

ПУТЬ

ОРГАНЪ РУССКОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ.

подъ редакціей Н. А. БЕРДЯЕВА,
при участіи Б. П. ВЫШЕСЛАВЦЕВА

Въ предшествующихъ книжкахъ «Пути» были напечатаны статьи слѣдующихъ авторовъ: Н. Н. Алексѣева, П. Ф. Амдерсона, Н. С. Арсѣьева, П. Аршарво (Франція), С. С. Безобразова, Е. Беленсонъ, Н. А. Бердяева, Н. Бубнова, прот. С. Булгакова, Р. Вальтера, Б. П. Вышеславцева, Франка Гавена, (Америка), М. Георгиевскаго, Н. Н. Глубоковскаго, И. Гофштеттера, В. Гриневичъ, Л. А. Зандера, В. В. Звѣнковскаго, отца А. Ельчанинова, П. К. Иванова, Ю. Иваска, В. Н. Ильина, А. Карпова, Л. П. Карсавина, А. Карташева, Н. А. Клепинина, С. Кавертца, (Америка), Л. Козловскаго (†) (Польша), Г. Г. Кульмана, Т. Ц. Ку (Китай), М. Курдюмова, И. Логовскаго, Ф. Либа (Базель), Н. О. Лосскаго, Ж. Маритена (Франція), Я. Меньшикова, П. И. Новгородцева (†), прот. Налимова (†), С. Олларда (Англія), А. Погодина, Р. Плетнева, А. М. Ремизова, Д. Ременю, Ю. Сазоновой, Е. Скобцовой, И. Смолича, В. Сперанскаго, И. Стратокова, В. Сеземана, П. Тиллиха (Германія), Н. Тимашева, С. Троицкаго, кн. Г. Н. Трубецкаго (†), Н. О. Федорова (†), Г. П. Федотова, Г. В. Флоровскаго, С. Л. Франка, прот. С. Четверикова, Д. Чижевскаго, В. Энкерсдорфа, Г. Эренберга (Германія), отца Г. Цеврикова, Л. Шестова, кн. Д. Шаховскаго (Иеромонаха Іоанна).

— Адресъ редакціи и конторы: —
10, BD. MONTPARNASSE, PARIS (XV).

Цѣна 23-го номера: долл. 0,60.

Подписная цѣна — въ годъ долл. 2,25 (6 книгъ). Подписка принимается въ конторѣ журнала.

№ 23.

АВГУСТЪ 1930

№ 23.

ОГЛАВЛЕНІЕ:

стр.

1. *Б. Вышеславцевъ.* — Этика сублимации, какъ преодолѣніе морализма 3
2. *А. Карповъ.* — А. М. Бухаревъ (Архимандритъ Феодоръ) ... 25
3. *Р. Плетневъ.* — Достоевскій и евангеліе 48
4. *С. Троицкій.* — Почему закрываются церкви въ Россіи? ... 69
5. *Н. Бердяевъ.* — Востокъ и Западъ 97
6. *Н. Арсеньевъ.* — Религиозное движеніе молодежи въ Германіи 110
7. Н о в ы я к н и г и: *В. Звѣнковскій.* — Max Pribilla. S. J. Um kirchliche Einheit. 1929 г 120
Г. Флоровскій. — Братья Карамазовы. (Die Urgestalt der Brüder Karamasoff. Dostolewskis Quellen) 1929 г 121

ЭТИКА СУБЛИМАЦИИ КАКЪ ПРЕОДОЛѢНІЕ МОРАЛИЗМА

Этика естественнаго закона, этика всеобщаго закона добра (сюда относится и этика Канта) есть самая возвышенная форма этики, какая мыслима *до Христа* и *вне Христа*. Это признаетъ Ап. Павелъ. Онъ устанавливаетъ, что у Іудеевъ, у Эллинавъ и у Римлянъ въ сущности однѣ и тѣ же принципы добра и зла (къ Рим. гл. 1 и 2): если у Іудеевъ есть Законъ Моисея, то у «народовъ» есть законъ, написанный въ сердцахъ, законъ естественный; и законъ Моисеевъ есть полное выраженіе естественнаго закона. Тѣмъ и другимъ одинаково вмѣняется въ заслугу, если они дѣлаютъ то, что признается добромъ по ихъ закону: «слава, честь и миръ всякому, дѣлающему доброе, во первыхъ Іудею, потомъ и Эллину! Ибо нѣтъ лицепріятія у Бога». (Рим. II. 10. 11). И тѣ и другіе должны не только говорить, но и исполнять, не только внѣшне, но и внутренне слѣдовать закону («по духу», въ сердцахъ).

Почему же нельзя удовольствоваться такой праведностью? Почему нужна *благодать* и искупленіе, почему только Христось есть Спаситель? Отвѣтъ очень простъ, его даетъ Гл. 3 къ Рим.: законъ указываетъ, что есть грѣхъ и запрещаетъ грѣхъ, но онъ безсиленъ бороться съ грѣхомъ. Объ этомъ безсиліи закона свидѣтельствуемъ вѣковой историческій опытъ: «Какъ Іудеи, такъ и

Эллины *всѣ* *подѣ грѣхомъ*, какъ написано: нѣтъ праведнаго ни одного... всѣ совратились съ пути, до одного негодны»... (Рим. III. 9-18) и т. д. Что-же можетъ законъ сказать этимъ совратившимся? Онъ можетъ только произнести *сужденіе о грѣхѣ* («ибо закономъ познается грѣхъ»), которое превращается для нихъ въ осужденіе и проклятіе. Здѣсь не можетъ быть возраженій, самооправданій, здѣсь «заграждаются всякія уста и весь міръ становится виновенъ предъ Богомъ» (Рим. III, 19). Законъ борется съ грѣхомъ посредствомъ сужденія и осужденія, но онъ не можетъ сдѣлать бывшее не бывшимъ, онъ не можетъ жалѣть, прощать, давать «оправданіе даромъ». Такія понятія, какъ покаяніе, искупленіе, прощеніе грѣха — лежатъ за предѣлами закона, метаюридичны. Законъ порождаетъ вообще *отрицательные аффекты* по отношенію къ нарушителямъ: жажду отмщенія, справедливое негодованіе. Онъ указываетъ, гдѣ есть преступленіе и вызываетъ гнѣвъ на это преступленіе («законъ производитъ гнѣвъ, потому что гдѣ нѣтъ закона, нѣтъ и преступленія», Рим. IV, 15). Быть можетъ, этотъ гнѣвъ справедливъ? Да, онъ можетъ быть справедливымъ, но все-же это отрицательный аффектъ: если «нѣтъ праведнаго ни одного» и всѣ до одного негодны, если *весь міръ* виновенъ предъ Богомъ, ибо онъ «весь во злѣ лежитъ», то гнѣвъ закона, гнѣвъ справедливости можетъ лишь сказать: *regeat in p d u s , fiat justitia!* Это и есть гнѣвъ пророковъ. Онъ благороденъ, онъ великъ, да... но и послѣдній въ Царствіи Божіемъ больше этихъ великихъ. То, что спасаетъ, то, что «животворитъ», больше того, что губитъ и умерщвляетъ (хотя-бы справедливо).

Положительные аффекты въ отношеніи къ совратившимся — это нѣчто новое, неслыханное въ царствѣ закона: законъ не можетъ *любить*

грѣшниковъ, а Христось можетъ. Онъ предлагаетъ совершенно иной путь борьбы со зломъ. Путь новый и страшный и парадоксальный. Это не новая система заповѣдей, запретовъ, императивовъ, нормъ, это *не новый законъ*, не революція закона, — это приглашеніе, зовъ («много званыхъ»...) въ царство творческой любви, въ царство конкретного любовнаго творчества. Любовь дѣйствуетъ не по правиламъ, она иногда соблюдаетъ норму закона, иногда нарушаетъ; иногда пользуется правомъ, иногда жертвуетъ правомъ. Только любовь можетъ *предложить* (не повелѣть!) подставить иногда щеку обидчику, только она можетъ предложить новый путь борьбы со зломъ: не противостоять злу зломъ (*μη ἀντιστήναι τῷ πονηρῷ*).

Путь этотъ, сколько бы ни предлагался человечеству, всегда будетъ казаться новымъ, невѣроятнымъ, парадоксальнымъ. И въ наше время пожалуй болѣе, чѣмъ когда-либо, онъ новъ. Самые искренніе христіане въ своихъ разсужденіяхъ чаще всего сползаютъ на путь закона. Современное человечество есть ветхій Адамъ, продолжающій ветшать; онъ прикрываетъ наготу свою ветхой, заплатанной одеждой закона. Но во Христа облеклись только немногіе праведники. Говорятъ: христіанство одряхлѣло; нѣтъ! Логось вѣчень, а христіанское человечество еще очень юно; языческій міръ, міръ закона, міръ ветхаго Адама одряхлѣлъ.

Поэтому нужно, наконецъ, признать *бессиліе* закона въ его вѣковѣчной борьбѣ со зломъ: онъ не можетъ преодолѣть сопротивленіе плоти, не можетъ преодолѣть сопротивленіе грѣха, онъ не можетъ спасти и животворить, онъ не можетъ никого оправдать, онъ лишь говорить: всѣ виновны предъ Богомъ. Вотъ откуда вытекаетъ неизбежный выводъ: «дѣлами закона не оправдаетъ

ся предъ Нимъ никакая плоть; ибо закономъ познается грѣхъ». (Рим. III. 20, Рим. VII. 12. 13).

Трагедія закона заключается въ томъ, что онъ достигаетъ прямо противоположнаго тому, къ чему онъ стремится: обѣщаетъ оправданіе, а даетъ осужденіе («нѣтъ праведнаго ни одного»); ищетъ мира, а даетъ гнѣвъ; требуетъ соблюденія, а вызываетъ нарушеніе («проповѣдуя не красть, крадешь. Говоря: не прелюбодѣйствуй, прелюбодѣйствуешь. Гнушаясь идоловъ, святотатствуешь» Рим. II, 22); наконецъ — обѣщаетъ славу, а даетъ безчестіе («хвалишься закономъ, а преступленіемъ закона безчестишь Бога?» Рим. II, 23).

Ошибаются тѣ, кто думаетъ, что справедливое устройство человѣчества («оправданіе») разрѣшается системой справедливыхъ законовъ, идеальнымъ государствомъ — монархіей, или республикой, или коммунизмомъ (какъ думалъ античный міръ и какъ думаетъ современное внѣхристіанское человѣчество); ошибаются и тѣ, которые хотятъ устроить человѣческую душу и сдѣлать ее праведной, связавъ своеволіе страстей сътью моральныхъ императивовъ и запретовъ. Ни усовершенствованіе законовъ, ни организація властей, ни постоянное моральное сужденіе и осужденіе (любимое занятіе толпы) — не устраняютъ и даже не уменьшаютъ количества зла и преступленія на протяженіи историческаго пути. Попрежнему «міръ весь во злѣ лежитъ» и порою кажется, что онъ становится еще злѣе. Трагедія «закона» въ томъ, что онъ хочетъ и *не можетъ*, требуетъ и *не выполняетъ*, обѣщаетъ и *не даетъ* (das versprechende Sollen).

Почему же законъ не спасаетъ и не «оправдываетъ» человѣчество? Въ чемъ здѣсь дѣло? Откуда неудача закона? Вѣдь странно, что жить подъ закономъ — значитъ жить подъ господствомъ грѣха? (Рим. VI, 4. Ср. III, 9-21). Неу-

жели отъ закона грѣхъ? (Рим. VII, 7). Вѣдь законъ былъ данъ для борьбы съ грѣхомъ, для «оправданія» (*justificatio*) — и вдругъ: «дѣлами закона не оправдается никакая плоть!». Законъ самъ по себѣ *святъ* «и заповѣдь свята и праведна и добра» — и вдругъ это «доброе дѣлается мнѣ смертоноснымъ», «посредствомъ этого добраго причиняется мнѣ смерть!» (Рим. VII, 12. 13). Здѣсь начинается та внутренняя *диалектика закона*, тотъ рядъ антиномій, вскрываемыхъ въ законѣ, и рядъ рѣшеній, которыя ставятъ Ап. Павла на недостижимую философскую высоту и которыя никѣмъ еще не были достаточно поняты и по достоинству оцѣнены.

Первое рѣшеніе, какое мы встрѣчаемъ у Ап. Павла состоитъ въ слѣдующемъ: грѣхъ не отъ закона, а отъ сопротивленія закону; виноватъ не законъ, а беззаконіе; виновата не заповѣдь, а человѣкъ, который ее нарушаетъ. Но почему же онъ нарушаетъ ее? Причина лежитъ въ *сопротивленіи плоти*. Замѣчательная глава VII къ Рим. даетъ отвѣтъ на вопросъ, почему законъ потерпѣлъ неудачу, и показываетъ, въ чемъ лежитъ корень безсилія закона: законъ безсиленъ ибо онъ *ослабленъ плотію*.*). Плоть есть источникъ зла. А законъ «духовенъ» и есть источникъ добра. Но «плоть» есть плотскій человѣкъ, есть свойство человѣка (и часто обозначаетъ у Ап. Павла и вообще въ Евангеліи — просто «человѣка»). Такимъ образомъ получается рѣшеніе: законъ духовенъ и добръ, — а я плотянь, проданъ грѣху и золь (Рим. VII, 14). Законъ — добръ, а человѣкъ — золь.

Такой морализмъ можетъ требовать только «умерщвленія плоти» и въ концѣ концовъ умерщвленія человѣка. Если все зло въ человѣкѣ,

*) Такъ самъ Ап. Павелъ въ гл. VIII, 3 формулируетъ сущность и смыслъ главы VII: «какъ законъ, *ослабленный плотію*, былъ безсиленъ, то Богъ послалъ Сына Своего».

а все добро въ законѣ, то: *pereat mundus, fiat justitia!* Иллюзорность рѣшенія очевидна. Оно рѣзко вскрываетъ новую, еще болѣе глубокую антиномію.

Въ самомъ дѣлѣ, задача всякой религіи и всякой этики состоитъ въ *спасеніи*, а не въ гибели и осужденіи человѣка. Весь смыслъ, вся интенція закона состоитъ въ томъ, чтобы сдѣлать человѣка праведнымъ («оправдать», *justificare*); если онъ *безсиленъ* этого достигнуть и достигаетъ только обратнаго, тогда онъ теряетъ всякій смыслъ. *Безсильный* законъ есть нѣчто комическое: повелѣніе (императивъ), которое не связано съ подчиненіемъ внутренне противорѣчиво. Такой законъ не заслуживаетъ никакого уваженія, а потому пусть онъ оставитъ человѣка въ покоѣ и дастъ ему жить свободно: *pereat justitia, vivat mundus!*

* * *

Безсиліе закона проистекаетъ изъ сопротивленія плоти. Но мало одного безсилія, есть и еще нѣчто худшее въ законѣ. Въ самомъ дѣлѣ, сопротивление есть противодѣйствіе нѣкоторому воздѣйствію. Нѣтъ «противодѣйствія», если нѣтъ «воздѣйствія»: императивъ закона *вызываетъ* противодѣйствіе какихъ-то силъ.

Есть въ природѣ человѣка, повидимому, нѣчто неподчиняющееся закону, какой-то «духъ противорѣчія». И онъ прямо провоцируется запретомъ и велѣніемъ закона. Законъ правъ въ томъ, что онъ требуетъ, но *виноватъ* въ томъ, что своей императивной формой *вызываетъ духъ противленія* и слѣдовательно вызываетъ обратное тому, чего требуетъ, *вызываетъ преступленіе*.

Выростаетъ новая антиномія, новый трагизмъ закона, новая вариация основной діалектической темы («законъ добръ» и «законъ золъ»). Чтобы

увидѣть всю силу, всю глубину, всю парадоксальность этой дерзновенной діалектики, необходимо поставить рядомъ эти изумительные тексты: *)

«Безъ закона грѣхъ мертвъ»

«Прежде я жилъ внѣ закона, но когда пришла заповѣдь, грѣхъ ожилъ».

«Я не зналъ бы и грѣха безъ закона, я не зналъ бы и пожеланія, если-бы законъ не говорилъ: не пожелай».

«Заповѣдь послужила поводомъ къ тому, что грѣхъ произвелъ во мнѣ всякое пожеланіе».

«Грѣхъ, взявъ поводъ отъ заповѣди, соблазнилъ меня и убилъ ею»...

Такимъ образомъ законъ достигаетъ обратнаго результата: онъ вызываетъ духъ противорѣчія, искушеніе *преступить*; законъ прямо является *поводомъ, мотивомъ (аформі)* для грѣха; говоря «не пожелай», онъ вызываетъ пожеланіе («запретный плодъ»).

Это странное свойство закона заставляеть въ немъ усумниться до самыхъ послѣднихъ предѣловъ. Это оно заставляеть Ап. Павла сказать: что-же такое мы говоримъ? въ такомъ случаѣ законъ есть грѣхъ? (Рим. VII, 7) законъ есть зло? вѣдь: «Заповѣдь, данная для жизни, послужила мнѣ къ смерти» (10)!

Не есть ли законъ прямо *причина грѣха*? Этого, конечно, не можетъ быть; законъ не есть причина грѣха, какъ онъ не есть и причина добродѣтели. Ни преступленіе, ни послушаніе не вытекають изъ закона съ необходимостью. Нельзя сказать, что законъ автоматически вызываетъ под-

*) Въ нихъ цѣликомъ даны темы Ницше, Достоевскаго и Шестова. Въ нихъ поставлена проблема отверженія морализма и утвержденія «все позволено» (и самый этотъ афоризмъ принадлежитъ Ап. Павлу). Но то, на чемъ останавливается Ницше и Шестовъ, есть для Ап. Павла лишь діалектический моментъ. Онъ идетъ дальше и выше, и за нимъ, конечно, Достоевскій.

чиненіе; но нельзя также сказать, что онъ автоматически вызываетъ нарушеніе. Человѣкъ именно не есть автоматъ, а есть свободная личность.

Между велѣніемъ закона и рѣшеніемъ человека лежитъ таинственная подсознательная сфера аффектовъ и не менѣе таинственная сознательная сфера свободы. Законъ лишь «мотивируетъ», но не обуславливаетъ причинно. И противоборство закону тоже лишь «мотивируетъ», но не механически отбрасываетъ законъ. Вотъ почему Ап. Павелъ называетъ законъ не причиной, а лишь *поводомъ*, мотивомъ для грѣха. Это не снимаетъ отвѣтственности съ закона, ибо служить «поводомъ» для грѣха есть большой грѣхъ.

Но это ставитъ вопросъ о послѣднихъ и истинныхъ источникахъ грѣха. Вѣрнѣе о послѣднихъ источникахъ всякаго *дѣйствія*, хорошаго или дурного; ибо ясно изъ предыдущаго, что законъ не есть ни причина добра, ни причина зла.

Быть можетъ, законъ пригоденъ въ практической жизни для познанія того, что признается «преступленіемъ» («закономъ познается грѣхъ» — *ratiō cognoscendī* преступленія), но онъ никогда не спускается до той глубины, гдѣ лежитъ *ratiō essendī* преступленія. Эта глубина для него ирраціональна, недоступна, непроницаема. Законъ есть *раціональное правило*, обращающееся къ уму, къ сознательной волѣ, но не къ ирраціональнымъ, безсознательнымъ и подсознательнымъ инстинктамъ и влеченіямъ — тамъ: «вижу иной законъ, *противоборствующій закону ума моего*». (Рим. VII, 23).

Вотъ этотъ законъ *ирраціональнаго противоборства* (ирраціональнаго, ибо онъ противоположенъ и непонятенъ *закону ума*: «не понимаю, что дѣлаю» Р. VII, 15) — онъ именно указываетъ на глубокіе источники грѣха.

Законъ ирраціональнаго противоборства можетъ имѣть двѣ формы и происходитъ какъ-бы въ двухъ сферахъ: существуетъ противоборство *человѣческое* и противоборство *сверхчеловѣческое* (дѣвольское). Противоборство *человѣческое*, которое стоитъ въ центрѣ вниманія Ап. Павла, есть сопротивленіе *плоти*, «плотскихъ помышленій», которыя закону Божию не покоряются и потому являются «враждою противъ Бога» (Рим. VIII, 7), это противоборство «закона грѣховнаго, находящагося въ членахъ моихъ» (Рим. VII, 23), это сопротивленіе всей *подсознательной сферы* инстинктовъ и влеченій, связанныхъ съ чувственнотѣлеснымъ міромъ («плотскія помышленія»), которые не подчиняются *сознательной волѣ* и закону ума. Феноменологія такого сопротивленія, та форма, въ какой мы его переживаемъ, выражена у Апостола такъ: «не то дѣлаю, что хочу, а что ненавижу, то дѣлаю»... «*желаніе добра* есть во мнѣ, но чтобы сдѣлать оное, того не нахожу»...

Вотъ, поистинѣ, типическое состояніе *человѣческой слабости*, *человѣческой «вражды противъ Бога»*, которая не дерзаетъ идти дальше, которая выражается только въ «*безсиліи закона, ослабленнаго плотію*» (Р. VIII, 3). Она и составляетъ для Апостола центръ вниманія, ибо «живущіе по плоти, которые о плотскомъ помышляютъ», составляютъ подавляющее большинство *человѣческаго рода*, для которыхъ прежде всего и писанъ всякій законъ.

Сознательный законъ, выраженный въ формѣ запрещенія и обращенный къ волѣ, вызываетъ обратное дѣйствіе въ силу *противодѣйствія* подсознательнаго міра. И это *противодѣйствіе* тѣмъ сильнѣе, чѣмъ больше усиліе воли, желающее исполнить императивъ. Таково изумительное свойство *сознательнаго волевого усилія* въ отношеніи къ *подсознательному міру*, которое

открыто современными изслѣдователями подсознательной сферы и формулировано, какъ *loi de l'effort converti*. Этотъ законъ экспериментально подтвержденъ опытами, которые всякій можетъ повторить.

Апостолъ Павелъ зналъ дѣйствіе этого закона и нашелъ его, какъ «иной законъ, находящійся въ членахъ моихъ, и *противоборствующій закону ума моего*». То, что онъ помѣщалъ это «противоборство» *въ членахъ и въ плоти* не должно насъ сбивать. «Плоть» въ терминологіи Ап. Павла вовсе не означаетъ *только* нашего пространственного физическаго тѣла, она обнимаетъ всю низшую *чувственно-пожелательную* природу человѣка, которая, конечно, связана съ физическимъ тѣломъ и лежитъ, такъ сказать, между «тѣломъ» и «душой». Такимъ образомъ «плоть» имѣетъ по отношенію къ интересующему насъ вопросу два значенія у Ап. Павла: 1, *плоть*, какъ чувственно-пожелательная сфера подсознанія, стоящая въ предѣльной и таинственной близости къ тѣлу*) и 2, *плоть*, какъ тѣло, организмъ, изучаемый біологіей.

Человѣкъ имѣетъ такую структуру іерархическихъ ступеній по Ап. Павлу: онъ состоитъ изъ 1) духа, 2) сознательной души, 3) подсознательной чувственно-пожелательной сферы («плотскія помышленія»), 4) тѣла («плоть»). Для третьей ступени Ап. Павелъ особаго термина не имѣетъ (у Платона — *ἐπιθυμία*).

Подсознаніе есть понятіе нашихъ дней. Преемное понятіе души исчерпывалось *сознаніемъ*, тѣмъ, что лежитъ въ свѣтломъ полѣ переживанія, что сознается. Подсознательныя влеченія Ап. Павелъ не могъ назвать «душою», потому что они инстинктивны, бессознательны, не лежатъ въ свѣтломъ полѣ сознанія; онъ предлагаетъ ихъ назвать «пло-

*) Отношеніе взаимодѣйствія, являющееся неразгаданнымъ и для современной науки.

тью» въ виду ихъ связи съ чувственностью и органами чувства. Можно доказать, что «плоть» здѣсь означаетъ особую, третью ступень человѣческаго существа, соотвѣтствующую «подсознанію», съ его чувственно-пожелательной, эротически-тендирующей природой, нащупанной и угаданной Фрейдомъ.

Что «плоть» обозначаетъ здѣсь все-же психическую сферу, а не пространственно-тѣлесную, видно изъ такого выраженія, какъ «плотскія помышленія» (*φρονημα τῆς σαρκός*) и «жизнь по плоти»; но эти помышленія не суть сознательныя мысли, ибо мыслить по терминологіи Апостола *умъ* (*νοῦς*); они не суть и сознательныя желанія, сознательная воля, ибо «дѣлаю то, чего не хочу». «Плотскія помышленія» всецѣло противопоставляются моему уму, моей волѣ, всей сферѣ моего сознанія («внутренній человѣкъ»), всему моему сознательному *я* (Рим. VII, 15-25), и все-же они еще называются «помышленіями», иногда «похотью», и потому въ какомъ-то смыслѣ принадлежать *къ психическому міру*, относятся къ «внутреннему человѣку», къ тому-же самому моему *я* (Рим. VII, 25). Непонятно, откуда они являются, эти странные порывы, эти изверженія изъ подземной тьмы, противорѣчащія всему, что я признаю за добро, что я хочу, чему я служу умомъ: «не понимаю, что дѣлаю; потому что не то дѣлаю, что хочу, а что ненавижу, то дѣлаю». Они необъяснимы изъ *я*, необъяснимы изъ сознанія: «а потому уже не я дѣлаю то, но живущій во мнѣ грѣхъ». Гдѣ же онъ живетъ? если не въ сознаніи, какъ это было показано, (ибо въ сознаніи я нахожу желаніе добра и согласіе съ закономъ: «хочу дѣлать доброе»), то только *подъ порогомъ сознанія*. Туда не проникаетъ сила закона, который умѣетъ обращаться только къ уму и къ сознательной волѣ, тамъ гнѣздится «иной законъ, противоборствующій закону ума» (*loi de l'effort converti*).

Сферу *подсознанія* Апостоль опредѣляетъ, какъ *не я*, ибо *я* есть для него сфера *сознанія*; тамъ, въ подсознаніи, онъ помѣщаетъ законъ противоборства и грѣхъ. Но грѣхъ въ какомъ то смыслѣ все-же живетъ «во мнѣ», его нельзя выбросить въ тѣлесно-пространственный міръ, онъ связанъ съ «внутреннимъ человѣкомъ», и его источникомъ является то-же самое *я*, ибо оно является центромъ и сознанія и подсознанія.

Такъ выявляется необходимость третьей ступени человѣческаго существа, которую Апостоль называетъ «плотью», это ступень психическая, но не сознательная, это *подсознаніе*.

Библия, при своемъ глубокомъ знаніи человѣческаго «сердца», чувствуетъ присутствіе того, что современная психологія называетъ подсознаніемъ, и указываетъ на эту сферу при помощи своей собственной терминологіи. Внутренній міръ во всей его неисчерпаемой глубинѣ («внутренній человѣкъ» Ап. Павла) чаще всего называется въ ветхомъ Заветѣ «сердцемъ». И въ этомъ внутреннемъ мірѣ далеко не все ясно усматривается и сознается даже самимъ его носителемъ. Во «внутреннемъ человѣкѣ» существуетъ таинственная и сокровенная сфера, не озаряемая его собственнымъ сознаніемъ. «Глубоко сердце человѣка... и кто познаетъ его?» Только Богъ проникаетъ «сердца и утробы». Постоянно повторяющійся терминъ «сердца и утробы» какъ разъ намѣчаетъ то, что теперь называется *подсознаніемъ* съ его чувственно-пожелательной, эротической природой. Самое выраженіе «утробы» какъ-бы указываетъ на то, что лежитъ подъ сердцемъ, ниже сердца; и если «сердце» чаще всего означаетъ «сознаніе», то «утроба» должна означать «подсознаніе».

Правда «сердце» ирраціонально не только въ смыслѣ низшей своей сферы, соприкасающейся съ «плотью», но и въ смыслѣ высшей, соприкасаю-

щейся съ «духомъ», и являющейся органомъ духа; но во всякомъ случаѣ его ирраціональность, глубина и бездна обнимаетъ какъ высшія мистическія переживанія, такъ и низшія подсознательныя, «утробныя» влеченія. *)

Сокровенная область «сердца», которая является «сокровенной» и слѣд. подсознательной и для самого ея носителя, вовсе не должна быть непременно возвышенной и близкой къ Богу. Изъ нея могутъ проистекать, неожиданно для самого человѣка и бессознательно, какъ добрыя, такъ и злыя дѣянія:

«добрый человѣкъ изъ добраго сокровища сердца своего выносить доброе, а злой человѣкъ изъ злого сокровища сердца своего выносить злое» (Лк. VI, 45. Мѳ. XII, 35. Ср. Мр. VII, 21. Мѳ. XV, 19).

Подсознаніе представляетъ собою, такимъ образомъ, сферу безконечныхъ возможностей, изъ которыхъ возникаетъ порокъ и добродѣтель; оно есть матерія (въ греческомъ смыслѣ), которая можетъ принять прекрасную или безобразную форму. Это *хаосъ*, древній «родимый хаосъ», который «шевелится» (Тютчевъ) подъ порогомъ сознательной жизни, съ ея рациональными нормами, съ ея резонабельной волею: мы видѣли, что законъ есть форма, не умѣющая формировать этой матеріи и вызывающая противоборство этого хаоса.

* * *

Въ чемъ же заключается средство къ овладѣнію таинственными подсознательными силами души? Современная психологія подсознанія съ ея теоріей психоанализа и внушенія указываетъ намъ путь, подлинность котораго подтверждается величайшими философскими и религіозными ученіями. Въ свѣтѣ этихъ ученій вмѣстѣ съ тѣмъ

*) См. О сердцахъ подробнѣе Б. Вышеславцевъ. Сердце въ христіанской и индійской мистикѣ. УМСА press, Paris.

отбрасывается все модное, суетное и нездоровое, что есть въ доктринѣ «подсознательнаго», и остается все исконное, древнее и вѣчное, намѣченное Платономъ и Ап. Павломъ.

Неудача императивной нормы и ея столкновение съ закономъ иррациональнаго противоборства (*loi de l'effort converti*) указываетъ намъ путь. Подсознание не подчиняется прямому велѣнію. Законъ обращается къ разумной волѣ и дѣйствуетъ въ средней разсудочной сферѣ, въ сферѣ освѣщенной сознаниемъ. Подсознание остается для него закрытымъ. Нужно умѣть проникать въ подсознание, угадывать, что въ немъ происходитъ и вліять на него. Прямымъ путемъ это невозможно и возможно лишь обходнымъ путемъ психоанализа. Здѣсь лежитъ заслуга Фрейда и его открытіе *эротической природы* подсознанія. Однако гениальнымъ предвосхищеніемъ и вмѣстѣ съ тѣмъ существеннѣйшей поправкой Фрейда является Платоново ученіе объ *Эросѣ*. Эросъ безконечно большее объемлетъ, нежели *libido sexualis*, нежели даже эротическая влюбленность. Это его корни и цвѣты, но не его всеобъемлющее древо жизни.

Необходимость расширенія понятія *libido* за предѣлы сексуальной сферы сознаютъ всѣ значительные мыслители, вышедшіе изъ Фрейда. Такъ, Юнгъ понимаетъ *libido*, какъ основную *психическую энергію*, соотвѣтствующую въ области психическаго бытія тому, что называется энергіей въ физикѣ. Бодуэнъ предлагаетъ для этой основной душевной потенціи терминъ *potentielle affectif*. *) Для Адлера эта движущая пружина души есть жажда власти и господства. Эросъ Платона объемлетъ все это: онъ означаетъ существенную и несводимую функцію души, *функцію стремленія*, уходящую въ безконечность и многообразную по содержанію, но всегда напра-

*) Jung. Wandlungen und Symbole der Libido.

вленную на возрастание бытія, на его «валоризацію».

Эросъ есть влюбленность въ жизнь, «аффектъ бытія» (Фихте), жажда полноты, жажда полнотѣнности, рожденіе въ красотѣ, жажда вѣчной жизни (все это сказалъ еще Платонъ); а въ концѣ концовъ Эросъ есть жажда воплощенія, преображенія и воскресенія, бого-человѣческая жажда, жажда рожденія Богочеловѣка, этого подлиннаго «рожденія въ красотѣ», жажда обоженія и вѣра, что «красота спасетъ міръ» (Достоевскій) — и это сказало христіанство, ибо оно есть *религія абсолютно желаннаго*. И оно сказало то, чего искалъ и что предчувствовалъ Платонъ, ибо «рожденіе въ красотѣ» есть конечно воплощеніе и преображеніе.

Если вѣрно, что подсознаніе обладаетъ эротически-тендирующей природой, то вотъ во что оно «сублимируется» и вотъ какіе цвѣты вырастаютъ изъ его сокрытой глубины:

Свѣтъ изъ тьмы, надъ темной глыбой
Вознестися не могли бы
Лики розъ твоихъ,
Еслибъ въ сумрачное лоно
Не впивался погруженный
Темный корень ихъ». (Соловьевъ).

Нѣсколько курьезной можетъ показаться такая «существенная» поправка къ идеѣ Фрейда, и однако она единственно послѣдовательна: «сублимации» ищетъ Фрейдъ *) и сублимацию въ грандіозныхъ размѣрахъ даетъ Платонъ. Тендирующее движеніе Эроса беретъ направленіе на то, что кажется Платону наиболѣе «sublime». Если хри-

*) Т.-е. возведенія къ высшему, возвышенія, поднятія, облагороженія. *Сублимации* противоположна *профанация*, въ которой часто повиненъ Фрейдъ, т.-е. низведеніе высокаго, заподозриваніе священнаго. Пріемъ научно интересный и цѣнный, но этически, эстетически и религіозно часто совершенно невыносимый и *мѣшающій сублимации*. Съ этой стороны идутъ всѣ нападенія на Фрейда. Психоаналитикъ, конечно, объяснитъ позицію нападающаго особой психической функціей «цензуры». Но, въ отвѣтъ на это, позицію Фрейда можно охарактеризовать, какъ манію сексуальной профанации, установку весьма распространенную и вредную.

стіанство видить еще болѣе высокій пунктъ, опредѣляющій направленіе, то оно должно продолжати сублимацію, ибо сублимація вообще не останавливается: «возводитъ» можно лишь къ тому, что считаешь высшей цѣнностью (le plus sublime).

Все творчество, вся культура и вся религія есть «сублимація», берущая направленіе на то, что открывается (въ «Откровеніи»), какъ высшая цѣнность: «гдѣ сокровище ваше, тамъ и сердце ваше», гдѣ ваша высшая цѣнность, тамъ и вашъ Эросъ.

Гимнъ любви у Ап. Павла есть выраженіе предѣльно сублимированного Эроса *): вотъ во что преобразуется подсознательная жажда жизни, полноты и блаженства! Космосъ любви возникаетъ изъ хаоса темныхъ эротическихъ порывовъ. Эросъ половой любви допускаетъ сублимацію «во Христа и во Церковь» и есть «великая тайна» и таинство. Больше того, здѣсь центръ христіанскихъ тайнъ, ибо всѣ христіанскіе символы изъ Эроса вырастають: Отець, Сынъ, Матерь, братья, Женихъ, Невѣста. **). Если-бы влюбленность, бракъ материнство, отцовство были чѣмъ-то низкимъ и презрѣннымъ (какъ думаютъ гностическія ереси), то эти символы не могли-бы возникнуть. Въ нихъ заключается указаніе на возможность могучей сублимаціи Эроса: семья есть малая Церковь, и Церковь есть большая семья. Если-бы Эросъ былъ презрѣнъ въ какомъ-либо своемъ аспектѣ, то какъ могла-бы «Пѣснь пѣсней» стоять въ канонѣ священныхъ книгъ?

* * *

Черезъ Діонисія Ареопагита, великаго основоположника восточно-христіанской (а въ значительной степени и западной) православной мисти-

*) Вотъ настоящій христіанскій «Пиръ» и христіанскій Эросъ, а не бездарный «пиръ 10 дѣвъ» Мефодія Патарскаго.

***) Розановъ не обратилъ на это достаточнаго вниманія въ своихъ нападеніяхъ на христіанство за его анти-эротизмъ.

ки и через его гениальнаго ученика и истолкователя Максима Исповѣдника, христіанство воспринимаетъ въ себя Платоново ученіе объ Эросѣ и даетъ ему наивысшее завершеніе. «Небесная Іерархія» Діонисія представляетъ собою грандіозную систему «сублимаціи», возведенія низшаго къ высшему; и это возведеніе совершается силою Эроса *) и завершается «обоженіемъ». Самъ Творецъ всего сущаго «есть добрый и божественный Эросъ», «добротворящій Эросъ бытія (*ἀγαθοεργὸς τῶν ὄντων ἔρωσ*), предсуществующій въ избыткѣ». «Божественный Эросъ, безначальный и безконечный». И Христосъ есть «распятый Эросъ». Діонисій защищаетъ «божественное имя Эроса» по сравненію съ *ἀγάπη* **).

Максимъ Исповѣдникъ слѣдуетъ за Діонисіемъ, расширяя и углубляя его ученіе о любви. Для него любовь есть божественная сила, стягивающая и связывающая воедино весь космосъ и всякую вещь, существующую въ немъ, высшую и низшую. Эта сила есть Эросъ***). Изъ любви Тво-

*) Эросъ имѣетъ іерархическія ступени высоты: существуетъ Эросъ физическій, Эросъ душевный, Эросъ духовный (умный), Эросъ ангельскій, Эросъ божественный. И на всѣхъ ступеняхъ это все-же Эросъ, одна и та-же сила, именно: соединяющая и связывающая сила. De div. nom. С. IV. § 15.

