



П. Н. Милюков

ОЧЕРКИ
ПО ИСТОРИИ
РУССКОЙ
КУЛЬТУРЫ

П. Н. Миллюков

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

в 3-х томах
Том второй

Вера
Творчество
Образование



Москва
Издательская группа «ПРОГРЕСС»
«КУЛЬТУРА»
Редакция газеты «ТРУД»
1994

ББК 63.3 (2)
М57 60

Редактор И.Г.Имшенник

М57 Милюков П.Н.
Очерки по истории русской культуры.
В 3 т. Т.2, ч.1. — М.: Издательская группа
"Прогресс-Культура", 1994 — 416 с.

Предлагаемая вниманию читателей первая часть второго тома "Очерков по истории русской культуры" П.Н.Милюкова посвящена истории религии, церкви и литературы. В книге подробно исследованы начало и развитие русской религиозности, возникновение раскола и разногласий среди старообрядцев, история поповщины и беспоповщины, происхождение сектанства, судьбы господствующей церкви и церкви во время революции. Рассмотрена автором и самобытная русская литература, ее развитие от фольклора к христианской легенде, от романтики XIX века к символизму XX, литературе революции и последующего десятилетия.

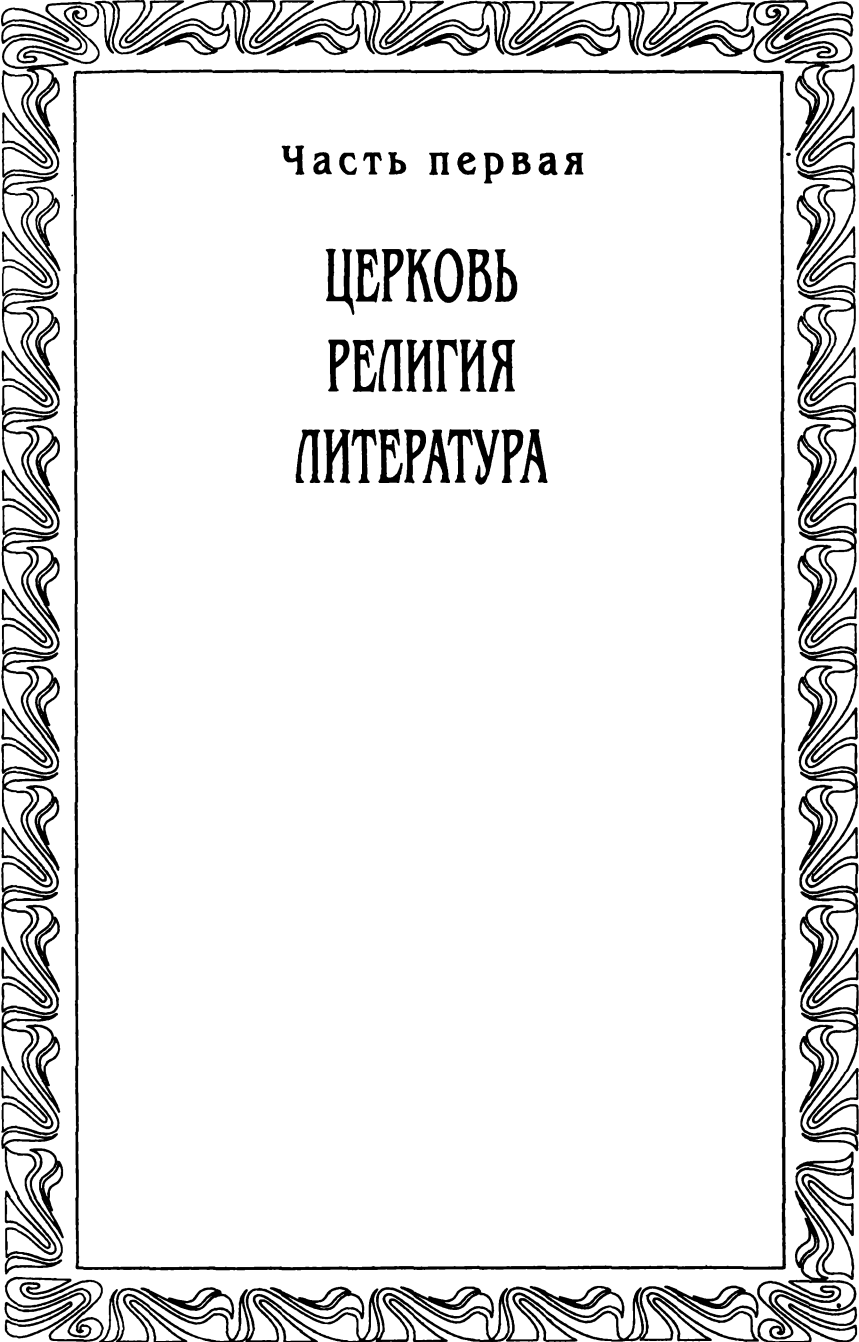
Для широкого круга читателей и студентов гуманитарных вузов.

М 0503000000—058 без объявления
006(01)-94

ББК 63.3(2)

ISBN 5-01-004393-9
5-01-004243-6

© Подготовка и оформление оригинал-макета
Издательская группа "Прогресс", 1994
© Редакция газеты "Труд"



Часть первая

ЦЕРКОВЬ
РЕЛИГИЯ
ЛИТЕРАТУРА

О т р е д а к ц и и: В настоящем издании в основном сохранены присущие авторскому оригиналу особенности орфографии, написание имен и географических названий.

ОТ АВТОРА

При подготовке второго тома "Очерков" для юбилейного издания в прежний текст внесены изменения двоякого рода. Первые из них касаются этого самого текста. Со времени выхода последнего исправленного и дополненного издания этого тома (3-е изд., 1902 г. Следующие два — 4-е, 1905 г. и 5-е, 1916 г. — печатались без перемен) появился ряд новых исследований и материалов, существенно дополнивших наши прежние сведения о сторонах жизни, составляющих содержание этого тома. Важнейшие из вновь приобретенных данных введены в настоящее издание. Сюда особенно относятся данные по истории литературы, иконописи, живописи, архитектуры, музыки в допетровской и послепетровской России. Многие из того, что казалось рабским заимствованием при прежнем состоянии наших знаний, оказалось не чуждым самостоятельных черт, могущих характеризовать национальное творчество. Правда, исследователи этих вновь открытых явлений русской культурной жизни часто были склонны преувеличивать их значение в духе того общего мировоззрения, которое они разделяли. Автор не считал возможным, передавая эти факты, подчиняться их настроениям. Сведенные к своему объективному значению, эти новые данные вполне уместились в рамках изложения "Очерков", не вынуждая автора к сколько-нибудь существенным изменениям в выводах. Насколько может судить автор, "Очерки" выдержали это испытание удовлетворительно.

Гораздо значительнее, однако, чем эти частичные исправления прежнего текста, были те дополнения, которые понадобилось вновь сделать для настоящего издания. Автор поставил своей задачей довести фактическое изложение "Очерков" до момента их выхода в свет. Здесь прежде всего необходимо указать на следующее обстоятельство. "Очерки" обдумывались и их основное содержание устанав-

ливалось в 90-х гг. прошлого столетия. Тогда еще не была ясна та большая роль, которую пришлось сыграть в истории русской культуры поколению, как раз в то время выступавшему на смену поколению семидесятых годов. Автор по своему возрасту относится к поколению, промежуточному между семидесятниками и восьмидесятниками. Не примыкая всецело ни к тому, ни к другому, он остался — и по внешним обстоятельствам своей биографии — вне движения девяностых годов. Может быть, читатель усмотрит в этом некоторую гарантию объективности автора по отношению к деятельности представителей конца XIX и начала XX в. Он, во всяком случае, не мог разделить их собственной оценки внесенного ими вклада в культуру. В настоящее время давно отзвучала яростная полемика этих очередных "детей" с их "отцами"; и сами они успели превратиться в "отцов", подвергшихся со стороны новых "детей" не менее жестокой переоценке. Все это для автора "Очерков" явилось тем новым материалом, к которому он — *sine ira et studio* — должен был приложить свои масштабы исторической оценки. Дело читателя — решить, насколько удовлетворительно он это сделал.

Для того чтобы придать деятельности поколения девяностых годов надлежащий рельеф, понадобилось гораздо внимательнее, чем прежде, обрисовать деятельность предшествовавшего поколения, подвергшегося их критике. Много из того, что во время составления "Очерков" было общеизвестно об этом поколении и не нуждалось в объяснениях, теперь — и в особенности в условиях, в которых воспитывается молодое поколение эмиграции, — должно войти в состав фактического изложения — разумеется, в тех пределах, в которых это вообще возможно в "Очерках". Соответствующие отделы введены вновь в главы о литературе, искусстве и школе. Конечно, это сделано не только для того, чтобы создать впечатление контраста, но и главным образом для того, чтобы построить мост от прошлого к настоящему. Если автор удовлетворительно выполнил эту задачу, то у читателя должно получиться впечатление непрерывности исторического процесса даже там, где на поверхности происходили кажущиеся крутые перерывы.

Попутно, при изложении этих отделов, автор имел возможность использовать и некоторые издания прежнего

времени, оставшиеся неиспользованными в издании 1902 г., и новейшие работы, относящиеся к тому же периоду. Это особенно относится к главам о церкви и о школе.

Но главная новость настоящего издания заключается во введении в изложение событий и фактов культурной жизни последнего тринадцатилетия, казалось бы, наиболее отрезанного от всего предыдущего. Новейшие явления уже потому являются наиболее трудными для изложения, что это изложение всего затруднительнее документировать. Они, как это ни странно, оказываются и наименее известными, и наименее поддающимися обзору в своей совокупности. Эти обстоятельства побудили автора остановиться на этом последнем отрезке времени с особой подробностью, тем более что подобное связное изложение на русском языке является впервые. Источники и литература для этих отделов указаны в библиографических обзорах после соответственных глав. Читатель по ним сможет судить о степени осведомленности автора. Здесь, конечно, приведено только главное. Нет надобности прибавлять, что к описываемым явлениям автор также старался отнестись с полной объективностью. Он не скрывает от себя, что эта объективность может не всем прийти по вкусу. Во всяком случае, для тех, кто не допускает возможности — даже в настоящих, безмерно тяжелых условиях — духовной смерти русского народа, доказательства его жизненности не могут быть неприятными. На фоне продолжающихся жизненных процессов и тактика большевистской власти, и сила сопротивляемости населения не могут не выступить с особой отчетливостью. Историческая ткань культуры не порвана. Видимое откатывание культуры далеко назад, в пройденные уже, казалось, фазисы прошлого, свидетельствует лишь о том, что иные достигнутые успехи оказались поверхностными и внешними. Навстречу разрушению идут, во всяком случае, начатки новых творческих процессов, стремящихся притом связать себя с достижениями прошлого. Таков, если не ошибается автор, практический вывод из его исторического изложения.

Вновь привлеченный для изображения этого новейшего периода материал оказался настолько обильным, что в двух случаях — по отношению к церкви и школе — пришлось трактовать его в особых главах. Но и по остальным отделам новые добавления настолько значительны — в об-

щей сумме они составили не менее трехсот страниц, — что для удобства читателей пришлось разделить второй том на две части. В первой трактуются отделы о церкви и литературе, во второй — об искусстве и школе.

