, по Соловьеву, *въ единствѣ* съ мистическимъ всеединствомъ. Это единство едва-ли личное, потому что не свободное; это единство сущностей природныхъ и сверхприродныхъ, единство общихъ отвлеченныхъ началъ. Тайна свободы не осознана до глубинъ ни Соловьевымъ, ни Федоровымъ. Это и роднитъ ихъ: ихъ роднитъ умаленіе, замѣна тайны личности—тайной, или явью всеединства — всѣединства. Соловьевъ затѣнилъ идею духовной личности, Богочеловѣка общей отвлеченной сущностью, богочеловѣчествомъ. Федоровъ своимъ вселенскимъ сознаніемъ, какъ осознаніемъ природы, утверждаетъ общее, отвлеченное или туманное начало. Пусть богочеловѣчество Соловьева мистическое, а богочеловѣчество Федорова просвѣтленно естественное, но сліянность и раздѣленность божескаго и человѣческаго приводятъ къ общему недочету—къ умаленію тайны свободы—личности. Если явное мистическое богочеловѣчество Соловьева втайнѣ натуралистично, то естественное богочеловѣчество Федорова изнутри освѣщается и лучится мистическимъ свѣтомъ, хотя явно въ мистическомъ видится только проективная значимость. Федоровъ хотѣлъ примирить религіозный раціонализмъ и религіозный мистицизмъ, такъ какъ они отвлеченія мысли. Но Федоровъ остался подъ сильнымъ впечатлѣніемъ ихъ раздора, раздѣленности; онъ хотѣлъ примирить эти опредѣлившіяся формы, эти полумертвыя отвлеченія, и миръ сталъ миромъ многозначныхъ отвлеченій. Нужно было найти то третье—живое, что рождаетъ формы жизни, что исцѣляетъ ихъ. Это третье—духоносная личность. Она еще заражена грѣхомъ; однако, она не теряетъ своей цѣломудренности по образу богочеловѣческаго единства, и, по мѣрѣ грѣховности, болѣетъ отъ внутренняго разлада, который раскрывается въ мысли, подъ формой антиноміи. Антиноміи, углубляющія всѣ жизненные и мысленные раздоры, приводятъ *мысль* къ крайнимъ отвлеченіямъ—раціонализму и мистицизму. Принять и осознать антиноміи, принять настоящую и грядущую тайну личности, какъ тайну свободы, значитъ положить начало вселенскому

миру, воистину отрезвить сознание. Трезвость не только въ измѣненіи *отношеній* мысли и дѣла, а въ *преображеніи* мысли и дѣла, рационализма и мистицизма. Источникъ этого преображенія въ богочеловѣческомъ творествѣ личности, Ѳеодоровъ понималъ христіанство, какъ общее дѣло. Но дѣйствительно общее можетъ быть жизненно и мысленно обосновано въ тайнѣ трансцендентнаго—тайнѣ личности.

Тріединство. Въ ученіи о Тріединствѣ Ѳеодоровъ колеблется между ново- и старо-никейцами (Василій Великій, Аѳанасій Великій). Это колебаніе проистекаетъ изъ разнокачественности существенныхъ моментовъ его *миропониманія*. Тріединство—родъ, семья. Отецъ, Сынъ и Дочь—члены рода, семьи. Но ни жизнь рода, ни взаимоотношеніе членовъ рода и, особенно, ихъ личныя качества не выясняются. Такъ какъ Тріединство—законъ естественнаго сознанія, проектъ обоженія родового строя, то въ немъ нѣтъ *по существу* никакой тайны и рѣшительно все можетъ и должно быть насквозь прозрачнымъ для мысли. Пониманіе Тріединства, какъ семьи является цѣннымъ утвержденіемъ ипостасности членовъ семьи: они не олицетворенія способностей души, а живыя личности. Но Ѳеодоровъ не принялъ жизни—свободы и отсюда его духоборство, духо-умаленіе. Ученіе о Духѣ, какъ Дочери, является неорганическимъ, внѣшнимъ. Почему жизнь Бога—жизнь Тріединства? Почему сущность семьи не въ Богоотчествѣ и въ Богосыновствѣ? Вѣдь, Богодочеринство не заключаетъ въ себѣ новаго содержанія въ сравненіи съ Богосыновствомъ?.. *Рожденіе* Сына и *исхожденіе* Духа, какъ тайна жизни и свободы, Ѳеодоровымъ не выяснены. Пониманіе сознанія, какъ неслитнаго и нераздѣльнаго единства, оставляетъ неочерченнымъ индивидуальность объединяемыхъ началъ, взаимоотношенія ипостасей. Отчего? Оттого, что Тріединство понимается—какъ образъ для естественнаго рода, какъ проектъ вселенской семейности. Естественная семья грѣховна. Перенести всѣ ея свойства въ идеальную семью, значить, обоготворить зло, грѣхъ—обоготворить природу. Поэтому, по Ѳеодорову, Тріединство д. б. *чистымъ* семейнымъ сознаніемъ. Постепенно вплетается боязнь природы, боязнь всякаго органическаго рожденія: изъ Тріединства должно быть исключено все природное. Спрашивается: въ какомъ смыслѣ Тріединство—образъ грѣшной семьи? Почему въ Тріединствѣ не обожено мате-