**) De div. nom. Сар. IV. § 10, § 14, § 12. Онъ говоритъ здѣсь: мы чтимъ имя Эроса... пусть не клеветаютъ на имя Эроса... Чернь не понимаетъ «простаго смысла божественнаго имени Эроса» и соответственно своимъ понятіямъ разумѣетъ чувственную и тѣлесную любовь, которая не есть истинный Эросъ, но его отображеніе (*εἰδωλον*), или лучше — отпаденіе отъ истиннаго Эроса. Этимъ словомъ, которое черни кажется болѣе грубымъ и которое полагается въ божественной Премудрости (ссылка на Сар. VIII, 2), она, эта чернь, будетъ поднята и возведена къ постиженію истинно-сущаго Эроса. Ів. §11 и 12. Вотъ гдѣ идея «сублимаціи» Эроса выражена со всею точностью.

***) Вслѣдъ за Діонисіемъ, Максимъ Исповѣдникъ употребляетъ термины *ἔρωσ* и *ἀγάπη*, какъ равнозначные («теологи называютъ Божество иногда Эросомъ, иногда любовью»...), отдавая однако преимущество Эросу: процитировавъ «Богъ есть любовь (*ἀγάπη*)», онъ тотчасъ добавляетъ: это значитъ «сладость и вождельніе (*γλυκασμός καὶ ἐπιθυμία* — Cant. 5. 16), т.-е. Эросъ»; и затѣмъ цитируетъ тѣ мѣста, гдѣ въ Писаніи стоитъ «Эросъ» (Сар. VIII. 2. Prov. IV. 6) Нарочно избираются такіе термины, которые вы-

рець природы *связалъ ее въ единство* съ своей собственной Ипостасью (въ воплощеніи), чтобы «остановить ея безпокойство» и привести ее къ себѣ. Такъ выражаетъ Максимъ Исповѣдникъ сублимацію безпокойнаго хаоса природныхъ силъ, и эта сублимація есть воплощеніе божественнаго и обоженіе природнаго.

Страсти совсѣмъ не плохи сами по себѣ, онѣ «хороши въ рукахъ ревнителей доброй жизни». Даже такія страсти, какъ «вожделѣніе», «сластолюбіе», «страхъ» — допускаютъ сублимацію: вожделѣніе превращается въ «стремительный порывъ желанія божественныхъ благъ»; сластолюбіе — «въ блаженство и восхищеніе ума божественными дарами»; страхъ — въ боязнь отвѣтственности за грѣхъ; печаль — въ раскаяніе.*).

Порокъ созданъ изъ того-же матеріала, какъ и добродѣтель. Нѣтъ природныхъ силъ души и тѣла, которыя были-бы плохи сами по себѣ, онѣ становятся зломъ лишь тогда, когда принимаютъ особую форму, именно *форму извращенія*.**) «Сублимація» есть возстановленіе первоначально-божественной и къ Богу устремленной формы. И

ражаютъ «сублимацію», возведеніе самаго низшаго къ самому высшему (*ἐπιθυμία, προαγωγή*) — особенно любопытенъ обоснованный выборъ послѣдняго «нечистаго» для профановъ термина). См. Carit. quinquies Cent. Cent. V 83-90. Migne, т. 90, стр. 1383-1387.

*) Добролюбіе. т. III, стр. 258. Умозрит. и дѣят. главы, 116.

**) *Παράχρησις* — «извращенное пользованіе» силами души — вотъ источникъ порока, говоритъ Максимъ; ничто изъ того, что сотворено Богомъ, не есть зло. Та-же самая *ἐπιθυμία* (вожделѣніе, *libido* на языкѣ фрейдіанцевъ) — можетъ принять форму сластолюбія, или-же, наоборотъ, форму цѣломудрія, любви, божественнаго Эроса. «Не пища плоха, но чревоугодіе; не произведеніе на свѣтъ дѣтей, но блудъ; не деньги, но скупость; не слава, а тщеславіе. Ничто не дурно въ вещахъ, а дурно извращенное пользованіе ими, которое происходитъ оттого, что умъ не заботится о культивированіи (*γεωργία*, земледѣліе) природы». De Char. Cent. III, 3, 4, 5. Migne т. 90 стр. 1018 ff. Ср. ів. 71. 98.

весь хаосъ подсознательнаго міра нуждается въ такой формѣ. Какова-же она, если ею не можетъ быть форма закона?

* * *

Здѣсь нужно сразу высказать нѣчто существенное, самое существенное, быть можетъ, въ этикъ благодати, то, что предвосхищаетъ ея конецъ и завершеніе:

Возстановленіе первоначально-божественной и къ Богу устремленной формы въ человѣкѣ есть возстановленіе «*Образа и Подобія*» Божія; а та сила, которая схватываетъ этотъ образъ есть *воображеніе*. Но мы не могли-бы вообразить никакого «образа Божія», если-бы не было факта Бого-воплощенія, если-бы не стоялъ предъ нами образъ Христа. *) Воображеніе требуетъ воплощеннаго образа; больше того, воображеніе и есть воплощеніе. Оно всегда воплощаетъ свои образы, облакаетъ ихъ плотью и кровью.

Мы встрѣчаемся здѣсь съ совершенно новой силой, съ *воображеніемъ*. Нужно понять его психологическую сущность, его метафизическое, этическое и мистическое значеніе. Рационально-императивная норма закона обращается всегда къ сознанию, къ сознательной волѣ, и не умѣетъ обращаться съ подсознаніемъ, которое ей не повинуется и противоборствуетъ. Воображеніе, напротивъ, обладаетъ особымъ даромъ проникновенія въ подсознаніе, особымъ органическимъ средствомъ съ Эросомъ. И это потому, что подсознаніе есть тотъ подземный ключъ, изъ котораго бьетъ струя фантазіи, и вмѣстѣ съ тѣмъ тотъ темный бассейнъ, куда обратно падаютъ сверкающіе образы, чтобы жить тамъ и двигаться въ недоступной глубинѣ. Подсознаніе питается об-

*) Видѣвшій Меня — видѣлъ Отца.

разами воображенія и питаетъ ихъ. Подсознаніе, какъ бы дремлетъ и видитъ сны, которые не сознаетъ. Иногда эти сны уплотняются до степени прекрасныхъ образовъ искусства *), или жизненныхъ безумствъ; иногда обратно, въ жизни, или въ искусствѣ воспринятые образы живутъ въ подсознаніи и производятъ свое невидимое вредное или полезное дѣйствіе. Фрейдъ въ своемъ толкованіи сновъ и въ своемъ психоанализѣ показываетъ, какъ отыскивать въ подсознаніи вредные образы и какъ ихъ извлекать оттуда. Nouvelle école de Nancy со своей новой теоріей внушенія показываетъ, какъ вводить въ подсознаніе цѣнные образы, пригодные для формированія и сублимированія.

Чтобы взвѣсить сравнительную силу *сознательной воли* и *воображенія*, нужно вдуматься въ суровое слово Куэ: при всѣхъ случаяхъ столкновенія воли и воображенія, побѣждаетъ всегда воображеніе безъ всякихъ исключеній! Но законъ всегда обращается къ сознательной волѣ и потому всегда можетъ быть побѣжденъ *соблазнами воображенія*, когда дѣло идетъ о покореніи подсознанія, о плѣненіи Эроса.

Подсознаніе повинуется только воображенію, но *норму* нельзя вообразить, она не имѣетъ образа, ее можно только мыслить. Не существуетъ Эроса закона, и Кантъ это зналъ: нельзя любить законъ, законъ можно только «уважать»; любить-же можно только конкретный образъ, и если идею, идеаль, то только воплощенный въ живомъ лицѣ. **)

*) «Милые предметы мнѣ снились, и душа моя
Ихъ образъ тайный сохранила...
Ихъ послѣ муза оживила» (Пушкинъ).

***) Не существуетъ *любви къ добру* какъ къ абстрактной идеѣ, ибо любить и ненавидѣть можно лишь живое, конкретное бытіе. На это справедливо указалъ Шелеръ: так. наз. «любовь къ добру» есть фарисейзмъ, моральная ненависть къ грѣшникамъ, даже ненависть къ міру. Wesen und Formen der Sympathie 1923. Bonn. Grundwerte der Liebe und die «Liebe zur Guten». 187 ff.

Даже Эросъ Платона, философскій Эросъ по преимуществу, устремленный къ міру идей *), даже онъ предвѣщаетъ и предсказываетъ путь *воплощенія*: ему мало любви къ идеѣ, «любви къ мудрости» (*φιλοσοφία*), ему нужна любовь къ конкретному образу, къ живому *воплощенію мудрости*. Сократу отдалъ Платонъ живую полноту своего Эроса, судьба Сократа стала «жизненной драмой Платона» (Вл. Соловьевъ), съ нимъ онъ живетъ, умираетъ и воскресаетъ.

Единственный и парадоксальный для античнаго міра фактъ: величайшій философъ и художникъ всѣхъ временъ скрылъ свое авторство, отказался отъ высшей чести и славы, все свое лучшее перенесъ въ образъ «учителя», вообразилъ и воплотилъ въ немъ; и вмѣстѣ съ тѣмъ — его въ себѣ. Говоритъ только Сократъ, Платонъ не участвуетъ въ «діалогахъ», Платона нѣтъ. А если онъ и говоритъ однажды о своемъ авторствѣ, то только слѣдующія изумительныя слова: «да и нѣтъ, и не было никакого Платона, а есть только Сократъ, снова ставшій молодымъ и прекраснымъ!»

Здѣсь нѣтъ никакой ложной скромности или смиренія (которое, кстати сказать, было неизвѣстно античному міру), здѣсь полное воплощеніе Сократа въ душѣ Платона, и преображеніе этой души при помощи этого образа. Совершенно такъ же, какъ у Ап. Павла:

«Не я живу, а живетъ во мнѣ Христосъ!»

*) Для Платона можно любить идею и прежде всего «идею добра», но только потому, что идеи для него не суть абстрактныя понятія, блѣдныя тѣни дѣйствительности, а напротивъ *живые прообразы* и прежде всего *образы*. Самое слово «идея» и «эйдосъ» — значитъ «видъ» и «образъ», т.-е. интуитивно-созерцаемое видѣніе. Идея добра для Платона есть центральный образъ мірового солнца, образъ непостижимый и лишь символически выразимый, иначе говоря: образъ Божій. Это не правило морали, которое нельзя любить, а живое таинственное Божество, которое можно любить больше всего. Такъ Платона понималъ Плотинъ.

Только образъ живой воплощенной цѣнности и святости покоряетъ и «плѣняетъ» всѣ силы души. Высшая сублимація есть сублимація Эроса при помощи воображенія. Вотъ почему образъ Сократа въ Академіи и въ сократическихъ школахъ игралъ такую-же «сублимирующую» роль, какъ образъ Христа у христіанъ. *)

Б. В ы ш е с л а в ц е в ъ .

*) Сходство этихъ двухъ образовъ поражаетъ и прежде всего въ сходствѣ трагической судьбы, но поражаетъ и различіе: одинъ есть *воплощеніе мудрости*, другой *воплощеніе Премудрости*. Премудрость больше и полнѣе мудрости. Сократъ есть воплощеніе мудрости человѣческой, ищущей, не-знающей, діалектической (Эросъ, стоящій снаружи у двери, по замѣчательному выраженію Плотина). Христосъ есть воплощеніе Логоса божественнаго, есть то самое, чего ищетъ Сократъ, что онъ предчувствовалъ, «какъ бы въ зеркалѣ, какъ бы въ гаданіи», святая святыхъ, куда стучится этотъ «Эросъ, стоящій снаружи у двери». Сократъ (и Платонъ) есть неполная мудрость, сознающая и утверждающая свою неполноту (οἶδα ὅτι οὐκ οἶδα) — Христосъ есть «полнота».

А. М. Бухаревъ

(Архимандритъ Θεодоръ)

(окончаніе)

Перемѣна жизненнаго пути Бухарева — не результатъ внутренняго кризиса, не сопряжена съ какой-либо ломкой міросозерцанія, а, напротивъ поступокъ, вызванный внѣшними условіями и мотивированный всѣмъ міросозерцаніемъ о. Θεодора, героическій актъ исповѣдничества.

Онъ писалъ Любимовой: «Въ средѣ монашества стали меня стѣснять въ служеніи слову Божію; мнѣ такого монашества не нужно, потому что я и въ монашество пошелъ ради слова Божіей истины. Не хотятъ внимать ученію, что и въ земномъ и въ мірскомъ надо намъ служить Господу, — что священство намъ дано для послуженія именно тому, чтобы и всѣ были духовно цари и іереи Богу и Отцу; ну, такъ надо дѣломъ взяться за это, чтобы, и ставъ въ ряду мірянъ быть вѣрнымъ благодати царственнаго священства, къ которому всѣ призваны. Но не хочу итти, даже и во внутренней моей мысли, противъ православной іерархіи, т. е. ее винить, а себя оправдывать: потому что иду я на позоръ разстриженія, подъ эпитемію церковную, какъ самъ виноватый. Трудно при этомъ сохранить чувство искренней любви къ обижающимъ, трудно удержаться въ сердечномъ союзѣ съ враждующими, особенно съ тѣми, которые не совсѣмъ право правятъ слово

Божіей истины: на это самое беру руку жены — помощницы, понимающей мое дѣло, сочувствующей и готовой содѣйствовать моему дѣлу въ Господѣ. Но этимъ соблазняются; что же? Въ отношеніи ко мнѣ начали еще прежде соблазняться раскрываемою мною истиной, что Христось за всѣхъ умеръ. Когда же Крестомъ Христовымъ стали соблазняться, то съ такими людьми нечего чиниться, — пусть соблазняются стремленіемъ моимъ къ участию въ той крестной Христовой любви къ намъ, что Онъ ради насъ сошелъ съ небеснаго монастыря не равноангеловъ только и всѣхъ святыхъ ангеловъ и избралъ себѣ невѣсту — Церковь изъ насъ грѣшныхъ людей, явясь въ мірѣ какъ Самъ виноватый за чужія для Него вины всего міра: Онъ совершилъ наше спасеніе, а я хочу только спастись черезъ усвоеніе себѣ Христа-Спасителя міра, черезъ сообщеніе духу Его человѣколюбія... Я, въ настоящихъ моихъ обстоятельствахъ, скорблю не болѣе всегдашнихъ моихъ скорбей. О чемъ горевать. Господи, помилуй! Я иду не отъ Господа, а съ Господомъ и къ Господу».

Бухаревъ утверждаетъ, что уходя изъ монашества въ міръ и женясь, онъ слѣдуетъ пути Христова нисхожденія на грѣшную землю; онъ готовъ соучаствовать Христовыхъ страданій и нести тяготы человѣчества, открыть ему его подлинную природу, сказавъ ему «новое слово»; самъ онъ хочетъ быть вѣренъ той благодати царственнаго священства къ которой онъ призывалъ людей: *но вы — родъ избранный царственное священство, народъ святой, люди взятые въ удѣлъ, дабы возвыщать совершенство призвавшаго васъ изъ тьмы въ чудный Свой свѣтъ* (I Петр. 11, 9). Задачею церковной іерархіи является приведеніе въ дѣйствіе всеобщей благодати царственнаго священства во всемъ народѣ православнаго Христіанства, дабы всѣ были Цари и Іереи Богу

и Отцу (Апок. I, 6), т.-е. «чтобы каждому въ своемъ мѣстѣ, духовно священнодѣйствовать во Христѣ предъ Самимъ Отцемъ Небеснымъ, принося Ему Св. Духомъ жертвы своей мысли, своего чувства, дѣлъ, исканій, отношеній — чрезъ устроение всего этого по Христу — возлюбленному Сыну Божию» (непрестанное служение Богу). Народъ христіанскій входитъ въ порядокъ церковной экономіи и разныя степени облагодатствованнаго народнаго устройства могутъ быть разсматриваемы какъ Христова іерархія, входящая въ тѣло Церкви, «въ истинно-благодатную державу Господню, подъ которою и на земли, въ земныхъ порядкахъ ищутъ себѣ Отца Небеснаго, *яко на небеси*». Въ силу этого Константинъ Великій называлъ себя «епископомъ въ дѣлахъ вышнихъ». Въ іерархіи земной, и духовной и свѣтской, — самъ небесный Архіерей и Іерей во вѣкъ, — веѣхъ и вся приводитъ Св. Духомъ къ Отцу, поэтому священнослужительская церковная іерархія, для осуществленія своей задачи, сокровища своего священства, должна во всемъ держаться Христа — вѣчнаго Архіерея и Іерея, служа орудіемъ Его благодати чрезъ совершение таинства и священнодѣйствіе слова Божія. Осуществленное царственное священство — органическое перерожденіе *царства міра въ царство Господа нашего Іисуса Христа, его спасеніе міра*.

Въ пониманіи монашества о. Теодора господствуетъ не моментъ аскетическаго отрицанія міра, во злѣ лежащаго, и келейное стояніе предъ Лицемъ Божиимъ, а напротивъ, моментъ служенія міру, грѣхи котораго понесъ на себѣ Христосъ — Агнецъ, спасенія міра; свое личное спасеніе о. Теодоръ совершаетъ «чрезъ усвоеніе себѣ Христа-Спасителя міра — черезъ сообщеніе духу Его челоуѣколюбія», т.-е. черезъ служеніе міру. Миръ

спасется, если обратится ко Христу; это нужно показать ему священнодѣйствіемъ слова Божія. Архимандритъ Феодоръ жертвуетъ своимъ монашествомъ ради своего спасенія. «Я пошелъ въ монашество, пишетъ онъ, чтобы сердцемъ принадлежать одному Господу (обѣтъ дѣвства), управляться однимъ Господомъ (обѣтъ послушанія), да и пользоваться только Господомъ (обѣтъ нестяжательности). Я и теперь, слѣдуя тому же Христову слову *могий вмѣстити да вмѣститъ*, иду на новую стезю съ тѣмъ же, чтобы *пецися только о Господнихъ и угождать только Господу*. Ей, Богу содѣйствующу!» Слагая съ себя санъ, онъ выходитъ изъ «фальшивыхъ отношеній по монашеству», стѣсняющихъ его въ служенію слову Божію, но сохраняетъ то, ради чего онъ пошелъ въ монашество: священнодѣйствіе слова Божія, которымъ міръ приводится къ Христу. Онъ считаетъ, что, и въ бракѣ онъ слѣдуетъ пути Христова, избравшаго Себѣ невѣсту-Церковь.

Въ своемъ сужденіи о бракѣ о. Феодоръ исходитъ, опять таки, изъ общаго положенія своего ученія «намъ, равно дѣвственникамъ и супругамъ, надо принадлежать вполнѣ и безраздѣльно нашему Спасителю и Господу». Дѣвственникъ, «имѣющій женихомъ своей души Господа Иисуса», «во-человѣчившагося и умершаго за всѣхъ людей», «обнимаетъ всѣхъ и cadaго Христовою любовью, по которой Христось сталъ человѣкомъ и умеръ за всѣхъ». Мужъ же и жена идутъ ко Христу «при пособіи отраженія Его другъ въ другѣ, — въ мужѣ, какъ выражающемъ Христово главенство, а въ женѣ, какъ представляющей Христово же тѣло или живущую Христомъ Церковь». Вообще по ученію о. Феодора, земное — икона небеснаго и черезъ земное должно совершаться восхожденіе къ небесному, въ силу Христова искупленія. Такъ, хотя грѣхъ и вошелъ въ міръ черезъ женщину,

но, т. к. «Пресвятая Богородица заплатила долгъ Евы съ преизбыткомъ, на всѣ времена прежнія, настоящія и будущія», женщина изъ орудія обольщенія становится орудіемъ благодати, если въ ней, какъ въ живой иконѣ, взирать къ самой первообразной «ибо симъ обликъ обольщенной Евы будетъ въ женщинѣ или дѣвицѣ замѣняться чертами новой истинной Евы (жизни) — Матери истиннаго Свѣта». Въ бракѣ, благословленномъ Церковью — моментъ искупленія, какъ и въ крещеніи — соединеніе съ посвящающимъ людей Христомъ-Богомъ Словомъ. Благодать таинства брака, какъ и всякая благодать, не должна быть принята *воотце*, а должна быть осуществляема черезъ обращеніе ко Христу и побѣдой во Христѣ-Агнцѣ, понесемъ грѣхи міра, грѣховной тьмы половой любви. Потому бракъ — путь во спасеніи. Онъ благославляется Церковью, т. к. онъ таинственно отображенный союзъ Христа и Церкви, союзъ, который — весь любовь, «любовь, подвигшая Господа къ снисхожденію до уровня со своею невѣстою черезъ пріятіе самой природы спасаемаго Имъ человѣчества или Церкви, къ жизни на землѣ на ряду и вмѣстѣ съ другими человѣками, къ смерти за нихъ, къ исполненію пріемлющихъ изъ нихъ полнотою Своей Божественной жизни. — Своей истины и благодати, возсіявшей въ Немъ побѣдоносно въ Его воскресеніи и изливающейся въ человѣкѣ въ силѣ Св. Духа, — есть любовь, движущая и Церковь къ внутреннѣйшему участию во Христѣ, въ Его жизни, страданіяхъ, смерти и воскресеніи, къ одушевленію, просвѣщенію и управленію во всемъ Самимъ Христомъ и Имъ однимъ». Совершенство этой любви должно отобразиться въ человѣческомъ бракѣ — въ его свободѣ, т. к. «союзъ Христа съ Церковью — высочайшая свобода съ той и съ другой стороны» (свобода въ истинѣ), въ его неразрывности, въ еди-

ноту мужествѣ и единоженствѣ; если же оскудѣла любовь между мужемъ и женою, то «полагая таинственное существо брака въ благодати отображенія Христова союза съ Церковью, супругамъ предоставляется восполнять недостающее и оскудѣвающее изъ открытаго источника безконечной любви, связующей взаимно Самого Господа и Церковь; а при возбужденіи любви кого-либо изъ супруговъ къ не-супругу открывается подвигъ отстаивать благодать брака съ мученической вѣрностью, которая увѣнчается живительнымъ на вѣкъ вѣнцомъ мученической любви ко Христу и Его благодати».

Нисходя въ міръ для осуществленія царственного священства, Бухаревъ долженъ былъ жениться, чтобы взять руку помощницы для свершенія пути во Христѣ, — пути, отображающаго земное поприще Христова и Его союзъ съ Церковью.

Бухаревъ жертвовалъ собой міру, но ему не удалось возбудить въ людяхъ «живого движенія дарованной имъ черезъ таинства Божьей благодати»; вдохновенной вѣрой и любовью проповѣдь его не побѣдила человѣческаго безчувствія, не раскрыла со всей ясностью людямъ, что и во всякомъ движеніи воздуха, въ каждомъ колоскѣ и травинкѣ слышится выраженная въ нихъ мысль всецѣдраго нашего Небеснаго Отца, осуществленная именно возлюбленнымъ его Сыномъ и проникнутая Его Духомъ утѣшителемъ, — мысль во Христѣ не недоступная и намъ, плотянымъ и грѣшнымъ».

Все усиліе его направлено было на то, чтобы человѣчество прозрѣло: «Мы утверждаемъ, пишетъ онъ, и непреложность законовъ человѣческаго разума и живую дѣйствительность міра, и такую связь разумнаго духа человѣческаго съ міромъ, что черезъ разумъ міръ точно выводится на свѣтъ, законы міра сами по себѣ безсознательные, становятся свѣтлыми истинами, а разум-

ный духъ нашъ, овладѣвая тайною міра, становится истиннымъ его властителемъ, хозяиномъ въ немъ; но въ основаніе знанія нельзя положить отвлеченную мысль о бытіи, такъ само бытіе является объектомъ познанія, «потому что разумъ, который по своимъ законамъ свелъ всю область сущаго въ такое единство и общность (бытія) — разумъ съ своими законами и самъ есть предметъ того вопроса, на который слѣдуетъ намъ отвѣтить. Потому что связь между разумомъ и внѣшнею дѣйствительностью и есть та тайна, въ которую намъ нужно проникнуть». Словомъ и «живая дѣйствительность всего существующаго», и «законы разума» и «неразрывность связи между мыслию и дѣйствительностью» — являются лишь гипотетическими предпосылками познанія; но въ силу Христова домостроительства, они — болѣе того, они «реальности, и, какъ таковыя, должны раскрываться человѣческому познанію въ свѣтѣ Христовой истины, «черезъ свѣтло-сознательное соприкосновеніе человѣческаго духа съ живымъ основаніемъ своимъ».

Человѣкъ, еще не прозрѣвшій, еще не положившій Христову истину въ основаніе познанія, движется лишь мечтательнымъ ощущеніемъ истины: «только порой, въ духѣ своемъ почувствуешь живую свѣтлую струю, мелькнувшую, какъ мельчайшая искра или даже отраженіе ея, и будто вспомнится кто-то, въ комъ утверждался открыто этотъ духъ, — вспомнится живая связь наша съ дѣйствительностью, и эта послѣдняя освѣтится чѣмъ то особенно прекраснымъ». Это мечтательное озарѣніе вдохновляетъ и юношескую фантазію — первое ощущеніе міровой тайны, — и поэзію, и искусство, и само знаніе, не только у христіанъ, но и у невѣрующихъ и язычниковъ — какъ *воспоминаніе* или *предчувствіе* соприкосновенія человѣческаго духа съ живымъ основаніемъ своимъ.

Но, «взявъ за исходную точку одни эти неопредѣленные мерцанія или какія угодно первоначальные законы ума, никакая философiя не можетъ до совершенно твердыхъ и свѣтлыхъ истинъ, разрѣшающихъ вопросъ о тайнѣ бытiя». Необходимъ актъ прозрѣнiя человѣка, его полное обращенiе къ живому основанiю своему — Христу.

Въ одномъ изъ своихъ писемъ Лаврскому, Бухаревъ пишетъ: «объясненiе идей — ищите въ словахъ о Богѣ Слово: *бгъ свѣтъ истинный, просвѣщая всякаго человѣка грядущаго въ мiръ*, но только не допускать и тѣни духовнаго насилiя, которое подавитъ мысль рабствомъ, а не приведетъ въ истинный свѣтъ». Во Христѣ-Богочеловѣкѣ, Истинѣ освобождающей, разрѣшаются антиномiи познаниа. Ручательство правильности мышленiя по законамъ логики нельзя искать ни во всеобщности и необходимости извѣстныхъ формъ мышленiя у всякаго здравомыслящаго — т. к. это относится къ положенiямъ самой логики, для которыхъ ищется ручательство, а нужно искать его въ чувствѣ и внутреннемъ сознанiи истины, подобно совѣсти свидѣтельствующемъ нашему духу, если мышленiе выдерживаетъ извѣстные законы и формы. Но нельзя сказать просто «повѣрьте» и повѣситъ дѣло истины на бездоказательной, ни на чемъ не держащейся вѣрѣ. Вопросъ рѣшается такъ: «есть Вѣра истинная, представившая и представляющая всевозможныя ручательства своей истинности, какъ по отношенiю къ нашему внутреннему мiру, такъ и относительно внѣшняго мiра, — обновляя или возсозидавая первый (миллионы спасаемыхъ и внутреннiй опытъ вѣрующихъ тому доказательство) и властно движа и располагая другими (чудеса и донынѣ непрестающiя въ Церкви это показываютъ). Вотъ эта Вѣра и открываетъ что все существующее и возможное (слѣдовательно, и природа, и законы мысли) условливается —

волею, мыслию и силою Вѣчнаго Отца, дѣйствующаго Сыномъ въ Св. Духѣ, — что въ особенности человѣкъ и поставленъ былъ во внутреннюю, благодатную во св. Духѣ сообразность и общеніе съ проявляющимъ Отца Сыномъ, — что вслѣдствіе нарушенія этой сообразности, человѣкъ и попалъ въ настоящую мглу и сумракъ въ дѣлѣ истины, однако воспринимаетъ еще, — на вершинѣ такъ сказать, духа своего, мерцаніе этого Свѣта, просвѣщающаго всякаго грядущаго въ міръ, что и составляетъ существо нашихъ идей и основаніе внутренняго сознанія и чувства истинны». Субъективное познаніе становится объективнымъ черезъ причастіе человѣка Христу *Свѣту истинному*. Въ основаніи познанія — актъ вѣры, но не вѣры въ существованіе объекта, недостаточной, чтобы вывести человѣка изъ круга мечтательныхъ ощущеній истины, а «Вѣры истинной» — въ Бога Слово.

Путь къ истинѣ открыть человѣку Боговоплощеніемъ. «Для открытія намъ благодатной удободоступности къ Божіему, да *исполнимся Божією полнотою* (Ефас. III, 19) и въ сердцѣ нашемъ и въ мысли, — самъ Богъ Слово Единородный воспріялъ въ единоличное соединеніе съ собою, въ единство своего «Я», наше человѣческое естество сознаніемъ, сердцемъ и мыслию... Христось, какъ возраставшій по человѣчеству въ премудрости (Лук. II, 52), мышленіемъ и познаніемъ своимъ раскрывалъ въ человѣческомъ своемъ сознаніи изъ собственнаго же Богочеловѣческаго «Я» весь міръ мысленный и познаваемый.... Существенность (же) всего мыслимаго и познаемаго обоснована въ Немъ же самомъ, *носящемъ всяческая глаголомъ силы своя* (Евр. I, 1) и потому выходило, что, какъ внутренняя область Его Богочеловѣческаго самосознанія (субъективное Его всеобъемлющее бытіе), такъ и внѣшняя дѣйствительность всего мыслимаго и познаемаго, взятая въ

своемъ основаніи и сущности (объективное бытіе), — сходились у Него въ Богочеловѣческой мысли, въ нѣкоторое чудное единство и тожество».

Итакъ, путь познанія человѣкомъ и своей природы и тайны міра — путь Богопознанія, т. е. все, даже самое ничтожное, выражаетъ въ себѣ творческую мысль Бога Слова — *вся тѣмъ быша и безъ Него ничтоже бысть ежже бысть* (Іоан. I, 3) и, то же время, Богъ Слово, — *свѣтъ истинный, просвѣщая всякаго человѣка грядущаго въ міръ*; т. е. Христось — живое основаніе и познаваемого міра и познающей человѣческой природы. Путь этотъ, — путь становленія.

Подлинное бытіе открывается человѣку Агнчѣй жертвой Христа: «Онъ, будучи самъ правдою и жизнію, принялъ на Себя грѣхи міра и нисходилъ въ мракъ смерти, чтобы и въ безднѣ грѣховной изъ мраковъ самой смерти возсіять свѣтомъ Своей жизни и правды». Агнчья жертва Христа — величайшее проявленіе Божественной любви, откровеніе въ Сынѣ Отчей любви въ силѣ Святого Духа, отъ Отца исходящаго и въ Сынѣ почивающаго. Любовь эта соединяетъ вѣрующихъ въ единое Христово тѣло — Церковь.

Значеніе, которое придавалъ Бухаревъ Агнчѣй жертвѣ Христа, уясняется въ его ученіи, объ историческомъ пути человѣчества. При сотвореніи человѣка и міра творческая мысль Бога отобразилась во всемъ твореніи; первый человѣкъ былъ «живымъ дыханіемъ изъ устъ Божиихъ» *членъ тѣла Христова* (Ефес. V, 30); въ человѣческой четѣ осуществлялась тайна брака во Христа и во Церковь; наконецъ, «вся вселенная открывала новые разнообразныя способы къ полнѣйшему общенію съ Единороднымъ и источники къ обильнѣйшему исполненію Духомъ благодати». Потому и искупитель вселился въ тварь видимую

— змїя и искушенїе произошло черезъ чувственное вкушенїе видимыхъ плодовъ древа.

Въ грѣхопадєніи чєловѣческая природа исказилась, оторвалась отъ Бога, какъ вѣтвь отъ лозы — но не засохла, т. к. не была брошена, а водружена въ сосудъ съ водой: тайна спасенїя открывалась Богомъ и усвоилась чєловѣкомъ черезъ вѣру, «на основанїи или на условїяхъ остатковъ первоначальной чєловѣческой воспрїемлимости и сообразимости съ божественнымъ и духовнымъ, слышнымъ въ самомъ видимомъ и мїрскомъ», т. е. ветхозавѣтный чєловѣкъ воспринималъ благодать не непосредственно, а черезъ посредство чувственныхъ образовъ, въ которыхъ она отображалась. Лишь избранные, храня память объ эдемской жизни, когда люди слышали гласъ Господа, ходящаго въ раю, могли воспринимать непосредственныя Божоявленїя. Фактъ ветхозавѣтнаго общенїя чєловѣка съ Богомъ подтверждаетъ что Духъ Божїй не оставилъ чєловѣка: *доколы еще дыханїе мое во мнѣ и Духъ Божїй въ ноздряхъ моихъ не скажутъ уста мои неправды*, говоритъ Іовъ (Іовъ XXVII, 3). Сила Духа проявлялась въ вождяхъ израилевыхъ и въ пророкахъ (Числ. XI:16...) въ самомъ дарѣ созерцанїя духовныхъ сущностей, въ образахъ видимаго, и, обратно, въ претворенїи въ образы духовныхъ реальностей (Исх. XXXI: 1-7). Спасающая Божїя любовь снисходитъ къ немощи чєловѣческой, въ законодательствѣ Моисеевомъ устрояетъ «богоправимую жизнь и ограждаетъ избранный народъ отъ хожденїя вслѣдъ боговъ языческихъ: «для соблюденїя сокровищъ всемїрнаго спасенїя впредь до раскрытїя этихъ духовныхъ сокровищъ во всей ихъ полнотѣ и въ чаемомъ существѣ благодати, т. е. до пришествїя обѣтованнаго Спасителя мїру — Мессїи».

Но извращенная грѣхопадєнїемъ чєловѣче-

ская природа борется съ Духомъ. Человѣкъ удаляется отъ Бога, — за грѣхопадениемъ — убійство Авеля Каиномъ; строение Вавилонской башни (*и раздѣлились люди по языкамъ своимъ и племенамъ своимъ*); требованіе себѣ царя; наконецъ — хожденіе вслѣдъ боговъ иныхъ и разложеніе Іудейства. Въ мірѣ языческомъ — восточныя деспотіи; поклоненіе человѣкоубійственному міродержцу — Зевсу (воспоминаніе объ эдемскомъ блаженствѣ сохранилось въ миѣ Прометей, похитившемъ огонь у Зевса); обоготвореніе чувственнаго міра; наконецъ, — гордое обоготвореніе римскаго императора (Dominus Deus). Затемненное грѣхопадениемъ человѣческое сознаніе не понимаетъ, что Богъ есть Духъ, хотя и сказалъ Моисей: *«Твердо держите въ душахъ вашихъ, что вы не видѣли никакого образа въ тотъ день, когда говорилъ вамъ Господь на Хоривѣ изъ среды огня — и дабы вы не развратились и не сдѣлали себѣ изваяній изображающихъ какого либо кумира (Иск. IV, 15-19). «Духовная знаменательность» символовъ постепенно затемняется, стихіи міра становятся немощны и худы (Гал. IV, 9). Въ самой ревности къ Божію закону преобладаетъ «неразумное и рабское ревнованіе по одной буквѣ закона и пророковъ съ забвеніемъ живительнаго ихъ духа и силы, съ невольническимъ страхомъ казней за невѣрность»; и грѣхъ становится по премногу грѣшенъ, благимъ (а именно — самимъ ветхозавѣтнымъ откровеніемъ) содѣвая смерть (Рим. VII, 3). Свершается полнота времени».*

Лишь избранные сознавали силу завѣта — что Господь, полагая вражду между сѣменами жены и сѣменемъ змія (Быт. VII: 3-5) далъ человѣку обѣтованіе побѣды и возвращенія въ лоно любви Божіей: *той сотретъ главу...* Адамъ, услышавъ приговоръ себѣ и своему роду: *земля есть и въ землю отыдеши*, нарекъ имя женѣ своей

жизнь, и Ева еще живѣ мужа почувствовала воскресеніе изъ смерти истинной жизни: зачениши роди сына и именована имя ему Сиѡъ, глаголющее: воскреси бо ми Богъ съмя другое вмѣсто Авеля его же уби Каинъ. Патріархи въ судѣ Божіемъ, въ самыхъ болѣзняхъ дѣторожденія, подъ тяжестію проклятія, слышали гласъ грядущей Любви: сей упокоитъ насъ отъ дѣлъ нашихъ и отъ печали рукъ нашихъ, и отъ земли, юже прокля Господь (Быт. У, 29). Христось былъ принятъ избранными. «Тѣ избранныя души, которыя имѣли и сохранили твердыя и чистыя чаянія вѣры, несмотря на совершенное растлѣніе всего естественнаго и на обветшаніе поэтому сѣновяго порядка вещей, черезъ это уже какъ бы сами собой входили въ чисто духовную область открывшейся благодати», — отъ нихъ первая — Богоматерь, Владычица міра въ своемъ смиреніи: *се раба Господня буди мнѣ по глаголу твоему.*

Въ обѣтованіи Христа человѣчеству дано было обѣтованіе побѣды надъ страданіемъ и смертію. Съ момента грѣхопаденія жизнь человѣческая стала дѣломъ подвига, болѣзненныхъ усилій и изнеможеній. Человѣчество сосредоточило всѣ свои страданія во Христѣ и Церковь ветхозавѣтная и новозавѣтная, — человѣчество, объемлемое спасающею милостію небесною и содержащее въ себѣ божественное сѣмя жизни — ведетъ свою земную жизнь по суду Божію и, какъ во чревѣ имущая *вопіетъ болящи, какъ страждущая родити* (Апок. XII, 2). Путь ветхозавѣтнаго становленія, какъ и новозавѣтнаго — общеніе страстей Христовыхъ.