Автор не мог бы выполнить в сравнительно короткое время одного года того большого труда, которого потребовало это издание второго тома, если бы он не мог опереться на помощь друзей, оказывавших ему всяческое содействие. Не перечисляя здесь их имен — список вышел бы очень длинным, — автор пользуется случаем принести всем им живейшую благодарность. Автор был бы счастлив, если бы этот труд и эта помощь были вознаграждены тем же вниманием читателей, к которому его приучила судьба "Очерков" в их прежнем виде. Он, во всяком случае, убежден, что новейшие явления в истории русской духовной культуры, при всей их видимой неожиданности и нерегулярности, не только не стоят в противоречии с тем общим духом, в котором писались прежние "Очерки", но и приносят ему новые подтверждения. Здесь, как и в других областях жизни, если прошлое было чревато будущим, то и настоящее — и в дурном, и в хорошем — не так уже далеко ушло от прошлого, как это иногда полагают.

Париж, 29 ноября 1930 г.

ВВЕДЕНИЕ

Вопрос об отношении "материальной" культуры к "духовной". — Метафизическая точка зрения и ее переживания. — Научная точка зрения. — "Экономический материализм" и "субъективная школа" в социологии. — Достоинства и недостатки экономического материализма. — Пределы экономического объяснения истории в "Очерках". — Народный характер — причина или следствие истории культуры?

В первом томе "Очерков" мы познакомились с тем историческим зданием, в котором провел свою жизнь русский народ. Мы произвели там экспертизу этого здания: смерили его размеры, определили состав и качество материала, употребленного на постройку; наконец, проследили в общих чертах самый процесс, каким создавалась эта постройка, и старались отметить особенности ее архитектурного стиля. Теперь нам предстоит ознакомиться с другой стороной дела: с тем, как жилось в этой исторической постройке ее обитателям. Во что они веровали, чего желали, к чему стремились? Словом, как сложилась духовная жизнь русского народа — вот вопрос, к решению которого мы теперь переходим.

Но прежде всего нас останавливает здесь старинный и все еще не решенный спор о том, как относятся друг к другу эти две стороны нашего предмета: одна, о которой говорилось в первом томе "Очерков", и другая, о которой мы поведем речь теперь. Спор этот периодически возобновляется в русской печати, и высказать свое отношение к нему нам кажется совершенно необходимым, чтобы сразу ориентировать читателя и предупредить возможные недоразумения.

Относится ли действительно — как только что сказано в нашем сравнении — "материальная" культура к "духовной", как стены здания к внутренней жизни его обитателей? Уподобление это совершенно неточно, но оно может наглядно представить нам ту точку зрения, с которой обсуждался когда-то вопрос о взаимном отношении материальной и духовной культуры. Внешняя, материальная обстановка и внутренняя, духовная жизнь: чем связаны между собой эти два совершенно разнородных явления? И как ничтожна внешняя обстановка сравнительно с развивающейся в ней внут-

ренной жизнью! Эта духовная жизнь не должна ли составить исключительный предмет внимания историка? Не есть ли внешняя обстановка лишь жалкая шелуха, разбираться в которой есть дело праздного любопытства?

Так должны были рассуждать сторонники мировоззрения, резко отделявшего духовное от материального и ставившего "душу" на недосыгаемую высоту над "материей". Полемицировать против такого резкого разделения "души" и "материи" было бы в наше время анахронизмом. Не только откровенно теологическое, но и откровенно метафизическое доказательство преимущества "духовной" культуры перед "материальной" давно и надолго потеряло кредит в глазах сторонников научного знания. Но старые предрассудки живучи и обладают свойством возрождаться под новыми формами. На смену теологических и метафизических доказательств являются этические и "философско-исторические". Аргументация меняется, но цель ее остается все та же, что и прежде. По-прежнему целью доказательства ставится — провести грань между пассивной, мертвой материей и живым, активным духом. Правда, современное мировоззрение уже не может более противопоставлять духовную культуру материальной: на ту и другую одинаково приходится смотреть как на продукт человеческой общественности. Но это объединение, происшедшее в понятии о культуре, нисколько не мешает возродиться старой антитезе материи и духа. Пассивная материя является перед нами вновь — в виде кристаллизовавшихся продуктов культуры, окаменелых форм, созданных процессом культурной эволюции. Активный же дух обнаруживается в свободной инициативе отдельной человеческой личности, разрушающей окаменелые формы и создающей новые. Конечно, *эта* разница, проводимая между завершившимися и вновь возникающими историческими процессами, далеко не так глубока, как та качественная разница между материей и духом, которую проводило старое мировоззрение в чистом виде. И конечно, то, чего не удалось сделать чистой теологической и метафизической аргументацией, уже не в состоянии совершить этот последний остаток: этическая фикция свободной воли, непрерывно вспыхивающей и погасающей, подобно электрической искре, в той точке, где мысль и воля превращаются в действие, где текущий момент непрерывно становится прошлым.

Я разделяю мнение, что за этическими и социологическими аргументами "субъективной школы" в социологии скрывается старая метафизика и что, таким образом, все это направление носит на себе несомненную печать философского дуализма. Во имя требований монизма я готов присоединиться и к протесту против метафизической свободы

"личности". В этом протесте против скрытого дуализма учения "субъективной школы" я видел важную заслугу направления, получившего название "экономического материализма". Но вместе с принципиальной защитой монизма, с которой я не могу не согласиться, экономический материализм сделал попытку собственного монистического истолкования истории, против которой приходится возражать. Монизм требует строгого проведения идеи закономерности в социологии. Но он нисколько не требует, чтобы закономерное объяснение социологических явлений сводилось к одному "экономическому фактору". Может показаться на первый взгляд, что представление о явлениях "духовной" культуры как о "надстройке" над "материальной" удовлетворяет тому специальному виду монизма, который называется философским материализмом. Но мне кажется, что для самого "экономического материализма" неудобно, и бесполезно, связывать свою судьбу с философским материализмом. Неудобно — потому, что философский материализм есть один из самых плохих видов монизма; между тем экономический материализм вполне совместим и с иными монистическими мировоззрениями. Бесполезно же потому, что "материальный" характер экономического фактора есть только кажущийся. На самом деле явления человеческой экономики происходят в той же психической среде, как и все другие явления общественности. Как бы мы ни объясняли явления социальной среды, мы не можем, оставаясь в рамках социологического объяснения, выйти за ее пределы. А между тем только за этими пределами открывается возможность свести "материальное" и "психическое" к высшему единству, то есть дать то или другое философское объяснение. Желая объяснить *все* в пределах собственной области и сводя объяснение к простейшему элементу, противники "субъективной" социологии руководятся тем же побуждением и совершают ту же основную ошибку, какую совершали когда-то противники врожденных идей. Чтобы радикально устранить всякую возможность теологического или метафизического объяснения, они отрицают самую проблему, подлежащую объяснению. Противники врожденных идей игнорировали сложность психофизиологической организации человека и искусственно упрощали объяснение душевной механики, принимая за исходную точку свою *tabula rasa*. Так же и противники свободной личности игнорируют сложность социально-психологической организации человеческого общества и превращают всю область социальных явлений в белую доску, на которой экономический опыт беспрепятственно проводит первые штрихи. Ничто не мешает нам отвергать врожденные идеи и свободу личности вместе с противниками этих учений — и в то же время не верить в их чересчур

наглядные упрощения. Подобные упрощения льстят потребности человеческого ума — в схематизме и в объединении опыта. Но в ожидании строгого научного объяснения они удовлетворяют этому стремлению ума к единству — путем искусственного выбора из тех фактов, которые предстоит объяснить. В этом смысле экономическому материализму суждено было сыграть важную, но временную роль. Он послужил одним из средств устранить из социологии последние следы метафизических объяснений. Но для собственного вполне *научного* социологического объяснения основной принцип экономического материализма оказался слишком узок и догматичен.

Все эти предварительные замечания имеют целью показать читателю, что он может найти и чего не должен искать в продолжении наших "Очерков". В первом томе "Очерков" мы отвели видное место экономическому фактору. Даже эволюцию политического фактора в истории России мы объяснили, в известных пределах, как результат данного состояния русской экономики при данных условиях внешней среды. Сторонники экономического объяснения могли ожидать — и, по-видимому, ожидали, — что и явления духовной жизни русского народа мы будем объяснять при помощи материальных условий быта. В некоторых случаях такое объяснение даже стало более или менее обычным, например в истории раскола. Но, отказавшись выводить "духовное" из "материального" — точно так же, как и противопоставлять одно другому, — мы тем самым уже поставили иную задачу для исторических объяснений "духовной" жизни. Можно в известном смысле согласиться, что весь процесс человеческой эволюции совершается под влиянием могущественного импульса — необходимости приспособиться к окружающей среде. Но отношения человека к окружающей среде не ограничиваются одной только экономической потребностью. В *человеческой* психике отношения эти являются настолько уже дифференцированными, что историку приходится отказаться от всякой надежды — свести все их к какому-то первобытному единству. Ему остается лишь следить за параллельным развитием и дальнейшим дифференцированием — различных сторон человеческой природы в доступном его наблюдениям периоде социального процесса. Составляя все вместе одно неразрывное целое, все эти стороны развиваются, конечно, в теснейшей связи и взаимодействии (хотя чем дальше идет процесс эволюции, чем он становится сложнее, — тем связь эта становится менее тесной и параллелизм развития — менее правильным). Но, во всяком случае, прежде чем изучать *взаимодействие* разных сторон человеческой культуры, надо познакомиться с их *внутренней* эволюцией. Вот почему и в наших "Очерках" мы будем сле-

доть теперь за развитием русского теоретического и нравственного миропонимания независимо от изменений в удовлетворении экономической потребности. Мы найдем при этом, что процесс, которым развивались совесть и мысль русского народа, в существе своем воспроизводит те же черты, какими этот процесс характеризуется в других местах и в другие времена истории. Так и должно быть, если верно наше положение, что эволюция так наз. "духовных" потребностей имеет свою собственную внутреннюю закономерность. Рядом с однообразиями мы, конечно, увидим здесь и национальные особенности. Они параллельны тем, которые мы нашли раньше в развитии русского общественного строя. Этот параллелизм послужит нам иллюстрацией той тесной связи, которая существует между различными сторонами исторического процесса. Но он отнюдь не будет служить доказательством, что можно подлежащие теперь нашему изучению явления выводить из тех, которым посвящен был первый том "Очерков".