ринство? Эти два момента—нераздѣльность божественной и земной семьи и грѣховность природы повліяли на характеръ ученія Ѳеодорова о Тріединствѣ. Въ ученіи о Духѣ Святомъ, какъ Дочеринствѣ, явно замѣтно колебался между принятіемъ естественной семьи и святой семьи. Если нѣтъ разрыва между Богомъ и міромъ, если міръ—образъ Божій, то все въ немъ съ сущности безболѣзненно, свято. Но, вѣдь, есть чувственная смертоносная природа? Тутъ антимомія. Какъ возможно зло? Въ какомъ смыслѣ міръ и Богъ одно? Если бы Ѳеодоровъ принялъ чрезъ свободу возможности дѣйствительность подлинно-вѣчной смерти, то Тріединство не было бы *образомъ* естественной семьи, только проектомъ обоженія земного, грѣшнаго рода. Это сліяніе сущности и энергій Бога, образа и подобія не только приводитъ къ случайности дочеринства въ Тріединствѣ, но затемняетъ самую сущность Троичнаго единства—единосущіе. Троица неслитная и нераздѣльная, Троица въ себѣ и Троица неслитная и нераздѣльная съ міромъ — эти два момента, имѣющіе первостепенное значеніе въ онтологіи, Ѳеодоровымъ не выясняются, порой не различаются. Является ли міръ *другимъ* абсолютнымъ, живой ипостасью? Вѣроятно, нѣтъ, потому что вся борьба Ѳеодорова съ духомъ тьмы, съ рождающей природой приводитъ къ отрицанію міра — космоса. Не является ли міръ согрѣшившимъ Сыномъ Божиимъ? Но откуда грѣхъ? Ѳеодоровъ считаетъ природу явной, хотя и не коренной, причиной многоотчества и многосынства, въ побѣдѣ надъ природой видитъ возвратъ къ вселенскому единству: всѣ предки—предокъ, всѣ отцы—отецъ, сыны—сынъ. Предокъ, сынъ, Адамъ первый... Есть ли кромѣ этого и Отчество, и *единородное* Сынство? Что значить, что Адамъ—міръ сотворенъ по образу и подобию Божію? Можетъ быть, Адамъ—Сынъ Божій, міръ—святая семья? Если нѣтъ грѣха, нѣтъ міра—живого космоса, то гдѣ предѣлы отцовъ и Отца, сыновъ и Сына? Эти недоумѣнія не случайны, они тѣсно связаны со всѣми метафизическими построеніями Ѳеодорова, хотя онъ видимо и чуждается всякой метафизики. Мы выходимъ за предѣлы обычнаго сознанія именно потому, что ученіемъ о Тріединствѣ подходимъ, вмѣстѣ съ Ѳеодоровымъ, къ факту обычнаго сознанія: пониманіе сознанія, какъ семейнаго сознанія, сведеніе семейности къ неслитному и нераздѣльному Тріединству—

выводить насъ въ область какой-то тайны, т. е. къ тайнѣ сознанія Богочеловѣка. Предположимъ, что Тріединство—законъ естественнаго сознанія. Можно ли отождествить чистую мысль и живое Слово Божіе? Если нельзя, то чѣмъ отличается Тріединство отъ всякаго другого многоединства, ипостасное Слово отъ словесъ человѣческихъ? Если и принять Слово Божіе, то безъ тайны *вѣчнаго* рожденія и *личнаго* воплощенія Слова—оно постепенно сочленится съ обычными человѣческими словами. Неосознаніе *тайны* Богосыновства І. Христа лишь иное выраженіе умаленія Духа и свободы, какъ тайны жизни. Конечно, если Слово Божіе—естественная, пусть и живая, мысль, проектъ, то энергія Слова Божія всецѣло воплотится въ естественныхъ дѣлахъ: вѣдъ, тайно-дѣйствія, духо-причастія нѣтъ. Для Ѳеодорова сущность дѣла І. Христа не въ ученіи о „тайнахъ“ Царства, не въ чудесахъ—излученіяхъ *духовныхъ* энергій, не въ тайной вечери, не въ тайной Геесиманской молитвѣ, не въ тайной смерти на Голгоѣ и не въ тайномъ Воскресеніи... Сущность дѣла Христа въ *явныхъ* естественныхъ дѣлахъ, чудныхъ, а не чудесныхъ, дѣлахъ знанія, въ явной Вифанской вечери, въ явной молитвѣ „Отче Нашъ“, въ явномъ воскрешеніи Лазаря. Но умаленіе тайны—ведетъ къ своеобразному пониманію едиnorodнаго Бого-сыновства. Иисусъ Христосъ Сынъ Божій, поскольку всѣ сыны человѣческіе Сыны Божіи. Отрицаніе же въ дѣлѣ Христа духовной тайны—одна изъ формъ многоголового аріанства. Эти черточки аріанства нѣтъ—нѣтъ и замѣтны у Ѳеодорова, поскольку имъ не данъ отвѣтъ на вопросъ о вѣчномъ рожденіи сына. Сущность дѣла І. Христа въ борьбѣ съ природой для воскрешенія сыновъ человѣческихъ. Сущность Евангельской исторіи въ воскрешеніи Лазаря, въ Вифанской вечери. Что это значитъ? Побѣда надъ природой заключается въ управленіи ея силами чрезъ опознаніе ихъ. Дѣла І. Христа—дѣла познанія и—чрезъ познаніе—восстановленіе вселенскаго родства. Воскрешеніе Лазаря, какъ высочайшее дѣло, дѣло естественной побѣды надъ смертоносной силой природы—чудо дружелюбія, братотвореніе. Воскрешеніе Лазаря, какъ воскрешеніе естественное, имманентное—заповѣдь человѣчеству. Въ воскрешеніи Лазаря—ясное обнаруженіе смысла пришествія Сына человѣческаго и отсюда—умаленіе неясныхъ знаменій въ жизни и дѣлѣ І.