Побѣдить страданіе и смерть могъ только тотъ человѣкъ, въ комъ было благоволеніе Отца небеснаго, чуждый грѣха. Христось, рожденный отъ жены по наитію Св. Духа приобрѣлъ чистую дѣвственную человѣческую природу, чуждую грѣ-

ха, и, будучи Самъ вполноту любовію Отчею, вѣчнымъ и единосущнымъ Сыномъ Божіимъ, явился единственнымъ источникомъ жизни и благоволенія Божія для всѣхъ. Христосъ, жизнь и истина для всего человѣчества, пришелъ «въ самое время наиболѣе усиленнаго и открытаго омертвенія языковъ и Израиля», снизошелъ къ Своему созданію-человѣку, гибнущему въ грѣхѣхъ, осужденіи и смерти, и вынесъ на Себѣ всю мертвенность человѣческую до собственной крестной смерти. Онъ сталъ совершеннымъ человѣкомъ, кромѣ грѣха, вошелъ во всѣ состоянія осужденія и смерти человѣческой, какъ будто Онъ былъ виноватъ за всѣхъ преступившихъ его же заповѣди людей, и изъ глубины Ада и смерти возсіялъ всему грѣшному и осужденному и растлѣнному человѣчеству благодатною правдою для всякаго грѣшника, благоволеніемъ Отца небеснаго ко всѣмъ виновнымъ — небесною жизнью въ живительной силѣ Св. Духа для всѣхъ немощныхъ и умерщвляемыхъ».

Христосъ совершилъ человѣческое спасеніе понесши на Себѣ всю мертвенность человѣческую, Своей жертвой явивъ полноту любви Божіей къ человѣку. «Живой духъ и сила всей истины новозавѣтной, всей православной церковности, есть именно духъ и сила самой любви Божіей, явленной въ Христѣ и изливающейся въ вѣрующія души Св. Духомъ, — той любви, по которой Единосущный Сынъ Божій воспріялъ для спасенія человѣка все человѣческое естество въ единство Своего лица и въ этомъ естествѣ явился Агнцемъ Божіимъ, вземлющемъ грѣхи міра, понесшимъ до смерти бремя всѣхъ нашихъ заблужденій и преступленій, какъ будто именно Онъ и былъ виноватъ во всемъ этомъ... *сія книга бытія чловѣка во Христѣ*. «Чтобы спастись, человѣкъ долженъ приобщиться любви Христа-Агнца, понесшаго на Себѣ его грѣхи. «Только бы и тутъ восклицаетъ Бухаревъ,

онъ не отвергалъ Его благодати, принялъ ее, увѣровалъ, былъ вѣренъ ей, изъ естественнаго растлѣнія входилъ въ общеніе Его, все поработанное грѣхомъ подчинилъ бы Ему единому, сообразовался потому съ Его крестоносною жизнію и смертію — всю жизнь до смерти, пока наконецъ, въ опредѣленное время войдутъ всѣ во славу Его воскресенія, воскреснуть и тѣлами и всѣмъ существомъ своимъ будутъ блаженствовать въ любви Отца, почивающей и раскрытой въ Сынѣ, со всѣми силами и благами Св. Духа».

Въ любви Божественной человѣку открывается тайна міра — онъ становится его истиннымъ властителемъ, «такъ что возможетъ двигать и горами, оживлять и растлѣтое, убитое,» — и тайна его собственнаго духа, и ихъ взаимной связи: разрѣшается проблема познанія. Человѣкъ становится мудрымъ мудростію Христа.

Въ ветхомъ завѣтѣ человѣкъ устремленъ былъ ко Христу грядущему, въ которомъ ему было обѣтовано спасеніе. Въ образахъ и пророчествахъ ветхозавѣтнаго откровенія благодать, съ теченіемъ времени, все опредѣленнѣй и чище отдѣляется отъ естества. Въ новомъ завѣтѣ человѣкъ подвизается усвоить себѣ благодать Христа, уже совершившаго спасеніе — «животворное Сѣмя жены уже не въ обѣтованіяхъ, но въ самой истинѣ приеменно вѣрующими для побѣдной борьбы со змѣемъ...» и потому путь новозавѣтнаго становленія «высочайше духовный»; соотвѣтственно этому и змій противопоставляетъ благодатной духовности духовность призрачную. Въ побѣдѣ Христа надъ діаволомъ, искушавшимъ Его въ пустынѣ данъ образъ побѣды духа надъ плотію и ложной духовностію, откровеніе духовной значимости ветхозавѣтныхъ символовъ (напримѣръ, манны — Второз. VIII, 3) и опроверженіе представленія іудеевъ, что царство Мессіи отъ міра

сего. Христось, давъ искусить Себя діаволу ради челоуѣчества, какъ Агнецъ Божій, дабы открыть, что «только Его Духомъ мы можемъ и услѣдить и отразить сатанинскія искушенія, направленные на члены Христова тѣла — Церкви», заповѣдалъ искать прежде всего царствіе Божіе и правду его т.-е. *рожденіе свыше*.

Путь новозавѣтнаго становленія подробно описанъ Бухаревымъ въ статьѣ о значеніи двенадцати праздниковъ, въ которыхъ раскрыто челоуѣку духовное сокровище Христова домостроительства. Совершенная носительница спасающей любви Божіей — Богородица, Мать всѣхъ христіанъ, «болящая во Христѣ надъ чужими недугами». Она «въ Христовомъ тѣлѣ Церкви составляетъ точно сердце его, біющеся одною только любовью Божественной». Рожденіе въ сердцѣ челоуѣческомъ любви къ грѣшнымъ и гибнущимъ людямъ — духовное раскрытіе праздника рождества Пресвятыя Богородицы. Вслѣдъ за ней челоуѣкъ входитъ въ храмъ любви Божіей, открытый Агнчей жертвой; челоуѣческія души — невѣсты Христовы, по слову псалма — *приведутся Царю дѣвы въ слѣдъ Ея* (Пс. XLIV, 15) входятъ въ этотъ храмъ «съ дѣтской простотою вѣры во Св. Духа взирая ко Христу — Сыну Божію, и въ Сынѣ созерцаая Отца съ Его славою и любовію». Во св. Духѣ «т. к. никтоже можетъ рещи *Господь Исуса точію Духомъ Святымъ* (I Кор. XIII, 3). Стяжаніе Христа участіемъ въ Его жертвѣ насъ ради челоуѣка, т. е. дѣятельная любовь къ ближнему — дается Св. Духомъ (Рим. V, 5) черезъ непрестанное, во всякомъ дѣлѣ, обращеніе ко Христу сердцемъ и мыслию: *Духъ Святой найдетъ на тя и сила Вышняго осянетъ тя — тѣмъ же и рождается свято наречется Сынъ Божій* (Лук. I, 35). Въ Немъ свершеніе челоуѣческаго спасенія — *только вѣруй въ Сына иматъ животъ вѣч-*

ный (Іоанн. III, 36) — исполненіе полнотою Божією (Ефес. III, 18-19).

Откровеніе любви Божіей и заповѣдь ея стяжанія человѣкомъ — въ праздникъ Рождества Христова (пріятіе Имъ на Себя человѣческой плоти — «открытіе намъ благодатной удободоступности къ Божіему»), въ праздникъ Срѣтенія (слова Симеона Богопріимца) и Богоявленія, въ которомъ человѣку задано: «воспріять въ себѣ Самого Христа, Сына Божія, омывающаго на Себѣ наши нечистоты въ Іорданѣ, какъ бы они были собственныя Его всесвятого, — воспріять Его именно въ духѣ Его человѣколюбія; тогда душа въ себѣ самой ощутитъ глубинное осѣненіе Св. Духа и получить внутри себя свидѣтельство Отца Небеснаго о своемъ усыновленіи Ему во Христѣ».

Образъ живого нашего общенія съ Богомъ данъ въ прославленіи Христомъ всего относящагося къ Себѣ — въ Преображеніи; въ его свѣтѣ — откровеніе *новаго Іерусалима* (Апок. XXI, 2), — *новой земли*, понятое апостолами: *добро намъ здѣ быти*, и человѣку заповѣдуется исканіе, во Христѣ, свѣта Фаворскаго въ дольномъ мірѣ; любовь къ міру во Христѣ задана и праздникомъ Входа Господня въ Іерусалимъ, — откровеніемъ грядущей вечери брака Агнча (Апок. XIX, 6-9); конечный образъ единства человѣка съ Богомъ данъ въ Вознесеніи Христовомъ: *Богъ богатъ сый въ милости за премногую любовь свою, еюже возлюбивъ насъ и сущихъ насъ мертвыхъ прегрѣшеніями сооживи Христомъ и съ Нимъ воскреси и спосади небесныхъ во Христѣ Іисусѣ* (Ефес. II, 4-6) — «тогда любовь Божія и изліялась Св. Духомъ на Апостоловъ и для всей вселенской Церкви», благодатію Св. Духа стяжается Христосъ и въ Немъ созерцается Отецъ, открывается тайна животворящей Троицы. Подлинный ликъ Церкви — совершенство любви ко Христу и къ міру, Имъ спа-

сенному, явленъ Богородицей, которая въ своемъ Успеніи *подобящися Сыну своему и Богу*; осуществленіе этого подлиннаго лика и побѣда надъ міромъ заповѣдуется праздникомъ воздвиженія Креста: *«мнѣ да не будетъ хвалитися, говоритъ Ап. Павелъ, токмо о Крестѣ Господа нашего Иисуса Христа имже мнѣ міръ распяся и азъ міру (Гал. VI, 14).* Дванадцатые праздники вѣнчаются праздникомъ Пасхи — Агничьей жертвы Христа, который *быхъ мертвъ*, понесъ на Себѣ все грѣховное омертвеніе человѣческое и воскресъ; душа вводится въ радость Христова воскресенія своимъ общеніемъ со Христомъ-Агнцемъ: въ литургіи приобщаясь Его тѣлу и крови, и въ любви къ ближнему.

Итакъ, путь новозавѣтнаго становленія — стяжаніе Христа, въ которомъ (и въ Немъ одномъ) человѣческое спасеніе и радость — благоволеніе Отчее. Стяжаніе Христа — благодатный даръ Св. Духа спасенному во Христѣ человѣчеству, осуществляемый непрестаннымъ обращеніемъ ко Христу сердцемъ и мыслию, непрестаннымъ и во всемъ служеніемъ Христу — участіемъ въ Его любви къ грѣшному міру.

Проповѣдь Бухарева современному міру *да разумѣемъ другъ друга въ поощреніи любви и добрыхъ дѣлъ* — есть именно участіе въ Христовой любви къ грѣшному человѣчеству, дѣло его личнаго спасенія.

«Истиннымъ и совершеннымъ, полнымъ человекомъ сдѣлался ради насъ Единородный Сынъ Божій, Богъ Слово и ничто человѣческое истинно не чуждо Ему, т. к. бремя грѣховъ, заблужденій, вообще зла человѣческаго Онъ принялъ на Себя, а все человѣческое доброе, истинное, благодатное, благотворное, относится, въ своемъ существѣ, къ полнотѣ святой Его благодати и истины. Будемъ же усвоить себѣ во всемъ духъ и силу этой Хри-

стовой, истинной человѣчности въ избавленіе и избѣжаніе отъ зла всѣхъ родовъ и къ полученію и упроченію истиннаго добра и пользы въ жизни частной и общественной, въ трудахъ мысли и рукъ нашихъ, въ вопросахъ церкви и политики», заключаетъ Бухаревъ свою книгу «О Православіи въ отношеніи къ Современности». Онъ хочетъ, чтобы современность вступила на путь «самаго вѣрнаго прогресса», понявъ, что подлинная жизнь — лишь во Христѣ, что церковная икономія объемлетъ все человѣческое творчество, во Христѣ совершаемое — «и въ дѣлахъ житейскихъ, въ которыя такъ погрузился нашъ вѣкъ и мыслію и практикою своею, открыть источникъ къ движенію несмѣтныхъ талантовъ вѣры и благодати... именно черезъ уясненіе мірскихъ вещей и устроеніе земныхъ дѣлъ безъ насилія имъ, по Христу Спасителю, въ Которомъ Отецъ небесный, *дастъ намъ все обильно*». Онъ считаетъ, что отказъ отъ міра — фарисейское самодовольство, мертвенное непониманіе любви Христа Богочеловѣка: «всѣмъ былъ Богъ Слово» и потому «надобно православію быть какъ солнцу во всей гражданской жизни нашей, во всемъ кругѣ нашихъ знаній и состояній въ оживленіе и обновленіе всего» — т. к. Самъ Господь ради насъ родился, жилъ и умеръ въ условіяхъ земной жизни, въ условіяхъ гражданства — то не можетъ быть раздѣленія между духовнымъ и гражданскимъ и Христосъ долженъ являться верховнымъ началомъ всего. Догматическая борьба съ ложью не кончилась — какъ и въ періодъ вселенскихъ соборовъ нужно отстаивать догматъ единосущія — т. е., истинное главенство Христа надъ всѣмъ земнымъ и небеснымъ, и то, что во Христѣ вся полнота Божія, соединенная ради насъ съ человѣческимъ, открыта общенію вѣры нашей въ Св. Духъ; нужно бороться и съ монофелитствомъ и съ еutihianствомъ, отрицающимъ

подлинное Богочеловѣчество Христа. Истинная Церковность — не въ ревности по буквѣ (заблужденіе фарисейское), а «въ причастіи любви Отца Небеснаго, раскрывающейся въ Богочеловѣкѣ Христѣ и изливающейся въ сердцѣ черезъ святаыя таинства благодатію Св. Духа, приѣмлемой и хранимой послушною и живою вѣрой» — и нужно общеніе въ силѣ страданій Христовыхъ, нужно *вселиться Христу върою въ сердца* (Ефес. III, 17), въ этомъ — тайна благочестія; ей противопоставлена тайна беззаконія — гордая «самобытность» челоуѣческая, богоборческое самообоженіе, соблазнъ діавольскій (*будете яко божи*), получающій свое завершеніе въ антихристѣ. *Въ послѣдніи дни настануть времена люти, будутъ бо челоуѣци самолюбци, сребролюбцы, величавы, горды, хульницы, родителямъ противлящіеся, неблагодарни, не праведни, не любовни... сластолюбци паче неже Боголюбци имущіе образъ благочестія силы же его отвергшіеся.* (2 Тим. III, 12); тогда прійдетъ отступленіе и явится антихристъ: *яко аще не прійдетъ отступленіе прежде и откроется челоуѣкъ беззаконія... сынъ погибели, противникъ и превозносяйся паче всякаго глаголемаго бога или чтилища, якоже ему състи въ церкви Божіей, аки богу, показующе себѣ, яко Богъ есть* (2 Сол. 11, 3-4). Но антихриста *Господь Іисусъ убіетъ Духомъ устъ Своихъ* (2 Сол. 11, 8), т. е. дѣйствіемъ Святого Духа, ниспосланнаго Имъ на апостоловъ. Тогда раскроется полнота Его благодати, которой Онъ исполненъ въ самомъ челоуѣчествѣ, полнота Церкви. *И побѣжаяй насладитъ вся.*

Чрезвычайное значеніе въ «священнодѣйствіи благовѣствованія» современности Бухаревъ придавалъ, какъ извѣстно, своему изслѣдованію Апокалипсиса. Онъ понялъ Апокалипсисъ какъ книгу откровенія о совершающихся въ мірѣ Божьихъ судьбахъ, которую нельзя запечатлѣть, *яко вре-*

мя близъ есть; ея истолкованіемъ онъ долженъ былъ показать міру, который «мудрствуетъ и хлопочетъ о преуспѣяніи, о всевозможныхъ улучшеніяхъ совсѣмъ почти безъ мысли о Божіихъ судьбахъ», путь, предначертанный Божіимъ промысломъ чело-вѣчеству, и конечную побѣду Агнца. Апокалиптическое откровеніе Божіяго домостроительства содержитъ два момента — пребывающій и становящійся: откровеніе о полнотѣ Церковной (града Святого) и объ историческомъ пути Церкви; оно представлено въ символической, приточной формѣ, съ «духовными личностями» и содержаніе его, вложенное творческой мыслию Божіею, подлежитъ раскрытію. Пребывающій моментъ — Христосъ среди полноты Церковной, какъ Царь и Первосвященникъ, объемлющій всѣ времена и судьбы Церкви, открывающій видѣніе славы — уже осуществленнаго спасенія людей *вошедшихъ въ мѣру возраста Христова* — совершенный ликъ новозавѣтнаго служенія. Моментъ становленія — земной путь Церкви во времени, ея борьба со зломъ, съ духомъ богоборческимъ, который открывается какъ псевдо-христіанство и, наконецъ, какъ анти христіанство; ему противопоставлено свершеніе подлинной Церкви избранныхъ, являющихъ *слово Христово* побѣждающихъ съ Агнцемъ и наслѣдующихъ вся.

Всей проповѣдью своей Бухаревъ стремился побудить людей итти по пути Христову, осуществлять царственное священство избранныхъ, поющихъ *пѣснь нову*, побѣждать въ силу Христовой побѣды надъ зломъ, чтобы наслѣдить вся и быть нареченными Сынами Божіими, — вселиться въ небесномъ Эдемѣ (Апок. XXI, 1-2; XXII, 1-2...).

Бухарева справедливо назвать утопистомъ; какъ таковой, онъ характеренъ для эпохи, въ которой онъ жилъ: XIX вѣкъ былъ богатъ утопіями и силенъ вѣрой въ конечное осуществленіе рая.

Однимъ изъ самыхъ интересныхъ построений такого рода является Священный Союзъ, манифестъ о которомъ долженъ былъ ежегодно читаться съ церковнаго амвона, какъ откровеніе новаго момента Христова домостроительства. Объ устроении міра на принципиальныхъ христіанскихъ началахъ заботятся Жозефъ де Местръ и Баадеръ. Съ другой стороны назрѣваютъ зародыши грядущаго социализма — сень-симонизмъ, фурьеризмъ и т. д., возникаетъ характерное промежуточное направленіе, стремящееся примирить современность съ религіей — доказать современности разумность христіанства, а христіанству (католицизму) — совмѣстимость современныхъ политическихъ учений съ Церковью, — направленіе, осужденное въ вѣбуллѣ Силлабусъ.

Возможно, что проповѣдь Гоголя міру возникла не безъ вліянія западныхъ теченій; извѣстно то, что онъ въ бытность свою въ Римѣ, посѣщалъ салонъ Зинаиды Волконской, гдѣ собирався цвѣтъ католическаго общества того времени.

Бухаревъ подалъ Гоголю «братскую руку», приобщившись направленію проповѣди современности еще въ Московской Академіи. Но утопизмъ Бухарева существенно отличается отъ западнаго. Въ основаніи своемъ всякій утопизмъ оптимистиченъ; оптимизмъ большинства западныхъ утопій, XIX вѣка, вдохновленныхъ Руссо, черпается въ вѣрѣ въ добрую сущность человѣческую, должностную, въ конечномъ итогѣ, восторжествовать надъ зломъ — т. е. въ отрицаніи послѣдствій первороднаго грѣха. Оптимизмъ же Бухарева основанъ не на вѣрѣ въ человѣка, а на вѣрѣ въ Бога, въ конечную побѣду Агнца, понесшаго на себѣ всѣ человѣческія несовершенства; онъ проповѣдуетъ не устроеніе земнаго рая, а стяжаніе «небеснаго Эдема».

Его несправедливо упрекать въ желаніи «примирить» православіе съ современностью. Напротивъ, онъ былъ неустаннымъ обличителемъ «тайны беззаконія», творимой грѣшнымъ челоѳечествомъ на протяженіи всего своего историческаго пути, завершающейся «отступленіемъ» и царствомъ Антихриста, и Розановъ правъ, указывая на родство его центральныхъ идей съ идеями, высказанными впоследствии Достоевскимъ. Въ своей проповѣди современности, основанной на созерцаніи непреложности христіанства онъ и является «бродильнымъ началомъ» русской культуры позднѣйшей эпохи; одинъ изъ наиболѣе яркихъ продолжателей его — В. Соловьевъ въ «Чтеніяхъ о Богочелоѳечествѣ»; тамъ, между прочимъ, Соловьевъ высказываетъ мысль, которую нельзя не принимать во вниманіе при изученіи Бухарева: реальность всего, всеобщая и всецѣлая реальность есть реальность Того, Кто есть все — реальность Божія. Но эта безусловная реальность доступна сама по себѣ только непосредственному воспріятію, внутреннему откровенію, т. е. она составляетъ предметъ *религіознаго знанія*.

Андрей Карповъ.

Севръ, 25-го авг. 1929 г.

ДОСТОЕВСКІЙ И ЕВАНГЕЛІЕ*)

Мнѣ хотѣлось бы, чтобы когда мы пишемъ о какомъ либо авторѣ, ...вообразали себѣ его присутствующимъ и слушающимъ то, что мы говоримъ о немъ». Saint-Beuve. (Causerie. XIII).

«Онъ устанавливается, наконецъ, на Христѣ, но вся жизнь буря и безпорядокъ». Достоевскій (Матеріалы къ «Бъсамъ»).

I

Почти двѣ тысячи лѣтъ человѣчество читаетъ, изучаетъ, комментируетъ Евангеліе. Вліяніе этой основы христіанства на человѣческую жизнь огромно и не поддается никакому учету. Литература, богословіе, живопись, архитектура, философія — все до извѣстной степени находится въ связи съ Евангеліемъ, или шире — со Св. Писаніемъ.

Давно извѣстно и неоспоримо установлено преобладаніе книгъ церковно-богословскаго содержанія въ древней и средневѣковой русской **

*) Настоящая статья представляет собою не столько научный трудъ, сколько информативно-популярный очеркъ, возникшій изъ матеріаловъ къ большой работѣ о Достоевскомъ и Св. Писаніи. Въ основную работу мою войдутъ кромѣ того вопросы о вліяніи святоотческой и мистической литературы. Все это, равно какъ и освѣщеніе спорныхъ вопросовъ, оставлено здѣсь въ сторонѣ.

**) Конечно это явленіе мы наблюдаемъ и въ Западной Европѣ.

письменности. Но думается, хотя характеръ культуры, а съ ней и образованности измѣнился, и въ новое и новѣйшее время Евангеліе и Св. Писаніе служило, служить и будетъ служить источникомъ вдохновенія, образцомъ для многихъ моральныхъ темъ, затрагиваемыхъ въ литературѣ. Историки письменности выдѣляли и выдѣляютъ тексты Св. Писанія изъ твореній древнихъ русскихъ книжниковъ, указывали на точность или происшедшую погрѣшность въ приводимыхъ текстахъ, сличали различные переводы, стремились иногда дать то, или иное объясненіе, почему авторъ использовалъ данный стихъ и т. д. Но сколько намъ извѣстно не сдѣлано ни одной попытки приложить уже найденный методъ къ изслѣдованію произведеній новыхъ русскихъ писателей. Причинъ этому много; приведу лишь одну: предполагается обычно, что источникомъ вдохновенія для писателей новаго времени служить своя и иноземная художественная беллетристика и жизнь, т. е. творческое преображеніе жизненныхъ внѣшнихъ наблюденій, или же своихъ душевныхъ переживаній. Разумѣется, съ перваго взгляда ясна такая односторонность. Являясь людьми христіанской культуры, иногда людьми религіозными въ полномъ смыслѣ этого слова, они несомнѣнно черпали многое изъ Св. Писанія и претворяли затѣмъ въ художественные образы или приобщали полученное къ постройкѣ своего міровоззрѣнія. У цѣлаго ряда даже «невѣрующихъ» писателей Евангеліе въ жизни или творествѣ играло существенную роль. Напомню дѣтство Салтыкова-Щедрина, Герцена и цѣлаго ряда другихъ писателей. У того же Салтыкова въ романѣ «Господа Головлевы» внезапное покаяніе Иудушки происходитъ послѣ воспоминанія Евангельскаго текста (вѣроятно Лук. XXIII, 34-37), читаннаго въ церкви, Аннинька вспоминаетъ Евангеліе (отъ Матѳ. XXVI

29) и т. д. Юный Лермонтовъ въ одной изъ своихъ пьесъ интересно использовалъ Евангельскій текстъ, чеховскій рассказъ «Пари» (говорю о II-ой редакціи) кончается перерожденіемъ героя, вѣроятно подѣ влияніемъ чтенія Евангелія и т. д. Даже у новѣйшихъ «совѣтскихъ» писателей находимъ отголоски этой евангельской традиціи. Такъ, напр., въ романѣ В. Лидина «Отступникъ», написанномъ подѣ влияніемъ «Преступленія и Наказанія» (но съ раздвоеніемъ лицъ: Соня = Танѣ + Варенька и т. д.) находимъ слѣды Евангелія. Это слова изъ Евангелія, тоже отъ Іоанна, въ устахъ проститутки. Конечно, это все относится не къ одной русской литературѣ, кто можетъ учесть всю глубину влияния Евангелія, напр., на душу творца «De profundis»? Но эта сторона еще часто принималась въ расчетъ, какъ влиявшая на міровоззрѣніе художника. Вопросъ о влияніи Евангелія долженъ быть разсматриваемъ и въ иной плоскости, въ плоскости историко-литературной. Нечего бояться того, что Евангеліе не имѣетъ какъ будто прямого отношенія къ литературѣ художественной и философской. Евангеліе или Св. Писаніе есть de facto, узко говоря, книга, или рядъ книгъ, своеобразнаго содержанія, своеобразнаго высоко интереснаго стиля и глубочайшаго философскаго смысла. Библия, и главнымъ образомъ Евангеліе властно вторгаясь въ душу человѣческую, или тихо и незамѣтно просачиваясь въ темную глубь сердца задерживалось, отпечатывалось и въ памяти. Сознательно и подсознательно писатель пользовался его мыслию, цитатой, а иногда даже отдѣльными словами. А если это такъ, то надо, изучая творчество писателя найти всѣ эти элементы, эти отдѣльныя мысли, слова, выраженія и сюжеты. Слѣдуетъ по возможности, во первыхъ, выдѣлить языковой матеріалъ, бытовыя выраженія евангельскаго характера отъ непосредственныхъ влия-

ній самого текста. Распредѣливъ матеріаль по группамъ, необходимо связать его съ фактами внѣшней и внутренней жизни писателя. И наконецъ, исходя изъ того, что разъ написанное произведеніе писателя является живымъ организмомъ, самостоятельнымъ цѣлымъ, указать соотношеніе мыслей и идей даннаго органическаго творенія съ идеями и словами Евангельскаго или Библейскаго текста. Это три самостоятельныхъ хотя и тѣсно связанныхъ задачи. Писатель могъ стремиться всегда казаться иррелигіознымъ, а на самомъ дѣлѣ тайно отъ другихъ ночами могъ читать и перечитывать Божественныя страницы. Могло быть и наоборотъ. А въ центрѣ работы слѣдуетъ ставить всегда творчество, творческую способность въ извѣстныхъ образахъ выражать свои ощущенія и мысли съ цѣлью эстетическаго воздѣйствія на читателя. вмѣстѣ съ тѣмъ не слѣдуетъ забывать, что каждое произведеніе неразрывно, тысячью тонкихъ, какъ паутина нитей связано съ его творцомъ; существуетъ всегда нѣкое генетическое, зародышное соединеніе одного произведенія автора съ другими предшествовавшими и послѣдовавшими работами. Идетъ какая то перекличка сюжетовъ, вліяній и идей. Напр., у Достоевскаго «Преступленіе и Наказаніе», «Идіотъ», «Бѣсы», «Подростокъ», «Братья Карамазовы» перекликаются между собой, перебрасывая другъ къ другу мостики, по которымъ въ иной одеждѣ входитъ часто та же идея, то же вліяніе. Это особенно замѣтно на вопросѣ евангельскаго вліянія и вліянія А. Пушкина («Пиковая Дама», «Скупой рыцарь» и т. д.).

Но все же слѣдуетъ ясно представлять себѣ, что каждое законченное твореніе есть нѣчто замкнутое, себѣ довлѣющее и гораздо большее, чѣмъ собраніе нѣкаго числа страницъ и главъ. Такъ растущее дерево больше чѣмъ собраніе листьевъ, вѣтвей, корней или даже живыхъ клѣтокъ; оно —

индивидуальность, неповторимый типъ, одушевленный внутренней жизненной связью. Поэтому можно и должно сверхъ историко-литературнаго разбора стремиться къ философскому «осознанію» произведенія и соотношенія его частей. А это обязываетъ руководиться еще однимъ принципомъ, увы, столь часто пренебрегаемымъ въ историко-литературныхъ изслѣдованіяхъ, — я говорю объ эволюціонномъ методѣ. Мы полагаемъ извѣстную связь между философскимъ осознаніемъ автора, его твореній и терминомъ эволюція. Это не значитъ, что подъ словомъ эволюція мы подразумеваемъ прогрессъ. Слово это мы употребляемъ въ точномъ, первоначальномъ его значеніи (evolvo) —развертыванія, или, если хотите, измѣненія чего бы то ни было. Это развертываніе и раскрытіе живого происходитъ подъ вліяніемъ извѣстной среды, атмосферы и почвы. Ихъ надо имѣть въ виду, не какъ доминанту, но какъ сопутствующее, — фонъ и проявитель для художественнаго произведенія. Когда мы читаемъ слова Астафія Ивановича *): «А вы, сударь, павшимъ человѣкомъ не брезгайте; этого Христось, который насъ всѣхъ больше себя возлюбилъ — не велѣлъ! Емеля то мой, если бѣ остался въ живыхъ, былъ бы не человѣкъ, а примѣромъ сказать — плевое дѣло. А что вотъ умеръ съ тоски, да отъ совѣсти, такъ всему свѣту доказалъ на себѣ, что каковъ онъ ни былъ, а онъ все человѣкъ; что отъ порока то человѣкъ умираетъ, какъ отъ яду смертнаго, и что порокъ, стало быть, наживное, человѣческое дѣло, а не природное — оно было да сплыло; иначе и Христось бы къ намъ не пришелъ, если бѣ намъ порочнымъ изъ вѣка въ вѣкъ отъ первороднаго грѣха было суждено

*) «Честный воръ». Ср. «Отечественныя Записки» 848. Т. LVII.

«Разказы бывалаго человѣка» Цит. по Ф. М. Достоевскій. Полн. собр. худож. произв. Л. 1926, т. I, стр. 546-547.

оставаться. Оно вѣдь никто, какъ Богъ, сударь...» Мы сразу же настораживаемся. Уже Анненковъ, какъ тонкій критикъ отмѣтилъ, что здѣсь изъ за плеча служиваго виднѣется авторъ. Достоевскій свою рѣчь, резонерство свое, только подгоняетъ подъ извѣстный шаблонъ. И здѣсь съ трудомъ можно искать евангельскую традицію. Это скорѣе гуманистическо-западная традиція; Жоржъ Зандъ и К-о, вложенная только въ уста русскаго и облекшаяся потому въ форму почти катехизисную. Памятуя этотъ примѣръ, обратимся къ нашей темѣ.

Достоевскій родился въ богобоязненной семьѣ, воспитаніе его было въ основахъ религіознымъ. Особо значительную роль въ почти непрерывающейся религіозной настроенности, думается, играютъ часто первыя воспоминанія дѣтства. Самое раннее воспоминаніе Достоевскаго относится къ церкви, освѣщенной солнцемъ, когда приведшая его туда мать, приподняла дитя свое къ чашѣ со Св. Дарами, и «голубокъ пролетѣлъ въ церкви изъ одного окна въ другое». (Отразилось это воспоминаніе въ романъ «Подростокъ».) Другое воспоминаніе, когда Достоевскій по его словамъ былъ еще «почти младенцемъ», тоже связано съ церковью, но сюда уже приводить и воспоминаніе о церковной службѣ. Онъ запомнилъ какъ отрокъ читалъ книгу Іова и какое глубочайшее впечатлѣніе произвела она на него. Онъ представлялъ себѣ Іова, его богатства, стада верблюдовъ, его горе и покорную любовь къ Богу. Объ этомъ вспомнилъ писатель, перечитывая книгу Іова за границей въ періодъ писанія «Подростка». Книга эта его «приводитъ въ болѣзненный восторгъ... хожу по комнатѣ и плачу» такъ писалъ Достоевскій женѣ. Онъ вспоминалъ о прошломъ, о дѣтствѣ и о томъ вліяніи, которое имѣло на него чтеніе Іова. Позже это отразилось въ «Подросткѣ» (Сло-

ва М. Долгорукаго объ Іовѣ) и почти дословно, какъ въ письмѣ, въ романѣ «Братья Карамазовы» Достоевскій толкуеть книгу Іова и ее воспроизводитъ, подчеркивая именно лишь свѣтлую сторону, любящую покорность Богу, минуя совершенно комплексъ ощущеній и переживаній болѣе сложныхъ. Въ книгѣ Іова легко найти даже своеобразный бунтъ, протестъ, уныніе и ожесточеніе сердца. Писатель по своему «стилизуетъ» книгу Іова, точнѣе подчеркиваетъ одну лишь сторону характера Іова. Оговоримся: мы не собираемся толковать книгу Іова или Библию. Мы разсматриваемъ ихъ, во первыхъ, съ точки историка литературы, и во вторыхъ, стремимся взглянуть на Св. Писаніе очами Достоевскаго. Такъ всѣмъ извѣстно, сколь полна «эротика» Пѣснь Пѣсней. «Великій язычникъ» (Гете) восхищался ея пластичностью и выраженіями страсти облеченными въ художественные образы. А между тѣмъ намъ извѣстно, что съ точки зрѣнія нѣкоторыхъ православныхъ и западныхъ богослововъ, здѣсь — въ основѣ аллегорія и все это слѣдуетъ относить къ духовному союзу церкви и Бога.

Итакъ, послѣ необходимыхъ оговорокъ, вернемся къ біографическимъ даннымъ. Судя по письмамъ, воспоминаніямъ и т. п. Достоевскій даже будучи склоннымъ къ социализму и являясь до известной степени *активнымъ* революціонеромъ *) — петрашевцемъ, все же чтить Евангеліе и главное образъ Христа. Всюду въ центрѣ религіозной, да и эстетической проблемы, писатель до конца жизни полагалъ *этическое начало*. Вопросы этики, эстетики, религіи сливались для него съ ликомъ Христа, съ его образомъ. Напомню версиловскій сонъ, — когда за періодомъ атеистическимъ приходитъ Христосъ и наступаетъ всеобщее воскресе-

*) Ср. Исторію съ печатнымъ станкомъ, рассказанную А. Майковымъ.

сеніе; явленіе Христа Инквизитору, желавшему исправить Его дѣло этической свободы; слова Версилова о красотѣ, требующей внутренняго совершенства и т. д.

Достоевскій горѣлъ по отношенію къ Христу любовію, но любовію ревнивой. На шуточную невинную цитацию изъ Евангелія Д. возражаетъ: «Когда слышишь, что человекъ лжеть, то дѣлается гадко, но когда онъ лжеть и клевететь на Христа, то это выходитъ и гадко и подло» *). «.. Съ ревнивою любовію» говорилъ себѣ писатель, что Христось идеаль человекъ «вѣковѣчный». Когда В. Г. Бѣлинскій въ запальчивости неистоваго «ругаль Христа» — (слова Д.), то писатель блѣднѣлъ, какъ смерть и прямо задыхался отъ ужаса, боли, скорби и отчаяннаго гнѣва **). Думается, что и размовки съ Бѣлинскимъ и позднѣйшая ненависть связаны съ этимъ отношеніемъ послѣдняго ко Христу, отношеніемъ нѣсколько богохульнымъ и въ лучшемъ случаѣ презрительнымъ. (Таковъ разговоръ «Неистоваго Виссаріона» о Христѣ и социализмѣ. Христось де былъ бы социалистомъ и т. д.). Сюда, какъ подлитое масло въ огонь, входила и отрицательная оцѣнка въ послѣднихъ отзывахъ Бѣлинскаго кумира Достоевскаго Пушкина. Но главное слѣдуетъ приписать не расхожденію въ міросозерцаніи, а въ мироощущеніи и въ частности въ вопросахъ христіанства, Христа.

Писатель возставалъ упорно, когда осмѣливались кого бы то ни было сравнивать съ Христомъ, ибо Христось это «солнце наше» и все меркнетъ передъ его ликомъ. Сила Христа, Его обаятельность связаны для Д. съ прелестію Его облика, заключающейся въ полномъ соотвѣтствіи слова и дѣла любви. Мы не говоримъ уже объ Искупленіи

*) Ср. Воспоминанія Д-ра С. Д. Яновскаго.

***) Ср. Ю. Никольскій. Исторія одной вражды (Д. И. Тургеневъ) Софія. 1921.

человѣчества путемъ крестныхъ страданій. Христость рисуется Д. свѣтлымъ, ласковымъ и *радостнымъ*. Особенно подчеркиваемъ послѣднее.

Однако позволимъ себѣ замѣтить, что все же Евангеліе, а м. б. и самъ образъ Христа во время петербургской жизни писателя отодвинулись въ даль, подернулись туманомъ. Происходило и своеобразное томленіе Д. въ сгущенной атмосферѣ, исканіе опоры, срывы и уходъ въ мечтательство. Но вотъ грянулъ громъ. Д. арестованъ. Онъ узникъ Алексѣевского рavelина. Изнывая въ одиночномъ заключеніи, въ письмѣ (1849 г.) къ брату Михаилу онъ умоляетъ прислать ему книги и особенно «Библію, оба завѣта». Писатель желалъ имѣть и французскій переводъ. Это характерно, ибо полагаемъ, что Д. не вполне довѣрялъ русскому переводу и желалъ сравнивать и корректировать его при помощи французскаго (По гречески Достоевскій не зналъ).