Отстранив, таким образом, то, что мы считаем предрассудком экономического объяснения истории, мы уже не будем останавливаться на предрассудках "субъективного" толкования социальных явлений. Из предыдущих замечаний читатель мог видеть, что, при всем нашем разногласии с выводами "экономического материализма", мы стоим ближе к его принципиальным основам, чем к антропоцентрическому мировоззрению его противников. Обвинение в фатализме, которое выдвигалось в качестве самого сильного аргумента против экономического материализма, может быть, и имеет силу по отношению к некоторым, чересчур увлекшимся адептам этого направления. Но как обвинение против целого направления — оно не годится. Самая сильная критика та, которая направлена против наиболее сильных сторон критикуемого направления; нельзя сказать, чтобы экономический материализм встретил в русской печати самую сильную критику, какой он по справедливости заслуживал. Можно утверждать, что его исходный принцип узок, что сведение к этому принципу тех или других явлений — насильственно. Но никак нельзя ставить в упрек ему то, что составляло его заслугу. Нельзя доказывать, что экономический материализм *отрицал* тот класс явлений, *объяснить* которые из единого начала он считал своей главной задачей. Сознательная и целесообразная деятельность личности, конечно, не вычеркивается из ряда существующих фактов тем, что ее считают необходимым сделать предметом закономерного объяснения. Данное экономическим материализмом объяснение можно отвергнуть. Но *необходимость* и *возможность* закономерного объяснения роли личности вообще должен признать всякий монист. *Необъяснимой* же могут считать

личность (принципиально) только сознательные или бессознательные сторонники метафизического объяснения. Надо признать не случайным, а очень характерным для данного поколения эпизодом, что на эту метафизическую точку зрения, исключающую возможность научного объяснения, стали романтики 90-х гг. прошлого столетия, в том числе и один из прежних русских сторонников теории экономического материализма (П.Б. Струве). Откровенно метафизическим является это учение о необъяснимости личности и у его новейших последователей (как Карсавин).

Недоразумения и предрассудки только что рассмотренных двух направлений теоретически важны, но едва ли они могут быть практически опасны. Достаточно напомнить, что самая горячая борьба за эти взгляды происходила между лицами и группами, очень близкими по общественному строению. Совсем другое приходится сказать о недоразумениях и предрассудках, теоретическое обоснование которых давным-давно сдано в архив, но которые тем не менее продолжают влиять на популярные представления о русской духовной культуре в правых политических кругах. Сюда относится прежде всего привычка объяснять особенности духовной жизни России из особенного склада народного духа, из русского национального характера. С нашей точки зрения, это значит объяснять одно неизвестное посредством другого, еще более неизвестного, или, как говорится, запрягать лошадей позади телеги. Национальный характер сам есть следствие исторической жизни и только уже в сложившемся виде может служить для объяснения ее особенностей. Таким образом, прежде чем объяснить историю русской культуры народным характером, нужно объяснить сам русский народный характер историей культуры. Притом же определение того, что надо считать русским народным характером, до сих пор остается спорным. Если исключить из этого определения, во-первых, общечеловеческие черты, монополизированные национальным самолюбием, во-вторых, те черты, которые принадлежат не нации вообще, а только известной ступени ее развития, в-третьих, наконец, те, которые приданы народному характеру любовью, или ненавистью, или воображением писателей, трактовавших об этом предмете, то специфических и общепризнанных черт останется очень немного в обычном изображении русского характера. Припомним, что такие наблюдатели и судьи, как Белинский и Достоевский, признали в конце концов самой коренной чертой русского национального характера — способность усваивать всевозможные черты любого национального типа. Другими словами, наиболее выдающейся чертой русского народного склада оказалась полная неопределенность и отсутствие резко выраженного собственного нацио-

нального обличья. За границей нередко можно натолкнуться на косвенное подтверждение этого вывода. В наших соотечественниках часто узнают русских только потому, что не могут заметить в них никаких резких национальных особенностей, которые бы отличали француза, англичанина, немца и вообще представителя какой-либо культурной нации Европы. Если угодно, в этом наблюдении заключается не только отрицательная, но и некоторая положительная характеристика. Народ, на который культура не наложила еще резкого отпечатка, народ со всевозможными и богатыми задатками, но в элементарном, зародышевом виде, и с преобладанием притом первобытных добродетелей и пороков — это, очевидно, тот самый народ, в общественном строе которого мы находили в первом томе "Очерков" столько незаконченного и элементарного. При желании можно усмотреть в этом обещание на будущее. Но это уже предмет веры, а не точного знания.

Церковь и школа — таковы два главных фактора русской, как и всякой другой, духовной культуры. Характеристика их исторической роли и составляет содержание второго тома наших "Очерков". Может быть, было бы ближе к делу оставить в стороне "факторы" и говорить прямо о "явлениях" духовной культуры, расклассифицировав эти явления по общепринятым рубрикам психологии. Рассуждая о культурной роли церкви и школы, мы, *в сущности*, будем иметь дело с известными состояниями *чувства* и *мысли* русского общества и с их последовательными изменениями¹. Но мы опасаемся, что при настоящем состоянии разработки исторического материала и при невыработанности методических приемов для научного изучения "духовной культуры" распределение явлений по психологическим рубрикам не могло бы обеспечить нам ни наглядности, ни содержательности изложения. Мы предпочитаем поэтому удерживать традиционные рубрики, несмотря на их несоответствие содержанию, заключающемуся в понятии "духовной культуры". Практическая цель "Очерков" будет лучше достигнута, если мы будем рассматривать *явления* духовной культуры в той непосредственной связи с *орудиями* просвещения, в какой стоят они в жизни.

БИБЛИОГРАФИЯ

Критика теоретических воззрений русской "субъективной школы" в социологии была представлена в остроумной, хотя, к сожалению, чересчур брагчливой книге Бельтова Н. (Плеханова), *К вопросу о развитии монис-*

¹ Проявление волевой деятельности общества (общественное самосознание и самодеятельность) должно составить предмет третьего тома "Очерков".

тического взгляда на историю (СПб., 1895). Выведение "идеологий высшего порядка" из экономической основы представляет в этой книге отчасти пробел, отчасти самое слабое место. Наш собственный взгляд на теорию субъективной школы мы имели случай высказать в разборе известного сочинения Кареева Н.И., *Основные вопросы философии и истории*, "Русская мысль", статья, *Историософия г. Кареева* (ноябрь, 1887). Ответ автора на этот разбор (в "Русском богатстве" старой редакции) не разубедил нас в правильности нашей точки зрения, и у защитников "экономического материализма" нам приятно было встретить выражение тех же мнений об основных положениях "субъективной школы". Но дальнейшая эволюция взглядов некоторых противников русской "субъективной школы" привела их к довольно неожиданному результату: к восстановлению, более или менее сознательно и откровенно, под флагом философского "критицизма", старого метафизического догматизма. Я разумею здесь статью Струве П.Б., *Свобода и историческая необходимость* в "Вопросах философии и психологии", (январь-февраль, 1897) и книгу Струве П.Б. и Бердяева Н.А., *Субъективизм и индивидуализм в общественной философии*, критический этюд о Н.К.Михайловском (СПб., 1901). Попытку Карсавина Л.П. возобновить, при поддержке Оттокара Шпана, старое учение Н. Данилевского-Риккерта о неразложимых национальных типах ("идиография") см. в журнале "Версты". В последующее время "исторический материализм" сделался специальной особенностью официальной идеологии большевистских или близких к большевикам писателей. См., например, вульгаризацию Бухарина Н.И., *Теория исторического материализма*, 4-е изд., Госиздат (1925). Этот "популярный учебник марксистской социологии" явился в результате "дискуссий на семинарии" в Свердловском университете. Об отношении Ленина см.: Луппол И., *Ленин и философия*, Госиздат (1927). Госиздат также переиздал сборники статей Аксельрода Л. (Ортодокс), *Философские очерки*, 1-е изд., (1906) и *Против идеализма*, 2-е изд. Противники исторического материализма со своей стороны отошли еще дальше от Маркса, выдвинув духовно-религиозное (православное) начало. См., например, сборник "Проблемы идеализма", статьи Бердяева, Булгакова, Франка, Новгородцева и др., (1903) и библиографические указания к дальнейшим главам этой книги.

ОЧЕРК ВТОРОЙ ЦЕРКОВЬ И ВЕРА

I

НАЧАЛО РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Два противоположных мнения о значении религии для русской культуры и общая их ошибка. — Характеристика религиозности русского общества в первое время по принятии христианства по "Патерику". — Характер древнейшего русского подвижничества. — Физический труд как духовный подвиг. — Бдение и пост. — Борьба с плотью и с ночными страхами. — Незнакомство с высшими формами подвижничества. — Подозрительное отношение к книге и учености со стороны братии. — Греческий устав и его выполнение в Печерской обители. — Состояние религиозности в окружающем обществе. — Отношение монастыря к миру и мира к монастырю.

Культурное влияние церкви и религии было безусловно преобладающим в исторической жизни русского народа. Таково оно всегда бывает у всех народов, находящихся на одинаковой ступени развития. Однако же, было и сохранилось мнение — очень распространенное, — по которому преобладающее влияние церкви считалось специальной национальной особенностью именно русского народа. Из этой особенности одни выводили затем все достоинства русской жизни, тогда как другие склонны были этим объяснять ее недостатки. В глазах первых — качества истинного христианина суть вместе с тем и национальные черты русского характера. Русскому свойственна в высшей степени та преданность воле Божией, та любовь и смирение, та общительность с ближними и устремление всех помыслов к небу, которые составляют самую сущность христианской этики. Это полное совпадение христианских качеств с народными ругается и за великую будущность русского народа. Таково было мнение родоначальников славянофильства; его пыталось освежить и поколение интеллигенции 90-х гг., получившее неожиданное влияние на молодежь последнего времени, выросшую под впечатлениями войны и постигшей Россию катастрофы.

Этому мнению противопоставлен был взгляд, совершенно противоположный. В самой яркой форме взгляд этот выражен был Чаадаевым. Если Россия отстала от Европы, ес-

ли прошлое ее жалко, а будущее — темно, если она рискует навеки застыть в своей китайской неподвижности, — то это, по мнению Чаадаева, есть вина растленной Византии. Оттуда, то есть из отравленного источника, мы взяли великую идею христианства; жизненная сила этой идеи была в корне подрезана византийскими формализмом и казенщиной. Таким образом, влияние византийской церковности на русскую культуру действительно было велико, но это было — влияние разрушительное.

Оба противоположных взгляда, только что изображенные, сходятся в одном: в признании за известной вероисповедной формой, самой по себе, огромного культурного значения. Не будем разбирать этого взгляда по существу; но, как бы мы ни отнеслись к нему, несомненно одно. Самый высокий, самый совершенный религиозный принцип, чтобы оказать все возможное для него влияние на жизнь, должен быть воспринят этой жизнью более или менее полно и сознательно. Между тем уже сами славянофилы, в лице одного из самых умных своих представителей — и наиболее компетентного в богословских вопросах — Хомякова, признали, что представлять себе древнюю Русь истинно христианской — значит сильно идеализировать русское прошлое. Древняя Русь восприняла, по справедливому мнению Хомякова, только внешнюю форму, обряд, а не дух и сущность христианской религии. Уже по одному этому вера не могла оказать ни такого благотворного, ни такого задерживающего влияния на развитие русской народности, как думали славянофилы и Чаадаев. В наше время взгляд Хомякова сделался общепринятым: его можно встретить в любом учебнике церковной истории.