Христа, затѣненіе всего мистическаго. Виванская вечеря, какъ вечеря Елеосвященія, была началомъ воскрешенія всѣхъ лазарей, воскрешенія естественнаго, дѣйствительнаго, имманентнаго. Въ Виваніи открылся смыслъ временныхъ тайнъ Царства Божія... Такъ какъ Ѳеодоровъ въ личности І. Христа затѣнилъ духоносность, то и не могъ выдвинуть на первое мѣсто *дѣйствительное*, объективное, а не только проективное, значеніе тайной вечера. Если явная Виванская вечеря была продолженіемъ и торжествомъ имманентнаго воскрешенія, то тайная вечеря, какъ залогъ духовнаго воскресенія — воскрешенія, мистическаго единства Христа и Церкви—могла быть понята Ѳеодоровымъ, какъ идеальный проектъ, какъ символъ *будущаго* дѣла. Весь смыслъ тайной вечера съ точки зрѣнія Ѳеодорова долженъ раскрыться до конца въ воскрешеніи всѣхъ Лазарей, въ устройствѣ всемірной явной вечера: вѣдь, все духовное лишь проектъ душевнаго. И тайное воскресеніе Христа, какъ завершеніе тайной вечера, голгоеской смерти, едва-ли имѣетъ для Ѳеодорова то единственное значеніе, которое придается ему при осознаніи тайны Богочеловѣческаго единства, тайны Троичности.

Иисусъ Христосъ. Христіанство заслоняетъ личность І. Христа, богочеловѣчество—Богочеловѣка, явное проективное—мистически-объективное—вотъ что мы видимъ у Ѳеодорова иногда ясно, иногда не ясно. Это заслоненіе особенно чувствуется въ религиозной антропологии, въ частности—въ вопросѣ о воплощеніи: Ѳеодоровъ почти не касается вопроса о воплощеніи и, самое главное, вопроса о личномъ воплощеніи Слова Божія. По Ѳеодорову, Тріединство выражаетъ существо родового быта. Истинный членъ семьи—Сынъ Человѣческій и, вмѣстѣ съ тѣмъ,—Сынъ Божій... Если въ Тріединствѣ, въ ученіи о Духѣ Святомъ мы отмѣтили колебанія Ѳеодорова, неясность, граничащую съ духоборствомъ, то эта неясность налична и въ ученіи о воплотившемся Словѣ—Сынѣ. Иисусъ Христосъ — едиnorodный Сынъ... Но чѣмъ отличается стихійно-природное, *разно-родное* сыновство отъ просвѣтленно-природнаго, *едино-роднаго* сыновства? Въ какомъ смыслѣ Иисусъ Христосъ едиnorodный Сынъ и Сынъ всемірный? Въ какомъ смыслѣ Онъ въ Адама—мѣсто? Если мы признаемъ тайну воплощенія, мы признаемъ особое тайнодѣйствіе Бо-