Послѣ многомѣсячнаго заключенія наступаетъ минута «маскарадной» казни, такъ трогательно описанная въ «Идіотѣ». День былъ хмарный и снѣжный *), но на моментъ проглянуло солнце и отражаясь въ крышѣ церкви било своими лучами прямо въ очи Д. и «ему все казалось, что лучи его новая природа» и черезъ минуту онъ «какъ нибудь сольется съ ними». Думается церковь въ солнечномъ свѣтѣ навѣки врѣзалась въ память Д. и своеобразно переплелась съ первыми воспоминаніями дѣтскихъ лѣтъ. Глубоко потрясенный, но словно нашедшій таинственно самого себя, спокойствіе, а не озлобленіе, Д. уѣзжаетъ на каторгу, въ Сибирь. Тамъ въ захолустномъ городишкѣ получилъ онъ Евангеліе изъ рукъ женъ декабри-

*) Состояніе погоды отмѣчено въ воспоминаніяхъ современниковъ Д., равно какъ у нѣкоторыхъ упомянуто и проглянувшее солнце.

стовъ *), была у него и Библия, но ее въ острогѣ украли. Въ острогѣ читаль и перечитываль «вѣчную книгу» Д. и училъ по ней читать дагестанца Алея, что видно не по однимъ «Запискамъ изъ Мертваго Дома», но и по письму самого писателя. Но со времени каторги Д. знакомится и съ Кораномъ. Полагаю вопросъ этотъ очень сложнымъ, ибо въ творествѣ Д. не только встрѣчаемъ слѣды текста Корана **), но кое гдѣ идеи Корана и Евангельскія скрестились и даже, пожалуй, тѣсно переплелись между собой. Почти сразу же по пріѣздѣ съ каторги Д. просить прислать ему Коранъ, Псалтирь и Вольтера. На каторгѣ среди мукъ, грязи, разврата, можетъ быть жестокихъ физическихъ истязаній ***) Достоевскій перелистываль и читаль Евангеліе и тамъ въ заушеніи и презрѣніи, голодѣ, холодѣ и смрадѣ открывалась ему слѣпящая истина. На полу на четверть грязи, всюду вши, блохи, клопы, тараканы. Блѣдный свѣтъ чуть брезжитъ сквозь заледенѣлыя «на вершокъ» оконца; густой паръ идетъ отъ корытъ, въ которыхъ стираютъ бѣлье арестанты, а въ углу, на нарахъ, послѣ припадка падучей, писатель, гений Россіи читаетъ съ умиленіемъ Нагорную проповѣдь юному разбойнику. На каторгѣ въ мукахъ, но «подъ Божьимъ окомъ» Достоевскій впервые ясно «Христа понялъ». ****) Именно тогда не увѣровалъ еще вполне, а «понялъ» Христа. Въ горѣ и бѣдахъ, страданіяхъ и мученіяхъ яснѣетъ истина по мнѣнію писателя. Въ замѣчательномъ письмѣ (1854) къ Н. Д. Фонъ-Визиной читаемъ

*) По утверженію Н. Ястржембскаго это были Анненкова и Муравьева.

**) Ср. Мою статью «Волна» No 5 Београдъ. 1926.

***) Имѣются свидѣтельства о двухъ случаяхъ жесточайшаго тѣлеснаго наказанія, якобы вынесеннаго Достоевскимъ. Вопросъ этотъ спорный и входитъ въ подробности здѣсь нѣтъ возможности.

****) Слова, сказанныя о значеніи каторги Вс. Соловьеву. Обстановка дана по письмамъ.

примѣчательныя слова — своего рода исповѣданіе новообрѣтенной вѣры въ своей идеаль — Христа. Чувствуется, что мучительныя раздумья надъ судьбой человѣка и исторіей человѣчества съ ея цѣлями и стремленіями уже начали владѣть душою и мыслию писателя еще въ Сибири, недаромъ просилъ онъ брата съ такой силой о высылкѣ книгъ лучшихъ міровыхъ историковъ. Умъ писателя въ Сибири подвергся разнообразнымъ вліяніямъ, какъ жизненнымъ, такъ и философскимъ благодаря барону Врангелю, и свойственной Достоевскому жаждѣ знанія. Тѣмъ же объясняется и просьба прислать *Critique de la raison pure* (Е. Kant). И всетаки писатель жаждетъ въ несчастіяхъ вѣры: ... «Въ такія минуты жаждешь, какъ «трава изсохшая» *) вѣры, и *находишь ее, собственно, потому, что въ несчастіи ясныѣтъ истина*. Я скажу вамъ про себя, что я — дитя вѣка, дитя невѣрія и сомнѣнія до сихъ поръ и даже (я знаю это) до гробовой крышки». (курсивъ мой). Но если въ несчастіи ясныѣтъ истина, то и въ счастливыя, спокойствія душевнаго минутк... вѣришь, что нѣтъ ничего прекраснѣе, глубже, симпатичнѣе, разумнѣе, мужественнѣе и совершеннѣе Христа, и не только нѣтъ, но съ ревнивою любовью говорю себѣ, что и не можетъ быть». И когда предпочитаетъ писатель «оставаться со Христомъ, нежели съ истиной», то чуется позднѣйшее убѣжденіе, что истина, путь и жизнь — Христось.

Таковы признанія, изъ далекой Сибири; черезъ 10 лѣтъ въ Россіи, въ моментъ глубокой печали, у смертнаго ложа своей жены, Достоевскій обращается мыслию къ идеалу человѣчества —

*) Вѣроятно намекъ на псаломъ 102, XII, начинающійся словами чрезвычайно подходящими къ духовному состоянію Д. во время писанія письма: «Молитва страждущаго».

Христу и Его значенію и словамъ *) о любви къ человѣку, какъ къ самому себѣ. На землѣ это невозможно. Законъ личности связуетъ насъ, наше Я ему противится. Одинъ Христосъ могъ исполнить это, но Христосъ былъ и есть навѣки установленный идеаль, къ которому долженъ, по закону природы, стремиться человѣкъ. Ибо Христосъ идеальное воплощеніе человѣка, и «ясно какъ день» къ Нему направлено конечное развитіе и Онъ же конечная цѣль его. Вѣдь исторія всего человѣчества и отдѣльной личности не что другое, какъ развитіе, борьба**) и стремленіе ***) къ этой единственной заключительной цѣли. Это единственная извѣстная намъ черта будущей природы, предуказана Христомъ, которая по закону нашей исторіи проявилась въ Его воплощеніи. И черта эта будетъ заключаться въ томъ, что люди будутъ жить, какъ ангелы. Противники Христа заблуждаются удивляясь тому, что не царствуетъ христіанство на землѣ коли оно истинно, и что страдаетъ человѣкъ до сегодняшнего дня и не брать онъ другому. Не понимаютъ они того, говорить писатель, что это идеаль, конечная цѣль, а человечество сейчасъ въ переходной стадіи бытія своего и Христосъ самъ предрекъ, что до конца міра будетъ борьба и развитіе и это законъ природы. И все зависитъ и въ мірѣ, и въ жизни людской отъ любви, отъ сліянія Я со всѣми въ любви. Любить всѣхъ, какъ самага себя, по Христу. Ибо, коли вѣришь въ Христа, то вѣришь также и въ жизнь безконечную. Эти мысли Достоевскаго изложены нами въ сокращенномъ видѣ, но существенное ядро его размышленій ясно свѣтится передъ нами.

*) Вѣроятно Лука X, 17, или: Мате: XIX, XXII, 39. Марк. XII Римл. XIII, 9.

**) Въ запискахъ Д. есть слова: «ученіе о мечѣ», которыя вѣроятно намекаютъ на Мате. X, 34.

***) Ср. Мате. XI. 12.

Мы чуемъ тотъ особый, до изступленности раскаленный стержень его Я, вокругъ котораго возникаютъ и переплетаются эманации духа. Въ центрѣ его раздумья, за цѣлымъ ворохомъ побочныхъ идей, ярко и съ несомнѣнностью выступаетъ все яснѣе и яснѣе образъ того, кого любилъ онъ «ревнивою любовію» — ликъ всесовершенный, ликъ Христовъ. Образъ Христа манилъ Достоевскаго, чароваль душу художника, виталь надъ страницами романовъ, и слова Его все слышнѣе и слышнѣе съ годами все чаще и чаще звучали тому, кто увѣровалъ, что Евагеліе — ступень къ «мірамъ инымъ», кто

«Въ старой Библии гадалъ,
И только вѣрилъ и вздыхалъ,
Чтобъ вышла мнѣ по волѣ рока
И жизнь, и скорбь, и смерть
пророка...» *)

24. декабря 1877 г. вѣроятно ночью въ тиши своего кабинета за столомъ съ двумя высокими свѣчами Достоевскій написалъ: «Memento. На всю жизнь.

- 1) Написать русскаго Кандида
- 2) Написать книгу о Иисусѣ Христѣ
- 3) Написать свои воспоминанія... мнѣ теперь 56 лѣтъ».

Такова въ сокращенномъ видѣ знаменитая запись 1877 г. И дѣйствительно мы имѣемъ, хотя не книгу, но главу, изъ этой книги Достоевскаго о Христѣ. Это — великій Инквизиторъ, ибо тему этой легенды онъ «выносилъ въ своей душѣ почти въ теченіе всей жизни». **)

Слова Евангелія, слова Иисуса Христа были послѣдними книжными словами, прочтенными Достоевскому. За нѣсколько часовъ до смерти, по

*) Эти стихи Огарева любилъ особенно («любимѣйшіе») еще молодымъ Ф. М. Достоевскій.

**) Эти слова Достоевскій сообщены В. Пуцыковичемъ.

обычаю своему, онъ гадалъ по Евангелію и жена его прочла:

«Іоаннъ же удерживалъ его и говорилъ: мнѣ надобно креститься отъ Тебя и Ты ли приходишь ко мнѣ? Но Іисусъ сказалъ ему въ отвѣтъ: не удерживай, ибо такъ надлежитъ намъ исполнить великую правду». *) Когда Анна Григорьевна прочла эти строки Достоевскій обращаясь къ ней сказалъ: «Ты слышишь — «не удерживай» — Аня, это значить я умру». За два часа до смерти писатель попросилъ Евангеліе отдать своему сыну Федѣ. Такъ Достоевскій по обыкновенію своему хотѣлъ «испытать судьбу» **) по «вѣчной книгѣ».

* * *

Образъ Христа, ученіе его, — «идеаль Красоты» и свободы. Христосъ основатель свободы человѣчества, освободитель плѣнной духовности, просвѣтитель Бога въ человѣкѣ, показавшій человечеству путь любви и вѣры, но не принуждающій идти по этому единственному пути. «Совершенная любовь совпадаетъ съ совершенной вѣрой». «До нашихъ дней не было создано «иного высшаго образа человѣку и достоинству его, какъ образъ, указанный древле Христомъ».

Итакъ Христосъ въ конечномъ счетѣ является прекраснымъ, ибо этика и эстетика для писателя, на высшихъ ступеняхъ этихъ понятій, сливаются во едино. Вѣдь по его замѣчанію ***) «Эстетическое начало зависитъ отъ религіи»; и самъ «Духъ Святый есть непосредственное пониманіе красоты, пророческое сознаніе гармоніи, стало быть, неуклонное стремленіе къ ней». Дья-

*) Матѳ. III. 14. 15. Въ иныхъ переводахъ читаемъ, напр. вмѣсто: «не удерживай», «оставь теперь».

**) «Испытать» = узнать.

***) Вставка между словами Тихона и Ставрогина. (См. Черновини къ «Бѣсамъ»). Въ наброскахъ къ «Идіоту» использована мысль Гете для этой же цѣли (Faust, II Т.).

вольское можетъ облекать *личину красоты*, но прекраснымъ быть не можетъ, ибо Духа Святаго нѣтъ въ немъ. Эти соображенія и прямыя высказыванія Достоевскаго указуютъ намъ путь, по которому развивается въ его творествѣ типъ «положительно-прекраснаго человѣка». Герои его романовъ начинаютъ носить на себѣ отблескъ высшей Красоты, отраженіе идеальной личности — Христа. Происходитъ обычно тонко зашифрованное и заштрихованное «Imitato Christi», я не подберу иного термина. Кроткіе и страдающіе герои, распинаемые и заушаемые жизнью восходятъ все выше и выше по ступенямъ этой лѣстницы ангельскихъ ликовъ, лѣстницы съ земли на Господнее небо. Этой лѣстницы нѣтъ въ до-каторжномъ творествѣ, до тѣхъ поръ пока писатель не «понялъ Христа». Князь Левъ Мышкинъ носитъ на себѣ эти черты, слова его окрашены евангельской тенденціей и это особенно ясно по одному наброску *), гдѣ слова евангельскія вопроса переплетаются съ отвѣтомъ «Идіота». Отношеніе и слова о дѣтяхъ, любовь — жалость къ падшей женщинѣ, побиваемой камнями и многое другое подкрѣпляетъ это наше утвержденіе. Объ идеѣ этого романа писалъ Достоевскій 1 января 1868 г. С. А. Ивановой, какъ о «старой», но необычайно трудной, такъ что онъ не имѣетъ почти мужества ее провести. Она, какъ извѣстно, заключалась въ изображеніи *совершеннаго и прекраснаго* человѣка. А это есть самое трудное дѣло на свѣтѣ, по словамъ писателя, ибо прекрасное есть идеаль, и въ мірѣ была только одна единственная положительная фигу-

*) Относится вѣроятно къ — «Идіоту» см. Raskolnikoffs Tagebuch. Mit unbekanntem Entwürfen Fragmenten und Briefen zu «Raskolnikoff» und «Idiot». München. R. Piper-Verlag. 1928. S. 160-165; 168-169. Однако весьма возможно, что въ изд. Piper сдѣлана ошибка, т. е. текстъ, слѣдующій на стр. 160 (фотографія съ рукописью) совпадаетъ дословно съ наброскомъ къ «Братьямъ Карамазовымъ», см. Die Urgestalt der Brüder Karamasoff. S. 244-245. Но это не мѣняетъ существа дѣла.

ра, «положительно-прекрасный образ: Христось». Этотъ безконечно-прекрасный образъ — «вѣчное чудо». По мнѣнію Достоевскаго все Евангеліе отъ Іоанна исполнено этой мыслию. Іоаннъ видитъ чудо въ воплощеніи, въ явленіи *Прекраснаго* (Красоты). Мы знаемъ, что историки литературы могутъ легко обвинить насъ въ стилизації, въ намѣренномъ забвеніи значенія Донъ Кихота для концепціи романа «Идіотъ», и т. д. Но даже рискуя заслужить подобныя обвиненія, мы бы остались при прежнемъ убѣжденіи объ основной мысли романа и о вліяніи высшаго идеальнаго образа. «Идея романа была старинная и любимая» *). Если сравнить мысли у смертнаго одра первой жены Достоевскаго (1864) и слова написанныя болѣе чѣмъ десять лѣтъ спустя, то сходство въ формулировкѣ отношенія ко Христу будетъ поразительно. Мы говоримъ сейчасъ о наброскахъ къ «Братьямъ Карамазовымъ». Тамъ мы прочтемъ, что человѣкъ есть воплощенное слово и Христось явился для того, чтобы всечеловѣческую свободу открыть людямъ, какъ конечную цѣль. Лучшее опредѣленіе жизни, читаемъ тамъ, есть: Я есмь, я существую, чтобы быть подобнымъ Господу **). Въ письмѣ 1879 г., относящемся къ «Братьямъ Карамазовымъ» находимъ: «...Чистый, идеальный христіанинъ — дѣло не отвлеченное, а образно реальное, возможное, воочію предстоящее...» Въ другомъ письмѣ (отъ 11 іюня 1879 г. къ Н. А. Любимову) Достоевскій говоритъ о своемъ желаніи заставить людей признать, что «чистый, идеальный христіанинъ не есть что то отвлеченное, но видимое, дѣйствительное, возможное».

Всѣ эти высказыванія на протяженіи многихъ

*) Ср. Воспоминанія А. Г. Достоевской. Госиздат. 1925, стр. 115.

***) Ср. F. M. Dostojewski Die Urgestalt der Brüder Karamasoff. München R. Piper Verlag (1929).

лѣтъ показываютъ, думается, ясно основную тенденцію Достоевскаго и его особое, ни у одного изъ извѣстныхъ намъ авторовъ всемірной литературы, не встрѣчающееся, отношеніе ко Христу. А «мелочи», ситуациі, евангельскія слова и прочее утверждаютъ правильность мысли нашей объ идеальномъ прекрасномъ, плѣнительномъ обликѣ, свѣтлый ореоль котораго отбросилъ трепетное и нѣжное сіяніе на лики нѣкоторыхъ героевъ писателя. Ликъ «положительно-прекраснаго человѣка» прояснялся съ годами, крѣпъ и росъ и, пожалуй, даже не доконченный образъ Алешаи вовсе не менѣе реаленъ, чѣмъ Ракинъ, Міусовъ, Дмитрій или самъ Федоръ Павловичъ! Мы только почти потеряли вѣру въ идеальное и забываемъ, что оно не менѣе, а болѣе реально *), чѣмъ отрицательное. Болѣе реально, ибо утвержденіе сильнѣе отрицанія и *Да* всегда полнѣе и мощнѣе, чѣмъ *Нѣтъ*.**)

Утвержденіе и отрицаніе, вѣра и сомнѣніе боролись на страницахъ романовъ Достоевскаго и самъ онъ выступаетъ на фонѣ литературы своего времени, какъ боець, пророкъ и глашатай новыхъ идей, часто въ разрѣзъ съ основными убѣжденіями эпохи. Это не значитъ, что всегда писатель былъ одинъ; мысли его скрещивались и переплетались съ идеями нѣкоторыхъ, подобно ему настроенныхъ, современниковъ; не одинъ Достоевскій говорилъ напр., съ убѣжденіемъ о близящемся антихристѣ, о значеніи для міровой гармоніи православія и т. п. Достаточно вспомнить хотя бы три имени: Н. Ѳ. Ѳедорова, Вл. Соловьева и Аполлона Григорьева. И все же идеи его да и всѣхъ близкихъ въ томъ или иномъ отношеніи

*) Замѣтимъ, что мы готовы отстаивать чрезвычайную реальность = жизненность образа, напр., о. Зосимы, равно какъ и его высоко-художественное выполненіе.

**) Позволимъ себѣ сослаться и на ученіе логики объ подчиненности отрицательнаго сужденія.

лицъ, были идеями «ретроградными», «отсталыми», «безумными» (Мы выбираемъ слова еще наиболѣе мягкія изъ оцѣнокъ современниковъ).

Съ шестидесятыхъ годовъ прошлаго вѣка слѣдуетъ считать въ сущности первое выступленіе интеллигенціи съ идеями боевого социализма, матерьялизма и утилитаризма. Это были въ большинствѣ поклонники крайняго матерьялистическаго подхода къ явленіямъ жизни внѣшней и внутренней. Тщетно люди, понимающіе и знающіе философію, возвышали свой голосъ (проф. Юркевичъ,) ихъ обходили или травили въ либеральной прессѣ. Газеты того времени*) пестрятъ фактами изумительными. Защитникъ молодого убійцы (Витольда Горскаго**) увлекаясь позитивистическими идеями, развивалъ, не колеблясь, слѣдующую мысль: «...Мы видимъ молодого 18-лѣтняго человѣка полного силъ, желающаго принести пользу обществу, но для этого нужна подготовка, а для подготовки нужны матеріальныя средства, которыхъ преступникъ не имѣетъ...*Очень естественно*, у него родился планъ какимъ бы то ни было образомъ достать что-нибудь, чтобы только принести *пользу* семейству и себѣ; у него нашелся одинъ исходъ — совершить преступленіе; *я не думаю, чтобы много* было такихъ молодыхъ людей, которымъ бы *не приходило на умъ воспользоваться какимъ бы то ни было средствомъ для достиженія своей цѣли*, хотя бы даже совершить преступленіе... Находясь подъ гнетомъ *мысли* о бѣдности, у Горскаго *естественно* является зависть къ благосостоянію Жемарина... Горскій много передумалъ, прежде чѣмъ рѣшился на кровавую развязку, — но избѣжать ея онъ не могъ» (курсивъ всюду мой).

*) Отношеніе романа «Идіотъ» къ газетной литературѣ хорошо вскрыто въ работѣ В. С. Дороватовой-Любимовой. Печать и Революція 1928, кн. III, стр. 31-53.

**) Кровавый и скандальный характеръ его преступленія и «либеральная защита» отразились въ романѣ «Идіотъ».

Разбирая «Преступление и Наказание», «бриллиантъ» русской новой критики храбро утверждалъ: «Нѣтъ ничего *удивительнаго* въ томъ, что Раскольниковъ, утомленный мелкой и неудачной борьбой за существованіе, впалъ въ изнурительную апатію, нѣтъ также *ничего удивительнаго* въ томъ, что во время этой апатіи въ его умѣ родилась и созрѣла мысль совершить преступленіе... *Поставьте на мѣсто* Раскольникова какого нибудь *другого человѣка* обычныхъ размѣровъ, развивавшагося иначе и смотрящаго на вещи другими глазами, и вы *увидите, что получится тотъ же самый результатъ*» (курсивъ мой.).

«Человѣчества, писалъ Достоевскій, провозгласить устами своей премудрости и науки, что преступленія нѣтъ, а стало быть нѣтъ и грѣха, а есть лишь только голодные...» («Братья Карамазовы»). Или «накорми, а тогда и спрашивай съ нихъ добродѣтели», или еще проще утверждать, какъ социалисты, «что причиною всѣхъ бѣдствій человѣческихъ одно — нищета, борьба за существованіе, «среда заѣла» *)».

Какъ при этихъ параллеляхъ яснѣетъ смыслъ полемики писателя, какъ оживаютъ его слова и мы дышимъ воздухомъ его времени! Въ запальчивости борца за идеализмъ, за Христа, Достоевскій причислялъ къ атеистамъ и матерьялистамъ всякого, кто отрицалъ божественность Христа и теистическаго Бога. Въ этомъ письмѣ къ А. Н. Майкову (28-16 1867 г.) онъ пишетъ о своемъ свиданіи съ Тургеневымъ въ Базелѣ и замѣчаетъ:

«Онъ объявилъ мнѣ, что онъ окончательный атеистъ. Но Боже мой! теизмъ намъ далъ Христа, т. е. до того высокое представленіе человѣка, что его понять нельзя безъ благоговѣнія и нельзя не вѣрить, что это идеаль человѣчества вѣковѣч-

*) Ср. письмо къ В. А. Алексѣеву 1876 г.

ный! А что же они то Тургеневы, Герцены, Утины*) Чернышевскіе — намъ представили? Въмѣсто высочайшей красоты Божіей, на которую они плюютъ, всѣ они до того пакостно самолюбивы, до того безстыдно раздражительны, легкомысленно горды, что просто непонятно: на что они надѣются и кто съ ними пойдетъ?»

Критикъ «Эпохи» и другъ Достоевскаго, тоже «почвенникъ» «Одинъ изъ многихъ ненужныхъ людей» въ письмѣ къ тому же Майкову писалъ слѣдующее: «Любезные друзья! Антихристъ родился въ видѣ матерьяльнаго прогресса, религіи плоти и практичности **), вѣры въ человѣчество, какъ въ деньгу — поймите это всѣ вы, означенные печатью Христовой ***), печатью вѣры въ *душу*, въ безграничность жизни, въ красоту, въ типы — поймите что даже (о ужасъ !!!) къ церкви мы ближе, чѣмъ къ соціальной утопіи Чернышевскаго, въ которой намъ остается только повѣситься на одной изъ грушъ, воздѣлываніемъ которыхъ стадами займется улучшенное человѣчество. Поймите, что испоконъ вѣка были два знамени. На одномъ написано: «Личность, стремление свобода, искусство, безконечность». На другомъ: «Человѣчество (человѣчина, по остроумному переводу юродствующаго Аскаченскаго ****), матерьяльное благосостояніе, однообразіе, централизація». И если въ добавленіе къ вышенаведенной выдержкѣ изъ письма Достоевскаго къ Майкову мы припомнимъ десять лѣтъ спустя сказанное устами о. Паисія въ «Братьяхъ Карамазовыхъ», многое, касающееся не только эпохи, но и творчества писателя, намъ какъ то станетъ

*) Изв. революціонеръ 1860-хъ годовъ.

**) Намекъ на утилитаризмъ русскаго пошиба, увы, далекій отъ «Утилитаріанизма» Дж. Ст. Милля!

***) Вѣроятно, намекъ прямой на Апокалипсисъ гл. 7, III сл.

****) Изв. журналистъ 1860-хъ годовъ

понятнѣе. Вотъ эти слова: «Ибо и отрекшіеся отъ христіанства и бунтующіе противъ него сами того же самага Христова облика суть, таковыми же и остались, ибо до сихъ поръ ни мудрость ихъ, ни жаръ сердца ихъ не въ силахъ создать *иного высшаго образа* человѣку и достоинству его, какъ образъ, указанный древле Христомъ» (курсивъ мой).

Р. Плетневъ.

(Окончаніе слѣдуетъ).

Почему закрываются Церкви в Россіи.

Религіозныя гоненія въ Россіи привлекають теперь вниманіе всего міра. Однако, не смотря на многочисленность свидѣтельствъ объ этихъ гоненіяхъ, замѣчается какое то сомнѣніе относительно ихъ характера и размѣровъ. И не только сами большевики, напр., Рыковъ въ своемъ интервью, данномъ 24. VI, 12, 30. директору «United Press» (см. «Безбожникъ 10, III, 1930, стр. 5; «New York Herald» 4, III, 1930) отрицають самый фактъ гоненій. Мы видимъ, что нерѣдко люди, занимающіе чрезвычайно отвѣтственные посты, оспаривають точность извѣстій объ этихъ гоненіяхъ и даже пытаются оправдать большевиковъ. Вспомнимъ, на примѣръ, недавнія заявленія Макдональда, Гендерсона, а особенное недоумѣніе вызвало благоприятное для совѣтской власти, хотя, конечно, и вынужденное заявленіе Митрополита Сергія и четырехъ членовъ Русскаго Синода.

Однако, мы имѣемъ возможность уничтожить даже малѣйшую тѣнь сомнѣнія въ этомъ отношеніи. Мы можемъ, такъ сказать, пригласить къ отвѣту самое большевистскую власть и получить отъ нея ея собственное признаніе. Для этого стоитъ лишь пересмотрѣть полный официальный сборникъ совѣтскихъ законовъ о церкви и религіи, изданный Комиссаріатомъ Юстиціи или Наркомюстомъ *). Сборникъ этотъ имѣетъ характеръ грознаго обвинительнаго акта противъ религіозной политики Совѣтской власти. Такимъ обвинительнымъ актомъ являются какъ общія, принципиальныя положенія сборника, такъ и его отдѣлы, касающіеся правового положенія рели-

*) П. В. Гидуляновъ, Отделение церкви от государства в СССР. Полный сборникъ декретовъ, ведомственныхъ распоряженій и опредѣленій Верховнаго Суда РСФСР и другихъ советскихъ социалистическихъ республик: УССР, БССР, ЗСФСР., Узбекской и Туркменской. Под редакціей П. А. Красикова. Изданіе третье, вновь переработанное и дополненное узаконеніями и распоряженіями по 15 мая 1926 г. Юридическое издательство НКЮ РСФСР. Москва — 1926, стр. 712. Дополненіе первое 1928, стр. 36. Другимъ важнымъ дополненіемъ служитъ: Постановленіе ВЦИК и СНК РСФСР о религіозныхъ объединеніяхъ от 8 IV 1929».

гіозныхъ организацій въ государствѣ, богослуженія, церковнаго имущества вообще и церковной утвари въ частности, преподаванія Закона Божія, священнослужителей и т. д. И что особенно важно, сравнивая законодательство о религіи первыхъ лѣтъ Совѣтской власти съ болѣе позднимъ, мы видимъ, насколько наивны всѣ надежды на измѣненіе совѣтской политики, такъ какъ строгость или, лучше сказать, звѣрская жестокость этого законодательства непрерывно увеличивается, и если иногда оно и дѣлаетъ нѣкоторыя уступки, то въ такомъ случаѣ оно, по французской пословицѣ, *recule pour mieux sauter* — отступаетъ только для того, чтобы дальше прыгнуть и что единая цѣль этого законодательства — полное уничтоженіе всякой церкви, всякой вѣры, всякой религіи...

Не рассматривая совѣтское религіозное законодательство въ цѣломъ, ограничимся рассмотрѣніемъ тѣхъ его положеній, которыя относятся къ храмамъ и вообще къ мѣстамъ для богослуженія и молитвы. Мѣста эти пользуются особой защитой закона во всѣхъ культурныхъ государствахъ. Иное мы видимъ въ Совѣтской Россіи.

Чуть не каждый день газеты сообщаютъ о закрытіи въ Россіи храмовъ всѣхъ религій — христіанскихъ церквей, мусульманскихъ мечетей, еврейскихъ синагогъ. Велики цифры закрытыхъ храмовъ и цифры эти быстро растутъ. Журналъ «Трудъ» (въ Ростовѣ) въ декабрьскомъ No за 1929 г. сообщаетъ, что въ Москвѣ до революціи было 675 церквей, а въ 1929 г. — только 287. Во всей Россіи въ 1927 г. было закрыто 134 молитвенныхъ дома; въ 1928 году было закрыто 542 молитвенныхъ дома, въ томъ числѣ 445 церквей, 59 синагогъ, и 38 мечетей. Между тѣмъ въ 1929 г. уже до августа было закрыто 572 молитвенныхъ дома, въ ноябрѣ и декабрѣ — 540 церквей, 63 синагоги и 18 мечетей, а въ теченіе всего года болѣе 1000, т. е. вдвое, чѣмъ въ предшествующемъ году. *)

Или вотъ цифры, касающіяся Украины. Совѣтскія «Извѣстія» (1930, II, 5) сообщаютъ, что за послѣднія пять лѣтъ, до октября 1929 г. здѣсь было закрыто 364 молитвенныхъ дома, т. е. въ среднемъ по шести церквей въ мѣсяць. Между тѣмъ съ октября 1929 г. по февраль 1930 г. было закрыто 202 молитвенныхъ дома, т. е. въ среднемъ по пятидесяти церквей въ мѣсяць. И такое *с р е с с е н д о* продолжается и теперь.

*) Графъ В. Н. Коковцовъ (*Revue des deux Mondes*, 1930, 1 Febr p. 605) опредѣляетъ эту цифру въ 2000, но не указываетъ, откуда она заимствована. Въ «Извѣстіяхъ» (22 III 1929) сообщилось что въ 1928 г. были закрыты 354 церквей приходскихъ и 88 монастырскихъ т. е. почти столько же, какъ сообщаетъ и «Трудъ».

Все чаще и чаще попадаютя извѣстія, что въ такомъ то городѣ закрыты всѣ безъ исключенія церкви и что городъ объявленъ безбожнымъ. Въ концѣ марта я получилъ открытку отъ родственницы изъ Россіи. «Въ церковь мы не ходимъ, пишетъ она, такъ какъ Коля говоритъ, что батюшка сдѣлался дядей». Коля — ея внукъ трехъ лѣтъ. Боясь написать, что церковь закрыта, она прикрывается словами ребенка.

И если такъ будетъ продолжаться, то недалеко время, когда вся Россія, вся «святая Русь», куда даже неправославные *) иногда прѣзжали только для того, чтобы видѣть пасхальное богослуженіе въ Кремль, останется совсѣмъ безъ храмовъ, и новѣйшій планъ безбожниковъ закрыть всѣ храмы въ теченіе трехъ лѣтъ такимъ образомъ осуществится.

Но недавно мы читали официальный текстъ интервью, которое было, яко бы, дано 15, II, 1930 Митрополитомъ Сергіемъ и членами Патріаршаго Синода корреспонденту «Тасса», изъ котораго видно, что совѣтская власть здѣсь, яко бы, не при чемъ. Несомнѣнно такое заявленіе кой кого можетъ успокоить, особенно тѣхъ, кто и сами хотяють оправдать Совѣтскую власть. Однако разсмотримъ его при свѣтѣ большевистскаго законодательства и тогда мы увидимъ, почему, въ дѣйствительности, закрываются храмы въ Россіи.

Возьмемъ прежде всего основной законъ объ отдѣленіи церкви отъ государства — декретъ Совнаркома отъ 23, I, 1918 г. (Сборникъ, стр. 616-617 **) и сразу увидимъ, кто главный виновникъ закрытія храмовъ.

Вотъ текстъ 12 и 13 статей декрета:

«12. Никакія церковныя и религіозныя общества не имѣють права владѣть собственностью. Права юридическаго лица они не имѣють.

13. Все имущество существующихъ въ Россіи церковныхъ и религіозныхъ обществъ объявляется народнымъ достояніемъ».

Что это значитъ? А это значитъ, что не только церковныя капиталы, дома, земли, но и всѣ храмы всѣхъ религій отобраны отъ религіозныхъ организацій, отобраны однимъ актомъ деспотической власти безъ согласія и даже вѣдома вѣрующихъ. А Инструкція къ декрету (стр. 623) поясняетъ, что церковное имущество принимается вмѣстѣ съ описью мѣстными совдепами. Но тогда какъ все остальное церковное имущество должно быть

*) Таковъ былъ, напримѣръ, англійскій писатель Вильямъ Джонъ Биркбеккъ, въ продолженіи многихъ лѣтъ ежегодно прѣзжавшій съ этою цѣлью въ Москву.

**) И далѣе, ссылаясь на совѣтскіе законы, мы будемъ лишь приводить страницы сборника Гидулянова.

использовано на нецерковныя цѣли, храмы вмѣстѣ съ находящимся въ нихъ имуществомъ могутъ сохранить свое религіозное назначеніе. А именно та же 13 статья говоритъ далѣе:

«Зданія и предметы, предназначенные спеціально для богослужебныхъ цѣлей, отдаются, по особымъ постановленіямъ мѣстной или центральной государственной власти, въ бесплатное пользованіе соотвѣтственныхъ религіозныхъ обществъ».

Такимъ образомъ храмы, какъ и все остальное церковное имущество, поступаютъ въ собственность органовъ совѣтской власти, но пользование ими можетъ быть предоставлено религіознымъ обществамъ, подъ которыми вовсе нельзя разумѣть прежнихъ собственниковъ — различные церковные институты и корпораціи — синоды, консисторіи, епархіальные совѣты, капитулы, приходы и монастыри. Нѣтъ, храмы передаются исключительно *вновь* организованнымъ, на основаніи совѣтскаго законодательства, религіознымъ обществамъ. До «Постановленія» 8. IV, 1929 г. храмами могли пользоваться общества двухъ видовъ: группы вѣрующихъ, состоящія не менѣе, чѣмъ изъ 20 членовъ (о нихъ см. стр. 127-130, 134-136), и религіозныя общества въ узкомъ смыслѣ, *minimum* членовъ которыхъ опредѣленъ въ 50 человекъ (стр. 81-88 и др.). Постановленіе уменьшило минимальное число членовъ общества до 20 человекъ, дозволивъ группѣ имѣть и меньшее число членовъ, но въ то же время лишило группу права получить въ бесплатное пользованіе «спеціальныя молитвенныя зданія (т. е. храмы) и предметы, предназначенные исключительно для культовыхъ цѣлей», а дозволило имъ лишь брать въ аренду у частныхъ лицъ или мѣстныхъ совѣтовъ и исполкомовъ другія помѣщенія (ст. 3 и 10).

Такимъ образомъ въ настоящее время храмами въ Россіи могутъ пользоваться исключительно религіозныя общества, насчитывающія не менѣе 20 членовъ.

Однако далеко не всѣ храмы могутъ быть переданы религіознымъ обществамъ. Существуетъ нѣсколько категорій храмовъ, которымъ по закону должно быть дано другое назначеніе. Таковы: 1) храмы, имѣющіе археологическое, историческое или художественное значеніе; 2) домовые храмы; 3) военные и 4) монастырскіе.

Скажемъ нѣсколько словъ о каждой изъ этихъ категорій.

1) На основаніи Инструкціи къ декрету объ отдѣленіи (ст. 9, стр. 624) и Инструкціи коллегіи по дѣламъ музеевъ (ст. 8, стр. 249-251) храмы, имѣющіе историческое, археологическое и художественное значеніе, передаются Комиссаріату Просвѣщенія черезъ спеціальную комиссію, которая имѣетъ право рѣшить, что извѣстный храмъ не можетъ быть переданъ религіозному обществу, хотя бы оно и просило объ этомъ (стр.