Итак, считать русскую народность, без дальних справок, истинно христианской значило бы сильно преувеличивать степень усвоения русскими истинного христианства. Таким же преувеличением влияния религии было бы и обвинение ее в русской отсталости. Для этой отсталости были другие, органические причины, действие которых распространялось и на религию. Религия не только не могла создать русского психического склада, но, напротив, она сама пострадала от элементарности этого склада. При самых разнообразных взглядах на византийскую форму религиозности, воспринятую Россией, нельзя не согласиться в одном: в своем источнике эта религиозность стояла неизмеримо выше того, что могло быть из нее воспринято на первых порах Русью.

Об этом содержании только что воспринятого из Византии православия мы можем судить по очень поучительному и драгоценному древнему памятнику. Религия, введенная святым Владимиром, с самого начала встретила немало горячих душ, которые со всей страстью бросились навстречу

новому "духовному брашну" и решились сразу отвесть самых изысканных яств византийской духовной трапезы. В языческой еще России завелись самые утонченные типы восточного монашества: пустынножителство, затворничество, столпничество и все виды плотских самоистязаний. По следам первых пионеров новой религиозности пошли последователи, может быть, не всегда столь ревностные и преданные духовному подвижничеству, но зато все более и более многочисленные. Как всегда бывает, горячее одушевление, господствовавшее в рядах "Христово воинства", породило усиленное духовное творчество. Не успели умереть последние представители поколения, помнившего крещение Руси, как вокруг их личностей и деятельности создалась благочестивая легенда. Сперва она передавалась из уст в уста, а потом была и записана на поучение потомству. Эти-то записи о житии и подвигах лучших людей тогдашней Русской земли, собравшихся для совместного духовного делания вокруг нескольких начинателей русского подвижничества — под самым Киевом, в Печерском монастыре, — и сохранили до наших времен живую память о первом духовном подъеме, охватившем древнюю Русь. Несколько позже эти записи соединены были в одно целое и составили так называемый "Печерский Патерик", надолго оставшийся одною из самых любимых книг для народного чтения. По преданиям "Патерика" мы можем лучше всего измерить наибольшую высоту того духовного подъема, на который способна была Русь, только что покинувшая свое язычество.

Не надо забывать прежде всего, что сегодняшний подвижник был вчерашним членом того же самого общества, хотя, может быть, и лучшим его представителем. Сувлекши с себя ветхого Адама, он не мог сразу уничтожить в себе старого язычника и варвара. В большинстве случаев это была, как сам игумен Феодосий, сильная и крепкая физическая натура, привыкшая переносить все неудобства тогдашнего малокультурного быта. Физические подвиги были для такой натуры наиболее привычными. Рубить дрова, таскать их в монастырь, носить воду, плотничать, молоть муку или работать на поварне для братии значило продолжать в стенах монастыря те же занятия, к которым она привыкла в мире. Настоящие подвиги начинались тогда, когда заходила речь о лишении пищи и сна. Борьба с этими потребностями натуры — пост и бдение — считалась поэтому особенно высоким подвигом духа. В своей полноте этот подвиг был доступен только избранным и доставлял им всеобщее уважение. Для большинства же братии сам строгий игумен должен был ввести вместо ночного отдыха дневной. В полдень ворота монастыря запирались, и вся братия погружалась в сон. Несмотря на это, все-таки далеко не все выдерживали

”крепкое стояние” в церкви ночью. По сказанию ”Патерика”, один из братии, Матвей, славившийся своей прозорливостью, взглянул на братию во время такого стояния и увидел: по церкви ходит бес в образе ляха и бросает в братию цветки. К кому цветок прилипнет, тот немного постоит, расслабнет умом и, придумав какой-нибудь предлог, идет из церкви в келью спать. Сам брат Матвей стоял в церкви крепко до конца утрени, но и ему это, как видно, не легко давалось. Раз после утрени он вышел из церкви, но не мог пройти даже до кельи: сел по дороге под доской, в которую звонили, и тут же уснул.

Понятно, какую борьбу со своей плотью должен был выдержать подвижник, решившийся во что бы то ни стало преодолеть дьявольское искушение. Потребности плоти действительно представлялись ему кознями нечистой силы. Вчерашний язычник, он не мог отделаться сразу от старых воззрений и чаще всего вполне разделял наивные представления окружающей его мирской среды. Бесы — это были для него старые языческие боги, осердившиеся на молодое поколение за его измену старой вере и решившиеся отомстить за себя. ”Бесы, — говорит нам один из составителей ”Патерика”, — не терпя укоризны, что когда-то язычники поклонялись им и чтили, как богов, а теперь угодники Христовы пренебрегают ими и уничтожают их, видя, как укоряют их люди, вопияли: о злые и лютые наши враги, мы не успокоимся, не перестанем бороться с вами до смерти!”

И вот начиналась с обеих сторон в буквальном смысле борьба не на живот, а на смерть. Ночь, когда подвижник изнемогает от усталости и, еле переменяя сон, ни за что не хочет лечь ”на ребра”, а самое большее, позволяет себе вздремнуть сидя, — ночь оказывается самым удобным временем для бесовских наваждений. Монах в это время особенно слаб, а враг — в союзе с немощью плоти и ночными страхами только что покинутой религии — особенно силен. Бесы являются подвижнику в образе лютого змея народных сказок, дышащего пламенем и осыпающего его искрами; они грозят обрушить над монахом стены его кельи и наполняют его уединение криком, громом как бы от едущих колесниц и звуками бесовской музыки. Даже самому игумену, бесстрашному и трезвому Феодосию, явился раз, в начале его духовных подвигов, бес в образе черной собаки, которая упорно стояла перед ним и мешала класть земные поклоны, пока преподобный не решился наконец ее ударить; тогда видение исчезло. По личному опыту игумен убедился, что лучшее средство бороться против ночных видений — не поддаваться страху; такие же советы он давал и братии. Один брат, Ларион, преследуемый по ночам бесами, пришел к Феодосию с просьбой — перевести его в другую келью. Но

после строгого внушения игумена в следующую ночь этот брат "лег в келии своей — и спал сладко". Не всегда, однако, борьба кончалась так быстро и удачно. Стоит только вспомнить известную историю брата Исакия, помешавшегося после одного из таких видений.

Понятно, как много усилий нужно было, чтобы преодолеть наваждения дьявола и немощи плоти. На эту борьбу уходила вся энергия самых горячих подвижников. Подобно брату Иоанну, тридцать лет безуспешно борозшемуся с плотскими похотями, — лучшим из печерских подвижников не удавалось подняться над этой первой, низшей ступенью духовного делания, которая, собственно, в ряду подвигов христианского аскета имеет лишь подготовительное значение. О высших ступенях деятельного или созерцательного подвижничества киевские подвижники едва ли имели ясное представление. То, что должно было быть только *средством* — освобождение души от земных стремлений и помыслов, — для братии Печерского монастыря поневоле становилось единственной *целью*. Недисциплинированная натура плохо поддавалась самым упорным, самым добросовестным усилиям. Людям с такой силой воли и с таким практическим складом ума, как у печерского игумена, удавалось, правда, достигать прочного душевного равновесия. Но в установлении этого равновесия слишком большая роль принадлежала внешней дисциплине ума и воли. С такой дисциплиной наши подвижники скорее становились выдающимися администраторами, в каких нуждалась тогдашняя жизнь, чем великими светильниками христианского чувства и мысли.

Мысли вообще отводилось в Печерском монастыре очень скромное место. Когда брат Ларион или брат Никон занимались переписыванием книг, игумен, по монастырским воспоминаниям, садился возле них и занимался рукоделием: он "прял волну", или готовил нити для будущих переплетов. На усердное занятие книгами братия смотрела косо: книжная хитрость легко могла повести к духовной гордости. В одной из печерских легенд любовь к книжному чтению характерным образом представляется как средство дьявольского искушения. Одному из братии, Никите Затворнику, явился бес в образе ангела и сказал: "Ты не молись, а читай книги: через них ты будешь беседовать с Богом, чтобы потом подавать от них слово полезное приходящим к тебе; а я непрестанно буду молиться о твоём спасении". И прельстился монах, перестал молиться, надеясь на молитвы мнимого ангела, а прилежал чтению и учению; с приходящими беседовал о пользе души и пророчествовал. По одному признаку все узнали, однако, что Никита прельщен бесом. Дело в том, что ученый брат знал наизусть книги Ветхого Завета, а до Евангелия и Апостола не дошел и не хотел ни

видеть их, ни слышать. Тогда собрались подвижники и с общего совета отогнали от Никиты беса. Средство, должно быть, было употреблено сильное, ибо вместе с этим Никита потерял и все свои знания. При этих условиях, естественно, трудно говорить об учености или хотя бы начитанности печерской братии в писании. Во всем "Патерике" только один человек говорит по-еврейски, по-латыни и по-гречески, то есть на языках, необходимых для серьезных занятий богословием. Но и этот человек — бесноватый; и он теряет свое знание языков вместе с изгнанием из него беса.

Мы видим теперь, выше чего не поднималось благочестие в Печерской обители. Но в большинстве случаев оно падало гораздо ниже подвижнического уровня. Привычки и пороки окружающей жизни врываются со всех сторон за монастырскую ограду. Строгий студийский устав, долженствовавший служить *нормой* монашеской жизни, казался труднодостижимым *идеалом* и выполнялся только как исключение. Простое соблюдение устава кажется уже составителям "Патерика" высшей ступенью благочестия и подвижничества. Ношение дров и воды, печение хлеба и т.п. подвиги, вызывающие особое одобрение "Патерика", — все это входило в прямые обязанности братии и игумена по студийскому уставу. Один из братии, знавший наизусть Псалтырь, вызывал этим всеобщее удивление; а между тем устав требовал подобного знания от всякого монаха. Что было еще важнее, устав не соблюдался в главной своей части: в его требовании, чтобы монах не имел ничего своего, а все общее с братией. Уже Феодосию приходилось, заглядывая неожиданно в братские кельи, сжигать на огне лишнюю одежду, лишнюю пищу, лишнее имущество против положенного в уставе. После смерти старого игумена отдельная собственность монахов признавалась уже совершенно открыто. Были монахи бедные и богатые, щедрые и скупые; братия имела заработки на стороне. Попасть бедному в число братии стало довольно трудно: без вклада в монастырь не принимали. Из одного рассказа "Патерика" видно, что даже похоронить бедного, от которого ничего нельзя было получить по завещанию, никто не хотел из братии. Не говорим уже о случаях присвоения чужого имущества монахами.

Таким образом, греческий устав оказался ярмом, неудобноносимым для лучшего из русских монастырей в цветущую пору его существования. Не вынося строгого чина монашеской жизни, монахи бегали по ночам из монастыря. Иные пропадали на долгое время и, нагулявшись вволю, по несколько раз возвращались в монастырь. Насколько было трудно бороться против таких отлучек, видно из того, что сам Феодосий принужден был смотреть на них сквозь пальцы и принимал своих блудных детей обратно.