жественной силы, особое благодатное творчество. Въ воплощеніи творческое единство Бого-человѣческаго, духовно-тѣлеснаго. Если нѣтъ свободы и даровъ духовныхъ, то естественно нельзя принять и творческаго воплощенія. Бого-человѣчество безъ таинства воплощенія превращается въ имманентное, естественное *примиреніе* психо-физическихъ началъ, въ объединеніе природное, лишь временно нарушенное. Сыновство І. Христа сливается съ туманнымъ всѣ-сыновствомъ, воплощеніемъ—съединороднымъ вочеловѣченіемъ. Но это всѣ-сыновство само крайне загадочно: оно, или отвлеченное понятіе, или невѣдомая сущность. Если же мы „невѣдомое“ ограничимъ естественно-природнымъ, то всѣ-сыновство приведетъ къ утонченному натурализму, можетъ быть, мистическому: Сынъ—Богъ, міръ—всѣ-сынъ, Богъ. Если изъ сыновства исключить натуралистическое, то чѣмъ будетъ отличаться по существу Адамъ первый и Адамъ второй—Христосъ? И что будетъ значить: І. Христосъ въ Адама мѣсто? Мы, или въ мірѣ таинственныхъ символовъ, или же въ мірѣ поверхностныхъ аналогій. Богосыновство І. Христа по своей природѣ не иное, чѣмъ грѣховное всѣ-сознаніе—естественное богосыновство; или же мы должны принять тайну личнаго воплощенія Слова, тайну Духа Святаго. Равенство Бога и Сына, равенство міра и Сына—вотъ неразрѣшенная въ глубинѣ своей и, кажется, не осознанная Федоровымъ, антиномія. И христіанство у Федорова становится не раскрытіемъ тайны личности Богочеловѣка, а раскрытіемъ ученія и дѣла Его. Ученіе же становится ученіемъ не о Богочеловѣкѣ, а ученіемъ о Богочеловѣчествѣ, и дѣло—дѣломъ не Богочеловѣка, а дѣломъ всеобщимъ, естественно-богочеловѣческимъ. По Федорову, въ Богосознаніи Христа нѣтъ существенной тайны, потому что въ немъ нѣтъ ино-природныхъ переживаній, переживаній единороднаго сыновства, сущность Богосыновства І. Христа выражается въ *заповѣди* Тріединства и въ дѣлѣ воскресенія, какъ исполненіи этой заповѣди. Но если непонятно для естественнаго сознанія самое Богосыновство, то какъ можетъ быть про-ективно и, особенно, до конца понятнымъ, естественнымъ—имманентнымъ Его вселенское дѣло воскресенія—воскресенія?

Всеобщее воскресеніе Федорова постепенно теряетъ дѣй-

ствительное творческое значеніе. Воскресеніе Христово, какъ воскресеніе — воскресеніе *непосредственное*, при затѣненіи личности Богочеловѣка, теряетъ дѣйствительную цѣнность, превращаясь въ проектъ во что-то взыскуемое. Оно совершится въ концѣ временъ, когда всѣ сыны, воскресивъ всѣхъ отцовъ-предковъ, будутъ подобны Богу самоосновностью, силою самовоскресенія. Такъ какъ въ тайной вечери и Голгоѣѣ не исключительный источникъ причащенія Духу, то и воскресеніе Христа проектъ всеобщаго воскресенія лазарей. Хотя Ѳедоровъ и утверждаетъ, что воскресеніе Христа неразрывно связано со всеобщимъ воскресеніемъ, но по основнымъ идеямъ Ѳедорова залогъ всеобщаго воскресенія и его начало — въ воскресеніи Лазаря и въ воскресеніи Христа лишь углубленіе воскресенія Лазаря. Вѣдь, тайное только проектъ явнаго, и воскресеніе Христа проектъ воскресенія всѣхъ лазарей. Если нѣтъ міра духовнаго объективнаго, а не проективнаго, то Христосъ воскресъ въ сознаніи сыновъ, вѣроу во всеобщій долгъ воскресенія жизни. Воскресеніе Христово, какъ продолженіе тайнаго голгоѣскаго вознесенія, заканчивается явнымъ вознесеніемъ. Смерть, воскресеніе и вознесеніе — единый богочеловѣчскій актъ. Тайное вознесеніе, какъ и тайная вечеря, не являются, по мнѣнію Ѳедорова, основами христіанства. И явное вознесеніе „было не началомъ царства Духа, а удаленіемъ Воскресшаго ради нашей вины“. Вознесеніе, очевидно, не имѣло, по мнѣнію Ѳедорова, объективно-положительнаго значенія. И это понятно, если христіанскій идеаль — психократія, а не пневмократія. Тогда и воскресеніе Христово будетъ связано со всеобщимъ воскресеніемъ не реально, не символически, а проективно, потому что Воскресеніе Христово — *переходъ* отъ тайнаго вознесенія къ явному. Ѳедоровъ, не принявъ тайны воплощенія, не осозналъ и тайны дѣйствительнаго — духовнаго Воскресенія. Личность Христа — Сына человѣческаго — приобрѣла существенное и отчетливое выраженіе въ дѣлѣ воскресенія Лазаря. Но личность Христа — Сына Божія — представляется загадочнымъ проектомъ воскресенія міра: міръ — будущій сынъ Божій. Въ воскресеніи Лазаря — начало дружескаго воскресенія. Вся жизнь Слова Божія, начиная отъ воплощенія и кончая вознесеніемъ — бывшее и грядущее, а не настоящее: не вѣчное. Между тѣмъ, воскресеніе Христа

и невоскресеніе всѣхъ лазарей—это лишь другая сторона вопроса о сущности Бога и Его энергіяхъ.