250). Какъ долженъ быть использованъ такой храмъ — это рѣшаетъ отдѣлъ Комиссаріата Просвѣщенія (Наркомпроса) по дѣламъ музеевъ, а такъ какъ во главѣ Наркомпроса долгое время стоялъ наиболѣе активный противникъ религіи — Луначарскій, то вполне естественно, что почти всѣ знаменитые храмы въ Россіи превращены Наркомпросомъ въ музеи, театры и т. д. Въ самой Москвѣ Наркомпросомъ отобрано болѣе 200 храмовъ. Упомянутый сборникъ совѣтскаго законодательства на стр. 267 печатаетъ «Декретъ Совнаркома объ обращеніи въ музей историко-художественныхъ цѣнностей Троицко-Сергіевской Лавры», а изъ другихъ источниковъ знаемъ, что та же судьба постигла и другія Лавры — Александро-Невскую и Кіево-Печерскую. Особенно охотно Наркомпросъ превращаетъ церкви въ музеи пропаганды атеизма. Въ такіе музеи превращенъ, на примѣръ, Исаакіевскій соборъ («Извѣстія» 10, IX, 1926), Андреевскій соборъ въ Кіевѣ, Страстной монастырь и церковь на Дмитровкѣ въ Москвѣ («Правда», 12, X, 1929). «Безбожникъ» (1930, 23, стр. 5) сообщаетъ, что «Главнаука» подготовляетъ превращеніе въ музеи и многихъ другихъ церквей.

Совѣтская «Учительская газета» (10, XII, 1929) свидѣтельствуетъ о томъ, во что превратились подъ управленіемъ Наркомпроса Лавры. Троицко-Сергіевская Лавра, сообщаетъ газета, сдѣлалась мѣстомъ пьянства и скандаловъ. Завѣдующіе (Злинченко, Фединъ, Томза) знаютъ только свои личные интересы, развратъ и роскошь. Упоминаетъ также газета и о томъ, что антирелигіозные агитаторы продаютъ предметы искусства, открываютъ и грабятъ гробницы князей и монаховъ... (ср. «Воскресное Чтеніе», 1930, No 5, стр. 77-78, ссылающееся на совѣтскую газету «Вечерняя Москва».)

Иногда храмы, имѣющіе историческое значеніе, передаются и обществамъ вѣрующихъ, но всегда на особенно тяжелыхъ условіяхъ, при чемъ въ случаѣ нарушенія этихъ условій вѣрующіе не только отвѣчаютъ своимъ имуществомъ, но подвергаются и уголовнымъ наказаніямъ (Инстр. къ декрету объ отдѣленіи, ст. XIV, стр. 259).

2) Закрыты и всѣ домовыя церкви, прежде всего при учебныхъ заведеніяхъ (Циркуляръ Наркомпроса отъ 22, VIII, 1918, стр. 180-181), а затѣмъ и при мѣстахъ заключенія, больницахъ и богодѣльняхъ (5, VIII, 1919, стр. 182). Закрытие церквей при учебныхъ заведеніяхъ было произведено «въ кратчайшій срокъ» (въ теченіе 10 дней — отъ 22 авг. до 1 сен. 1918 г.). Терминъ «домовая церковь» истолкованъ былъ чрезвычайно широко и подъ него были подведены и тѣ церкви, которыя имѣли свои приходы и метрическія книги (Разъясненіе 5 отд. Наркомюста отъ 26, IV, 1919, стр. 180).

3) Постановление 5 отд. Наркомюста отъ 4, VIII, 1919 закрыло и всѣ военныя церкви, предписавъ превратить ихъ въ залы для митинговъ, кинематографы, бібліотеки - читальни и т. д. Только въ томъ случаѣ, когда зданіе церкви не можетъ быть использовано для другой цѣли вслѣдствіи «общаго настроенія массъ, давности сооруженія зданія» и т. д. церковь можетъ быть передана вѣрующимъ, но лишь подъ трудно осуществимымъ условіемъ перенесенія ея въ другое мѣсто (стр. 183).

4) Разъясненіе Наркомюста отъ 10, VII, 1922 г. говоритъ, что «на общихъ основаніяхъ монастырскія церкви подлежатъ ликвидаціи» (стр. 179) и органъ Наркомюста «Революція и Церковь» свидѣтельствуетъ, (1921 г., № 1-3, стр. 72), что еще до 1921 г. были закрыты 673 монастырскихъ церквей. *) Только въ исключительныхъ случаяхъ, когда съ одной стороны монастырскій храмъ не можетъ быть использованъ для другихъ цѣлей, а съ другой вѣрующіе не могутъ найти другой храмъ, онъ можетъ быть переданъ вѣрующимъ (стр. 179). Однако это случается крайне рѣдко и лишь тогда, когда такая передача — въ интересахъ совѣтской власти. Напр., 10, VII, 1922 г. 5 отд. Наркомюстъ передалъ единовѣрцамъ одинъ изъ храмовъ Никольскаго монастыря въ Москвѣ, но лишь исходя изъ тѣхъ соображеній, что секта «единовѣрцевъ» никогда не пользовалась особымъ покровительствомъ царскаго правительства», при чемъ было поставлено непремѣннымъ условіемъ изолировать храмъ посредствомъ забора и прекратить звонъ на немъ (стр. 179-180). Повидимому, въ данномъ случаѣ единовѣрцы получили храмъ благодаря лишь невѣжеству Наркомюста, смѣшавшаго единовѣрцевъ съ раскольниками.

Такимъ образомъ на основаніи самаго большевистскаго законодательства тысячи храмовъ были превращены въ музеи, театры, школы, кинематографы, залы для митинговъ и собраній, клубы безбожниковъ, хлѣбные склады и даже кузницы и тюрьмы. (напр., Соловецкій монастырь), мастерскія, фабрики, казармы, конюшни и т. д.

Еще большей опасности, чѣмъ зданія храмовъ, подвергаются церковная утварь, иконы и вообще предметы, находящіяся въ храмѣ.

Во всѣхъ выше перечисленныхъ храмахъ церковная утварь была взята въ собственность тѣхъ государственныхъ учреждений, которыя ликвидировали и сами храмы и частью была помещена въ музеи, частью распродана. Единственное исключеніе допущено было для антиминсовъ, которые были переданы

*) Н. Клепининъ сообщаетъ въ «The Slavonic Review» 1 III 1930, p. 516), что къ 1922 г. было закрыто 686 монастырей.

обществамъ вѣрующихъ (Цирк. Наркомпр. отъ 22, VIII, 1918, стр. 181).

Но и имущество остальныхъ храмовъ не свободно отъ опасности. Прежде всего всѣ предметы, которые имѣютъ археологическое, историческое или художественное значеніе, хотя бы они находились въ храмахъ, которые сами по себѣ такого значенія не имѣютъ, могутъ быть отобраны на основаніи Инструкции къ декрету объ отдѣленіи (стр. 255) и позднѣйшихъ распоряженій. Въ сборникѣ находимъ характерное разъясненіе Наркомюста относительно древней чудотворной иконы «Свенской Божіей Матери», находившейся въ приходскомъ храмѣ с. Супоньева, Брянской губерніи. Наркомюсть предписываетъ (13, IV, 1925, стр. 262-263) изъять икону и помѣстить ее въ музей, такъ какъ ей, будто бы «грозитъ опасность вслѣдствіе перетаскиванія ея изъ одной церкви въ другую». Очевидно «перетаскиваніемъ» Наркомюсть называетъ участіе иконы въ крестномъ ходѣ.

Могутъ быть отобраны отъ вѣрующихъ изъ храмовъ не только предметы, имѣющие историческое или художественное значеніе, но и всѣ вообще цѣнныя вещи, на основаніи декрета ВЦИК отъ 27, XII, 1921 г. о драгоцѣнностяхъ въ церквахъ и монастыряхъ (Собраніе Узаконеній, 1922, No 19, стр. 215). Въ 1922 г. было произведено массовое изъятіе изъ храмовъ золотыхъ, серебряныхъ вещей, драгоцѣнныхъ камней и т. д., при чемъ къ 19 декабря 1922 г. по официалнымъ сообщеніямъ («Извѣстія», No 287 отъ 19, XII, 1922), одного серебра было собрано 23.997 пудовъ (Подр. см. А. А. Валентиновъ, Черная книга, Парижъ, 1925, стр. 54-79, 261-287). «Изъятіе» вызвало рядъ кровавыхъ столкновеній населенія съ агентами власти и сотни разстрѣловъ.

Совѣтская власть оправдывала эти мѣры необходимостью борьбы съ голодомъ, но 1) для этой борьбы въ распоряженіи власти были громадныя сокровищницы государственныя и дворцовыя, которыя, однако, не были использованы, 2) отнятыя церковныя имущества только въ незначительной части были использованы для борьбы съ голодомъ *) и 3) голодъ прекратился еще въ 1923 г., между тѣмъ декретъ продолжалъ дѣйствовать еще въ продолженіи 7 лѣтъ и былъ отмѣненъ только Постановленіемъ ВЦИК отъ 8, IV 1929 (ст. 67, ч. 1), отмѣненъ лишь тогда, когда уже всѣ церкви были ограблены до конца, такъ что въ декретѣ уже не было нужды.

*) Въмѣсто ожидавшихся 800 милліоновъ рублей, продажа церковныхъ цѣнностей дала всего 34 милліона (Das Notbuch der russischen Christenheit, Berlin, 1930, S. 73), да и тѣ лишь отчасти пошли на борьбу съ голодомъ.

Многіе предметы имѣли особенно важное значеніе для вѣрующихъ не вслѣдствіе своей матеріальной цѣнности, а какъ предметы священные. Чтобы сохранить ихъ за церквами, вѣрующіе предлагали за нихъ выкупъ власти въ видѣ соответствующаго количества золота, серебра и т. д. ВЦИК въ 1922 г. дозволилъ такой обмѣнъ, но скоро обмѣнъ оказался обманомъ. Во всемъ мірѣ если за вещь уплоченъ эквивалентъ, вещь принадлежитъ покупателю. Между тѣмъ Наркомюстъ «разъяснилъ», что такая «замѣна» никакихъ новыхъ преимущественныхъ правъ для вѣрующихъ не создаетъ, такъ какъ вещи продолжаютъ составлять собственность государства, а потому онѣ не должны исключаться изъ описи церковнаго имущества и могутъ быть оставлены за вѣрующими только въ «пользованіи», а «при ликвидаціи храма судьба вещей опредѣляется въ общемъ порядкѣ ликвидаціи» (Разъясненія отъ 17 VI 1922, № 359; 15 IX 1923, стр. 195-196, ср. 20 X 1924, №№ 1260-3, стр. 265). Короче говоря, выкупленные вещи всегда могутъ быть все же отобраны, что часто и случалось.

Въ разгаръ революціи бывали такіе траги-комическіе случаи. Идетъ ночью господинъ въ хорошей шубѣ. Встрѣчаетъ оборванца рѣшительнаго вида. «Купи шубу», грозно требуетъ оборванецъ. «Какую шубу? У тебя нѣтъ шубы», испуганно возражаетъ владѣлецъ шубы. «Шуба на тебѣ», съ апломбомъ заявляетъ «продавецъ» и «покупатель» послушно платитъ деньги за свою собственную вещь.

Такъ же поступаютъ и большевики съ вѣрующими. Разница лишь та, что грабитель, получивъ деньги, оставляетъ шубу собственнику, тогда какъ большевики отбираютъ и деньги и шубу...

Помимо художественныхъ и драгоценныхъ вещей въ храмахъ есть предметы, которые не представляя никакой матеріальной цѣнности, особо почитаются вѣрующими еще отъ тѣхъ древнихъ временъ, когда христіане въ катакомбахъ скрывались отъ своихъ гонителей. Это — мощи. Но даже для язычниковъ, гнавшихъ христіанъ, мощи были неприкосновенны. Мало того, именно мощи давали юридическую защиту самимъ христіанскимъ храмамъ въ ту эпоху, когда христіанская церковь считалась *collegium illicitum* и, какъ таковая, не имѣла право на существованіе. Мѣсто, гдѣ лежало тѣло умершаго, по римскимъ законамъ считалось *locus religiosus* и въ качествѣ такового пользовалось особой защитой закона и защита эта не ограничивалась самой гробницей (*sepulcrum*), но простиралась и на зданіе (*monumentum*), надъ ней построенное (3 *Digest.* 47, 12 и др.), каковымъ могъ быть и христіанскій храмъ.

Какъ далеко отстоятъ отъ этихъ гуманнхъ предписаній

древнихъ противниковъ христіанства предписанія его современныхъ противниковъ!

Циркуляръ Наркомюста отъ 25 VIII 1920 предписываетъ:

1) Мѣстные исполкомы при соответствующей агитаціи послѣдовательно и планомѣрно проводятъ полную ликвидацію мошей, опираясь на революціонное сознаніе трудящихся массъ, избѣгая при этомъ всякой нерѣшительности и половинчатости при проведеніи своихъ мѣропріятій;

2) ликвидація названнаго культа мертвыхъ тѣлъ, куколъ и т. п. осуществляется путемъ передачи ихъ въ музей;

3) во всѣхъ случаяхъ обнаруженія шарлатанства, фокусничества, фальсификацій и иныхъ уголовныхъ дѣяній, направленныхъ къ эксплуатаціи темноты какъ со стороны отдѣльныхъ служителей культа, такъ равно и организацій бывшихъ официальныхъ вѣроисповѣдныхъ вѣдомствъ, прокуратура возбуждаетъ судебное преслѣдованіе противъ всѣхъ виновныхъ лицъ, при чемъ слѣдствіе поручается слѣдователю по важнѣйшимъ дѣламъ, а самое дѣло разбирается при условіяхъ широкой гласности» (стр. 6: ср. «Церк. и Револ.», 1920 г. № 5-8). Другой циркуляръ описываетъ «Порядокъ вскрытія мошей», при чемъ говоритъ, что «ислѣдованіе мошей производится по инициативѣ мѣстнаго трудового населенія съ разрѣшенія губисполкома или губернскаго сѣзда совѣтовъ», но что «никакого разрѣшенія отъ центральныхъ властей для вскрытія мошей не требуется» и совѣтуетъ «пригласить на вскрытіе мошей оператора съ кинематографическимъ аппаратомъ и самый процессъ вскрытія запечатлѣть на особой лентѣ» — (стр. 69-70, ср., «Рев. и Церк.», 1919 г. № 1, стр. 42).

Обычно при вскрытіи мошей роль мѣстнаго трудового населенія играютъ клубы безбожниковъ. Чтобы такое издѣвательство надъ народными святынями не вызывало народнаго возмущенія, циркуляръ совѣтуетъ производить вскрытіе «отнюдь не во время богослуженія и не въ дни какого либо скопленія въ храмѣ молящихся». Такимъ образомъ циркуляръ, съ одной стороны, предписываетъ, чтобы открытіе мошей производилось по инициативѣ населенія, а съ другой безъ скопленія этого населенія!

Въ послѣднее время мѣстные органы совѣтской власти, несомнѣнно по распоряженію свыше, подняли вопросъ о лишеніи церковью колоколовъ. Совѣтская газета «Бѣднота» 1 января сего гда сообщаетъ: «Самарскій горсовѣтъ, постановившій снять колокола, призываетъ послѣдовать его примѣру всѣ города совѣтскаго союза». Призывъ этотъ не остался безъ отвѣта и совѣтскія газеты часто сообщаютъ о снятіи колоколовъ то въ одной, то въ другой мѣстности. Напр. сняты колокола въ Тамбовѣ,

въ Нѣжинѣ («Извѣстія» 8 I 1930,) состоялись постановленія о снятіи колоколовъ въ Черниговѣ («Безбожникъ», 31, 30), въ селѣ Донскомъ Ставрпольскаго округа («Извѣстія», 6 I 300 и т. д. Подготавливается снятіе колоколовъ и въ самой Москвѣ. «Извѣстія» сообщаютъ (30 I 1930):

«Въ отвѣтъ на массовыя требованія со стороны общественныхъ и рабочихъ организацій о запрещеніи въ Москвѣ колокольного звона президіумъ Мособлискома и Моссовѣта запретилъ колокольный звонъ въ Москвѣ. Наблюденіе за исполненіемъ этого постановленія возложено на административный отдѣлъ». Запрещено звонить въ колокола въ Ярославль («Безбожникъ» 1930, № 5), въ Псковѣ («Воскресное Чтеніе» 1930, № 9, стр. 138) и др. Конечно это лишь подготовительная мѣра къ снятію колоколовъ: если звонить нельзя, то не нужны и колокола.

Такимъ образомъ по совѣтскому законодательству вѣрующіе могутъ получить только храмы, не имѣющіе ни историческаго, ни археологическаго, ни художественнаго значенія, не входящіе въ категоріи домовыхъ, военныхъ и монастырскихъ, а остальные они могутъ получить лишь послѣ того, какъ храмы лишены древней утвари, художественныхъ и дорогихъ предметовъ, мощей, а въ послѣднее время часто и колоколовъ и при томъ могутъ получить не въ собственность церкви, а лишь въ пользованіе.

Но и это право, во первыхъ, очень ограничено, а, во вторыхъ, чрезвычайно непрочное.

Постановленіе ВЦИК отъ 13 VI 1921 (стр. 168-169) дозволяло использованіе храма и для другихъ небогослужебныхъ цѣлей — какъ то: «публичныхъ собраній, митинговъ, концертовъ, бесѣдъ и дискусій, преподаванія какихъ-либо предметовъ, устройства курсовъ, лекцій и т. п.», но подъ условіемъ, если объ этомъ было упомянуто въ договорѣ, заключенномъ между вѣрующими и органами совѣтской власти относительно пользованія храмомъ. Новое «постановленіе» отъ 8 IV 1929 допускаетъ пользованіе храмомъ исключительно въ богослужебныхъ цѣляхъ. Статья 17, пунктъ «б» этого постановленія категорически воспрещаетъ вѣрующимъ «Организовывать какъ спеціально-дѣтскія, юношескія, женскія, молитвенныя и другія собранія, такъ и общія библейскія, литературныя, рукодѣльческія, трудовыя, по обученію религіи и т. д. собранія, группы, кружки, отдѣлы». Мало того. Въ концѣ той же 17 статьи говорится: «Въ молитвенныхъ зданіяхъ и помѣщеніяхъ могутъ храниться только книги, необходимыя для отправленія даннаго культа». Такимъ образомъ если въ храмѣ окажется Книга правилъ, Кормчая, Творенія св. отцовъ, Житія святыхъ,

то это будетъ нарушеніемъ закона и можетъ повести къ отобранію храма отъ вѣрующихъ.

Вскорѣ послѣ изданія «Постановленія» XIV Съѣздъ Совѣтовъ 18 мая 1929 года произвелъ соответственное измѣненіе и въ самой совѣтской конституціи. Статья 4 конституціи допускала «свободу религіозной и антирелигіозной пропаганды». Въ измѣненной редакціи эта статья позволяетъ лишь «свободу религіозныхъ и сповѣданій и антирелигіозной пропаганды». Комментируя это измѣненіе «Безбожникъ» (6 11 1930) пишетъ:

«Новая редакція статьи означаетъ, что отнынѣ дѣятельность всѣхъ религіозныхъ объединеній сводится лишь къ отправленію культа. Никакая другая дѣятельность, выходящая за предѣлы обслуживанія религіозныхъ потребностей, не допускается. Не допускается и религіозная пропаганда. Исповѣданіе, а не пропаганда» (ср. «Комсомольская Правда», 6 14 1929 г.)

Но религіозныя общества всегда могутъ быть лишены и такого ограниченнаго права пользованія храмомъ, а самъ храмъ превращенъ въ клубъ безбожниковъ, музей для пропаганды атеизма, въ столовую, театр, кинематографъ или отданъ какой либо неправославной организаціи, вродѣ Живой Церкви.

Въ этомъ отношеніи совѣтское законодательство чрезвычайно изобрѣтательно.

По этому законодательству церковь можетъ быть отобрана отъ вѣрующихъ въ слѣдующихъ случаяхъ:

1) Если въ данной мѣстности ощущается острый недостатокъ въ зданіяхъ и помѣщеніяхъ для жилищныхъ, санитарно-медицинскихъ, культурно-просвѣтительныхъ и т. д. цѣлей» (Циркуляръ Наркомюста отъ 3 I 1919; Циркуляръ Наркомвнудела отъ 28 II 1919; Инстр. Наркомюста и Наркомвнудела отъ 19 VI 1923, стр. 236) или, какъ говорить новое Постановленіе отъ 8 IV 1929, «если зданіе необходимо для государственныхъ или общественныхъ надобностей» (ст. 36).

2) Если это мѣропріятіе отвѣчаетъ запросу трудящихся массъ въ формѣ многочисленныхъ коллективныхъ заявленій, резолюцій, постановленій съѣздовъ и т. д. та же инструкція, стр. 237).

3) Если обнаружится участіе церковной группы въ контр-революціонныхъ выступленіяхъ (Пост. ВЦИК отъ 19 IV 1923, Инстр. НКЮ и НКВД отъ 19 VI 1923, стр. 236, ср. стр. 246), или если группа является, по мнѣнію ГИК, неблагонадежной и антисовѣтской (Инстр. НКЮ и НКВД отъ 27 IV 1923 г. стр. 240) или если часть членовъ и религіознаго общества будетъ арестована» (Инстр. НКВД и НКЮ отъ 27 IV 1923, стр. 85).

4) Если религиозное общество или группа имѣетъ меньше членовъ, чѣмъ полагается по закону (Разъясненіе Наркомюста, стр. 136; ср. стр. 244 и 245).

5) Если будутъ обнаружены злоупотребленія церковнымъ имуществомъ или растрата послѣдняго (Инстр. НКЮ и НКВД отъ 19, VI, 1923, стр. 236).

6) «Въ случаѣ недостаточной охраны храмовъ» со стороны общества или группы (Распоряженіе Главнауки Наркомпроса отъ 5 VI 1925, стр. 262).

7) Если общество или группа не платитъ страховой преміи и другихъ налоговъ или вообще не исполняетъ какихъ нибудь обязанностей, возложенныхъ на извѣстную организацію договоромъ съ мѣстнымъ совдепомъ или властью (Циркуляръ Наркомфина отъ 3 IX 1923; отношеніе 5 отд. Наркомюста отъ 1 апр. 1924, стр. 216-217 и др.) или не регистрируется въ годичный срокъ (Пост. ВЦИК и СНК. 8 IV 1929, ст. 66).

8) Если общество или группа устраиваетъ принудительные сборы на церковныя нужды (Уголовный Кодексъ РСФСР и другихъ совѣтскихъ республикъ, ст. 122, стр. 229-230).

9) Если общество или группа сами отказываются отъ пользованія храмомъ (Распоряж. Наркомюста отъ 1924-1925 г. г., стр. 238).

10) «Если молитвенное зданіе въ виду своей ветхости угрожаетъ полностію или частично обваломъ», а вѣрующіе отказываются отъ производства затребованнаго технической комиссіей ремонта (Пост. отъ 8 IV 1929, ст. 46-52).

Всякій изъ перечисленныхъ поводовъ къ закрытію храма совѣтская власть можетъ легко использовать, такъ какъ она сама рѣшаетъ или въ лицѣ мѣстныхъ ГИК-овъ и другихъ исполкомовъ или въ случаѣ апелляціи (Пост. отъ 8 IV 1929, ст. 37) въ лицѣ президіума ВЦИК'а, существуетъ ли въ данномъ случаѣ такой поводъ. И даже самый Сборникъ совѣтскаго законодательства свидѣтельствуетъ, что мѣстные органы власти обычно допускаютъ злоупотребленія въ этомъ отношеніи.

Возьмемъ первый поводъ — «государственныя и общественныя надобности». Понятіе это чрезвычайно растяжимо, а Сборникъ свидѣтельствуетъ, что въ дѣйствительности храмы отбираются и тогда, когда на самомъ дѣлѣ зданіе храма не нужно ни для какихъ другихъ цѣлей, а цѣли эти являются чисто фиктивными (Разъясненіе Наркомюста отъ 18 VIII 1924, стр. 239-240). Подтверждаетъ это и статистика. W. Ch. Emhardt въ своей книгѣ : «Religion in soviet Russia» (London, 1929), ссылаясь на д-ра M. Spinka, очень расположеннаго къ большевикамъ, сообщаетъ (р. 264-265), что въ октябрѣ 1925 г. въ 29 губерніяхъ, т. е. въ третьей части Россіи, насчитывалось 1003

конфискованныхъ православныхъ храмовъ, изъ коихъ 114 были превращены въ школы, 195 — въ клубы, 180 были использованы для другихъ цѣлей, 6 были снесены, о 31 свѣдѣній не имѣлось и 298, т. е. почти третья часть, остались совершенно неиспользованными. Изъ 29 конфискованныхъ мечетей только 2 были превращены въ клубы, а остальные 27 оставались пустыми. Изъ 27 раскольничьихъ церквей неиспользованными оставались 11, изъ 29 церквей другихъ исповѣданій неиспользованными остались 9.

Возьмемъ другою поводъ — желаніе населенія. И опять самъ сборникъ признаетъ, что мѣстные власти постоянно злоупотребляютъ и этимъ поводомъ. На стр. 239 сборника находимъ «разъясненіе 5 отдѣла Наркомюста отъ 18 VIII 1924, въ началѣ котораго читаемъ:

«Поступающіе во ВЦИК съ мѣсть жалобы показываютъ, что въ основу постановленій о закрытіи храмовъ мѣстными властями нерѣдко кладутся резолюціи, вынесенныя на митингахъ, антирелигіозныхъ собраніяхъ, во время преній послѣ антирелигіозныхъ лекцій и т. д. о закрытіи того или иного храма, при чемъ главнѣйшимъ аргументомъ является большинство голосовъ, поданныхъ на данномъ собраніи за закрытіе храма». Далѣе Наркомюстъ разъясняетъ, что большинство голосовъ на случайномъ собраніи еще не есть большинство мѣстнаго населенія.

Однако это разъясненіе не защитило церкви, отчасти потому, что мѣстные совкомы прекрасно понимаютъ неискренность такихъ разъясненій, отчасти потому, что они пользуются значительною самостоятельностью. И вотъ черезъ шесть лѣтъ послѣ перваго разъясненія, ВЦИК снова въ своемъ постановленіи, напечатанномъ 15 марта сего 1930 г. въ московскихъ газетахъ, предписываетъ «прекратить рѣшительно практику закрытія церквей въ административномъ порядкѣ, фиктивно прикрываемую общественно-добровольнымъ желаніемъ населенія и допустить закрытіе церквей только въ случаѣ дѣйствительнаго желанія подавляющаго большинства крестьянъ и не иначе какъ съ утвержденія постановленій сходовъ областными исполкомами». («Безбожникъ» 25 III 1930, стр. 3).

Однако нѣтъ сомнѣнія, что и это постановленіе не измѣнитъ положенія дѣла, такъ какъ мѣстные органы знаютъ, что постановленіе не предназначено «для внутренняго употребленія», а хочетъ лишь нѣсколько успокоить негодованіе культурнаго міра противъ преслѣдованія религіи въ СССР.

Особенно часто пользуются мѣстныя власти третьимъ основаніемъ для закрытія церквей — контрреволюціоннымъ направленіемъ извѣстной группы, пользующейся церковью.

Самъ сборникъ на стр. 35 печатаетъ разъясненіе украинскаго Наркомюста отъ 20 IX 1921, гдѣ провозглашается, что «всѣ религіи контрреволюціонны», а при такой «презумпціи» даже самое желаніе пользоваться храмомъ можно счесть контрреволюціоннымъ. Кромѣ того, достаточно, чтобъ хотя нѣсколько членовъ группы или общества были случайно арестованы (а это при совѣтскихъ порядкахъ — самая обычная и почти неизбежная вещь*), чтобъ общество на основаніи Нормальнаго устава религіозныхъ обществъ (ст. 11, стр. 85) было закрыто и храмъ былъ употребленъ для другихъ цѣлей.

Правда, Инструкція НКЮ и НКВД отъ 19 УІ 1923 г.) стр. 236, ср. стр. 44) говорить, что храмъ, отобраннй отъ неблагонадежной группы, можетъ быть переданъ «болѣе благонадежной», а неблагонадежная передается суду, но для Православной Церкви отъ этого не легче, такъ какъ, въ отличіе отъ созданной самою же совѣтской властью Живой или Обновленческой церкви, она вся считается противницей совѣтской власти. Поэтому то въ 1922 и 1923 г. г. почти всѣ православныя группы были объявлены неблагонадежными и храмы были переданы «живцамъ».

И опять объ этомъ свидѣтельствуетъ само совѣтское законодательство. На стр. 39 Сборника читаемъ такое разъясненіе НКЮ отъ 12 ІІ 1924:

«Изъ поступившихъ во ВЦИК жалобъ выяснилось, что въ Туркестанской республикѣ, во Владивостокѣ, въ Кубано-Черноморской области, главнымъ образомъ въ Армавирѣ, въ Верхне-Удинскѣ Бурреспублики, въ Лукояновскомъ уѣздѣ Нижегородской губ., въ городѣ Боровичахъ Новгородской губ. в с ѣ (!) договоры съ группами вѣрующихъ по различнымъ поводамъ расторгнуты, и в с ѣ (!) храмы переданы иногда к р а й н е н е з н а ч и т е л ь н ы м ъ группамъ обновленцевъ, тогда какъ п о д а в л я ю щ а я м а с с а мѣстнаго населенія принадлежитъ къ староправославной церкви, и въ виду отсутствіи храмовъ лишена возможности удовлетворять свои религіозныя потребности въ исполненіи религіознаго культа».

Далѣе Сборникъ перечисляетъ цѣлый рядъ подобныхъ документовъ, поступившихъ съ разныхъ концовъ Россіи, а изъ нѣкоторыхъ изъ нихъ дѣлаетъ и выдержки (стр. 40-45, 191-195). Здѣсь перечисляется длинный рядъ селъ и городовъ, гдѣ православныя также были лишены въ пользу обновленцевъ всѣхъ храмовъ и просили власть удѣлить имъ хотя одинъ этажъ или придѣлъ храма.

*) «Совѣтская Правда» съ юморомъ висѣльщика совѣтуетъ въ формуляръ совѣтскихъ гражданъ внести вопросъ: «Были ли вы въ тюрьмѣ. А если нѣтъ, то почему?» См. Дуйз, *op. cit.* стр. 213.

Если иногда совѣтская власть выполняла эти просьбы, то вовсе не по мотивамъ безпристрастія, а потому, что убѣдилась въ полномъ провалѣ Живой Церкви (см. мою брошюру: «Что такое Живая Церковь», Варшава, 1927) и пришла къ выводу, что ее не стоитъ поддерживать. Выраженіемъ такого поворота совѣтской политики служить Инструкція НКЮ и НКВД отъ 19 VI 1923 (стр. 663-668), 7 статья которой (стр. 665) запрещаетъ «всѣмъ государственнымъ установленіямъ, путемъ административнаго вмѣшательства, поддерживать какой-либо культъ или какое либо церковное управленіе въ ущербъ другимъ культурамъ или религиознымъ группировкамъ». О томъ же поворотѣ совѣтской политики свидѣтельствуетъ и рядъ актовъ совѣтской власти, содержащихъ отказъ обновленцамъ, просившимъ въ виду своей близости къ власти объ особыхъ привилегіяхъ. «Ваше ходатайство о предоставленіи такъ наз. обновленческому духовенству особыхъ льготъ и привилегій по сравненію со всѣми остальными служителями культовъ удовлетворенію не подлежитъ», пишетъ, напримѣръ, Наркомюстъ обновленческому епископу Николаю Соловью (18 VIII 1923, стр. 354; ср. стр. 204). Въ частности возвращеніе части храмовъ православныхъ было вызвано необходимостью: общины обновленцевъ были настолько малочисленны, что не могли набрать даже необходимаго для организациі группы *minimuma* — 20 человекъ (см. мою брошюру, стр. 65), и тѣмъ болѣе не могли платить органамъ совѣтской власти высокихъ налоговъ за пользованіе храмомъ, а совѣтская власть не любитъ терять свои доходы *).

Если почему либо неудобно использовать одинъ изъ первыхъ трехъ поводовъ къ закрытію храма, то остается широкой выборъ между семью остальными поводами, которые имѣютъ вполне благовидный характеръ. Что же можно возразить, напримѣръ, если храмъ закрывается вслѣдствіи невыполненія вѣрующими условій договора или вслѣдствіи ихъ добровольнаго отказа отъ пользованія храмомъ? Однако стоитъ лишь внимательно прочесть совѣтскій сборникъ, чтобы убѣдиться, что благовидность эта чисто мнимая и что въ дѣйствительности совѣтское законодательство, и еще болѣе злоупотребленія агентовъ совѣтской власти, ставятъ вѣрующихъ въ полную невозможность выполнить условія договора, вслѣдствіи чего или власть отбираетъ храмъ отъ вѣрующихъ или они сами отказываются отъ пользованія храмомъ.

*) Между прочимъ совѣтская печать въ послѣднее время поднимаетъ вопросъ объ отобраніи отъ Живой Церкви храма Христа Спасителя, превращеннаго въ музей, входная плата отъ котораго идетъ Живой Церкви (см., напр., «Безбожникъ», 1930, № 23).

Мы уже видѣли, что по декрету объ отдѣленіи пользованіе храмомъ предоставляется вѣрующимъ бесплатно. Но это лишь обычное совѣтское лицемѣріе. На самомъ дѣлѣ вѣрующіе должны платить за пользованіе храмомъ очень большія суммы, превышающія ихъ средства. Декретъ объ отдѣленіи, изданный 23 I 1918 г., говоритъ, что «зданія и предметы, предназначенны специально для богослужебныхъ цѣлей, отдаются ... «*в б е з п л а т н о е* пользованіе соответственныхъ религиозныхъ обществъ» (ст. 13, стр. 617), а изданная 14, VIII *того же года* Инструкція къ декрету поясняетъ, что «принявшіе имущество въ пользованіе обязуются ... производить ремонтъ означеннаго имущества и расходы, связанные съ обладаніемъ имуществомъ, какъ то: по отопленію, страхованію, охраненію, оплатѣ долговъ, мѣстныхъ сборовъ и проч.», а кромѣ того обязаны «возмѣстить при сдачѣ всѣ убытки за время пользованія имъ, отвѣчая за цѣлость и сохранность ввѣреннаго имъ имущества солидарно (по круговой порукѣ)» (ст. 8, стр. 624, ср. 200), а потомъ посыпались циркуляры Наркомфина и постановленія Совнаркома о наложеніи на храмы всякаго рода податей и налоговъ.

Прежде всего самыя зданія храмовъ свободны отъ арендной платы только тогда, когда они не принадлежатъ къ числу имѣющихъ археологическое, художественное или историческое значеніе, къ домовымъ и военнымъ, въ противномъ же случаѣ вѣрующіе обязаны платить за пользованіе храмомъ и предметами въ немъ находящимися Наркомпросу и другимъ государственнымъ учрежденіямъ (Декретъ ВЦИК и СНК отъ 7 I 1924, ст. 4, стр. 254; Разъясн. НКЮ отъ 20 X 1924, стр. 264). Точно такъ же вѣрующіе обязаны платить высокую арендную плату за храмы, помѣщающіеся въ муниципализированныхъ зданіяхъ. Тогда какъ другія учрежденія платятъ за кв. саженъ такихъ зданій не болѣе 2 р. въ мѣсяцъ, вѣрующіе должны платить до пяти рублей (Постановленіе Совнаркома отъ 15 III 1924, стр. 198; разъясненіе НКЮ отъ 20 X 1924, стр. 200) Послѣ же изданія Постановленія отъ 8 IV 1929 религиозныя группы (но не общества) должны платить арендную плату за всѣ занимаемыя ими храмы безъ исключенія.

Общества не должны платить аренды за храмы, не входящія въ перечисленныя выше категоріи, но не должны платить только за самое зданіе храма. Совѣтская власть знаетъ, что храмъ не виситъ въ воздухѣ, а стоитъ на землѣ и потому налагаютъ въ городахъ высокую арендную плату за землю, занимаемую храмомъ, при чемъ во многихъ мѣстахъ брали за храмы большую плату, чѣмъ даже за частновладѣльческія земли, обложенныя въ наивысшемъ размѣрѣ (Циркуляръ НКФ отъ 5

IX, 1923, стр. 204-205), при чемъ плата эта, по свидѣтельству органовъ самой совѣтской власти, была совершенно непосильна для вѣрующихъ (Циркуляръ НКФ отъ 2 I 1925, стр. 323-326 и НКВД отъ 19 XI 1923, стр. 205). Кромѣ арендной платы за землю, вѣрующіе должны платить и земельную ренту (см. законы на стр. 205-210).

Но и за зданія храмовъ вѣрующіе не должны лишь платить въ нѣкоторыхъ случаяхъ аренду въ пользу государства, что вовсе не значить, что они не должны платить другихъ налоговъ и въ пользу государства и въ пользу мѣстныхъ учреждений. Къ высокому государственному налогу мѣстныя власти добавляютъ, сообразно своему аппетиту и полету своей фантазіи, цѣлый рядъ другихъ налоговъ, такъ что даже сама совѣтская центральная власть была вынуждена принять мѣры къ обузданію такого, по выраженію одного циркуляра, «налоготворчества» (НКЮ и НКФ отъ 18 X 1924, стр. 331), но какъ признаетъ сама совѣтская власть (Циркуляръ НКФ отъ 2 I 1925, стр. 210) и мѣры эти ни къ чему не приводятъ и «при обложеніи церковныхъ зданій мѣстнымъ налогомъ со строеній, не выполняются директивы НКФ..... и зданія расцѣниваются по довоеннымъ оцѣнкамъ и общегубернскимъ нормамъ для жилыхъ зданій съ примѣненіемъ сверхъ того еще поправочныхъ коэффиціентовъ».

Кромѣ разныхъ налоговъ вѣрующіе должны платить и страховку, при невзносѣ которой зданіе отъ нихъ отнимается (Разъясненіе НКФ отъ 1 IV 1924, стр. 216 и др.), но и въ этомъ случаѣ, по признанію совѣтской власти (Циркуляръ НКФ отъ 2 I 1925, стр. 211), высота страховки «не соотвѣтствуетъ возможности доходнаго использованія храмовъ».