Что же делалось в миру, за монастырской оградой? Только немногие смутные отголоски дошли до нас из этого мира. Но и на основании того, что дошло, нельзя не заключить, что сознательное отношение к вопросам нравственности и религии было редким исключением среди мирян. Люди вроде Владимира Мономаха, приведшие в известную своеобразную гармонию требования житейской морали и христианской нравственности, встречались только на самых верхах русского общества. Относительно же всей остальной огромной массы народной нельзя даже сказать, чтобы она усвоила один обряд, внешность христианской жизни, как склонен был признать Хомяков. Нужно согласиться с мнением проф. Е.Е. Голубинского, что народная масса древней Руси не успела *еще ничего* усвоить в домонгольский период — ни внешности, ни внутреннего смысла, ни обряда, ни сущности христианской религии. Масса оставалась по-прежнему языческой. Усвоение и правильное выполнение внешнего обряда христианского — хождение в церковь, исполнение треб и участие в святых таинствах — было еще делом будущего. Для достижения этой ступени понадобилась чуть ли не вся история России. Насколько претило русской натуре вначале соблюдение обрядности, видно из того, что за попытку удержать несколько лишних постных дней в году два архиерея подряд, Нестор и Леон, заплатились в Ростове своей кафедрой. Они были просто-напросто изгнаны паствой и кн. Андреем Боголюбским (1162) за то, что не хотели принять мнения русской партии об отмене поста в среду и пятницу в случае великих праздников. Русские на формальном соборе перед цесарем Мануилом осудили эту Леонтинианскую "ересь", — кажется единственную, которая могла затронуть тогдашнее русское благочестие.

Понятно, что при таких условиях непосредственное действие, при жизни, светильников русского благочестия, просиявших в Печерской обители, на окружавший их мир было несравненно слабее, чем потом оказалось влияние благочестивой киевской легенды об их подвигах на отдаленное потомство. Только на высший слой современного им общества монастырские подвижники могли оказывать некоторое влияние. Но и в этом случае монахи твердо помнили заповедь: "Воздадите Кесарево Кесареви". Князя они встречали у себя в монастыре, "как подобает князю"; боярина — "как подобает боярину". Когда игумен Феодосий захотел вмешаться в княжескую распрю и убедить князя Святослава вернуть старшему брату незаконно похищенный у него престол, вся братия была напугана княжескими угрозами — сослать игумена. Она упростила своего начальника прекратить свои пастьрские увещания. Князь приезжал иногда в монастырь послушать назидательную беседу. Но в какой степени он

руководился монашескими советами в своей личной жизни, — это уже было вопросом его совести. Что касается высших классов, они и за назиданием не обращались в монастыри. Самое большее, если они просили у православного попа или монаха того, что делали для них прежде их языческие волхвы. "Патерик" рассказывает нам, как однажды из деревни, принадлежавшей монастырю, пришли просить игумена — выгнать домового из хлева, где он портил скот. Мы уже говорили о взгляде новой религии на старую. Языческие боги для христианина не перестали существовать: они только стали бесами, и борьба с ними сделалась его прямой обязанностью. И печерский игумен откликнулся на деревенский призыв. Он пошел в деревню, затворился в хлеву и, памятуя слово Господне: "сей род не изгонится ничем же, — токмо постом и молитвою", провел там в молитве всю ночь до утра. С тех пор прекратились и проказы домового.

Таково было состояние религиозности русского общества вскоре после принятия христианства. Познакомившись со скромными зачатками русского благочестия, мы должны теперь перейти к их дальнейшему развитию.

БИБЛИОГРАФИЯ

Реставрации славянофильского взгляда на православие как на основную и исконную черту национального типа посвящена теперь целая литература. К авторам, упомянутым в конце предыдущего отдела, присоединились другие, из младшего поколения, образовавшие целое течение так наз. "евразийства": Трубецкой Н.С., Савицкий П.Н., Карсавин Л.П., Арсеньев Н.С., Флоровский Г.В. и др. К ним отчасти присоединились Карташев А.В., Федотов Г., Зеньковский В.В., кн. Святополк-Мирский и др. Но ни один из этих писателей, ни во "Временниках" евразийцев, ни в "Пути", органе русской религиозной мысли, не решился обосновать это мнение историческими фактами или отвергнуть факты противоположные. Напротив, несовершенство усвоения православного принципа принимается всеми как бесспорный факт, относящийся к области "феноменологии".

Важнейшие фактические данные по истории русской церкви можно найти в *Руководствах* Знаменского П. и Доброклонского А. Древнейший текст *Патерика Печерского* издан Яковлевым В. под заглавием *Памятники русской литературы XII-XIII вв.* (СПб., 1872). См. его же исследование, *Древнекиевские религиозные сказания* (Варшава, 1875). Более доступен для чтения текст *Патерика* в многочисленных позднейших изданиях. Существует и русский перевод этого интересного памятника: *Киево-печерский патерик по древним рукописям* в переложении на современный язык Викторовой М. (Киев, 1879). Попытка воспользоваться *Патериком* для характеристики древней русской религиозности сделана была Костомаровым Н.С. в его статье *Черты народной южнорусской истории*. См. "Исторические монографии и исследования", т. I. О Студийском уставе см.: Голубинский Е.Е., *История русской церкви*, т. I, период первый, Киевский или домонгольский, вторая половина тома, гл. IV (М., 1881, 2-е изд., 1901).

II

НАЦИОНАЛИЗАЦИЯ ВЕРЫ И ЦЕРКВИ

Первоначальная обособленность мира и клира. — Их взаимное сближение как следствие упадка уровня пастырей и подъема уровня массы. — Национализация веры как продукт этого взаимного сближения. — Национальные особенности русской веры по наблюдениям приезжих с запада и с востока. — Национализация церкви. — Постепенное освобождение от власти константинопольского патриархата. — Впечатления флорентийской унии и взятие Константинополя. — Происхождение теории о "Москве — третьем Риме". — Легенда о начале русской церкви от апостола Андрея. — Роль государственной власти при национализации церкви. — Власть византийского императора над церковью и переход ее к московскому князю. — Роль Иосифа, Даниила и Макария при осуществлении идеи национальной и государственной церкви. — Характер литературной и практической деятельности "осифлян". — Собрание русской святыни и завершение его на соборах 1547 и 1549 гг. — Возвеличение национальной церкви. — Противники "осифлян": Нил, Вассиан и Артемий. — Их взгляды, их оппозиция "осифлянам" и причины неудачи этой оппозиции. — Их судьба.

В первое время после принятия христианства русское общество делилось, как мы видели, на две очень неравные половины. Ничтожная по численности кучка людей, наиболее увлеченных новыми верованиями, усердно, хотя и не вполне удачно, старалась воспроизвести на Руси утонченнейшие подвиги восточного благочестия. Остальная огромная масса, несмотря на название христиан, оставалась языческой. Два обстоятельства долго и решительно мешали обеим этим сторонам сблизиться и понять друг друга. Во-первых, этому препятствовало самое свойство воспринятого идеала. Новая вера с самого начала перешла на Русь с чертами аскетизма; христианский идеал выдвинут был специально иноческий, монашеский. Для мира, для жизни, для действительности этот аскетический идеал был слишком высок и чужд. Для аскетического идеала мир в свою очередь был слишком греховен и опасен. Бегство из мира представлялось единственным средством сохранить в душе чистоту идеала. Естественно, что монашество стало казаться необходимым условием христианского совершенства. Совершенный христианин стремился уединиться от мира, а мир плохо понимал идеал совершенного христианина. Другой причиной разъединения мира и клира было то, что даже

при самом искреннем обоюдном желании — одних просвещать, а других просвещаться — это было не так легко. Хотя русские могли с самого начала черпать знания о вере из родственного славянского (болгарского) источника, но до самого татарского ига почти все наши митрополиты и значительная часть епископов были греки, присылавшиеся прямо из Константинополя и не знакомые с русским языком. Мало-помалу, конечно, это затруднение устранилось. Ученых греческих иерархов сменили русские архиереи, имевшие возможность говорить с паствой без переводчиков и обличать ее недостатки не по правилам византийской риторики, а стилем, доступным всякому. Но тут явилось новое затруднение. Свои, русские пастыри были несравненно менее подготовлены к делу учительства.

Века проходили за веками при этих условиях, а духовное воспитание массы продвигалось вперед очень медленными шагами. Гораздо быстрее, чем поднимался уровень массы, падал ему навстречу уровень пастырей. Упадок уровня образованности и измельчание религиозности высшего духовенства — есть факт, столь же общепризнанный нашими историками церкви, как и легко объяснимый. Отдаляясь постепенно от Византии и лишившись постоянного притока греческих духовных сил, Россия не имела еще достаточно образовательных средств, чтобы заменить греческих пастырей своими, так же хорошо подготовленными. До некоторой степени недостаток подготовки мог быть заменен усердием туземных иерархов к делу религиозного просвещения массы. Но и усердных пастырей становилось тем труднее подыскивать, чем больше их требовалось. Если недостаток людей сильно чувствовался уже при замещении *высших* духовных мест, то о низших нечего и говорить. Всем известны классические жалобы новгородского архиепископа XV в. Геннадия, и никакой комментарий не может изменить грустного смысла его показаний. "Приведут ко мне мужика (ставиться в попы или диаконы), — говорит новгородский архиерей, — я велю ему Апостол дать читать, а он и ступить не умеет; велю Псалтырь дать — и по тому еле бредет... Я велю хоть ектениям его научить, а он и к слову не может пристать: ты говоришь ему одно, а он — совсем другое. Велишь начинать с азбуки, а он, поучившись немного, просится прочь, не хочет учиться... А если отказаться посвящать, мне же жалуются: такова земля, господине, не можем найти, кто бы горазд был грамоте". То же самое подтверждает через полвека и Стоглавый собор. Если не посвящать безграмотных, говорит Стоглав, церкви будут без пения и христиане будут умирать без покаяния.

Понижение уровня знаний у пастырей было, конечно, гораздо более ярким и заметным явлением, чем постепен-

ный и медленный подъем религиозного уровня массы. Однако и этот подъем надо признать за факт столь же несомненный, как только что упомянутый. Игнорировать его — значило бы не только совершить несправедливость, но и впасть в серьезную ошибку. Идя друг другу навстречу, пастыри и паства древней Руси остановились наконец на довольно сходном понимании религии, одинаково далеко от обеих исходных точек: от аскетических увлечений подвижников и от языческого мировоззрения массы. Пастыри все более привыкли отождествлять сущность веры с ее внешними формами. С другой стороны, масса, не усвоившая первоначально даже и форм веры, постепенно приучалась ценить их. Правда, по самому складу своего ума она стала приписывать ритуалу то самое таинственное, колдовское значение, какое и раньше имели для нее обряды старинного народного культа. Магическое значение обряда сделалось причиной и условием его популярности. Но зато *обряд* и послужил той серединой, на которой сошлись верхи и низы русской религиозности: верхи — постепенно утрачивая истинное понятие о содержании; низы — постепенно приобретая приблизительное понятие о форме.