Царство Божіе. Неразличеніе Бога и міра, Троицы нераздѣльной въ Себѣ и нераздѣльной съ міромъ привело Федорова къ естественному обоженію міра. Умиротворенный вселенской любовью, природный чувственный міръ и есть Царство Божіе. По Евангелію же, Царство Сына Божія, какъ царство духовное, не отъ міра сего и, вмѣстѣ съ тѣмъ, оно царство просвѣтленнаго благодатствованнаго міра сего: оно царство небесно-земное.

Федоровъ сводитъ—въ предѣлѣ—блага царства Божія къ благамъ естественной, хотя и вселенской любви: Царство Божіе — царство истиннаго знанія, полнота естественно-необходимаго всѣродства. И, дѣйствительно, если въ ученіи и дѣлахъ Христа не было прежде ипостасной тайны, если Его тайное вознесеніе (Голгофа) и воскресеніе не были открытіемъ и завоеваніемъ *новаго* міра, побѣдою надъ діаволомъ; если явное вознесеніе не было ликующимъ шествіемъ для уготовленія обитателей небесныхъ въ дѣйствительномъ духовномъ смыслѣ,—то Царство Божіе въ родственномъ устроеніи, умиротвореніи царства міра сего. Въдѣ, естественное имманентное всѣродство и выражаетъ побѣду надъ смертоносной природой. Правда, царство Божіе, имманентное по существу, еще трансцендентно, но трансцендентность его въ толкованіи Федорова носитъ больше временный отрицательный характеръ: она опредѣляется временнымъ неисполненіемъ имманентной заповѣди воскрешенія. Царство Божіе не трансцендентно въ смыслѣ дѣйствительности, невыявленности царства *духовнаго*, смыслъ и характеръ котораго обнаруживается въ вознесеніи Христа. Въдѣ, въ воскресеніи Христа, какъ проектъ воскрешенія лазарей (Федоровъ), нѣтъ творчества новаго и сопричастія непосредственнаго, лично-духовнаго: воскрешеніе дѣйствительно лишь въ посредственномъ всеобщемъ явномъ воскрешеніи всѣхъ братьевъ. Дружелюбіе совершенно сливается съ Боголюбіемъ: въ воскрешеніи осуществленіе проекта—воскресенія Христа, всѣ-сына. Поэтому Федоровъ и не могъ принять трансцендентнаго воскрешенія, воскрешенія суда. Въдѣ, все трансцендентное значимо лишь проективно и оно укорь Человѣческому бездѣлію. И, дѣйствительно, если высшій смыслъ пришествія І. Христа въ чудѣ дружелюбія, то все трансцен-

Лентное или далеко, туманно, или же оно будет внѣшнимъ вмѣшательствомъ въ жизнь міра, магическимъ, т. е. злымъ воздѣйствіемъ. Воскрешеніе—необходимый законъ естественнаго міра поскольку міръ своими силами, свободно, можетъ спастись, т. е. воскресить себя. Необходимость и всѣродственность ведетъ ко всеобщности воскрешенія. Эта всеобщность заключается не только во всеобщности цѣли, но и во всеобщности средствъ. Конечно, если вознесшимся Христомъ не открыты духовное небо и земля, если царство Божіе не въ духовномъ преображеніи царства міра сего Царствомъ не отъ міра сего, если Царство Божіе въ порядкѣ смѣшанныхъ міровыхъ силъ, — то необходима дружеская, общая естественно-природная работа. Въдѣ, есть слѣпое, безсознательно-даровое и трудовое, но нѣтъ благо-дарованнаго. И весь смыслъ *спасенія* міра въ воскрешеніи имманентномъ, естественно-природномъ, по типу воскрешенія Лазаря, потому что грѣховныхъ ранъ, излѣчиваемыхъ благодатью, въ сущности говоря, въ мірѣ — мирѣ нѣтъ. Имманентное воскрешеніе, въ глубинѣ своей—крайнее выраженіе естественной борьбы за существованіе, человѣческая само-защита, а не духовное спасеніе. Но если мы признаемъ грѣховность міра и мірскаго—мирнаго сознанія, необходимъ для него источникъ новыхъ животворныхъ силъ; если мы признаемъ мистическую природу личности Христа и дѣйствительное духо-откровеніе въ Его воскрешеніи—вознесеніи, то трансцендентное воскрешеніе не будетъ внѣшнимъ, случайнымъ — даровымъ, лишающимъ человѣка свободы, не будетъ наказаніемъ. Трансцендентное воскрешеніе, какъ начальный актъ *спасенія* грѣховнаго сознанія, не дѣлаетъ людей страдательными воспріемниками благодати, нетрудящимися, лѣнивыми рабами. Оно—отвѣтъ на глубочайшую жажду спасенія, на свободный и искренній сыновній призывъ Христа—Спасителя. *Спасеніе* психологически первичный моментъ, чѣмъ воскрешеніе. Трансцендентное воскрешеніе, изліяніемъ благодатныхъ даровъ, преображаетъ имманентное, трудовое, но ищущее спасенія и болѣзненное сознаніе. Въ спасеніи содѣйствіе, сотрудничество двухъ началъ: човѣческаго и божескаго, имманентно-трансцендентнаго. Кромѣ того, въдѣ и въ имманентномъ воскрешеніи остается даровое и трудовое, въдѣ трудъ не творчество изъ ничего,