Можно подумать, что за то вѣрующіе, въ случаѣ пожара, имѣютъ возможность построить на страховую премию новый храмъ. Такъ дѣлается во всемъ мѣрѣ, но не то мы видимъ въ совѣтской Россіи. «Согласно циркуляра НКВД и НКФ отъ 28 XII 1923 за № 467 страховыя суммы подлежатъ выдачѣ губисполкому, а не вносившимъ страховыя премии группамъ вѣрующущихъ (стр. 218). А по постановленію ВЦИК отъ 24 VIII 1925 (стр. 21) «въ случаѣ протокольнаго постановленія президіума облисполкома или губисполкома страховыя суммы за сгорѣвшія молитвенныя зданія могутъ быть направлены не по прямому назначенію, а на культурныя нужды той волости или района, въ которомъ находилось сгорѣвшее молитвенное зданіе». И вотъ сплошь да рядомъ случается*), что на страховыя суммы,

*) См., напр., сообщенія о селѣ Моргоушѣ Чувашской республики и о селѣ Граненскомъ Красногорскаго района Псковскаго округа («Безбожникъ», 1930, № 9), о с. Титовкѣ (№ 2) и др.

съ величайшимъ трудомъ вносимыя вѣрующими, строится какой нибудь кинематографъ или клубъ безбожниковъ, зала для комсомола, школа, больница и т. д.

Вообще даже при бѣгломъ чтеніи совѣтскаго законодательства о «бесплатномъ» пользованіи храмами получается кошмарное впечатлѣніе о самомъ нагломъ, безшабашномъ обирательствѣ вѣрующихъ органами совѣтской власти. Дѣйствительность же во много превосходитъ букву закона.

Кромѣ громадныхъ расходовъ на содержаніе храма на вѣрующихъ ложатся и расходы на содержаніе духовенства или, по совѣтской терминологіи, «служителей культа», а эти расходы также не малы, ибо совѣтское законодательство, съ одной стороны, наложило на духовенство тяжелыя повинности, а съ другой лишило его возможности заработать что нибудь на сторонѣ, такъ что какъ личное содержаніе семейнаго духовенства, такъ и всѣ эти повинности въ концѣ концовъ ложатся на религіозныя общества. Прежде всего духовенство не освобождено отъ военной службы, а по закону объ обязательной военной службѣ (23, IX, 1925, ст. 222, стр. 308) зачисляется на 19 лѣтъ въ тыловое ополченіе, при чемъ въ мирное время на него «возлагаются особыя повинности, согласно спеціальнаго закона, а въ военное образуются особыя команды для обслуживания тыла и фронта» (ст. 228, стр. 309). Точно такъ же по циркуляру НКЮ, НКЗ, НКВД и РКИ (рабоче крестьянской инспекціи) отъ 15 VIII 1921 (стр. 309) «служители всѣхъ религій и культовъ никакими особыми изъятіями, связанными съ исповѣдуемыми вѣроученіями, отъ трудовыхъ и иныхъ повинностей не пользуются», а циркуляръ НКЮ отъ 3 I 1919 (стр. 310) свидѣтельствуетъ, что «служителей культовъ привлекали къ трудовой повинности въ видѣ очищенія улицъ, базарныхъ площадей и другихъ черныхъ работъ», при чемъ работы эти они выполняли «въ спеціальныхъ костюмахъ», т. е. въ рясахъ *) . И только страхъ, что такое издѣвательство надъ священникомъ вызоветъ «совершенно ненужное озлобленіе не только въ сторонникахъ его религій» заставилъ НКЮ издать упомянутый циркуляръ, не одобряющій «такое извращеніе идеи о трудовой повинности».

Обременено духовенство и всякаго рода налогами. Инструкція НКЮ и НКВД отъ 19 VI 1923 (стр. 310) говоритъ, что «служители культовъ подлежатъ общимъ со всѣми гражданами налогамъ (въ томъ числѣ и подоходно-поимущественному)»,

*) Ср. сообщеніе гр. Коковцева въ «Revue des deux Mondes», 1930, 15 janvier, p. 344.

а разъяснение НКЮ (стр. 326) поясняет: «фактъ, что налоги на духовенство оплачиваются изъ средствъ общины, не даетъ право послѣдней жаловаться на обложеніе духовенства, такъ какъ облагаются служители культа персонально, а не община». Однако эти «общіе со всѣми гражданами налоги», на духовенство возлагаются въ наибольшемъ количествѣ и по максимальнымъ ставкамъ. Сборникъ указываетъ пять видовъ налоговъ на духовенство.

1) Въ сельскихъ мѣстностяхъ духовенство обязано платить такъ называемый «единый сельхозналогъ», какъ на доходы получаемыя съ земли, такъ и неземледѣльческіе доходы, при чемъ по постановленію Совнаркома отъ 31 V 1927 (ст. 5, доп., стр. 24) «подлежащіе исполкомы могутъ устанавливать размѣръ привлекаемаго къ обложенію процента дохода въ предѣлахъ отъ 40 проц. до 60 проц.», а иногда и до 75 проц.

2) «Единый сельхозналогъ» оказывается единымъ для остальныхъ гражданъ, но не для духовенства. На основаніи примѣчанія къ § 2 положенія о государственномъ подоходномъ налогѣ отъ 20 X 1925 г. (стр. 316) духовенство, хотя бы оно вносило сельхозналогъ, обязано кромѣ того платить и подоходный налогъ, если годовой доходъ служителя культа превышаетъ 600 рублей. Подоходный налогъ этотъ для духовенства состоитъ изъ полугодовыхъ окладовъ отъ 5 р. 60 к. до 13 р. сообразно мѣстности и изъ обложенія по совокупности доходовъ — отъ 5 до 30 процентовъ этихъ доходовъ. Положеніе 1925 г. замѣнено 14 XII 1927 («Изв. ЦИК». 1927 XII 29, № 298) новымъ положеніемъ, но у насъ его нѣтъ подъ руками.

3) Предложеніе Налогового Управленія по отдѣлу прямыхъ налоговъ отъ 3 V 1924 г. № 4241197 (стр. 326), указало, что духовенство подлежитъ кромѣ единого сельхозналога и волостному налогу.

4) Декретъ ВЦИК и СНК отъ 27 III 1924 (стр. 326-327) обложилъ духовенство особымъ сборомъ на охрану общественнаго порядка, личной и имущественной безопасности или на благоустройство селенія на томъ основаніи, что служители культа, какъ лишенные конституціей избирательныхъ правъ, не могутъ назначаться сельскими исполнителями.

5) Наконецъ, духовенство обязано платить всѣ налоги, наложенные мѣстными органами, на началахъ самообложенія для удовлетворенія мѣстныхъ общественныхъ нуждъ.

Возложенныя на духовенства повинности еще отягчаются вслѣдствіе злоупотребленій мѣстныхъ органовъ власти, на что указываетъ само совѣтское законодательство. Напр., Циркуляръ НКФ отъ 2 I 1925 г. № 463 (стр. 323-324), говоритъ, что «обложеніе служителей культа мѣстными и государствен-

ными налогами» часто бывает «непосильно и неправильно», что «по подоходному налогу имѣли мѣсто случаи, какъ преувеличенія въ опредѣленіи облагаемаго дохода, такъ и обложеніе подоходнымъ налогомъ по источникамъ дохода, уже обложеннымъ единымъ сельхозналогомъ и волостнымъ сборомъ», что «доходность служителей культа преувеличивалась» и что кромѣ того «служители культа облагались всякаго рода самочинными налогами и сборами».

Помимо всѣхъ этихъ налоговъ на духовенство возложена страшно высокая квартирная плата. Такъ какъ всѣ церковные дома отобраны (Разъясненіе Наркомюста отъ 24 VIII 1921; Инструкціи НКЮ и НКВД отъ 19 VIII 1923 и др. стр. 334-336), то священники вынуждены жить въ наемныхъ квартирахъ, а совѣтское законодательство обязало ихъ платить иногда прямо баснословную мѣсячную плату. Тогда какъ «мѣсячная квартирная плата рабочаго начинается отъ 10 коп. за кв. сажень «жилплощади» (Декретъ ВЦИК и СНК отъ 21 VII 1924 г. стр. 345), плата священника съ годовымъ доходомъ менѣе 3000 р. въ городахъ съ населеніемъ менѣе 40.000 чел. не можетъ быть меньше 3. р. 50 к., за кв. сажень въ мѣсяць, а если священникъ живетъ въ большомъ городѣ и получаетъ болѣе 3.000 р. въ годъ, то мѣсячная плата за сажень жилплощади доходить до 20 рублей за кв. сажень, а въ Москвѣ и еще больше. (Постановленіе ВЦИК и СНК отъ 27 XII 1928, доп., стр. 26). А это значитъ что средняя квартира городского священника съ площадью въ 40 кв. сажень (около 160 кв. метровъ), стоившая въ прежнее время 20-40 р., теперь стоитъ 800 р. въ мѣсяць, а въ Москвѣ и еще дороже. Конечно, ни одинъ священникъ такихъ бѣшеныхъ цѣнъ платить не въ состояніи и не можетъ нанять не только квартиру, но и хорошую комнату. Католическій епископъ д'Эрбиньи, бывшій въ 1925 г. въ Москвѣ, когда тамъ квартирные цѣны для духовенства были ниже теперешнихъ, свидѣтельствуемъ въ своей книгѣ: «Церковная жизнь въ Москвѣ» (Парижъ 1926, стр. 29), что тогда какъ квартиры рабочихъ почти бесплатны, квартиры духовныхъ лицъ стоятъ «сумасшедшихъ денегъ» и что «поэтому большинство изъ нихъ и даже сами епископы..., живутъ въ очень дурныхъ помѣщеніяхъ, часто среди семей коммунистовъ» т. е., проще говоря, нанимаютъ «уголь» въ комнатѣ какого-нибудь развращеннаго коммунистической пропагандой и враждебно относящагося къ духовенству рабочаго. На стр. 341 того же законодательнаго сборника совѣтской власти мы находимъ характерный и отвратительный документъ. Въ Москвѣ на Срѣтенкѣ въ домѣ № 27-29 жилъ священникъ Страховъ, занимая лишь уголь въ одной изъ комнатъ дома и, очевидно, вслѣдствіи невыносимыхъ условий,

заболѣлъ активнымъ туберкулезомъ, что было удостовѣрено и диспансеромъ. По закону такіе больные имѣютъ право на дополнительную площадь. Однако Жилищное Товарищество отказало въ этомъ Страхову на томъ лишь основаніи, что «гражданинъ Страховъ является служителемъ культа». Страховъ подалъ заявленіе въ НКЮ и этотъ комиссаріатъ призналъ, что ему «должна быть оставлена отдѣльная комната», но вовсе не во имя справедливости, а «во избѣжаніе зараженія имъ здоровыхъ людей».

Но и высокая квартирная плата не обезпечиваетъ и даже угла священнику: Какъ «лишенецъ» онъ всегда можетъ быть выселенъ изъ города, если этотъ уголь потребуется для другого лица. По послѣднему же проекту НКВД священники должны быть выселены изъ городовъ не позднѣе 1 X 1930 («Извѣстія»,

Даже въ сельскихъ мѣстностяхъ квартирная плата, взимаемая со священнослужителей, превышаетъ обычную плату въ три-пять разъ (Циркуляръ НКВД отъ 22 I 1927, доп. стр. 26-27).

Наконецъ и покупка одежды, съѣстныхъ припасовъ и т. д. для духовенства и затруднительна и обходится дороже, чѣмъ для другихъ гражданъ, такъ какъ, съ одной стороны, духовныя лица не могутъ быть членами потребительскихъ обществъ (Разъясненіе 5 отд. НКЮ отъ 12 XII 1921. № 777, стр. 293), а съ другой, какъ «лишенцы», не могутъ получить карточекъ на хлѣбъ и другіе продукты.

Подвергнуты различнымъ матеріальнымъ стѣсненіямъ и семьи духовенства. Напр., за обученіе своихъ дѣтей духовныя лица должны платить, какъ «лица свободныхъ профессій», т. е. въ наивысшемъ размѣрѣ (Циркуляръ НКЮ отъ 15 XII 1923, № 258, стр. 302). По позднѣйшему же постановленію НКП лишенные избирательныхъ правъ и находящіеся на ихъ иждивеніи (т. е. дѣти духовенства) вообще не должны приниматься въ ВУЗ'ы (Учит. Газета, 7 IV 1929; «Красная Газета» 3 VI 1929).

Налагая на духовныхъ лицъ цѣлый рядъ тяжелыхъ налоговъ и, повинностей, совѣтское законодательство въ то же время лишаетъ его почти всякаго заработка. Статья 69 Конституціи РСФСР гласитъ:

«Не избираютъ и не могутъ быть избранными... монахи и служители религіозныхъ культовъ всѣхъ исповѣданій и толковъ, для которыхъ это занятіе является профессіей». (стр. 282). Точно такъ же лишаютъ духовенство активного и пассивнаго избирательнаго права и конституціи всѣхъ другихъ совѣтскихъ республикъ, кромѣ Бухарской и Хорезмской (стр. 283-288). А позднѣйшіе законодательные акты дали самое широкое тол-

кованіе этому ограниченію. По конституціи служители религіозныхъ культоть лишаются избирательныхъ правъ только тогда, когда «это занятіе является для нихъ профессіей». Казалось бы, что когда служитель культа добываетъ средства къ жизни другимъ трудомъ, онъ не можетъ быть лишенъ избирательныхъ правъ. Такъ именно и истолковала Конституцію 5 отдѣлъ НКЮ въ своемъ разъясненіи отъ 29 VII 1920 за № 967, (стр. 292): «Трудовымъ элементомъ служитель культа можетъ сдѣлаться только отказавшись отъ всякихъ доходовъ за культъ и добывая средства къ существованію общественно-полезнымъ трудомъ». (ср. Дьяконовъ, стр. 45). Но потомъ совѣтская власть испугалась, что такое пониманіе конституціи облегчитъ положеніе духовенства и когда діаконъ Николаевской церкви въ Дербенскомъ, служившій бухгалтеромъ, а діаконскую службу исполнявшій бесплатно, обратился въ тотъ же 5 отдѣлъ НКЮ за разъясненіемъ имѣеть ли онъ избирательное право, отдѣлъ далъ 27 II 1925 г. отвѣтъ, что «онъ является лицомъ ограниченнымъ въ правахъ какъ служитель культа», при чемъ вопросъ о томъ, получаетъ ли онъ за требоисправленія вознагражденіе не играетъ никакой роли, «разъ отправленіе имъ культоваго служенія носить постоянный систематическій характеръ». Противорѣчіе такого разъясненія тексту конституціи и прежнему разъясненію самого же 5 отдѣла было столь ясно, что даже официальный сборникъ законовъ о церкви (стр. 292) заявляетъ въ примѣчаніи къ новому разъясненію, что болѣе правильнымъ слѣдуетъ считать прежнее разъясненіе. Однако ВЦИК подтвердилъ своей инструкціей отъ 4 XI 1926 новое, явно неправильное толкованіе. Ст. 15 (доп., стр. 19) этой инструкціи гласитъ:

«...Не могутъ пользоваться избирательными правами:

м) служители религіозныхъ культоть всѣхъ вѣроисповѣданій и толковъ, какъ то: монахи, послушники, священники, дьяконы, муллы, муэдзины, раввины, бии, казии, канторы, шаманы, баксы, ксендзы, пасторы, начетчики и лица другихъ наименованій, исполняющіе соответственные перечисленнымъ обязанности, **н е з а в и с и м о** отъ того, получаютъ ли они за исполненіе этихъ обязанностей вознагражденіе».

Поэтому и сборникъ въ дополненіи (стр. 20) вынужденъ былъ заявить, что его разъясненіе «утратило силу».

Еще далѣе пошло въ этомъ направленіи законодательство Украинской республики, гдѣ избирательныхъ правъ были лишены не только духовныя лица, но, по сообщенію сборника (стр. 138) и члены правленія религіозныхъ обществъ.

Мы остановились на совѣтскомъ законодательствѣ объ избирательныхъ правахъ духовенства потому, что законода-

тельство это имѣетъ особо важное значеніе въ двухъ отношеніяхъ. Во первыхъ оно является, такъ сказать, химически чистымъ показателемъ того факта, что совѣтская власть самое священнослуженіе разсматриваетъ, какъ нѣчто преступное и караетъ за него лишеніемъ избирательныхъ, а тѣмъ самымъ и многихъ другихъ важныхъ правъ даже тогда, когда священнослужитель содержится изъ другихъ источниковъ и является, по совѣтской терминологіи «трудовымъ элементомъ», а во вторыхъ, это лишеніе, не столь стѣснительное для священника само по себѣ, является чрезвычайно тяжелымъ для него въ силу связанныхъ съ нимъ другихъ ограниченій, почти лишающихъ его возможности имѣть заработокъ. Такъ, духовныя лица, какъ лишенныя избирательныхъ правъ, не могутъ быть членами и служащими въ профессиональныхъ союзахъ (Разъясн. НКЮ отъ 8 VIII 1923, стр. 292) въ жилищныхъ товариществахъ (Дьяконовъ, *op. cit.* стр. 46), не могутъ избирать и быть избираемыми въ потребительскія кооперациі (Разъясненіе НКЮ отъ 12 XII 1921, стр. 293), не могутъ служить въ школахъ (Циркуляръ НКП, отъ 3 III 1919, стр. 294), при чемъ нарушителямъ этого запрещенія угрожается Революціоннымъ Трибуналомъ, не могутъ служить и вообще въ Наркомпросѣ, а также въ Комиссаріатахъ Земледѣлія, Юстиціи, Продовольствія, въ Рабоче-Крестьянской Инспекціи и въ отдѣлахъ Управленія Ком. Внутреннихъ Дѣлъ (Инстр. НКЮ и НКВД отъ 19 VI 1923 г., стр. 294-295). Конечно, всѣ церковныя земли отобраны, а новый земельный надѣлъ духовныя лица могутъ получить «только послѣ удовлетворенія в с ѣ х ѣ нуждающихся въ землѣ гражданъ» (Циркуляръ Наркомзема отъ 23 II 1923, № 20, ст. 3 стр. 299; Инструкція НКВД Укр. Респ. отъ 15 X 1925, стр. 301), т. е. фактически почти никогда, а Наркомземъ Бѣлоруссіи и совсѣмъ лишилъ служителей культа права пользованія землей. Ихъ земли конфискуются и передаются колхозамъ и совхозамъ («Бѣднота» 12 I 1930, № 10, стр. 4).

Даже снятіе сана только послѣ долгаго времени можетъ освободить священника отъ всѣхъ этихъ стѣсненій. Статья 19 Инструкціи ВЦИК отъ 4 XI 1926 (Доп., стр. 21) говоритъ, что «лица, принадлежавшія ранѣе къ служителямъ религіозныхъ культовъ, т. е. лишенныя избирательныхъ правъ, какъ принадлежащія къ классу эксплуататоровъ... могутъ быть восстановлены въ избирательныхъ правахъ, если они въ теченіи не менѣе пяти лѣтъ занимаются производительнымъ и общественно-полезнымъ трудомъ и доказали свою лояльность *) къ совѣтской власти. Но и въ этомъ случаѣ

*) Вообще терминъ «лояльность» часто встрѣчается въ совѣт-

нужно согласіе трехъ инстанцій: мѣстнаго совѣта, избирательной комиссіи и соотвѣтствующаго исполкома.

Вслѣдствіи лишенія духовенства возможности заработка, какъ его содержаніе такъ и уплата лежащихъ на немъ громаднхъ налоговъ въ концѣ концовъ почти цѣликомъ ложится на религіозныя общества и увеличиваетъ и безъ того невыносимую тяжесть тѣхъ налоговъ, которые общества должны платить за пользованіе храмомъ.

Между тѣмъ требуя отъ религіозныхъ обществъ громаднхъ расходовъ совѣтская власть вмѣстѣ съ тѣмъ стремится лишить ихъ почти всякихъ доходовъ, такъ что касса религіознаго общества постоянно напоминаетъ неразрѣшимую ариѳметическую задачу: когда наполнится бассейнъ, изъ котораго вытекаетъ больше, чѣмъ втекаетъ въ него!?

Прежде всего всѣ церковныя капиталы, дома, земли, доходы отъ которыхъ служили ранѣе однимъ изъ главныхъ источниковъ содержанія храма и духовенства, отобранны еще въ началѣ господства совѣтской власти и религіозныя общества никоимъ образомъ не могутъ приобрѣсти, хотя и въ самомъ маломъ размѣрѣ, эти источники, такъ какъ въ силу декрета объ отдѣленіи «не имѣютъ права владѣть собственностью» и не имѣютъ правъ юридическаго лица» (ст. 12, стр. 617). Вмѣстѣ съ тѣмъ они не могутъ получить помощь и отъ другихъ организацій, такъ какъ 10 статья декрета говоритъ: «Всѣ церковныя и религіозныя общества... не пользуются никакими преимуществами и субсидіями ни отъ государства, ни отъ его мѣстныхъ автономныхъ и самоуправляющихся учреждений» (стр. 616). Не могутъ они получить помощь и отъ какихъ бы то ни было частныхъ, негосударственныхъ организацій, такъ какъ 3 статья Инструкціи къ декрету говоритъ: «Благотворительныя, просвѣтительныя и иныя, имъ подобныя общества ... которыя ... расходуютъ денежныя средства на религіозныя цѣли, подлежатъ закрытію, при чемъ имущество ихъ передается Совѣтами Рабочихъ и Крестьянскихъ Депутатовъ въ соотвѣтствующіе Комиссаріаты или Отдѣлы» (стр. 623).

Наконецъ и сами религіозныя общества не могутъ организовать какихъ либо доходныхъ предприятий, хотя бы по изготовленію предметовъ, нужныхъ для богослуженія, на примѣръ., свѣчныхъ заводовъ, художественныхъ мастерскихъ для изготовленія церковной утвари, иконъ и т. д., типографій для пе-

скомъ законодательствѣ относительно духовенства. Вѣроятно отсюда этотъ терминъ, необычный въ церковныхъ актахъ, попалъ и въ извѣстный указъ Митрополита Сергія отъ 1-14 Іюля 1927 г. («Церковный Вѣстникъ», 1927, № 3, стр. 5).

чтанія богослужебныхъ книгъ и т. д. *) Не могутъ они даже издавать духовныхъ журналовъ, создавать кассы взаимопомощи, кооперативы, производственныя объединенія и т. д. Все это имъ категорически запрещено Разъясненіемъ 5 отд. НКЮ отъ 21 II 1923 (стр. 38-39) и 17 статьей Постановленія ВЦИК и СНК отъ 8 IV 1929). Не могутъ они и брать въ аренду подобныя предпріятія, такъ какъ примѣчаніе къ статьѣ 15 Инструкцій НКЮ и НКВД отъ 17 IV 1923 (стр. 223), буквально повторенное въ 11 статьѣ постановленія отъ 8 IV 1929 гласитъ: «Подобныя сдѣлки (т. е. заключаемыя религиозными обществами) не могутъ имѣть своимъ содержаніемъ договорныя отношенія, хотя и связанныя съ культомъ, но преслѣдующія цѣли торговля и промышленныя, «какъ то: аренда свѣчныхъ заводовъ, типографій для печатанія религиозно-нравственныхъ книгъ и т. д.»

Въ концѣ концовъ у религиозныхъ обществъ остается только одинъ источникъ для покрытія своихъ громадныхъ расходовъ — это сборъ пожертвованій. Но использование и этого источника предусмотрительно обставлено цѣлой системой всякаго рода стѣсненій. Прежде всего общества имѣютъ право производить эти сборы только между своими членами, почему въ совѣтскомъ законодательствѣ сборъ на церковныя нужды обозначаются терминомъ «складчины» (Циркуляръ НКЮ отъ 3 I 1919, ст. 14, стр. 230; Инструкція НКЮ отъ 24 VIII 1918, ст. 2, стр. 230 и др.). А между тѣмъ предусмотрительность совѣтскаго законодательства не оставляетъ и самихъ вѣрующихъ, ставя ихъ въ трудныя матеріальныя условія. Самое вступленіе въ число членовъ религиознаго общества разсматривается какъ враждебный актъ по отношенію къ совѣтской власти**) и потому крайне затрудняетъ для вѣрующихъ полученіе

*) Но запрещая вѣрующимъ самимъ изготовлять нужные для богослуженія предметы, совѣтская власть стремится лишить ихъ возможности и пріобрѣтать эти предметы. «Безбожникъ» (25 III 1930, № 17, стр. 8) требуетъ прекратить приготовленіе на государственныхъ и кооперативныхъ предпріятіяхъ для церковныхъ нуждъ свѣчей и лампадокъ. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, напр., въ Твери прекращена подача церквамъ электричества.

**) Дуйз (ор. cit. стр. 211) упоминаетъ о членахъ церковныхъ общинъ, какъ первыхъ кандидатахъ въ тюрьмы, наравнѣ со священниками. Вотъ для примѣра выдержки изъ очереднаго доноса на членовъ религиознаго общества: «Въ волостномъ партійномъ комитетѣ вы узнаете о семьѣ Силиныхъ ... отецъ — членъ церковнаго совѣта. Секретарь парфентьевской ячейки РКП платитъ церковныя подати; его мать состоитъ членомъ церковнаго совѣта («Известія» 25 VIII 1928, статья: «Не анекдоты»). «Церковные благодѣтели въ учрежденіяхъ должны получить по загравкѣ» («Красная Газета», 30 IV 1930). «Въ Тифлисѣ профессоръ Ц. состоитъ членомъ церковнаго совѣта. Приватъ-доцентъ того же университета А. носить на шеѣ крестъ» («Извѣстія», 16, I, 1930).

службы и вообще средствъ къ жизни, а на Украинѣ, какъ мы видѣли, члены правленія религиозныхъ обществъ были лишены даже избирательныхъ правъ со всѣми тяжелыми матеріальными послѣдствіями такового лишенія, другими словами были поставлены въ положеніе такихъ же безправныхъ паріевъ, какъ и духовныя лица. Понятно, что далеко не всѣ вѣрующіе могутъ рѣшиться на такой подвигъ и потому общества, берущія на себя содержаніе храма и духовенства, не только всегда бѣдны, но часто и малочисленны и большихъ взносовъ въ «складчину» сдѣлать не могутъ.

Новымъ стѣсненіемъ для религиозныхъ обществъ въ селахъ явилась варварски проводимая въ послѣднее время «коллективизація», что признаетъ и интервью съ митрополитомъ Сергіемъ («Воскр. Чтеніе», 1930, № 12, стр. 187). Лишенные почти всякой личной «собственности» члены «колхозовъ» (а, ихъ по сообщенію «Безбожника» (№ 10, 16, II, 1930 на 1 II 1930 было 63.000, охватывающихъ 5.800.000 хозяйствъ), не могутъ дѣлать взносовъ на содержаніе храмовъ, почему въ районахъ коллективизаціи храмы закрываются особенно часто. Характерно также, что новое постановленіе (ст. 17 б), запрещаетъ религиознымъ объединеніямъ даже «оказывать матеріальную поддержку своимъ членамъ», тогда какъ прежде это дозволялось (См., напримѣръ, Циркуляръ IV Отд. НКЮ отъ 15 V 1925 г. стр. 234-235).

Другимъ поводомъ для стѣсненій церковныхъ сборовъ служить статья 11 декрета объ отдѣленіи, которая запрещаетъ «принудительное взысканіе сборовъ и обложеній въ пользу церковныхъ и религиозныхъ обществъ». Понятіе принудительности позднѣйшими разъясненіями толкуется чрезвычайно широко и подъ него подводятся и «только церковныя кары», (Циркуляръ НКЮ отъ 3 I 1919, стр. 230), такъ что если бы общество объявило, что члены, не исполняющіе взятыхъ ими на себя матеріальныхъ обязательствъ, изъ общества исключаются, или установило бы размѣръ взносовъ, это было бы принужденіе и подлежало бы наказанію по ст. 122 Уголовнаго Кодекса (стр. 229), которая гласитъ: «Всякое принужденіе при взиманіи сборовъ въ пользу церковныхъ и религиозныхъ организацій или группъ карается принудительными работами на срокъ до шести мѣсяцевъ, съ лишеніемъ на срокъ до двухъ лѣтъ права заключать договоры съ мѣстными совѣтами объ использованіи богослужебнаго имущества и зданій, съ конфискаціей имущества организаціи».

Точно такъ же считается принудительнымъ и всякій сборъ, который установленъ по инициативѣ высшей или епархіальной церковной власти, а сборы на содержаніе центральныхъ или

епархіальнихъ учреждений и вообще не допускаются. Между прочимъ по этимъ двумъ основаніямъ была запрещена въ 1919 г. введенная Всероссійскимъ Соборомъ 1917-1918 г. г. такъ называемая «церковная лепта» (Разъясненіе НКЮ отъ 18 XII № 519, стр. 230).

Кромѣ общихъ, въ Украинской Республикѣ существуютъ и особыя стѣненія церковныхъ сборовъ внѣ храмовъ. Такіе сборы могутъ производиться на покрытіе расходовъ связанныхъ съ пользованіемъ «культимуществомъ», на примѣръ, на ремонтъ храма, на уплату страховки, на покрытіе мѣстныхъ сборовъ со строеній въ городахъ и городскихъ поселеніяхъ и проч., но не на содержаніе причта, не въ пользу хора и т. д. и при томъ всякій разъ со спеціального дозволенія мѣстнаго исполкома подъ его строгимъ контролемъ и не во время взиманія государственныхъ и мѣстныхъ налоговъ (Циркуляръ Украинскаго НКВД отъ 3 I 1924, стр. 233).

Вполнѣ естественно, что религіозныя общества, обязанныя нести громадныя расходы, возложенныя на нихъ совѣтскимъ законодательствомъ за пользованіемъ храмомъ, и въ то же время тѣмъ же законодательствомъ систематически лишаемыя источниковъ на покрытіе этихъ расходовъ и кромѣ того подвергнутыя постоянной опасности невольно нарушить законъ и подвергнуться тяжелой отвѣтственности, часто вынуждены отказываться отъ пользованія храмомъ. Интервью съ митрополитомъ Сергіемъ говоритъ, что церкви «закрываются не по приказу властей, а по желанію населенія, а во многихъ случаяхъ даже по рѣшенію вѣрующихъ».

Съ совершенно тѣмъ же правомъ можно сказать про путешественника, видящаго направленный на него револьверъ разбойника и быстро вынимающаго кошелекъ, что онъ дѣлаетъ это по своему желанію, про сброшеннаго въ пропасть человѣка, что онъ летитъ внизъ по своему рѣшенію...

А если мы въ заключеніе бросимъ общій ретроспективный взглядъ на весь прекрасно продуманный и съ дьявольскою хитростью и жестокостью осуществляемый планъ совѣтской власти, направленный къ закрытію всѣхъ безъ исключенія храмовъ, то мы будемъ удивляться не тому, что какъ много храмовъ закрыто, а тому, что еще до сихъ поръ далеко не всѣ храмы закрыты, будемъ удивляться также и мужеству и терпѣнію тѣхъ безвѣстныхъ сотенъ тысячъ русскихъ мучениковъ и исповѣдниковъ, благодаря которымъ этотъ адскій планъ не осуществленъ. Ну, а будущія поколѣнія, будущіе историки человѣчества найдутъ и другіе поводы для удивленія: они будутъ удив-

ляться дряблости, трусости и лицемерію тѣхъ, кто въ двадцатомъ вѣкѣ христіанской эры допустили такое вопіющее, такое чудовищное нарушеніе одного изъ главнѣйшихъ личныхъ правъ чловѣка, — права религіозной свободы.

С. Троицкій.

1930 IV 18.

Востокъ и Западъ. *)

Можно установить существованіе двухъ душевныхъ типовъ людей, національностей и культуръ — одинъ замкнутый въ себѣ, ищущій въ себѣ совершенства и находящій его въ конечномъ, другой тоскующій по иному, чужому міру, нуждающійся въ выходѣ изъ себя и ищущій совершенства въ безконечномъ. Культура перваго типа авторкична. Одинъ изъ самыхъ утонченныхъ французовъ нашего времени, человѣкъ необычайно широкою культурою Шарль Дю Бось говоритъ, что у французовъ нѣтъ тоски по инымъ мірамъ, которую испытываютъ нѣмецкіе романтики, чужой міръ ихъ интересуеть лишь какъ экзотика. Я бы назвалъ этотъ типъ классическимъ. Классицизмъ и есть исканіе совершенной формы въ своемъ собственномъ самодостаточномъ мірѣ. Классизмъ есть великая удача въ искусствѣ, какъ и во всѣхъ сферахъ. И величайшая удача, которую знаетъ исторія, выпала на долю Греціи. Другая большая удача была во Франціи XVII вѣка. Но существуетъ основной законъ жизни, который есть предостереженіе для классическаго чувства жизни и напоминаніе о неотвратимой смерти всякой культуры. Онъ гласитъ: ничто, никакой кругъ бытія не можетъ имѣть источника жизни лишь въ самомъ себѣ, кромѣ Бога, Который есть жизнь безконечная. Всякая имманентная замкнутость и самодовлѣніе грозитъ изсяканіемъ жизни и истощеніемъ. Романтизмъ въ типѣ средиземноморской, греко-римской цивилизаціи**) имѣетъ то относительное преимущество передъ классицизмомъ, что онъ вводитъ въ свое чувство жизни не только любовь къ жизни, но и любовь къ смерти, онъ предупрежденъ о грозящей судьбѣ. Творческая жизнь можетъ продолжаться, если есть безконечная потенція, если есть еще матерія, не завоеванная формой, стихія діонисическая, которой не поставлены

*) Докладъ, читанный въ Studio franco-russe на французскомъ языкѣ 27 апрѣля 1930 г. въ Парижѣ.

**) Слово цивилизація я здѣсь употребляю во французскомъ смыслѣ т. е. тождественномъ слову культура.

еще границы и предѣлы. Самой совершенной культурѣ не суждено жить вѣчной жизнью, ей неотвратимо грозитъ умираніе. Въ этомъ источникъ печали всякаго слишкомъ большого утонченія культуры. Истощеніе грозитъ всякой аристократіи. Классицизмъ есть вѣчное начало человѣческой культуры, безъ котораго недостижимо совершенство. Но классицизмъ есть любовь къ конечному, нелюбовь къ безконечному, котораго такъ боялся древній грекъ. Безконечное невмѣстимо ни въ какую форму и все, что вмѣщено въ совершенную форму, должно бояться безконечнаго. Романтизмъ же, не знающій формальной удачи, есть любовь къ безконечному, но безъ силы проникновенія въ него и овладѣнія имъ. Классицизмъ въ культурѣ Западной Европы и прежде всего самой старой, самой совершенной и утонченной культурѣ Франціи, столь плѣнительной своей ясностью, идетъ отъ классицизма греко-римской цивилизаціи, которой онъ хочетъ быть вѣренъ. Цивилизація средиземноморская представляется универсальной и вѣчной, и весь остальной міръ — міромъ варварскимъ. Это античное чувство, разбитое универсализмомъ эллинистической эпохи, вернулось къ цивилизаціи западно-европейской въ новое время. Это ставитъ насъ передъ проблемой Востока и Запада.

Понятія Востока и Запада очень подвижны и неопредѣлены. И совсѣмъ не выдерживаетъ критики то пониманіе Востока и Запада, которое установилось въ новое время. Греко-римская средиземноморская цивилизація, которую противопоставляютъ Востоку, многократно подвергалась вліянію Востока. Безъ взаимодѣйствія съ Востокомъ, которое всегда было вмѣстѣ съ тѣмъ борьбой, она не могла бы существовать. Эгейская культура была Востокомъ. Извнѣ, изъ Фракіи, пришелъ въ Грецію богъ Діонисъ, и безъ этого восточнаго бога не было бы величайшаго созданія греческаго генія — греческой трагедіи, не было бы величайшихъ достиженій греческой религіи. Орфизмъ насыщенъ восточными элементами. Они очень сильны у Платона, котораго нѣкоторые признаютъ восточнымъ философомъ. Греческій геній аполлонической формы овладѣлъ буйной діонисической стихіей, но безъ этой стихіи онъ ничего совершить бы не могъ. А какъ велики были вліянія египетскія! Новая гуманистическая Европа любитъ греческій рационализмъ и позитивизмъ, которые и считаетъ Западомъ, а не Грецію мистерій и трагедій, Гераклита и Платона, во всякомъ случаѣ не Платона мифотворца, не глубинный слой Греціи, который открылся Бахофену и Ницше. Съ извѣстнаго момента Греція превратилась въ Востокъ по отношенію къ римскому Западу. Эллинистическая эпоха, проникнутая универсалистическимъ духомъ, разбила границы греко-римской

цивилизациі, въ ней Востокъ и Западъ пришли въ небывалое соприкосновеніе и Востокъ оказалъ подавляющее духовное вліяніе на Западъ. Съ этого и начинается всемірная исторія, она создана христіанствомъ. Римъ, Западъ по преимуществу, былъ духовно завоеванъ Востокомъ, восточными культурами и восточнымъ міросозерцаніемъ, ибо самъ Римъ былъ лишень всякихъ признаковъ религіознаго и философскаго генія. Кюмонъ въ своей книгѣ «Les mystères de Mithra» говоритъ: «Jamais, peut-être, pas même à l'époque des invasions musulmanes, l'Europe ne fut plus près de devenir asiatique qu'au III siècle de notre ère, et il y eut un moment où le césarisme parut sur le point de transfer en un khalifat». Азіатизація Запада есть всеобщее явленіе начала нашей эры, которое только и сдѣлало возможнымъ торжество христіанства. Іерусалимъ побѣдилъ Аѳины и Римъ. Свѣтъ пришелъ изъ восточной пустыни, а не изъ классической цивилизаціи. Это непреложно для тѣхъ, которые не являются дѣтьми Вольтера. Всѣ средніе вѣка міръ Востока и міръ Запада не были изолированы и замкнуты. Окончательная замкнутость наступила только послѣ того, какъ были построены желѣзныя дороги и установлены легкіе пути и сообщенія. Было время когда Византія, въ которой Греція стала Востокомъ, была вершиной утонченной культуры, и изъ нея Западъ черпалъ культурныя вліянія. Черезъ арабовъ Западъ приобщился къ Аристотелю, который сталъ западнымъ философомъ по преимуществу. Для новой гуманистической и рачіоналистической Европы средневѣковье должно представляться Востокомъ.