Как видим, несправедливо было бы, подобно некоторым историкам церкви, видеть во всем промежутке от XI до XVI столетия один только непрерывный упадок. Промежуток этот не был в нашей церкви ни постепенным падением, ни даже стоянием на одном месте. Напротив, нельзя не видеть в нем постоянного прогресса... За эти шесть веков языческая Россия превратилась мало-помалу в "Святую Русь" — в ту страну многочисленных церквей и неумолкаемого колокольного звона, страну длинных церковных стояний, строгих постов и усердных земных поклонов, какую рисуют ее нам иностранцы XVI и XVII вв. Интересно отметить, что самое выражение "Святая Русь" впервые появляется в это время (в переписке кн. Курбского в форме "святорусская земля", 1579 г.).

Иноземный продукт акклиматизировался в России за это время: вера приобрела национальный характер. В чем же состояли эти национальные отличия, приобретенные на Руси христианством?

Было бы напрасно спрашивать об этом самих русских наблюдателей того времени. Особенности веры еще не были признаны так, как их признали позднее, по контрасту с другими христианскими исповеданиями.

В обращении друг к другу русские называли себя "христианами" и "православными", а церковь их называлась "восточной". Но все это не казалось тогдашним посторонним наблюдателям достаточной характеристикой русского благочестия. Иностранцы отмечали в русской религиозности спе-

циально ей свойственные своеобразные черты. Конечно, наблюдения эти разнообразились, смотря по вероисповеданию самих наблюдателей. Приезжие с запада, особенно протестанты, искали под формами русского благочестия соответственного содержания и, к полному своему недоумению, не всегда находили. Привыкши считать знание Евангелия необходимым условием веры, живую проповедь — главнойшей обязанностью пастырей, они приходили в ужас, замечая, что проповедничество на Руси совершенно отсутствует, что из десяти жителей едва ли один знает молитву Господню, не говоря уже о символе веры и десяти заповедях. Спросив раз у какого-то русского, отчего в России крестьяне не знают ни "Отче наш", ни "Богородице", один иностранец услышал в ответ, что "это — очень высокая наука, годная только для царей, да патриарха и вообще для господ и духовенства, у которых нет работы, а не для простых мужиков". В 1620 г. один ученый швед, Иоанн Ботвид, серьезно защищал в Упсальской академии диссертацию на тему: "Христиане ли московиты?" Положим, он после целого ряда ученых справок и сличений решил этот вопрос положительно. Но самая возможность такой темы чрезвычайно характерна.

Иные на первый взгляд впечатления выносили от русской религиозности пришельцы с востока, из пределов древнего благочестия. Во времена патриарха Никона приехал в Москву антиохийский патриарх Макарий со своим архиdiaконом Павлом, оставившим нам дневник этого путешествия. Несмотря на весь свой оптимизм, на готовность всему удивляться и по всякому поводу приходить в умиление, несчастные сирийцы, наконец, не выносят полноты русского благочестия. Стояние по восьми часов в церкви и продолжительное сухоядение приводит их в отчаяние. "Мы совершенно ослабели, — пишет диакон Павел, — в течение великого поста. Мы испытывали такое мучение, как будто бы нас держали на пытке". "Да почиет мир Божий, — восклицает он в другом месте, — на русском народе, над его мужами, женами и детьми за их терпение и постоянство! Надобно удивляться крепости телесных сил этого народа. Нужны железные ноги, чтобы не чувствовать (от долгих стояний в церкви) ни усталости, ни утомления". "Все русские, — полшутливо замечает тот же Павел, — непременно попадут во святые: они превосходят своею набожностью самих пустынножителей".

При всей противоположности этих впечатлений восточного патриарха, прощающего русских в святые, и шведского богослова, пускающего в ход все ресурсы своей науки, чтобы отстоять хотя бы то положение, что они не язычники, — нельзя не видеть, что в основе обоих этих отзывов лежат довольно сходные наблюдения. Русское благочестие действи-

тельно приобрело особый отпечаток, отличавший его не только от запада, но и от востока. Содержание русской веры стало своеобразно и национально.

За тот же промежуток времени, когда совершилась национализация русской *веры*, — и русская *церковь* стала по форме национальною. Посмотрим теперь, как совершилась эта национализация русской церкви.

Недавно молодым исследователем М. Приселковым была сделана попытка доказать, что первые шаги национализации совпадают с принятием христианства на Руси. Владимир, по его мнению, принял крещение не от греков, а от болгар и подчинил свою новую епархию охридскому патриарху. Но эта гипотеза основана на целом ряде догадок, очень остроумных, но чересчур гадательных. Правда, какая-то борьба русских с греками велась очень рано. Но она кончилась торжеством греков через полвека после принятия христианства. Летописи, составившиеся под греческим влиянием, отмечают под 1030 и 1037 гг., что только с этого времени "русская земля вновь крестилась" и греки достигли того, чтобы мужи и жены веру христианскую твердо держали, а поганскую бы веру забыли". Греки "не твердо верили" в первых русских святых из княжеского рода (Борис, Глеб, Владимир). Они противопоставили своего отшельника (Антония) русскому, свой собор (Софийский) русской (Десятиной) церкви, и Ярослава Владимиру. Во всяком случае, со времени Ярослава русская церковь окончательно попала в зависимость от константинопольского патриарха, составив одну из подведомственных ему епархий. До татарского нашествия высшее духовное лицо в России киевский митрополит прямо назначался из Константинополя. Только два раза, в 1051 и 1147 гг., русские попытались посвятить себе митрополитов (Иллариона и Клима) сами, собором русских епископов в Киеве. Константинополь не утвердил этих назначений. "Нет того в законе, — доказывали греческие епископы, — чтобы епископы ставили митрополита без патриарха. Патриарх ставит митрополита". И русские принуждены были в конце концов признать власть патриарха. Только со времени нашествия татар это отношение русской церкви к патриарху начало изменяться. Прежде всего в связи с тем же наплывом тюрков из Азии, Византия попала в руки крестоносцев четвертого крестового похода. Среди этой двойной неурядицы — в России и на Балканском полуострове — русские митрополиты все чаще стали посвящаться дома, а в Константинополь ездили только за утверждением. Так продолжалось два века — до середины XV столетия. В это время из Константинополя стали приходиться на Русь страшные вести. Началось с того, что митрополит Исидор, грек и преемник грека (Фотия), посланный в 1437 г. в

Москву как известный сторонник соединения церквей, объявил великому князю московскому, что должен ехать в Италию, к латинам, на духовный собор во Флоренцию. Византия сама воспитала нас в ненависти к западной церкви. По внушениям восточной церкви, нельзя было даже есть и пить из одних сосудов с латинами. Естественно, что сборы митрополита Исидора в Италию показались москвичам "новы, и чужды, и неприятны". Несмотря на отговаривания великого князя, Исидор поехал. Из Флоренции он привез с собой еще более неожиданную новость: латинский крест, поминание папы, вместо патриарха, словом, унию восточной и западной церкви. Это было уже слишком. Митрополит-гуманист был признан "зловредным хитрецом и златолюбцем", был арестован и осужден собором русского духовенства. Он бежал в Рим. Вместо него был выбран собором же свой митрополит, — из русских, Иона, давший кандидат великого князя Василия, — и заготовлена объяснительная грамота в Византию. В грамоте этой великий князь требовал разрешения — впредь поставлять митрополита в России. Требование это мотивировалось дальностью пути, непроходимостью дорог в Византию, нашествием турок. Но между строк легко было прочесть, что главная причина просьбы — "новоявленные разногласия" в самой восточной церкви. Русское правительство до такой степени было смущено принятием унии в Константинополе, что даже не решилось обратиться к патриарху. Грамота была написана к императору Константину Палеологу под тем двусмысленным предлогом, будто бы в России неизвестно, существует ли еще святейший патриарх в царствующем граде (1451 или 1452). В письме, посланном в Киев не позже конца января 1451 г., Иона уже связывал "разногласия" императора и патриарха в Константинополе с порабощением его турками и латинянами.

Отвечать Константину Палеологу уже не пришлось. 29 мая 1453 г. он был убит на стенах Константинополя. Не прошло полтора десятка лет со времени великого преступления греческой церкви — принятия унии, — как пришла в Москву весть страшнее первой. "Се чада мои, — писал митрополит Иона в своем окружном послании год спустя после завоевания Константинополя турками, — человек, христианин православный, по имени Дмитрий Гречин пришел до нас от великого православия, от великого того царствующего Константина града, и поведал нам, что попусшением Божиим, грех ради наших, тот от толиких лет никем не взятый и Богом хранимый Константиноград — взяли безбожные турки, святые Божии церкви и монастыри разорили и святые мощи сожгли, старцев и стариц, иноков и инокинь и весь греческий род — старых мечу и огню предали, а юных и младых в плен отвели". Ясно: это было Божие наказание,

не замедлившее покарать греков за их отступление в латинство. "Сами вы знаете, дети мои, — развивает свою мысль тот же Иона в другом окружном послании, писанном пять лет спустя после падения Константинополя, — сколько бед перенес царствующий град от болгар и от персов, державших его семь лет, как в сетях; однако же, он нисколько не пострадал, пока греки соблюдали благочестие. А когда они отступили от благочестия, знаете, как пострадали, каково было пленение и убийство; а уж о душах их — один Бог весть".

Вывод был опять-таки ясен. Теперь надо было самим позаботиться о собственных душах. "С того времени (как приехал Исидор с собора), — писал великий князь императору еще до рокового события, — начали мы попечение иметь о своем православии, о бессмертных наших душах и о смертном часе и о предстании нашем на страшный суд перед судьей всех тайных помышлений".

Страшная ответственность свалилась, таким образом, на представителей русской церкви. Они отвечали теперь не только за свои души: они отвечали за судьбу православия во всем мире, после того как в центре православия, в царствующем граде, "померкло солнце благочестия". Под этим впечатлением сложилась знаменитая теория о всемирно-исторической роли Московского государства — о "Москве — третьем Риме". Уже в конце XV в. мы встречаем полное развитие этой теории в посланиях игумена одного псковского монастыря Филофея¹. "Церковь старого Рима пала неверием аполинариевей ереси, — пишет Филофей Ивану III, — второго же Рима — константинопольскую церковь иссекли секирами агаряне. Сия же ныне третьего, нового Рима — державного твоего царствия — святая соборная апостольская церковь во всей поднебесной паче солнца светится. И да ведает твоя держава, благочестивый царь, что все царства православной христианской веры сошлись в твое единое царство: один ты во всей поднебесной христианам царь... Блуди же и внемли, благочестивый царь, — натверживает Филофей, — что *все* христианские царства сошлись в твое единое, что два Рима пали, а третий стоит, а четвертому не быть; твое христианское царство уже иным не достанется". Таким образом, русский царь должен был собою быть единственным, сохранившийся в мире остаток истинного православия — нерушимым до второго пришествия Христова.

Эта теория должна была явиться прекрасным средством для достижения давнишних стремлений русской церкви —

¹ О югославянских прецедентах и их влиянии на создание московской теории см. "Очерки", т. III.