не созиданіе, а возсозиданіе. Почему только имманентное естественное воскрешеніе признается Ѳеодоровымъ плодомъ труда? Трудъ и тамъ и здѣсь. Но если въ имманентномъ воскрешеніи принимается стихійно-безсознательное за временно-грѣховное, за природно-святое, то въ трансцендентномъ воскресеніи признается новый духовный даръ, содѣлывающій природу святою. Благодатное не отрицаетъ ни природнаго дара, ни естественнаго труда точно также, и въ трансцендентномъ воскресеніи истинное восполненіе имманентнаго. Тогда *воскрешеніе Лазаря* станетъ конечной задачей, виѣшной стороной проекта, указаніемъ пути въ Царство Божіе, а не выразить все *сокровенное* содержаніе христіанства. Пусть откроются земли и небеса, пусть возстанутъ всѣ лазари, но если міръ израненъ грѣхомъ, то наступитъ Страшное Пришествіе. Тогда и воскресеніе Христа, и вознесеніе—не только задача грядущаго, а дѣйствительное—*объективное начало* спасенія, начало пришествія Царства Божія въ силѣ. Въ воскресеніи Христа *источникъ* всякаго воскрешенія. Дѣло Богочеловѣка—дѣло воскресенія не будетъ лишь проектомъ дѣла богочеловѣческаго, естественно-природнаго. Дѣло Богочеловѣка и тайно и явно объединится съ дѣломъ богочеловѣческимъ, какъ благодатно-естественнымъ. И тайна, дѣйствительно, раскроется во всемірномъ спасеніи и, какъ выраженіи спасенія, во всеобщемъ дѣйствительномъ воскрешеніи мертвыхъ. Раскрытіе богочеловѣческаго процесса является продолженіемъ воплощенія Богочеловѣка. Ѳеодоровъ, не уяснившій идеи воплощенія, естественно долженъ былъ прійти къ опредѣленному пониманію историческаго христіанства. І. Христосъ вознесся по винѣ людей, оставивъ заповѣдь Тріединства—воскрешенія по типу дружескаго воскрешенія Лазаря. И исторія христіанства была понята, какъ исторія сыновне-человѣческаго сознанія, исторія имманентнаго просвѣтленія, а не одухотворенія естественной природы.

Историческое христіанство. Въ чемъ смыслъ исторіи? Эволюція и прогрессъ были для Ѳеодорова ненавистны, какъ торжество безсознательно-рождающей природы, какъ поклоненіе органической жизни. Въ эволюціи вѣчный разрывъ съ прошлымъ, убѣганіе отъ прошлаго съ презрительной насмѣшкой. Эволюція ищетъ свѣтлаго будущаго, вѣрнѣе въ

Прогрессъ, но, не зная свѣтлаго прошлаго, она идетъ въ темноту неизвѣстнаго, къ загадочному концу. Единственный смыслъ исторіи, съ точки зрѣнія Ѳедорова, въ возвращеніи къ прошлому, къ пра-отцамъ. Это возвращеніе въ формѣ воскрешенія, какъ результатъ родственнаго соотношенія настоящаго и прошлаго, и будетъ вѣчной памятью. Задача будущаго возстановить прошлое, не пропѣть, а осуществить на дѣлѣ вѣчную память. Ученіе Ѳедорова о сущности исторіи лишь углубляетъ, а не до конца преодолеваетъ эволюціонизмъ. У Ѳедорова, какъ и у эволюціонистовъ, дѣйственное двуединство: отцы и сыны, прошлое и настоящее—вотъ историческія и силы, и грани. Будущее, вѣчная память лишь *продолженіе* настоящаго-прошлаго, просвѣтлѣніе и утонченіе обычной человѣческой памяти. Философія исторіи Ѳедорова хочетъ быть философіей будущаго, смыслъ котораго въ *тождественномъ* возвратѣ прошлаго. Но ни будущаго, творчески-преображеннаго, ни прошлаго живого у Ѳедорова ясно мы не видимъ. Прошлое, отцы—мертвы для насъ. Богъ лишь проективно можетъ быть названъ Богомъ живыхъ предковъ. Если же предки живы, то въ какомъ смыслѣ? и что значить въ точности всеобщее естественное воскрешеніе? Пѣрой кажется, что предки живы въ своемъ потомствѣ, въ сознаніи сыновъ, какъ потенциально-общемъ сознаніи, проективномъ богосознаніи. Если же нѣтъ живого прошлаго, то и творчество грядущаго, какъ возсозиданіе неизвѣстнаго прошлаго, или недѣйствительно, или же магично. Прошлое, праотчество—основаніе историческихъ построеній Ѳедорова—остается туманнымъ, и весь смыслъ исторіи, отъ начала до конца туманясь, расплывается, и само прошлое становится мыслью, какой-то исторической категоріей. Вѣдь, для Ѳедорова стать сыномъ значить возвратить свое сердце къ отцамъ, въ противоположность Евангелію, гдѣ сказано, что Христосъ пришелъ возвратить сердца отцовъ къ сынамъ. Принять вѣчную память у прошлаго, признать предковъ живыми, значить, понять прошлое, праотчество, значить, принять особый духовный міръ. Тогда настоящее не будетъ только возстановленіемъ прошлаго или творчествомъ прошлаго, а будетъ возвратомъ къ прошедшему-преображенному. Но этотъ возвратъ обновленныхъ сердцемъ сыновъ уже предуказываетъ на обновленіе сердца духомъ и истиною, на рожденіе