Лишь въ эпоху Ренессанса начинается изоляція и замыканіе Запада и какъ бы выпаденіе Востока изъ исторической динамики. Кристаллизуется западная гуманистическая культура, которая сознаетъ себя вернувшейся послѣ «вѣковъ мрака» къ культурѣ античной и потому культурой единственной и универсальной. Но Западъ въ эпоху новаго времени менѣе всего универсаленъ, въ немъ все стоитъ подъ знакомъ партикуляризма. вмѣстѣ съ тѣмъ это время религіознаго ослабленія Запада, угасанія вѣры, отступничества отъ христіанскаго откровенія. Съ концомъ новой исторіи должна кончиться и изоляція міра Запада и міра Востока. А новая исторія кончается, она изжила свои возможности. Должна начаться эпоха аналогичная эпохѣ эллинистической. Если намъ что нибудь близко сейчасъ, то совсѣмъ не классическая античность съ ея аутаркіей, а время паденія античнаго міра, когда почва была разрыхлена, когда пали всѣ границы и раздѣленія, и міръ готовъ былъ принять изліяніе сильнаго религіознаго свѣта. Еще въ началѣ міровой войны въ 1915 году, я написалъ статью «Конецъ Европы», въ кото-

рой защищаль ту мысль, что кровавый раздоръ міровой войны должень привести къ міровому сближенію, къ небывалому взаимодействію Востока и Запада, что Европа кончается въ этомъ смыслѣ, что не будетъ уже исключительнымъ монополистомъ культуры, что великія цѣнности европейской культуры перейдутъ въ міровую ширь, и народы и культуры Востока вновь войдутъ въ міровую исторію, какъ одна изъ опредѣляющихъ силъ. Думаю, что я былъ правъ. Мы вступили въ эпоху міровыхъ объединеній и сближеній, религиозныхъ, интеллектуальныхъ, литературныхъ, политическихъ и социальныхъ. И огромныя послѣдствія ихъ еще не выяснены. Это совсѣмъ не есть интернаціонализмъ, безличный и пустой. Возстаніе культуръ аутаркическихъ и партикуляристическихъ противъ этого универсальнаго движенія есть реакція умирающаго новаго времени, есть страхъ передъ грядущимъ. И особенно слѣдуетъ настаивать на томъ, что христіанамъ подобаешь привѣтствовать универсалистическую эпоху. Универсализмъ, конечно, отнюдь не означаетъ отрицанія національныхъ индивидуальностей и отреченіе отъ положительныхъ цѣнностей національныхъ культуръ. Изъ замкнутости должень выйти и міръ Запада и міръ Востока. Ибо всякій замкнутый міръ обречень на смерть, если не получаетъ притока силъ изъ иныхъ міровъ, если онъ послѣ назначенныхъ ему вѣковъ жизни замкнутой не начинаетъ дышать міровымъ воздухомъ. Когда мы говоримъ «Востокъ» и «Западъ», мы оперируемъ съ очень отвлеченными и условными понятіями. Существуетъ очень разный Востокъ и очень разный Западъ. Чѣмъ ближе я вникаю въ жизнь Запада, чѣмъ болѣе я убѣждаюсь, что никакой единой западной культуры не существуетъ, она выдумана русскими славянофилами и западниками для яркости противоположенія. Центральная западная Европа есть прежде всего Франція и Германія. Но между культурой французской и вообще латинской и культурой германской существуетъ пропасть гораздо болѣе большая, чѣмъ между культурой германской и культурой русской или индусской, хотя и тутъ различіе колоссально. Не безъ основанія говорятъ французы, что культура германская, создавшая великую философію, мистику и музыку, не есть наслѣдіе культуры греко-римской, средиземноморской и не продолжаетъ прямо ея дѣло. Міръ англо-саксонскій тоже совсѣмъ особый міръ. Американская цивилизація гораздо болѣе отличается отъ цивилизаціи французской, чѣмъ французская цивилизація отъ русской. Ибо русская цивилизація имѣеть связь съ греческой, которой совсѣмъ не имѣеть Америка. Объ единствѣ западной цивилизаціи можно говорить только, если брать отвлеченно элементы науки, техники, демократіи и пр. Въ духъ же различіе огром.

но. То же нужно сказать и о Востоке. Восток русской, православно-христианской, восток мусульманской, восток индусской, восток китайской — все это совершенно разные миры. Очень мало есть сходства между Россией и Индией. Индуизм не знает истории, не знает личности, отрицает боговоплощение. Христианская Россия подобно древнему Израилю обращена к смыслу истории и изживает ее, как трагедию, вверит в боговоплощение, ждет второго пришествия, мучительно изживает проблему человеческой личности и ее судьбы.

И все-таки символически мы можем говорить о «Востоке» и «Западе». Безспорно Запад имел великую миссию во всемирной истории и он обнаружил исключительные дары в ее выполнении. Миссией Запада было разворачивание и развитие человеческого начала в культуре, усложнение и утончение душевного мира человека, напряжение исторической активности, выработка формальных начал в мышлении и творчестве. Гуманизм Запада имел мировое значение, как изживание человеческих судеб. И мир Востока должен приобрести к гуманистическому опыту Запада. Но цивилизация Запада, слишком актуализировавшая потенции жизни и во всем давшая преобладание формальному началу, привела к замыканию и затверждению сознания, установила повсюду разделение, границы и пределы. Закрылись дали и нет больше широты жизни. Совершенство формы стало опасным для содержания жизни. Мы так как то сказали один из самых замечательных католических теологов Запада, *Гуардини*, руководитель немецкого движения молодежи, видный деятель литургического движения: только у вас в России сохранилась еще донисическая стихия жизни, у нас на Западе ее больше нет, она истощилась, она ослаблена господством формы, которой вам русским не хватает. Русские иначе понимают соотношение между формой и материей, между актом и потенцией, не по аристотелевски. Русское мышление склонно видеть активность в самой потенции жизни и не согласно с тем, что форма как бы извне налагается на материя. Отсюда резкая антипатия русского духовного типа к формализму и юридизму в культуре, к авторитетности в жизни религиозной, к рациональному в мышлении, к преобладанию внешней организованности над внутренней органической жизнью. Отсюда и иное понимание свободы, как индетерминизма, как иррационального начала жизни, как вкорененного в потенциях жизни. Отсюда и антипатия к индивидуализму, как к разделению, замыканию, границе поставленной выявлению полноты жизни, к римскому понятию о собственности, к высоким ступеням вокруг своих жилищ и запирацию на ключ ворот,

къ разграниченію правъ и борьбѣ за свои права противъ правъ другихъ. И эта антипатія къ индивидуализму ничего общаго не имѣетъ съ отрицаніемъ личности, какъ часто представляется людямъ западнымъ. Отсюда же и потребность русскихъ въ литературѣ выразить свою душу и свое исканіе правды жизни и вмѣстѣ съ тѣмъ недовѣріе къ тому, что тайна жизни, подлинная реальность, выразима въ словѣ и какой либо формѣ. «Мысль изреченная есть ложь», говоритъ Тютчевъ. Все съ тѣмъ же связано и постоянное сомнѣніе и рефлексія русскихъ надъ оправданностью культуры, сомнѣніе религиозное, нравственное, социальное. Отсюда и трудность достигнуть совершенства въ своемъ творчествѣ. Западъ такъ полюбилъ цивилизацію, что во имя ея согласился ограничить жизнь и ослабить ея силу, онъ страшно вѣритъ въ слово, въ понятіе въ форму, въ организацію, въ право и цѣликомъ подчиняетъ имъ душу и жизнь. На Западѣ только романтики возставали противъ этого. Въ Россіи не надо быть романтикомъ, чтобы не допускать господства формы надъ жизнью. Съ этимъ связаны не только положительные, но и отрицательныя и трудныя стороны въ русскомъ духовномъ типѣ.

Востокъ есть страна откровенія. Тамъ Богъ говорилъ съ человѣкомъ лицомъ къ лицу. Всѣ религіи возникли на Востокѣ — религія еврейская и наша христіанская, какъ и магометанство, буддизмъ, браминизмъ, парсизмъ. Западъ не создалъ ни одной религіи и не слышалъ прямо голоса Божьяго. Западъ, правда, развивалъ религію христіанскую и много тутъ сотворилъ, но развивалъ методами цивилизаціи. Западъ есть страна цивилизаціи и люди Запада рѣдко сомнѣваются въ абсолютной цѣнности и абсолютномъ благѣ цивилизаціи. Символика Востока и Запада значить: Иерусалимъ или Аѳины, откровеніе или культура. Мы можемъ не захотѣть дѣлать выбора и сказать — и Иерусалимъ и Аѳины, и откровеніе и культура. Уже первые учителя Церкви соединяли Иерусалимъ съ Аѳинами. Но нужно дѣлать различіе между этими двумя міровыми началами и установить между ними іерархическое соподчиненіе. Центръ міровой культуры, конечно, на Западѣ, но истоки, въ которыхъ этотъ міръ соприкасается съ міромъ инымъ, — на Востокѣ. Востокъ и Западъ — не географическія и историческія сферы, всегда условныя и подвижныя, даже не типы культуръ, ибо нѣтъ западныхъ культуръ, въ которыхъ не вошли бы элементы Востока, — Востокъ и Западъ — символы, символы солнца восходящаго, откровенія и солнца заходящаго — цивилизаціи. Востокъ — царство генезиса. Онъ видѣлъ сотвореніе и паденіе міра и въ немъ остался еще первозданный хаосъ. Міръ сотворенъ былъ на Востокѣ, на Западѣ сотворена была цивилизація и про-

будился разумъ. Западъ есть середина историческаго пути міра и человѣчества, но не начало и не конецъ. Въ этой серединѣ создавалась и развивалась великая культура, мысль человѣка развернула свои силы. Но конечныя судьбы культуры остаются скрытыми и не рѣдко людямъ Запада она представляется безконечной. Чтобы раскрыть конечныя судьбы нужно вернуться на Востокъ, къ источникамъ вещей, подобно тому какъ Апокалипсисъ, откровеніе конца, возвращается къ началу, къ книгѣ Бытія. Но что такое Россія, которой интересуются въ этихъ собраніяхъ — Востокъ или Западъ? Весь XIX вѣкъ русская мысль мучилась надъ этимъ вопросомъ и создала два противоположныхъ направленія — славянофильство и западничество. Россія не есть только національность, Россія — цѣлый міръ, почти что часть свѣта. И въ ней безспорно произошла встрѣча Востока и Запада, въ ней есть два элемента, которые и соединялись между собою и ведутъ между собою борьбу. Россія есть Востоко-Западъ и въ этомъ источникъ сложности и мучительности ея судьбы, ея несчастной исторіи. Въ душѣ культурнаго русскаго человѣка всегда происходитъ борьба Востока съ Западомъ. Русскій человѣкъ тоскуетъ по Западу и мечтаетъ о немъ. Онъ хочетъ выйти изъ восточной замкнутости и ищетъ восполненія. Западничество есть чисто русское, восточно-русское явленіе. Русскіе культурные люди не только любили Западъ, но они были влюблены въ него, они не могли жить безъ него. Россія безконечно много отъ Запада получила. Русскимъ принадлежатъ самыя трогательныя и проникновенныя слова о великой культурѣ Запада. Славянофилъ Хомяковъ назвалъ западную Европу «страной святыхъ чудесъ». Въ великое прошлое западной культуры былъ совершенно влюбленъ византіецъ К. Леонтьевъ. Наконецъ, Достоевскій, который для многихъ людей Запада олицетворяетъ собою таинственный, хаотическій и отталкивающій Востокъ, говорилъ самыя потрясающія слова о величій Западной Европы и назвалъ русскаго человѣка патриотомъ западной Европы. Величайшіе русскіе мыслители и писатели обличали не Западъ вообще, не вообще западную культуру, а современную западную цивилизацію, безбожную и буржуазную, отступившую отъ своего великаго прошлаго. Россія не есть тотъ Востокъ, который видѣлъ сотвореніе міра и начало вещей. Въ Россіи міръ не начинается, какъ на настоящемъ Востокѣ, а скорѣе кончается. Россія хотѣла бы увидать конецъ вещей, въ этомъ ея религиозный паѳосъ. Таковъ и долженъ быть Востокъ христіанскій.

И пріобшившись къ культурѣ, въ лицѣ русскихъ людей, стоящихъ на высотѣ культуры, Россія мучительно сомнѣвается въ оправданности культуры. Есть ли культура подлинное

бытіе и жизнь? Не есть ли она неудача жизни? Не куплена ли культура слишкомъ дорогою цѣной, не есть ли она измѣна Богу или народу? Не должно ли перейти отъ творчества культурныхъ цѣнностей къ творчеству самой жизни, новой преображенной жизни? Вопросы эти — чисто русскія вопрошанія, чисто русская рефлексія надъ той культурой, въ которой Западъ живетъ, не сомнѣваясь въ ея благѣ и цѣнности. Русскіе люди, и именно наиболѣе творческіе и культурные русскіе люди, пережили то, что можно было бы назвать апокалипсисомъ культуры, страшнымъ судомъ надъ культурой. Это вполнѣ соотвѣтствуетъ эсхатологизму русскаго православія. О трагедіи культуры и творчества свидѣлствуетъ судьба трехъ великихъ русскихъ писателей — Гоголя, Толстого и Достоевскаго. Въ судьбѣ Толстого, болѣе значительной, чѣмъ его ученіе, это стало извѣстно всему міру. Русская культура XIX вѣка и великая русская литература не имѣетъ ренессанснаго характера и не отъ радостнаго избытка, не отъ свободной игры силъ творили русскіе творцы. Лишь въ Пушкинѣ блеснуло что то ренессансное, но то былъ лишь краткій мигъ творческой радости въ началѣ XIX вѣка, въ золотой вѣкъ русской поэзіи. Русская литература, необычайно печальная, пошла иными путями. Русскіе творцы ранены были страданіями міра и человѣка и искали избавленія отъ муки и спасенія. Русская литература въ самыхъ значительныхъ своихъ твореніяхъ ищетъ правды жизни, ищетъ религіознаго смысла жизни и хочетъ перейти къ религіозному дѣйствию. Она на вершинахъ своихъ переступаетъ границы и не хочетъ знать закона, который оставляетъ ее въ замкнутой и дифференцированной сферѣ. Мы русскіе вообще вѣдь люди беззаконные и во всемъ преступаемъ предѣлы. Западно-европейская культура и литература движется всегда въ категоріяхъ классицизма и романтизма. И это свидѣлствуетъ объ античномъ, греко-римскомъ ея происхожденіи. Если типически западному человѣку сказать, что какой нибудь русскій писатель не классикъ, то онъ заподозритъ его въ томъ, что онъ романтикъ. Но въ дѣйствительности классицизмъ и романтизмъ совсѣмъ не русскія категоріи. Элементы классицизма и романтизма у насъ наносные и заимствованные. Достоевскій и Толстой совсѣмъ не классики и не романтики, это ясно для всякаго. Можно ли Розанова вмѣстить въ категорію классицизма или романтизма? Романтизмъ коррелятивенъ классицизму и онъ является какъ реакція противъ гнета и тираніи классицизма. Романтизмъ есть явленіе вполнѣ западное и онъ развился на почвѣ западнаго гуманизма. Романтизмъ въ Россіи часто бывалъ лишь тоской по Западу и переживаніемъ русской душой западныхъ вліяній. Духъ Востока совсѣмъ не романтиченъ, какъ и вообще духъ не романтиченъ, —

романтична лишь душа. Русскому духовному типу не свойственен ни классицизм, ни романтизм, ему свойственна особаго рода религиозный реализм. Русское творчество пытается проникнуть въ самую глубину жизни, глубину бытія, открыть правду о человѣкѣ, которая есть правда о Богѣ, а не достигнуть совершенныхъ формъ, закрывающихъ правду жизни, правду о человѣкѣ и Богѣ. Пусть это Востокъ, ибо Западъ почитаетъ прежде всего форму и стремится къ совершенству формы болѣе чѣмъ къ самому бытію. Но это есть Востокъ, который помнить, что самымъ глубокимъ его истокомъ является Библия и Іерусалимъ. Еще недавно вы, французы, имѣли замѣчательнаго писателя, который помнилъ объ этой истинѣ и который близокъ русскимъ мотивамъ, хотя и былъ типичнымъ латиняномъ. Но вы его мало оцѣнили. Я говорю о человѣкѣ Апокалипсиса, Л. Блуа. Онъ не боялся еще рисковать, какъ боются люди закованные въ цивилизацію.

Западная культура слишкомъ забыла, что она идетъ не только отъ греко-римской цивилизаціи, но и отъ Іерусалима. Это часто забываетъ даже христіанскій Западъ. Чтобы знать свои первоисточники нужно обратиться къ Книгѣ Бытія. Тамъ разсказано о происхожденіи Востока и Запада, юга и сѣвера, о происхожденіи міра. И вотъ нужно сказать, что Библия совсѣмъ не есть классицизмъ, какъ не есть и романтизмъ, нужно обратиться къ Библии, чтобы понять судьбу міра по ту сторону классицизма и романтизма, классическаго оформленія и романтической душевной реакціи противъ этого оформленія. Никто не станетъ утверждать, что Пророки или книга Іова классичны или романтичны. Сравненіе книги Іова съ греческой трагедіей, съ Эдипомъ Софокла дѣлаетъ явнымъ различіе типа древне-еврейскаго, библейскаго, и типа классическаго, греческаго. Въ Эдипѣ потрясаетъ покорность року. Слова и жесты Эдипа прекрасны своей умѣренностью и покорностью, въ нихъ есть эстетическое преображеніе страданія. Эдипу не къ кому апеллировать въ его безвинномъ страданіи, нѣтъ противъ кого бороться, Эдипъ живетъ въ имманентно замкнутомъ мірѣ, и нѣтъ силы, на которую можно опереться въ борьбѣ съ міромъ. Міръ полонъ боговъ, но боги эти имманентны міру, надъ ними тоже царствуетъ рокъ, который и послалъ Эдипу трагическое страданіе, безвинное и безысходное. Выходъ возможенъ лишь эстетическій. Богоборчества не знала классическая античность. Совсѣмъ иначе переживаетъ свою трагедію Іовъ. Въ немъ нѣтъ покорности и примиренія. Іовъ вопить, и вопль его наполняетъ всемірную исторію, онъ до сихъ поръ звучитъ въ нашихъ устахъ. Въ воплѣ Іова мы чувствуемъ судьбу человѣка. Для Іова не существуетъ рока, какъ для Эдипа. Онъ знаетъ силу,

стоящую выше міра, выше рока, къ которой можно апеллировать на страданіе міра, онъ обращаетъ вопль свой къ Богу и вопль этотъ переходитъ въ богоборчество. Только Библия и знаетъ явленіе богоборчества, борьбу съ Богомъ лицомъ къ лицу, борьбу Іакова, борьбу Іова, борьбу всего Израиля. Примиреніе съ трагическимъ въ красотѣ покорность безвинному и безысходному страданію, amor fati есть величайшее достиженіе трагическаго духа Греціи. Выше этого Западъ не поднимался. Этимъ плѣнился Ницше, плѣнились люди западной культуры, забывшіе Библию, забывшіе Того, къ Кому можно принести жалобу на безвинное страданіе міра. Amor fati есть романтической мотивъ въ классическомъ мірѣ и выше его не можетъ подняться человекъ, потерявшій вѣру въ сверхмірнаго Бога. Достоевскій есть русская трагедія. И вотъ она находится болѣе въ линіи Іова, чѣмъ въ линіи трагедіи греческой. Въ Достоевскомъ то же богоборчество, тотъ же вопль, та же непримиренность и непокорность, въ немъ тоже отсутствіе преодоленія трагизма черезъ эстетическій катарзисъ. Замѣчательно, что въ немъ совсѣмъ нѣтъ печали и меланхоліи, столь свойственныхъ романтическому Западу, онъ не столько психологиченъ, сколько пневматиченъ, и этимъ обнаруживается подлинно трагическая стихія. И вся великая русская литература XIX вѣка болѣе была библейскою, чѣмъ греческой по своему духу. Въ ней слышится тотъ же вопль о страдальческой судьбѣ человека на землѣ, вызовъ Богу и исканіе Царства Божьяго, въ которомъ будетъ утерта слезинка ребенка. Мы, русскіе, связаны съ Греціей, не съ Римомъ, связаны съ Греціей черезъ нашу Церковь, черезъ греческую патристику, черезъ платонизмъ, черезъ мистеріи. Намъ близокъ греческій космизмъ. Но еще болѣе русскіе сознаютъ свою связь съ Библией и Іерусалимомъ. Въ русскую духовную культуру входитъ Греція Платона, неоплатонизма и мистерій, и іудаизмъ: Библия и Апокалипсисъ. Сильная же примѣсь татарской крови создаетъ своеобразную стихію, въ которой дѣйствуютъ духовныя начала, идущіе отъ Іерусалима и Аѳинъ. И вотъ этотъ своеобразный Востокъ, отличный отъ Востока индусскаго или мусульманскаго, вступилъ въ общеніе съ Западомъ, пережилъ вліянія западной культуры и по своему ихъ преворилъ въ XIX в. Русскіе любятъ Аѳины, хотя они и не родились у Средиземнаго моря, и часто тоскуютъ по Аѳинамъ, ибо всегда любятъ тосковать по иному міру, они также тосковали по Парижу и по Геттингену, когда жили далеко отъ нихъ (сейчасъ тоскуютъ по Москвѣ), но Іерусалимъ былъ для насъ первичнѣе, первозданнѣе, чѣмъ Аѳины, не только старый Іерусалимъ, но и новый Іерусалимъ, котораго мы ищемъ.

Люди русскаго Востока или Востоко-Запада, какъ я пред-

почитаю говорить, не могут примириться съ тѣми формами гуманистической цивилизаціи Запада, которая окончательно закрыли Библию и Іерусалимъ и привели къ ихъ забвенію. Намъ чуждъ и нами не любимъ не вообще Западъ, столь великій по своему творчеству, по напряженности своей мысли, у котораго вѣчно нужно учиться, но Западъ раціоналистической и буржуазный, Западъ самодовольный и учающій духъ, Западъ обезличенный и поклонившійся мамонѣ, въ которомъ форма уничтожила содержание жизни. Россіи чуждъ европейскій индивидуализмъ, удушливая изоляція личностей, семействъ, социальныхъ группъ, національностей, дифференціальныхъ сферъ культуры. Парадоксъ европейскаго индивидуализма въ томъ, что онъ не только изолируетъ и замыкаетъ въ себѣ личность, вызываетъ культъ частной собственности во всемъ, но и обезличиваетъ личность, подчиняя ее однообразнымъ социальнымъ нормамъ. Такъ не было въ средневѣковьи, не было въ эпоху Ренессанса. Ужасъ механической цивилизаціи Запада XIX и XX вѣковъ въ томъ, что она и атомизируетъ, изолируетъ личность, оставляя ее покинутой на произволъ судьбы, и уничтожаетъ всякое своеобразие личности и въ отличіе ея отъ другихъ личностей, подчиняя ее механическому коллективу. Тиранія социальности есть обратная сторона индивидуализма. Русскимъ свойствененъ особаго рода коллективизмъ, невѣдомый людямъ Запада, онъ вкорененъ въ духовномъ типѣ православія. Но совершенно ошибочно мнѣніе тѣхъ западныхъ людей, которые думаютъ, что русскимъ чуждо начало личности, что Россія есть безликій Востокъ. Чтеніе Достоевскаго и русскихъ писателей должно было бы ихъ разубѣдить въ этомъ. Во всей русской культурѣ XIX и XX вѣка есть напряженное и мучительное переживаніе проблемы личности, личной судьбы, подобное книгѣ Іова. Именно русскіе всегда возставали противъ буржуазно цивилизаціи, противъ прогресса, противъ абсолютнаго духа Гегеля, противъ всѣхъ социальныхъ нормъ и законовъ во имя живой человѣческой личности, ея радостей и страданій. Это — традиціонный русскій мотивъ. И остается загадкой, безпокойной для людей Запада, почему же русскій народъ, создавшій мысль и литературу, цѣликомъ захваченную христіанской идеей личности, возстававшую противъ всего, что живую личность поработщаетъ и нивеллируетъ, создалъ коммунистическій строй, въ которомъ человѣческая личность окончательно раздавлена и уничтожена. На Западѣ не такъ легко восторжествовать коммунизму вслѣдствіе индивидуализма западныхъ людей. Этотъ парадоксъ русской судьбы объясняется двойственностью русскаго духовнаго типа, которая гениально была раскрыта Достоевскимъ. Русскій народъ не только стремится къ Новому

Іерусалиму, къ Царству Божію, но и въ высокой степени способенъ соблазнѣться на своемъ пути, сомнѣваться, смѣшивать и принимать царство антихриста за Царство Христово. Русское исканіе соціальной правды, и при томъ всегда максимальной соціальной правды, можетъ приводить къ результатамъ противоположнымъ. Самыя русскія добродѣтели могутъ обернуться пороками. Это опредѣляется тѣмъ, что структура русской души заключаетъ въ себѣ полярные полюсы и она съ трудомъ можетъ удержаться въ серединѣ. Русскимъ съ трудомъ дается іерархизація цѣнностей и установка ступеней, что такъ гениально дѣлаетъ Западъ. Историческая постепенность съ трудомъ переносится русской мыслью. Но вопросъ о Востокѣ и Западѣ въ русскомъ коммунизмѣ гораздо сложнѣе, чѣмъ обыкновенно думаютъ. Въ немъ дѣйствуетъ восточная стихія и онъ есть азіатскій социализмъ, это безспорно. Но идеологія коммунизма и воинствующаго атеизма взята съ Запада. И русскій Востокъ сошелъ съ ума отъ этихъ западныхъ напитоковъ, выносимыхъ для болѣе умѣреннаго темперамента. Опытъ русскаго коммунизма очень поучителенъ на Западѣ. Русскій коммунизмъ есть не что иное какъ зловѣщая апокалиптическая каррикатура на послѣдніе предѣлы безбожной западной цивилизаціи, самими Западомъ не пережитая. Она показываетъ, куда ведутъ пути, которые до времени представляются спокойными и безопасными. Русскій коммунизмъ есть явленіе религіознаго порядка. Русскій Востокъ выявляетъ не середину пути, а конецъ и предѣлы. Въ этомъ сказывается эсхатологическій духъ.

Міру грозитъ варваризація. Европѣ грозитъ она и извнѣ и изнутри отъ самой цивилизаціи, не отъ лѣсовъ, а отъ машинъ. Аристократизму культуры наносятся удары. Но безуміе думать, что бороться противъ варваризаціи можно изоляціей и враждой Запада и Востока. Богъ не можетъ быть только на Востокѣ или на Западѣ. Западу придется оставить ту идею, что Востокъ есть для него лишь объектъ матеріальнаго и духовнаго воздѣйствія. Востокъ есть субъектъ, и въ качествѣ активнаго субъекта онъ вновь войдетъ во всемірную исторію. Невыносимы самодовольство и замкнутость Востока, но также невыносимы самодовольство и замкнутость Запада. Необходимо взаимное восполненіе и обогащеніе. И особенно христіанамъ не подобаетъ такая замкнутость и самодовольство. Христіанство есть универсальное откровеніе и оно вошло въ міръ, какъ универсальная истина. Оно пришло съ Востока, но одинаково и для Востока и для Запада. Мы хотимъ дышать міровымъ воздухомъ и идемъ къ новой универсалистической эпохѣ, въ которой будетъ преодолѣна замкнутость и изолированность всѣхъ частей земли,

какъ и замкнутость и изолированность самой земли, ея размыканіе къ небу и къ инымъ мірамъ.

Есть безликій и антихристіанскій Востокъ. Но онъ не можетъ быть побѣжденъ той цивилизаціей Запада, которая сама дѣлается антихристіанской и безликой. Крайній Востокъ и крайній Западъ могутъ соединиться въ одной и той же безбожной и безчеловѣчной цивилизаціи. И единеніе Востока и Запада во имя Бога и человѣка, во имя Христа и личности должно совершиться и противъ Востока и противъ Запада, которые убиваютъ Бога и, убивая Бога, убиваютъ человѣка.

Николай Бердяевъ.

О РЕЛИГИОЗНОМЪ ЗНАЧЕНИИ СОВРЕМЕННАГО ГЕРМАНСКОГО « ДВИЖЕНІЯ МОЛОДЕЖИ » (J U G E N D B E W E G U N G)

Глубоко значительное духовное броженіе происходитъ въ современной Германіи, главнымъ образомъ среди ея молодого поколѣнія. «Die deutsche Jugendbewegung» («нѣмецкое движеніе молодежи») несомнѣнно одно изъ самихъ крупныхъ явленій духовной жизни современной Германіи. Оно, при всемъ различіи своихъ формъ и проявленій, есть стремленіе вернуться къ правдѣ, простотѣ и непосредственности жизни, къ питающимъ источникамъ жизни, къ настоящему, неподдѣльному, въ противовѣсъ «американизациі», въ противовѣсъ бездушной и внѣшной цивилизациі большого города, съ ея дансингами, кино и развратомъ, стремленіе непосредственно прикоснуться къ потокамъ жизни Природы, къ почвѣ родной страны, съ ея ландшафтомъ, ея народнымъ бытомъ, ея народной традиціей. Это есть въ значительной степени «почвенное» движеніе, но эта «почвенность» сочетается со стремленіемъ впередъ, стремленіемъ *заново творить* жизнь, изъ этихъ основныхъ корней, изъ этой укорененности въ нѣкомъ великомъ, основномъ питающемъ фонѣ. Они захвачены сознаниемъ реальности чего то Великаго и Основного, и изъ этого рождается повышенное ощущеніе жизни, тонъ побѣды, увѣренности, они идутъ завоевывать новую жизнь.

Wann wir schreiten Seit an Seit
Und die alten Lieder singen
Und die Walder wiederklingen
Fühlen wir, es muss gelingen:
Mit uns zieht die neue Zeit.

(«Когда мы идемъ дружнымъ строемъ,
И поемъ старыя пѣсни,

И лѣса вторягь намъ,
Мы чувствуемъ : побѣда обезпечена,
Новая пора грядетъ вмѣстѣ съ нами»).

Эта любимая пѣсня германскаго движенія молодежи, которая поется въ самыхъ различныхъ его группахъ, теченіяхъ и организаціяхъ, особенно характерна для психологіи движенія. Они чувствуютъ, что они охвачены мощнымъ потокомъ какой-то новой культуры, новыя — и вмѣстѣ съ тѣмъ вѣчно-старыя, и вѣчно юныя, вѣчно-обновляющіяся и вѣчно-обновляющія цѣнности раскрылись ихъ глазамъ.

Изъ этого сознанія великой охватывающей Реальности вырастаютъ религіозныя возможности, религіозная значительность этого движенія. Оно таитъ въ себѣ сѣмена преодолѣнія субъективизма во имя чего-то Большого и болѣе Исконнаго, чѣмъ наше маленькое «я», хотя, правда, далеко не всегда въ достаточной мѣрѣ развиваетъ ихъ, хотя, правда, конечный религіозный смыслъ этого преодолѣнія часто не осознанъ или ощущается лишь смутно.

И прежде всего, нѣкая великая, подлинная, нефальцифированная могучая жизнь раскрывается имъ въ Природѣ. Вѣдь въ первую очередь съ самаго возникновенія своего (въ концѣ 19-го вѣка), это юношеское движеніе есть порывъ изъ тѣснаго города на просторъ лѣсовъ и полей. Шумъ лѣсовъ, красота и избытокъ природной жизни охватываютъ молодую душу:

«Birkengrün und Saatengrün
Wie mit bittender Gebärde
Halt die alte Mutter Erde
Dass der Mensch ihr eigen werde,
Ihm die vollem Hände hin».

(— «Зелень березъ и зелень всходовъ. Какъ бы съ мольбою протягиваетъ древняя Матерь Земля человѣку свои полныя длани, чтобы онъ снова сталъ ей роднымъ»).

Такъ поютъ они во время своихъ странствій — «Wanderungen». Странствія по горамъ и лѣсамъ, ночевки въ лѣсу, въ палаткахъ, у костра, или въ крестьянскихъ амбарахъ, или на сѣновалахъ, купанье на разсвѣтѣ въ рѣкѣ или озерѣ, всякіе виды игръ, соединенныхъ экскурсіями, и вмѣстѣ съ тѣмъ стремленіе расширить свой кругозоръ, проникнуть въ исторію своего народа, изучая памятники старины, участвуя въ крестьянскихъ танцахъ, въ хороводахъ, наблюдая мѣстные, еще не убитыя городской цивилизаціей, обычаи и обряды. И какъ фонъ всего этого — пѣсня (особенно старинныя пѣсни: походныя пѣсни

ландскнехтовъ, средневѣковые религіозные гимны *Marienlieder**) (веселые народные мотивы). Они поютъ, попарно проходя черезъ города или деревни, они поютъ когда, свободно сбившись въ кучку или гуськомъ шагаютъ по лѣсамъ и горнымъ тропинкамъ.

Такъ создается новый «стиль жизни» — въ противовѣсъ узкомѣшанскому стилю нѣмецкаго общества: простота, чувство товарищества, соединенное съ подобранностью, энергіей, активностью. Стремленіе развить свое тѣло — сдѣлать его сильнымъ, здоровымъ, ловкимъ, соединяется со стремленіемъ сохранить его чистымъ, цѣломудреннымъ, не расхлябаннымъ, не подавляющимъ духовной энергіи молодости. Это стремленіе къ цѣломудрію и къ спортивной дисциплинѣ характерны для многихъ, я сказалъ бы, — для значительнаго большинства направлений «юношескаго движенія». Это — нѣкій своеобразный аскетизмъ (выражающійся, между прочимъ, и въ воздержаніи отъ табака и алкоголя), имѣющій также и извѣстное общественное обожаніе.

Ибо другая великая стихія, охватывающая ихъ — стихія родного народа, острое чувство призванія служить родному народу. Идея служенія, служенія въ любви, съ забвеніемъ своего «я», и необходимости строгаго самовоспитанія для этого служенія является коррективомъ къ пороку неуравновѣшеннымъ восторгамъ «на лонѣ природы», приводившимъ подчасъ къ расплывчатой, иногда смѣшной и тяжеловѣсной сентиментальности, или даже къ уродливымъ нравственнымъ аберраціямъ въ области половой морали. Впрочемъ, и то и другое были частичные уклоны, рѣзко осужденные и отвергнутые лучшими руководящими голосами движенія, ибо для него въ общемъ характерна проповѣдь сдержанности, самообладанія, чистоты тѣла и духа. Моральнымъ стержнемъ для многихъ изъ этой молодежи явилось *повышенное чувство ответственности передъ своей родиной*. Они чувствуютъ со стихійной превозмогающей силой: старшіе братья или отцы пролили кровь свою, отдали жизнь свою за родину, ихъ жертва не можетъ, не должна быть напрасной.***) Ихъ призваніе—отдать себя на служеніе родинѣ, если не на полѣ битвы, то въ мирной работѣ.***) Нужно помочь

*) Даже среди протестантской молодежи — о протестантской молодежи сейчасъ главнымъ образомъ и говорю (*Jugendbewegung*) католической молодежи носить болѣе перковный католическій характеръ, что понятно). Особенно много поется среди протестантской молодежи средневѣковый гимнъ «*Mario, die Meeressternh*, полный высокой религіозной красоты.

**) См. объ этомъ Else Frobenius «*Mit uns zieht die neue Zeit*», 1927. Стр. 153, 159.

***) Этотъ образъ мыслей питается, между прочимъ, произведеніями одного изъ любимыхъ писателей этихъ круговъ молодежи — убитаго на войнѣ Вальтера Флекса.

своей странѣ, но ея политическое и государственное возрожденіе невозможно безъ внутренняго. Во весь ростъ встаетъ передъ молодежью социальная проблема. Молодежь воспринимаетъ свой народъ, какъ единое великое органическое цѣлое, и не можетъ примириться съ социальной враждой, съ раздробленностью на партіи, болѣе того — на враждующія между собою станы. Эта молодежь исполнена историческаго чутья, она исторически и реально, конкретно настроена — она принимаетъ все многообразіе народной жизни, во всѣхъ ея разслоеніяхъ и группировкахъ. Но она отвергаетъ классовую рознь, вражду классовъ, она стремится найти общій языкъ, общій фонъ помысловъ и чувствъ, могущихъ объединить народъ въ единый живой и мощный организмъ, она стремится перебросить мосты черезъ разрывъ между классами, возсоздать единство народной психологіи, вырвать многочисленный рабочій классъ изъ лапъ узкой догмы, отрицающей народное и духовное начало.