к национальной самостоятельности. Лет сто спустя московская власть добилась наконец для северно-русской церкви формальной независимости от Византии и получила собственного патриарха (1589). Московская всемирно-историческая теория в это время давно уже была официально усвоена. "В самой грамоте, которою утверждалось новое московское патриаршество, теория о "Москве — третьем Риме" была еще раз торжественно провозглашена. Фактически, однако, и раньше учреждения патриаршества русская церковь уже не зависела от константинопольской, и даже была придумана еще одна теория, чтобы доказать эти притязания русской церкви на полную независимость. Прежде в домонгольское и даже удельное время русская церковь довольствовалась и даже гордилась своим происхождением от греческой церкви при святом Владимире. Теперь для *национальной* русской церкви такое происхождение казалось уже недостаточно почетно. Надо было вывести начало русского христианства прямо от апостолов, минуя греческое посредничество. Как русский великий князь начал вести свою власть непосредственно от Пруса, "брата императора Августа"², так и русская вера должна была идти непосредственно от Андрея, "брата апостола Петра". "Что вы нам указываете на греков, — отвечал царь Иван Грозный папскому послу Поссевину на его убеждения последовать примеру Византии и принять Флорентийскую унию. — Греки для нас не Евангелие, мы верим не в греков, а в Христа: мы получили христианскую веру при начале христианской церкви, когда Андрей, брат апостола Петра, пришел в эти страны, чтобы пройти в Рим. Таким образом, мы на Москве приняли христианскую веру в то же самое время, как вы в Италии, и с тех пор и доселе мы соблюдали ее нарушимою".

Итак, в течение столетия перед учреждением патриаршества русская церковь нравственно и духовно эмансипировалась от Византии. Эта эмансипация была совершена при непосредственном содействии государственной власти, в прямых интересах великого князя московского. Национальное возвеличение русской церкви было делом столько же духовным, сколько и политическим; может быть, даже более политическим, чем духовным. Недаром московская теория выдвигала "единого во всем мире царя православного" над всеми другими. Таким путем московский государь получал религиозное освящение, явившееся весьма кстати для его только что усилившейся власти. Естественно, что московские князья поспешили воспользоваться этим новым сред-

² См. "Очерки", т. III.

ством для борьбы со своими противниками и для окончательного установления самодержавия³.

Покровительствуемая государством, национальная русская церковь воздала ему равносильными услугами за это покровительство. Делаясь национальной, она в то же время становилась государственной: она признавала над собой верховенство государственной власти и входила в рамки московских правительственных учреждений. На этой новой черте, сыгравшей весьма важную роль в истории русской церкви, нам опять надобно несколько остановиться.

Собственно говоря, сама Византия подготовила ту тесную связь государства и церкви, которая составляет одну из самых характерных черт русской церковности. Известно, какую большую власть над церковью имел византийский император, "архиерей внешних дел", как называл себя уже Константин Великий. По словам отцов пятошестого собора, Бог поручил церковь императору. Канонист XII в. Вальсамон признавал даже власть императорскую выше власти патриаршеской. В титул императора было введено название "святого", "владыки христианской вселенной", он мог входить в алтарь, благословлять народ и участвовать в богослужении. Правда, иногда претензии императоров получали отпор; и по восточной теории, как по западной: "*святительство*" было "*выше царства*", то есть духовная власть выше светской. Но это нисколько не мешало византийскому императору постоянно вмешиваться фактически в церковные дела и считаться формально представителем и защитником церковных интересов. Власть императора над восточной церковью должна была распространиться и на русскую епархию этой церкви. Император участвовал в поставлении русских митрополитов, в распределении епархий, в суде над иерархами русской церкви и т.д. Вмешиваясь, таким образом, в духовные дела русской церкви, императоры претендовали на некоторого рода верховенство и в делах светских. Русские князья считались как бы вассалами императора. Еще в XIV в., по некоторым известиям, русский великий князь носил вассальное звание "стольника" византийского императора.

В конце того же XIV в. начинавший сознавать свою власть великий князь московский попробовал было по следам югославянских государей протестовать против этого подчинения императору. Он заявил патриарху, что "мы имеем церковь, а царя не имеем и иметь не хотим". Вместе с тем он запретил поминать императора в святцах. Но ему пришлось за это выслушать строгий выговор от патриарха

³ Подробнее о политическом значении национализации русской церкви см. "Очерки", т. III.

константинопольского. "Невозможно христианам, — писал патриарх в 1393 г. Василию I, — иметь церковь, но не иметь царя; ибо царство и церковь находятся в тесном союзе и общении между собою и невозможно отделить их друг от друга... Святой царь занимает высокое место в церкви; он (то есть византийский император) не то, что иные поместные князья и государи. Цари с самого начала упрочили и утвердили благочестие во всей вселенной; цари собирали вселенские соборы, они же своими законами повелели соблюдать святые догматы и правила жизни христианской, боролись с ересями... За все это они имеют великую честь и занимают высокое место в церкви... Послушай апостола Петра, сказавшего: "Бога бойтесь, царя чтите". Апостол не сказал "царей", чтобы кто не стал подразумевать под этим именующихся царями у разных народов (патриарх разумел здесь сербов и болгар), но "царя", указывая тем, что *один* царь во вселенной... Все другие присвоили себе имя царей насилием".

Урок византийского патриарха не пропал даром. Этим уроком хорошо воспользовались внук и правнук князя Василия Дмитриевича. Да, действительно необходимо признать власть "одного царя во вселенной" над христианской церковью. Но этим царем стал, после падения Константинополя и балканских держав, государь московский. Женившись на Софье Палеолог, Иван III сделался своего рода наследником "цезаропапизма" византийских императоров. Таким образом, в одно и то же время русская церковь заявила свои права на независимость от константинопольского патриарха, и русские цари⁴ взяли на себя роль ее представителя и главы, хотя их притязания не доходили до пределов, в которые поставили свою власть над церковью византийские императоры.

Недостаточно было, конечно, воли царя и более или менее отвлеченной теории, на которую она опиралась, чтобы провести в жизнь новое понятие национальной русской церкви. Для этого нужно было живое содействие самой церкви. Такое содействие оказали московскому правительству три

⁴ Само слово "царь" (сокращенное из "цезарь", "цзрь") было уже с IX в. в употреблении у южных славян и пришло к нам оттуда. Уже в XIII в. в России называли "царями" и ханов, и шахов, и султанов. С XV в. так стали называть себя югославянские государи. В московском титуле слово "царь" прививается постепенно, с 1470-х и 1480-х гг., сперва в сношениях с ливонским орденом и городами Нарвой, Ревелем, Любеком, потом и с германским императором (1504, 1514, 1517). Религиозная санкция "Божьей милостью", также византийского происхождения, предшествует усвоению этого титула, появляясь уже на монетах Василия I (1389 — 1425) и окончательно укрепляясь на монетах Василия II. С 1497 г. эти слова появляются и на печатях.

знаменитых иерарха русской церкви XVI столетия, все трое проникнутые одним национально-религиозным духом. Мы говорим об игумене Волоколамского монастыря Иосифе Санине и о двух митрополитах — Данииле и Макарии. Представители трех поколений, сменивших друг друга на промежутке от конца XV столетия до середины XVI, эти три общественных деятеля поочередно передавали друг другу защиту идеи, возникшей в начале этого промежутка и осуществленной в конце его, — идеи национальной *государственной* церкви.

Иосиф, Даниил и Макарий — типичные представители русской образованности и русского благочестия XVI в. Сохранение старины и усердная преданность форме, букве, обряду — таковы характерные черты их направления. Нет большего врага для этого направления, как критическое отношение к установившейся традиции. "Всем страстям манти — *мнение*; мнение — второе падение" — так формулировал этот основной взгляд Иосифа один из его учеников. Этим страхом перед "проклятым" мнением, боязнью сказать что-нибудь от себя проникнута вся литературная деятельность Иосифа, Даниила и Макария, бывших самыми видными писателями XVI в. Все, что писатель говорит, он должен говорить "от книг". Таким образом, литературное произведение превращается в сборник выписок из "Божественного писания"... В произведениях Иосифа эти выписки еще нанизываются на одну общую мысль и не без некоторого диалектического искусства связываются промежуточными рассуждениями. В поучениях и посланиях Даниила собственные рассуждения сводятся уже к нескольким вступительным строкам, сливающимся с простым оглавлением, и к заключительной морали, часто вовсе не связанной с главной темой. Все же более или менее объемистая середина произведений состоит из беспорядочной груды выписок, при которых собственная работа автора часто сводится, — по замечанию исследователя сочинений Даниила, — к работе простого копииста. Наконец, Макарий задумывает и выполняет предприятие вполне компилятивного характера: свои знаменитые Минеи, долженствовавшие, по мысли составителя, представить собою полную энциклопедию древнерусской письменности: "вся святые книги, которые обретаются в русской земле".

За отсутствием мысли тем больше приходится в этих литературных произведениях на долю памяти. Чтобы всегда иметь наготове, "на краю языка", — как выражается один из биографов Иосифа, — как можно большее количество текстов Писания на всякую тему, нужно было действительно обладать колоссальной памятью и огромной начитанностью. При полном отсутствии школы и критики эта начитан-

ность превращалась у нас в начетничество. Типичными начетчиками были и Иосиф, и Даниил. Для них нет различий между читаемыми ими книгами. Под одну рубрику идет Евангелие и Жития святых, Библия и запрещенные церковью христианские легенды, поучения отцов церкви и законы византийских императоров. Все это начетничество того времени одинаково есть "Божественное Писание".

Совсем не в этом, впрочем, — не в науке, не в знании — видят наши иерархи XVI в. центр тяжести христианства. "Писание" нужно только для того, чтобы по нему устраивать жизнь. К устройству жизни, к целям прикладным, практическим направлены все их помыслы и заботы. Плохие литераторы, они являются искусными практиками и великими знатоками житейской премудрости.

Для этих практических целей основатель всего направления, Иосиф, создает знаменитый Волоколамский монастырь, своего рода "лицей", сделавшийся рассадником архiereев на целое столетие. В Волоколамском монастыре проходила строгая школа внешней дисциплины и внешнего благочестия. Монахи, обязанные не иметь ничего своего, находились под самым мелочным контролем устава, игумена и друг друга. Монастырская дисциплина смиряла энергию характера, сглаживала личные особенности, приучала к гибкости и податливости и вырабатывала людей, готовых поддерживать и распространять идеи основателя монастыря. Куда бы ни забросила их судьба, питомцы Волоколамского монастыря не прерывали связи со своей alma mater, поддерживали друг друга и выводили людей своего направления на все видные посты духовной иерархии. Таким образом, направление сохраняло свою силу из поколения в поколение. Преемник Иосифа по игуменству Даниил достиг митрополичьей кафедры и выдвинул своего единомышленника Макария, сделавшегося потом его заместителем. Более полувека по смерти Иосифа термин "иосифлянин" сохранял очень определенный смысл, вызывавший почтение друзей и ненависть противников.

Тесный союз церкви с государством — такова была главная цель, поставленная и его последователями. Поддерживать государственную власть и за это самим пользоваться ее поддержкой — такова была задача "осифлян". Иосиф готов был считать торжество московских государственных порядков — торжеством самой церкви и содействовал ему всеми возможными средствами. Ту же осифлянскую политику проводил и митрополит Даниил. Это видно из его роли при аресте в Москве одного из последних удельных князей и при решении вопроса о разводе Василия III с бездетной Соломонией Сабуровой. Митрополит покрывал своим авторитетом нарушение клятвы в первом случае и нарушение церковных

правил во втором. Он, очевидно, практиковал тут то "бого-премудростное и богонаучное коварство", которое завещал своим последователям Иосиф, как правило высшей житейской мудрости.