свыше. Въ грядущемъ не возсозиданіе прошлаго: отцы живы. Въ грядущемъ соединеніе отцовъ и сыновъ, свободное совоскресеніе Духомъ Божиимъ. Не сыны воскрешаютъ мертвыхъ отцовъ, но отцы ждутъ оздоровленія сыновъ: да не безъ насъ совершенство пріимутъ, а не *только* „черезъ“ насъ. Это свободное ожиданіе и обоюдное содѣйствіе, нарушающее законъ необходимости и какъ бы размыкающее кругъ исторіи, вмѣщаетъ духовное творчество, грядущее-созидающее, а не только возсозидающее. Есть тайна исторіи, какъ тайна свободы. Безъ нея и прошлое и будущее смыкаются въ настоящемъ, и лишь настоящее, прямо или косвенно, создаетъ смыслъ исторіи. Позабывается вѣчно-цѣнное пре-даннаго и еще не-даннаго наслѣдства: не-настоящее лишь проективно-живо, *должно быть* живо. Принять міръ духовный, какъ вѣчную память прошлаго не только въ сыновнемъ смертномъ сознаніи, но въ Божественномъ Тріединомъ сознаніи, принять міръ, какъ Софію, тѣло Христово, — значитъ, преодолѣть многозначный проективизмъ, преодолѣть двуединство прошлаго и настоящаго, придать творческую силу и прошлому и будущему, т. е. опять смиренно признать тайну жизни и антиномичность мысли. Если не антиноміи, то—или односторонній раціонализмъ, или односторонняя мистика...

Пониманіе Ѳедоровымъ исторіи нашло себѣ яркое выраженіе въ оцѣнкѣ *историческаго христіанства*. Въ какомъ смыслѣ І. Христосъ историческое лицо и образъ всѣхъ сыновъ человѣческихъ? Если І. Христосъ принесъ спасеніе міру, то въ чемъ смыслъ *исторіи* христіанства? Она длится... Что сдѣлалъ Христосъ? Въ этихъ вопросахъ — страшный соблазнъ принять только духовное, божеское и только естественное, человѣческое. Начало или конецъ? Если І. Христосъ альфа и омега, то нѣтъ исторіи... Мы приходимъ къ основному вопросу объ образѣ и подобіи Божиимъ. Ѳедоровъ принялъ за вѣчное въ І. Христѣ явное воскрешеніе... И такъ какъ Христосъ вознесся, то исторія продолжаетъ дѣло Христа. Христосъ и начало, и конецъ. Но Ѳедоровъ перенесъ всю силу христіанства въ конецъ. Начало, дѣло *Христа* постепенно сглаживаются. І. Христосъ становится *первымъ* истиннымъ Сыномъ Человѣческимъ, и Христосъ для Ѳедорова прежде всего Воскреситель, а не Воскресшій. Между тѣмъ Христосъ силою Отца воскресилъ Лазаря и силою едиnorodнаго сыновъ