Но вмѣстѣ съ тѣмъ она полна сочувствіемъ къ нуждамъ такъ называемыхъ «низшихъ классовъ населенія» и отнюдь не сочувствуетъ образованію единаго капиталистическаго фронта. Она отвергаетъ партійное рѣшеніе социального вопроса, будь то социалистическое или буржуазное рѣшеніе. Она стоитъ за *нравственное* рѣшеніе социальной проблемы — изъ чувства ответственности каждаго передъ народнымъ цѣлымъ, она стоитъ за нравственное перевоспитаніе въ духѣ жертвеннаго служенія отечеству и націи. Отсюда явится и нравственное возрожденіе всего народа.

Ихъ дѣло пока — такъ вѣруеть эта молодежь — воспитывать себя и своихъ товарищей, закалять себя духовно и тѣлесно для возможнаго полнаго, себя забывающаго служенія родинѣ.

Поэтому они такъ чтутъ народную традицію и впитываютъ ее въ себя. Они увлекаются сказками, преданіями («загами»), героическими подвигами прошлаго, народной пѣсней, образами великихъ дѣятелей и воспитателей своего народа, сокровищами національной культуры въ лучшихъ ея произведеніяхъ, будучи одновременно свободны отъ внѣшняго самохвальнаго и заносчиваго «казеннаго» націонализма многихъ представителей старшаго германскаго поколѣнія.

Это, повторяю, глубоко исторически укорененное движеніе, оно вростааетъ въ гущу исторической жизни своего народа, оно родилось, оно вырастаетъ изъ него (поэтому въ немъ такъ много общаго и роднящаго съ германскимъ романтическимъ движеніемъ начала 19 вѣка). Болѣе того; оно глубоко укоренено въ конкретной мѣстности, въ конкретномъ ландшафтѣ,

въ конкретной болѣе тѣсной родинѣ — съ ея лугами, лѣсами, холмами, озерами, которые они бороздили и полюбили во время своихъ «странствій». У нихъ чувство патриотизма тѣсно связано съ любовью къ болѣе тѣсной родинѣ, къ родной провинціи, родной области: первое органически вырастаетъ изъ другого.

Мы видимъ: стремленіе къ преодолѣнію абстрактности, упадочности, однобокаго индивидуализма *) на лонѣ жизни природы, и особенно на лонѣ народнаго цѣлаго. Но стремленіе къ подлинной основной истинной Реальности не можетъ на этомъ остановиться: оно ищетъ послѣднихъ обоснованій, абсолютно-первичнаго и истиннаго («Hintergrunde» **). Эта молодежь начинаетъ видѣть, что невозможно преодолѣть разнъ между классами только изъ чувства національной солидарности. Въ томъ и политически и общественно значительно германское движеніе молодежи, что оно пришло въ лицѣ своихъ лучшихъ представителей къ убѣжденію, что въ моментъ народнаго кризиса политика вытекаетъ изъ *педагогики*, что возрожденіе жизни народа возможно лишь изъ нравственнаго возрожденія каждаго въ отдѣльности, изъ нравственной работы надъ самимъ собой и другъ надъ другомъ***). Нравственное же перерожденіе невозможно безъ основнаго питающаго фона, безъ силы даваемой намъ изъ истиннаго источника силы, безъ Бога.

Въ нѣкоторыхъ кругахъ молодежи обращеніе къ религіи особенно опредѣленно и ярко, при этомъ оно носитъ характеръ не абстрактно-надуманный, а органически вырастаетъ изъ всего ихъ міроощущенія, ихъ всего «новаго стиля» жизни. Ощущается что здѣсь въ религіи и есть прикосновеніе къ основной Реальности. Изъ этой основной Реальности — такъ чувствуютъ многіе изъ нихъ — должны быть просвѣтлены и освящены всѣ области жизни, и частной и общественной, все наше отношеніе къ окружающему міру. Чтобы не быть голословными, прислушаемся къ тому, что они сами говорятъ. Вотъ, напр., передо

*) Далекое однако не во всѣхъ развѣтвленіяхъ и группировкахъ движенія молодежи преодолевается однобокій индивидуализмъ, наоборотъ; нѣкоторымъ онъ былъ присущъ въ яркой степени. Ибо общеніе съ природой, «лоно природы», стремленіе «вернуться къ природѣ» можетъ порою служить весьма богатой почвой для крайняго его развитія.

**) Срв. юношескій журналъ «Der Bund», 1927, стр. 161.

***) Срв. рѣчь студента Bruno Lemke на съѣздѣ юношескаго движенія 11-12 окт. 1913 г. на Hoher Meissner (см. Else Frobenius, I. с. стр. 125). Усиленно подчеркивается эта идея въ юношескомъ журналѣ «Der Bund»: «Wir haben gesehen dass durch Massenarbeit unserer Bundesidee nicht gedient ist. Nur die Einzelarbeit schafft in unserer Zielrichtung bleibende Wer e». (Статья Hugo Lubeck'a: «Die Lebensform des Bundes». «Der Bund», 1927. стр. 8.).

мною одинъ изъ журналовъ юношескаго движенія — «Der Bund», органъ одной изъ наиболѣе интересныхъ и духовно мощныхъ группъ: «Der Grossdeutsche Jugendbund», за 1927 и 1928 гг.*). Это психологическій документъ большой важности и захватывающаго интереса. Отъ него вѣетъ большой искренностью, чистотой и свѣжестью духовной. Я не преувеличу, если скажу, что рѣдко отъ какого-либо журнала я имѣлъ впечатлѣнныя такого повышеннаго духовнаго діапазона его участниковъ, такого личнаго жизненнаго, а не только словеснаго, не только «журнальнаго» горѣнія. Это — живые голоса жизни, иногда нѣсколько наивные, но гораздо болѣе зрѣлые, вырѣвшіе по существу, чѣмъ можно было бы ожидать отъ 20—22 лѣтнихъ авторовъ.**). Чувствуется значительный личный опытъ — дѣйствительный позывъ къ нравственному облагороженію жизни изъ сознанія повышенной отвѣтственности, изъ сознанія чего-то Исконнаго, Основнаго, не прозираннаго въ васъ изъ нашего «я», не выдуманнаго, не идеи, не отвлеченности, не субъективной какой-либо цѣнности, а чего-то Первичнаго, *чему принадлежитъ господство и надъ нашимъ «я»* и надъ нашей субъективностью. «Etwas Absolutes tritt fordernd an uns heran. Nicht geschaffen mit dem Zweck einer Wohlversteckten Nützlichkeit, sondern hervorge wachsen aus unbedingtem Urgrund aller Dinge.***) Субъективистическое воспріятіе религіи отвергается: «Wo Religion so gedeutet wird, ist der Mensch sein eigener Gott und Religion ist Selbstbetrug» — «Тамъ, гдѣ такъ толкуется религія, тамъ человѣкъ — свой собственный богъ, тамъ религія — только самообманъ.****) Но есть потоки подлинной высшей Божественной Жизни, окружающіе наше бытіе. (Богъ есть высшая цѣль всего существующаго) «Das Höchste das dem Menschen überhaupt gestellt ist: Gott»*****). Вся жизнь, и личная и общественная, и жизнь народа должна быть служеніе Богу—«Zuletzt kommt das höchste, worauf alles hinausgeht: jegliches Tun muss Dienst an Gott sein»*****). Жизнь человѣка имѣетъ только постольку цѣнность, поскольку она воспринимаетъ въ себѣ лучи вѣчности.

*) Журналъ этотъ продолжаетъ выходить въ свѣтъ, но 1927-ой и 1928-ой года его распроданы и являются библиографической рѣдкостью.

***) Это средній возрастъ участниковъ журнала; нѣкоторые, впрочемъ, еще моложе; есть, конечно, и постарше.

****) «Der Bund». Führerblätter des Gross deutschen Jugendbundes. Jahrgang 1928. Стр. 142 (Ein Briefwechsel)

*****) Статя Karla'a Bocck'a «Die Ueberwindung des Pantheismus» — «Der Bund», 1928, стр. 97.

*****) Статя Н. Mauer'a «Ehrfurcht» («Der Bund») 1928, стр. 44).

*****) Статя Hans'a Murer'au Charakter («Der Bund» 1927г. стр. 193).

Но поворотъ не только къ религіи вообще, а именно — такъ у большинства религіозно заинтересованныхъ изъ этой молодежи — къ христіанству. *)

Личность Христа приковываетъ къ себѣ вниманіе, становится центромъ религіозныхъ устремленій. «Christ ist der heimliche König der «neuen Menschheit», der die Jugend zusteht» — Христосъ есть тайный Владыка того «обновленнаго человѣчества», къ которому стремится эта молодежь — такъ пишетъ Else Frobenius въ своей замѣчательной и необычайно компетентной и богатой данными книгѣ о юношескомъ движеніи современной Германіи**). Въ обновленной въ духѣ апостольскаго благовѣстія проповѣди о *Христѣ* усматриваетъ Stählin весь конечный смыслъ этого движенія молодежи***). Ибо христіанство привлекаетъ ихъ и ощущается ими не какъ субъективно-расплывчатое настроеніе въ стилѣ религіознаго субъективизма 19 - го вѣка, а какъ побѣдная покоряющая сила Божія. Отсюда освященіе всей жизни, ибо мы захвачены, покорены преизбыточествующей силой Господней:

«Etwas Neues, Ganz-Neues ist geworden... Als Gott, der wirkliche lebendige, erfahrene Gott ins Leben trat, ward aus Stimmung und Idealen Wirklichkeit und Tat.

Urwille hat Urkraft geweckt. «Wer an Mich glaubt, von des Leibe werden Ströme des lebendigen Wassers fließen»****)... Der Sieg ist gewiss, da sich in allen menschlichen Wägen, Orden Einsatz und Werk Gottes Sieg *****) offenbaren will» *****).

Здѣсь развертываются религіозныя возможности огромнаго неизмѣримаго значенія. Лютеранская боязнь жизни (характер-

*) Срв., напр.: «Der Bund steht auf dem Boden des Christentums und erkennt es als Voraussetzung zur Wiedererneuerung des Volkes an» (статья Hans'a Lades'a «Bund und Religion» «Der Bund» 1927, стр. 130).

***) Else Frobenius. «Mit uns zieht die neue Zeit» Eine Geschichte der deutscher Jugendbewegung. Deutsche Buch Geweinschaft. Berlin 1927.

****) Въ своей книгѣ «Schicksal und Sinn der deutschen Jugend» (1926).

*****) Очень интересно, что сходное настроеніе: сознание *побѣды* Божіей, изъ которой вырастаетъ обновленіе всей нашей жизни, господствуетъ въ такъ называемыхъ «младоросскихъ» кругахъ русской эмигрантской молодежи. Срв. слѣд. двѣ статьи въ младоросскихъ «Оповѣщеніяхъ»: «О будняхъ и о потокѣ Жизни» (и здѣсь въ центрѣ текстъ: «Кто вѣруетъ въ Меня, у того изъ чрева потекутъ рѣки воды живой». «Оповѣщеніе» № 2) и «О духѣ побѣды» (Оповѣщеніе № 4)

*****) Курсивъ мой.

*****) Статья Hansjörg'a Nebe. «Religiöse oder politische Bewegung» («Der Bund» 1927, стр. 136-137).

ная особенно для официального германского лютеранства), лютеранская проповѣдь квѣтизма, недооцѣнка подвига, недооцѣнка значительности плоти и міра непонятна уже для этой молодежи. Она стремится къ полному *христианству*, къ христианству, которое является закваской для всей жизни: и для внутренняго нравственнаго подвига и для общественнаго служенія. Болѣе того, нѣкоторые изъ духовныхъ руководителей движенія молодежи понимаютъ, что лишь изъ полноты апостольскаго благовѣстія, изъ полноты Вѣчной Жизни, вошедшей въ міръ, Сына Божія ставшаго плотію и воскресшаго во плоти и внесшаго сѣмя Вѣчной Жизни въ міръ и матерію, получать религиозное радостное просвѣтленіе и отношеніе наше и къ тѣлу и къ природѣ. И тѣло наше и внѣшняя природа имѣютъ положительную цѣнность: ибо Слово плоть бысть и побѣдило смерть. Сынъ Божій воскресъ во плоти. Изъ этого центра мѣняется все отношеніе къ внѣшнему міру, преодолевается односторонность, ложная духовность, развившаяся въ протестантизмъ.

Wilhelm Stählin пишетъ въ своей книжкѣ «Vom Schicksal und Sinn der deutschen Jugend» (1927) слѣдующія строки (въ главѣ «Der Leib» — «Тѣло»): «Евангеліе есть проповѣдь о новомъ мірѣ, который творитъ Богъ. Въ этомъ новомъ мірѣ и тѣло имѣетъ участіе. Царство Божіе, котораго мы ожидаемъ, не есть царство отвлеченныхъ духовъ, но царство искупленной тѣлесности (kein Reich blutleerer Geister, sondern ein Reich erloster Leiblichkeit)...Самъ Господь, сотворившій тѣло, хочетъ дать просіять Славѣ Своей въ тѣлахъ человѣческихъ (Will seine Herrlichkeit an menschlichen Leibern offenbaren) («Тѣлесность есть конечная цѣль путей Господнихъ») «Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes», Oetinger). (Поэтому конечное слово чаяній христіанс ихъ есть не безсмертіе души, а воскресеніе тѣла. Въ этомъ — единое истинное «одухотвореніе» тѣла (Das allein ist wahrhafte «Vergeistigung» des Leibes))

Весь энтузіазмъ, обращенный на тѣло наше, имѣетъ, самъ того не сознавая, въ виду одну великую надежду: тѣло не только часть тѣлнной земной дѣйствительности, не только мѣсто демоническихъ похотей, но твореніе Божіе, образъ славы Его, храмъ Духа Его, призванное быть воскресшимъ въ Царствіи Божіемъ. Но только вѣра въ воскресеніе говоритъ о томъ, къ чему безсознательно стремится горячая любовь къ нашей тѣлесной природѣ («Aber nur der Auferstehungsglaube redet von dem, was jene Sehnsuchtsvolle Liebe meint»).

И вотъ мы видимъ, что Отецъ прославилъ человѣческое тѣло Сына, какъ сіяющій образъ высшаго міра и высшей дѣйствительности. Только здѣсь и нигдѣ больше открывается

намъ конечный смыслъ тѣлесности — Da hat der Vater den menschlichen Leib des Sohnes zum durchscheinenden und lictenden Bild einer höheren Welt und Wirklichkeit «verherrlicht». Hier und nirgends sonst leuchtet der letzte Sinn des Leibes auf»... стр. 57-58).

Христіанство воспринимается этими кругами молодого поколѣнія въ мужественныхъ тонахъ: *подвига* *) и *побѣды*, какъ преизбыточествующая Реальность, покоряющая міръ, не только «внутренній», но и «внѣшній», какъ освященіе души и тѣла и міра, и всей ткани жизни. **) Эти тона лишь намѣчаются, но они показательны какъ сѣмя возможнаго религіознаго развитія огромной важности. Возможно, что мы тутъ имѣемъ одинъ изъ самыхъ мощныхъ факторовъ (ибо дано сіе изъ непосредственнаго жизненнаго чувства, изъ опыта жизни, а не изъ теоретическихъ лишь предпосылокъ), столь глубоко необходимаго религіознаго возрожденія протестантской Германіи, переживающей острѣйшій религіозный кризисъ.

Прорывъ уже не изъ городовъ на «лоно природы», какъ это осуществляютъ въ своихъ экскурсіяхъ германскіе школьники-студенты, а изъ узости однобоко-абстрактнаго, чисто-индивидуалистическаго, полусектантскаго воспріятія міра и христіанства на широту побѣднаго благовѣстія и Вѣчной Жизни, вошедшей въ міръ и побѣдившей міръ и просвѣтлившей міръ — и тварь и человѣка.

Интересно было бы въ другой разъ подробно отмѣтить и все болѣе намѣчающееся въ протестантизмѣ стремленіе — содержаніе христіанства воспринять не какъ чисто индивидуалистическое переживаніе, а какъ мощный потокъ Реальности Божіей, охватывающей меня *вмѣстѣ съ братьями* и ставящей насъ передъ Богомъ въ единеніе любви. Преодолѣніе субъективистической самососредоточенности и субъективистическаго проивола во имя великаго общенія любви, сочетаніе солидарности съ индивидуальной свободой, органическое, а не внѣшне-механическое сочетаніе всѣхъ и cadaго въ единую великую жизнь — вотъ мысли, которыя усиленно разрабатываются, правда,

*) См., напр., въ статьѣ Hans'a Lades'a «Weihnachtsgedanken» (Der Bund, 1927, стр. 213) «Gibt uns nicht Christus ein Beispiel von Heldentum, über alles menschliche Mass erhoben, das nur gläubig geahnt, nie aber begriffen werden kann?» Человѣкъ, принимающій подвигъ, человѣкъ героической настроенности, der heldische Mensch — падаетъ передъ симъ чудомъ на колѣна. Онъ слышалъ призывъ Христа стать ученикомъ и послѣдовать Ему въ подвигъ, бореніи и отданіи себя.

**) Der heilige Gott fordert eine geheiligte Menschlichkeit» («Богъ Святой требуетъ освященнаго челоѣчества» — статья Karl'a Voeck'a «Die Überwindung des Pantheismus», «Der Bund», 1928, стр. 98).

пока больше въ примѣненіи къ жизни народнаго цѣлаго, ибо идея Церкви лишь весьма слабо еще предносится ихъ глазамъ, въ нѣкоторыхъ, духовно руководящихъ кругахъ германскаго юношескаго движенія. Голоса эти, впрочемъ, раздаются все громче и намѣчаютъ новые — и вмѣстѣ съ тѣмъ исконные, изначальные, но забытые — пути религиозной жизни. *)

Велика можетъ быть роль Восточнаго Православнаго Христіанства въ дѣлѣ братской помощи этому процессу религиознаго выпрямленія, религиознаго обогоченія и обновленія, особенно какъ онъ протекаетъ въ средѣ этихъ многообъщающихъ, лучшихъ м. б. круговъ молодого поколѣнія германскаго народа. Но эта братская помощь требуетъ величайшей осторожности, сдержанности и деликатности.

Трудно заглядывать впередъ, но невольно приходишь къ мысли, что за этимъ провозглашеніемъ «новаго стиля» жизни, за этимъ одухотвореннымъ стремленіемъ послужить родному народу и отдать себя въ служеніе ему, за этимъ углубленіемъ и одухотвореніемъ національнаго чувства, за этой проповѣдью строгой самодисциплины и вмѣстѣ съ тѣмъ за этимъ порывомъ къ богатству и полнотѣ Природы, за этимъ стремленіемъ къ *настоящему*, нетронутому, неискаженному, исконному и основоположному, къ *побѣдной Реальности* зрѣетъ, можетъ быть, — пускай въ тишинѣ и мало замѣтно — великая жатва Господня.

Николай Арсеньевъ.

*) Особенно интересны слова одного изъ видныхъ дѣятелей движенія молодежи Heinz Dietrich Wendland'a въ журналѣ «Zeitwende» — «Проблема движенія молодежи полна религиозныхъ предчувствій и надеждъ. Это — проблема *религиознаго общенія*, проблема общины... Дѣло идетъ въ конечномъ счетѣ *объ истинномъ живомъ общеніи* вообще, о безусловномъ основаніи и вѣчной цѣли общенія, близость которой въ данный историческій моментъ ощущается сильнѣе, чѣмъ когда либо прежде... Передъ религиознымъ движеніемъ молодежи, беря его въ болѣе тѣсномъ смыслѣ слова, начинаютъ опять воскресать во всемъ своемъ значеніи великія древнія слова о Церкви, о Царствѣ Божіемъ, о тѣлѣ Христовомъ, *объ общеніи святыхъ*, о Духѣ Святомъ, который полагаетъ основы истинному общенію... Таинство Евхаристіи какъ питающій источникъ общенія становится опять превозмогающей и потрясающей Реальностью. Истинное общеніе вырастаетъ лишь изъ стоянія передъ лицомъ Божіимъ».

Еще показательнѣе, ибо они еще непосредственнѣе исходятъ болѣе изъ гущи молодежи, слова изъ юношескаго журнала «Der Bund»: «Denn Gemeinschaft ist nicht anders möglich, als dem, der Kraft aus der Ewigkeit bekommt und sein Leben auf die Jenseitigkeit richtet. «Wir haben hier keine bleibende Stätte, aber die zukünftige suchen wir» — erst wo dieses Wort über einer Schaar, Sleht, kann von einer Gemeinschaft gesprochen werden... Wir müssen aus der blossen Kameradschaft vordringen zur Gemeinschaft. Die ist aber nur dem im Gebet von sich und der Welt freigewordenem Menschen zugänglich». (Статья въ «Religiose Selbsterziehung». «Der Bund», 1928, стр. 95).

НОВЫЯ КНИГИ.

Max Pribilla, S. J. Um kirschliche Einheit. Stokholm Lausanne. Rom. Freiburg i. B. 1929 г.

Книга извѣстнаго католическаго богослова М. Pribilla посвящена очень подробному изученію т. наз. «экуменическаго движенія», которое является выраженіемъ стремленія различныхъ христіанскихъ исповѣданій къ восстановленію церковнаго единства. «Экуменическое движеніе», какъ оно проявляется въ различныхъ фактахъ — въ сѣздахъ, въ созданіи общехристіанскихъ организацій и т. д. очень сложно и многообразно. Въ немъ съ чрезвычайной яркостью проявляется трагическая раздробленность христіанскаго міра, роковое взаимное непониманіе и величайшія трудности на пути къ восстановленію утраченнаго единства. И все же это экуменическое движеніе не есть что то случайное и поверхностное, искусственное и бесплодное въ немъ находитъ свое выраженіе глубокая тоска современной вѣрующей души объ осуществленіи внутри всего христіанскаго міра завѣта взаимной любви. Безконечные споры, фанатическая вражда однихъ исповѣданій по отношенію къ другимъ, нетерпимость и нежеланіе понять другъ друга вызываютъ наружу потребность ощутить реально наше единство во Христѣ, ибо никто, кто любитъ Христа и живетъ Имъ, не можетъ и не долженъ быть намъ чуждъ. Но какъ реализовать эту мечту о сближеніи, какъ преодолѣть эти огромныя историческія затрудненія, которыя наполнялись вѣками, которыя создали безконечныя перегородки между христіанами? Исторія экуменическаго движенія въ XX вѣкѣ показываетъ очень отчетливо, какъ трудно, почти невозможно достигнуть единенія въ самыхъ общихъ и бесспорныхъ вещахъ. И все же нельзя не радоваться тому, что экуменическое движеніе растетъ и крѣпнетъ, захватывая все большіе круги и все глубже ставя свою задачу.

М. Pribilla даетъ въ своей книгѣ очень объективное и подробное изложеніе двухъ наиболѣе важныхъ конференцій экуменическаго характера — Стокгольмской и Лозанской. Исторія подготовки этихъ сѣздовъ, ихъ организація, работа и итоги

работы описаны чрезвычайно подробно и отчетливо. Можно без преувеличения сказать, что книга Pribilla является прекрасным введением в огромную литературу, посвященную указанным двум конференциям.

Но в книгу выступает с полной силой и вся непримиримость и неуступчивость католической церкви в отношении к экуменическому движению. Хотя автор старается с возможно большей силой развить основания этой позиции Рима, но его рассуждения не могут ослабить тяжелого впечатления от того торжества формализма и юридизма, которым окрашена католическая точка зрения. Христианский мир тяжело болен в наше время, и источник этой болезни — не только в одной раздробленности христианства, но и в утрате (у католиков) скорби об этой раздробленности. Не то странно и больно, что они верят в абсолютность католической Церкви (ибо и мы верим в абсолютность нашей православной Церкви), а то, что они не хотят даже общения с теми, кто не согласен с ними и требуют прежде всего подчинения себя, как предварительного условия самого общения! Эта твердокаменность, настоящее окамененное нечувствие и потеря основного завета Христа находят свое возмещение в усиленных часто совершенно внешних попытках подчинить Риму тех, кто не с ними... Мы, православные, глубоко скорбим о трагедии христианства, но именно потому, что мы реально чувствуем в нашей Церкви полноту Христовой истины, мы не боимся посещать съезды, на которых встречаемся с протестантами. Мы определенно и отчетливо свидетельствуем об истине, открытой нам в Православии, но охотно берем и все то доброе, что находим у других. Думаем, что этот путь любви и уважения есть единственный путь «экуменического движения», могущий если не до конца преодолеть, то хотя бы ослабить роковые разделения внутри христианского мира.

Рекомендуем всем, кого интересует экуменическая проблема, прочитать ценную, хотя и одностороннюю книгу Pribilla.

В. В. Зеньковский.

БРАТЯ КАРАМАЗОВЫ.

1 Die Urgestalt der Brüder Karamasoff. Dostoiewskis Quellen, Entwürfe und Fragmente, erläutert von W. Komarowitsch. — R. Piper und C-ie, München, 1929. S. XXXVI + 619).

Новый том немецкого издания рукописного наследия Достоевского представляет особый интерес. И лишней раз приходится пожалеть, что оригинальный текст остается недоступ-

нымъ, и мы принуждены пользоваться переводомъ тамъ, гдѣ такъ было бы важно слѣдить за каждымъ оборотомъ мысли, за каждымъ отгѣнкомъ и намекомъ. — По самому характеру своему, вновь изданные матеріалы не поддаются краткому обзорѣ. Это — разрозненные замѣтки, выписки и наброски. Здѣсь требуется подробный, часто мелочный анализъ. Отчасти онъ проделанъ В. Комаровичемъ въ его вступительной статьѣ и въ примѣчаніяхъ, — это половина всей книги. Комаровича интересуютъ прежде всего историко-литературные вопросы: о композиціи, о генезисѣ типовъ. Но тѣмъ самымъ и онъ вводитъ въ внутреннюю исторію творчества Достоевскаго. Въ основномъ съ Комаровичемъ нельзя не согласиться. И прежде всего, самая композиція послѣдняго романа Достоевскаго безспорно связана съ идеями Н. Ѳ. Федорова. Не случайно трагическимъ центромъ романа оказывается отцеубійство, — это прямая антитеза тому «общему дѣлу» братства и любви, которое по мысли Федорова должно завершиться всеобщимъ воссоединеніемъ и воскрешеніемъ предковъ. Въ первоначальныхъ наброскахъ Достоевскій дважды говоритъ о воскресеніи и воскрешеніи предковъ, какъ задачѣ. Въ окончательномъ текстѣ уже нѣтъ этой мысли, но воскресные тона и мотивы пронизываютъ весь романъ. Не-братство братьевъ, убійство и воскресеніе, — вотъ трагическія темы въ «Карамазовыхъ», навѣянные Федоровымъ. Давно уже было извѣстно, что идеи Федорова произвели на Достоевскаго яркое и мощное впечатлѣніе, — Комаровичъ сообщаетъ и новыя біографическія подробности. И при всемъ томъ, вліяніе Федорова было переходящимъ. Это былъ толчокъ, въ силу котораго окристаллизовались давнія думы Достоевскаго — о преображеніи страстного эроса въ воссоединяющую силу. И въ творческомъ синтезѣ Достоевскаго Федоровскіе мотивы своеобразно претворились. Въ этомъ синтезѣ всего сильнѣе было другое вліяніе, — давнишнее впечатлѣніе отъ образа Святителя Тихона Задонскаго. Комаровичъ подробно рассказываетъ о повторявшихся попыткахъ Достоевскаго зачертить его образъ, который, по его собственному признанію, «принялъ въ свое сердце» еще въ 1861-мъ году. Образъ старца Зосима не есть портретъ святителя Тихона, — отъ портретнаго замысла Достоевскій отказался. Это идеальный образъ, художественный синтезъ, пророческая мечта, — но сложился онъ подъ преобладающимъ впечатлѣніемъ отъ Задонскаго старца. Отсюда тотъ радостный духъ, который Леонтьевъ принялъ за выдуманное «розовое христіанство» и отвергъ, какъ гуманизмъ. Въ одномъ Леонтьевъ былъ правъ: Зосиму Достоевскій не списывалъ со старца Амвросія... Когда онъ ѣхалъ въ 1878 г. въ Оптину, онъ уже носилъ въ своемъ сердцѣ и въ своемъ творческомъ воображеніи образъ кроткаго и святаго старца; но то, что увидѣлъ онъ

тамъ, не разбило его мечты, и онъ вставилъ уже прежде слагавшійся образъ въ рамку Оптиной Пустыни... Комаровичъ убѣдительно показываетъ, какъ въ жизнеописаніи старца Зосимы претворились и повторились факты изъ житія св. Тихона, — а въ поученіяхъ Зосимы слышатся преображенскіе и воскресные мотивы наставленій Задонскаго чудотворца, и даже слова и обороты нерѣдко повторяются. Съ другой стороны, Комаровичъ показываетъ, что Достоевскому много дали «Сказанія» инока Парфенія, которыя онъ зналъ уже давно, — въ свое время ими страстно увлекался Ап. Григорьевъ. Можно согласиться, что языкъ Парфенія помогъ Достоевскому найти вѣрный стиль для поученій старца Зосимы, что его рассказы могли вдохновлять, будить воображеніе. Но самъ Парфеній слишкомъ далекъ отъ Зосимы, и свѣта въ его «Сказаніяхъ» немного... Комаровичъ не доводитъ своего анализа до конца. Во всякомъ случаѣ въ святителѣ Тихонѣ нельзя видѣть представителя древней Руси. Въ томъ и заключается его своеобразие, что былъ онъ по своему духовному типу человѣкомъ новой, уже послѣ-Петровской эпохи, что онъ прошелъ «латинскую» школу и совсѣмъ не чуждался западной религіозной литературы (срв. Іоанна Арндта) Это былъ человѣкъ смутнаго XVIII-го вѣка. И типъ его благочестія, и характеръ его богомыслія очень далеки отъ средняго московскаго типа XVII-го вѣка. Неожиданно, у св. Тихона обновляются свѣтозарныя созерцанія, древне-византійскихъ мистиковъ, — видѣніе еаворскаго свѣта, паеосъ Преображенія, и вся заливающая радость, такъ рѣзко отгнѣяемая его частою скорбью смущеніемъ. И въ извѣстномъ смыслѣ, онъ предвѣстникъ преп. Серафима... Здѣсь Достоевскому открывалась не древняя, но внутренняя Русь. — Въ комментаріи Комаровича очень интересна глава объ Алешѣ и Грушенькѣ, объ ихъ, какъ бы мистическомъ, бракѣ. Онъ возстановливаетъ творческую предисторію этого мотива у Достоевскаго (прежде всего чрезъ «Бѣсы») и прослѣживаетъ его дальше, до Гоголевской «Страшной мести»... Впрочемъ, можно спорить о значеніи этой сцены въ замыслѣ Достоевскаго. Это связано со смысломъ образа Алеши, и этотъ образъ все же остается неяснымъ. Комаровичъ не упоминаетъ о записи Суворина въ его Дневникѣ со словъ Достоевскаго, что Алеша впоследствии долженъ дойти до террора и до эшафота. Это требуетъ объясненія, — какъ прозиралъ Достоевскій въ будущее «братьевъ Карамазовыхъ»? — Комаровичъ не разбираетъ творческой исторіи «Легенды о Великомъ Инквизиторѣ», выдѣляя эту главу своего комментарія въ особый очеркъ. Это чувствительный пробѣлъ въ его изслѣдованіи, такъ какъ «Легенда» есть одинъ изъ трагическихъ узловъ романа. Ея смыслъ еще не разгаданъ до конца, и можно спорить, что хотѣлъ въ ней

сказать Достоевскій. Сейчас можно твердо сказать, что въ ней скрестились и кристаллизовались его давнія думы. Въ частности уже въ «Хозяякъ» (1847) Муринь говоритъ почти то-же, что Инквизиторъ: «Нѣтъ у человѣка заботы мучительнѣе, какъ найти того, кому бы передать поскорѣе тотъ даръ свободы, съ которымъ это несчастное существо рождается. Но овладѣть свободой людей только тотъ, кто успокоитъ ихъ совѣсть... Есть три силы, единственные три силы на землѣ, могущія навѣки побѣдить и плѣнить совѣсть этихъ безсильныхъ бунтовщиковъ для ихъ счастья, — эти силы: чудо, тайна и авторитетъ... Мы скажемъ имъ, что всякій грѣхъ будетъ искупленъ, если сдѣланъ будетъ съ нашего позволенія»... (Срв. статью А. Л. Бема: «Драматизація бреда» въ пражскомъ сборникѣ: О Достоевскомъ, I-1929). Можно думать, что композиція «Легенды» была подсказана Достоевскому средневѣковыми пародіями на папство, *Initum Sancti Evangelii secundum marcus argenti. In illo tempore dixit Papa romano: Si Filius hominis venerit ad sedem Majestatis Nostrae, dicite: Amice, ad quid venisti? et si sedans perseveraverit nihil dans vobis, ejicite cum in tenebras exteriores...* (изъ *Cazmina Vuzana*, см. статью И. И. Лапшина: «Какъ сложилась» Легенда о Великомъ Инквизиторѣ? «въ томъ же пражскомъ сборникѣ»). Однако, вопросъ не въ томъ, какъ и откуда возникаютъ отдѣльные мотивы «Легенды», но что хотѣлъ Достоевскій высказать. Давно уже было признано, что онъ говорилъ не только о католичествѣ. Можно сказать рѣзче, — «Легенда» написана прежде всего не о католичествѣ. И Достоевскій въ ней говоритъ не о противорѣчіяхъ христіанской жизни, не о «двойной истинѣ», но а замыслѣ основать благополучіе на принужденіи, — и этотъ замыселъ шире и старше католицизма. Это — «римская идея», побѣждающая въ католичествѣ завѣты Христа. Но прежде всего Достоевскій встрѣтился съ нею въ социализмѣ, и былъ потрясенъ трагизмомъ принужденія, и трагизмомъ обоюдостороннимъ — для принуждающихъ, можетъ быть, даже большимъ, чѣмъ для принуждаемыхъ. И наблюденіе обобщалось: въ социализмѣ Достоевскій увидѣлъ обміршенное католичество, — такъ онъ пришелъ къ католической проблемѣ. Съ католической идеей онъ борется, чтобы преодолѣть социалистическій хиліазмъ, «третье искушеніе» — Аполлона, поднявшася на Христа. И «Легенда» есть притча о «римской идеѣ». Комаровичъ въ своемъ комментарий показываетъ, что антитеза Востока и Запада, «Византіи и Рима», вплетается въ интимную композицію романа: Иванъ, Катя, Смердяковъ, — это манифестація западнаго духа. Въ романѣ есть внутренняя діалектическая полемика съ «женевскими идеями» (постоянная тема Достоевскаго) и съ жоржъ-зандизмомъ, — въ него включена нѣкая пародія на сантименталь-

ный романъ, прежде всего на Maurprat, откуда многіе композиціонные мотивы повторены въ сценахъ убійства и суда. Такъ идеологическая полемика переходитъ въ литературную. И именно въ планъ этой внутренней борьбы Достоевскаго съ «женевскими идеями» и съ принципами 89-го года, то-есть съ секулярной идеею свободы, равенства и братства, и нужно объяснять «Легенду». Образомъ Инквизитора Достоевскій хотѣлъ сказать, что утвердить благополучіе на принужденіи можно только чрезъ усыпленіе совѣсти, и своей, и чужой. — Вновь изданные матеріалы не объясняютъ замысла «Братьевъ Карамазовыхъ» до конца. Одно важное наблюденіе можно сдѣлать: въ первоначальныхъ наброскахъ Достоевскій называетъ дѣйствующихъ лицъ будущаго романа именами своихъ прежнихъ героевъ, — такъ будущаго Алешу, обозначаетъ, какъ — «Идіота». Это показываетъ непрерывность его творческой мысли. Всегда живетъ онъ въ единомъ мірѣ творческихъ видѣній, своеобразныхъ символическихъ миеовъ, — и по временамъ зарисовываетъ свои текучія созерцанія. И всегда размышляетъ объ одномъ: о личности и средѣ, свободѣ и принужденіи, о примиреніи и раздорѣ... Это его основная апорія. Достоевскій все время пишетъ какъ бы одну картину, всѣ его романы только эскизы къ ней. И «Братья Карамазовы» тоже эскизы, — полотно осталось недописаннымъ. Творческій путь Достоевскаго не былъ прямымъ, онъ вился. И всѣ завитки и зигзаги онъ творчески включалъ въ свой синтезъ, какъ его диалектическіе моменты и мотивы. Достоевскаго остро тревожилъ соблазнъ хилиазма, онъ не всегда умѣлъ его побѣдить... Не побѣдилъ и въ послѣднемъ романѣ. Но ярко освѣтилъ путь исхода. Таинственное видѣніе Алеши надъ гробомъ старца переходитъ за грань исторіи. «Кана Галилейская» — конецъ исторіи, серафическимъ свѣтомъ озаряющій историческую страду. Это не синтезъ, но тема синтеза: не хилиазмъ, но преображеніе и воскресеніе. — Твореніе Достоевскаго, это необработанная метафизическая руда; и ждетъ она, и требуетъ спекулятивной обработки. Можетъ быть, для этого уже наступаетъ время.

Георгій В. Флоровскій.

1929. XII. 23.

Imp. de Navarre, 5, rue des Gobelins, Paris.