ства воскресилъ себя. Дѣло Христа не дѣло воскрешенія только, а дѣло откровенія и прославленія Отца. Если такъ, то въ какомъ смыслѣ Христосъ всѣ-сынъ и путь нашей жизни? Федоровъ, сглаживая единственность религіознаго опыта І. Христа, умаляетъ Его единородное Богосыновство. Признавая І. Христа путемъ жизни и принимая проективно-духовное, онъ долженъ былъ дѣйствительность личности Христа свести до психологической дѣйствительности богочеловѣческаго сознанія вообще. Если между Богомъ и міромъ нѣтъ тождества, если Христосъ—Единородный Сынъ, то открытое имъ Царство—уже въ силѣ и еще не пришло въ силу. Оно и жизнь, и задача жизни, поскольку есть и духовное, и душевное. Богочеловѣкъ, единственное историческое Лицо, а не первый сынъ человѣческій и, тѣмъ болѣе, не уяснитель только естественнаго проекта всѣ-жизни. Въ Немъ жизнь и путь. Исторія богочеловѣчества,—раскрытіе силъ Богочеловѣка и преображеніе ими свободнаго, но грѣховнаго міра. Жизнь Христа имѣетъ исключительное значеніе. Тайна ея—единственная, и поэтому Голгоескій Крестъ и Воскресеніе имѣютъ не условно-типическое, а индивидуальное значеніе. Вообще говоря, смыслъ христіанства въ постиженіи земнымъ сознаніемъ сущности Христа, Его богосыновнаго опыта; и лишь въ символическомъ смыслѣ вездѣ голгова и всюду кресты. Тогда вполне приемлемо имманентное воскрешеніе, какъ начало само-воскресенія чрезъ воскресеніе Христа, а не какъ начало воскрешенія отцовъ и чрезъ нихъ себя. Если мы признаемъ исключительное, творческое значеніе за воскресеніемъ Христа, для насъ въ прошломъ будетъ залогъ спасенія. Но поскольку Христосъ—смыслъ міра, а грѣховный міръ, свободно воспріимлющій блага царства Христова, еще во тьмѣ, постольку настоящее и грядущее имѣютъ творческое, богочеловѣческое значеніе. Исторія христіанства не измѣня Христа, какъ вознесеніе—не удаленіе, а отдаленіе. Вознесеніе—уготованіе обители для свободно пришедшаго сына—міра. Въ этой свободѣ тайна исторіи. Эта свобода показываетъ, что историческое христіанство было дѣйствительнымъ *творчествомъ*; вѣдь, міръ не механизмъ, и ни воскрешенія Христа и ни Его Самовоскресеніе не могли привести къ обоженію міра безъ его свободнаго воспріятія міромъ тайны Богочеловѣка. Для Федорова, исторія, какъ и свобода; почти форма долготерпѣнія Божія, а не любви Бо-

жіей. Такъ неосознаніе тайны приводитъ къ умаленію духовнаго смысла исторіи, и отсюда—къ затѣненію начала концомъ, Богочеловѣка—богочеловѣчествомъ, вплоть до всеобщаго имманентнаго воскрешенія. Историческое христіанство, творчески воспринявшее тайну Богочеловѣка, не стало антихристіанскимъ: его уклоненія — плодъ свободы. А свобода вовсе не свобода выбора, ведущая все равно—въ вѣчности—къ одному концу, какъ это думалъ Федоровъ. Онъ чувствовалъ нѣкую неправду и соблазны христіанства въ его мистическихъ глубинахъ, но, принявъ христіанство въ аспектѣ историческомъ, онъ впадалъ иногда въ другую крайность: онъ сводилъ дѣло Христа почти къ ученію, къ уясненію закона сыновняго сознанія, къ ясному выраженію типа естественнаго сына человѣческаго. Не чувствуя глубины творчества въ настоящемъ и грядущемъ христіанствѣ, онъ хотѣлъ вдохновить людей на это творчество, но постепенно обезцѣнилъ прошлое, свелъ его до туманнаго міра, ждущаго воскрешенія отъ грядущаго. Эта несочлененность начала и конца, заслонившая тайну личности Христа, привела Федорова къ одностороннему пониманію исторіи. Федоровъ видимо призывалъ къ вступленію въ царство Духа, но онъ оставилъ въ тѣни глубокое ученіе христіанства, что Духъ исходитъ отъ Отца чрезъ Сына, и не сливается съ Ними: исторія—царство Троицы, а не царство только естественно-природное. Тогда и прошлое и настоящее, и отечество и сыновство не двуединство, и безъ третьяго—двуединствомеханическое: ониоживотворяютсягрядущимъ—Духомъ Божіимъ. Царство вѣры и любви должно быть и царствомъ надежды. Федоровъ, страстно защищавшій дѣйствительное воскрешеніе, жизненное христіанство, слишкомъ ограничилъ и дѣйствительное и жизненное, уравнивъ ихъ съ чувственно-осязаемымъ, естественно-природнымъ. Поэтому, провозглашая вѣчность Евангелія, онъ долженъ былъ понять его, какъ проектъ временныхъ евангелій, равно какъ Христосъ сталъ первымъ Апостоломъ многихъ апостоловъ. Прошлое, долженствующее быть воскрешеннымъ, превратилось какъ-бы въ кладбище, и на этомъ кладбищѣ явномъ знакомъ воскресенія сталъ отваленный камень, а не воскресшій Христосъ, потому что вознесеніе было, по Федорову, удаленіемъ.... вопреки Евангелію, говорящему, что Христосъ не только въ насъ, но и съ нами.

С. Голованенко.