В свою очередь и церковь ожидала за это от правительственной власти равных услуг. Ничего не имея против вмешательства князя в дела церкви, открывая даже этому вмешательству широкий простор, Иосиф выхлопотал себе взамен того покровительство власти в самом насущном для него и для всей церкви его времени вопросе: в вопросе о монастырских имуществвах. На монастырь Иосиф смотрел как на своего рода государственное учреждение, имеющее целью готовить иерархов для государственной церкви. Сообразно этому взгляду в свой монастырь он принимал с разбором и не всякого. Он предпочитал постригать у себя людей богатых и знатных, имевших возможность давать за себя в монастырь значительные вклады деньгами и именьями. Монастырь должен быть богат, чтобы в него шли выдающиеся люди; и необходимо привлекать в монастырь выдающихся людей, чтобы иметь достойных заместителей на высших ступенях церковного управления. Таковы были практические соображения Иосифа. Между тем был момент, когда монастырским именьям угрожала большая опасность: опасность быть отобранными в казну⁵. В этот-то момент и оказали свое действие те уступки, которые готова была сделать правительству партия Иосифа в вопросе о независимости церкви. Правительство пошло на компромисс. Конфискация монастырских имуществ была если не предотвращена совсем, то по крайней мере отсрочена на несколько столетий. Со своей стороны "осифляне" употребили все усилия, чтобы сделать русскую церковь государственной и национальной. Иосиф теоретически поставил русского князя на то место, которое занимал в восточной церкви император византийский. Даниил практически подчинил церковь и ее представителей воле светской власти. Наконец, Макарий применил теорию и практику светского вмешательства к пересмотру всего духовного содержания национальной церкви. В этом смысле он закончил дело, начатое волоколамским игуменом. Венцом осифлянской политики были духовные соборы первых годов самостоятельного правления Грозного. К этому моменту национального самоопределения и возвеличения русской церкви мы и должны теперь обратиться.

Иностранцы сохранили нам любопытное известие о том, что наши благочестивые предки XVI-XVII вв. любили в церкви молиться каждый перед своей собственной иконой. В случае, если кто-либо из паствы был отлучаем на время от

⁵ См. подробнее "Очерки", т. III.

церковного общения, выносилась на это время из церкви и принадлежавшая ему икона. Тот же обычай с лиц распространился и на целые области. Жители каждой местности любили иметь у себя свою особенную, специально им принадлежащую святыню: свои иконы и своих местных угодников, под особым покровительством которых находился тот или другой край. Когда в Ростове открыты были мощи св. Леонтия, первого святого в этой области, Андрей Боголюбский не мог скрыть своего удовольствия и радости. "Теперь, — говорил он, — я уже ничем не оужден" перед прочими землями. Естественно, что такие местные угодники и чтились лишь в пределах своего края, а другие области их игнорировали или даже относились к ним враждебно.

Со времени объединения Руси этот партикуляристический взгляд на местные святыни должен был измениться. Собирая уделы, московские князья без церемоний перевозили важнейшие из этих святынь в новую столицу. Таким образом, появилась в московском Успенском соборе икона Спаса — из Новгорода, икона Благовещения — из Устюга, икона Божьей Матери Одигитрии — из Смоленска, икона Псково-Печерская — из Пскова. Сделавшись главой национальной церкви, московский государь уже систематически начал собирать национальную святыню. Самая цель этого собирания была уже теперь другая. Вопрос был не в том, чтобы лишить покоренные области покровительства местных святынь и привлечь к себе благосклонность последних. Очередной задачей национализировавшейся церкви становилось — привести все местные святыни во всеобщую известность и присовокупить их к общей сокровищнице национального благочестия. Надо было, как выражается составитель одного из житий, доказать, что русская церковь хотя и явилась в одиннадцатый час, но сделала не меньше тех деятелей в вертограде Господнем, которые работали с первого часа; что семена пали здесь не в терние и не на камень, а на доброй, тучной земле принесли жатву сторицею.

Таковы были побуждения, заставившие митрополита Макария заняться составлением обширного сборника всех существовавших до его времени житий русских угодников. Но это составление Четых-Миней было только прологом к более значительному предприятию. "Подобного ему, — по выражению одного новейшего исследователя русской агиографии, — мы не находим ни ранее, ни после, и не только в русской церкви, но и в церквях востока и запада". Дело шло о приведении в известность всех местно чествовавшихся русских угодников и о признании их всероссийскими святыми.

В первый же год самостоятельного правления Грозного (1547) созван был для этой цели в Москве духовный собор, канонизировавший всех тех местных угодников, о которых

Макарий успел собрать необходимые сведения. Таковых оказалось 22. Не ограничиваясь этим, Макарий разослал ко всем архиереям приглашение — произвести дальнейшие опросы местного духовенства и богобоязненных людей, где какие чудотворцы прославились знамениями и чудесами. Результаты этих расспросов и справок были записаны и — в виде вновь составленных житий "новых чудотворцев" — были представлены на второй духовный собор, съехавшийся год спустя после первого (1549). К лику святых было на нем причтено еще 17 угодников. Таким образом, "в два-три года, — по замечанию только что упоминавшегося исследователя (В. Васильева), — у нас в русской церкви канонизируется столько святых, сколько не было канонизировано во все предыдущие пять веков, протекших со времени основания нашей церкви до этих соборов".

Национальная гордость была теперь вполне удовлетворена. Один из "писателей" новых житий мог с полным правом сказать, что со времени московских соборов о новых чудотворцах "церкви Божии в русской земле не вдовствуют памятными святыми" и Русь действительно сияет благочестием, "яко же второй Рим и царствующий град (то есть Константинополь)". Слова эти показывают, какое близкое отношение имела канонизация святых к обоснованию уже известной нам национальной теории о "Москве — третьем Риме". "Там бо, — заключает наш писатель, соединяя старый аргумент с новым, — вера православная испроказилась махметовой ересью от безбожных турок, — здесь же, в русской земле, паче просияла святых отец наших учением". Заимствовав материал для первой половины этой антигезы из падения Константинополя, а для второй — из решений московских соборов о чудотворцах, автор приведенной цитаты как будто нарочно связал в одно целое начало и конец разобранного нами процесса. Совесть московских книжников, встревоженная выпавшей на их долю всемирно-исторической задачей, могла теперь быть спокойна. После московских соборов задача эта перестала казаться непосильной. Померкшее в Царьграде "солнце православия" с новой силой "просияло" в новой русской столице, и за судьбу истинной веры не было оснований страшиться. Дело "осифлян" во всех своих существенных чертах было сделано. Стоглавый собор, закончивший ряд духовных съездов для пересмотра и возвеличения духовного содержания национальной церкви, был их последней и окончательной победой.

Нельзя сказать, чтобы победа эта была достигнута без всякого сопротивления. Напротив, в верхнем Заволжье, поблизости от Кириллово-Белозерского монастыря, создавался сильный центр оппозиции против направления волоколамских иноков. Против трех главных представителей

осифлянства эта партия выставила трех достойных противников.

Преподобный Нил, почти ровесник Иосифа Волоколамского, устроил в Заволжье свою Сорскую пустынь. Из нее и вышли его ученики, продолжавшие его дело: Вассиан Косой, противник Даниила, и Артемий, с которым пришлось бороться Макарию. Голос заволжских старцев и их последователей неумолчно раздавался против "осифлян" всю первую половину века, пока оставалась еще какая-нибудь надежда преодолеть господствующее течение. Голос этот смолк или, точнее говоря, был подавлен только после окончательного торжества национально-религиозной партии, в середине XVI в.

Воззрения Нила Сорского и его последователей были во всем противоположны взглядам волоколамского игумена. В Заволжье утверждали, в противоположность начетничеству "осифлян", что не всякий клочок писаной бумаги есть священное писание, что "писания многа, но не вся божественна суть": "кое заповедь Божия, кое отеческое предание, а кое — человеческий обычай". Писание, по их взгляду, надо "испытывать", относиться к нему критически, и только Евангелие и Апостол следует принимать безусловно. В противоположность слиянию церкви и государства заволжские старцы требовали строгого разделения их и взаимной независимости. Нечего князю советоваться с иноками, с "мертвецами", умершими для мира. Но в свою очередь и церковь не должна подчиняться миру. Пастыри не должны "страшиться власти"; они обязаны спокойно стоять за правду, так как "больше есть священство царства" и светский государь — не судья в делах духовных. Дело духовное есть дело личной совести каждого, и потому нельзя за религиозные мнения наказывать светской властью. В противоположность друзьям Иосифа, взывавшим к святой инквизиции и настаивавшим на казни еретиков, Нил утверждал, что судить правых и виноватых и ссылать в заключение — не дело церкви: ей подобает действовать лишь убеждением и молитвой. Тем же духом внутреннего христианства проникнуто и нравственное учение заволжских старцев. Не церковное благолепие и не драгоценные ризы и иконы, не стройное церковное пение составляют сущность благочестия, а внутреннее устройство души, духовное делание. Не жить на чужой счет должны Христовы подвижники, а питаться трудами рук своих. Монастыри поэтому не должны обладать имуществами, а монахи должны быть "нестяжателями"; имущество же, по евангельской заповеди, следует раздавать нищим. Наконец, в "новых чудотворцев", канонизированных соборами 1547 и 1549 гг., заволжские старцы не верили.

Для России XVI в. все эти воззрения, даже в самой умеренной их формулировке, явились слишком преждевременно. Ни идея критики, ни идея терпимости, ни идея внутреннего, духовного христианства не были по плечу тогдашнему русскому обществу. Для огромного большинства эти идеи были даже просто непонятны. Уже одно это обстоятельство обрекало дело "нестяжателей" на неудачу. А между тем они еще более ослабили свою позицию тем, что скомпрометировали себя сношениями с явными еретиками-рационалистами и находились в тесной связи с политическими противниками власти⁶. Эти связи и решили окончательно их участь. Сам Нил Сорский не дожил до развязки борьбы и мог умереть спокойно. Но Вассиан, несмотря на свое знатное происхождение из рода князей Патрикеевых, несмотря даже на родственную связь с великокняжеским домом, в конце концов был осужден как еретик духовным собором под председательством Даниила. Осужденный, он отдан был в руки злейших своих врагов, "осифлян", — в их монастырь, на заточение. Наконец, Артемий вместе с некоторыми другими осужден был как еретик вскоре после Стоглавого собора и сослан в Соловки. Впрочем, ему удалось бежать оттуда в Литву, где он несколько умерил свое вольномыслие и сделался усердным защитником православия от протестантизма и католичества.

Соборы против еретиков (1553-54) закончили дело, начатое Стоглавым собором и соборами о новых чудотворцах. Эти последние соборы определили, во что должна верить русская национальная церковь; соборы против еретиков решили, во что она *не* должна верить. И положительно, и отрицательно — содержание национальной русской церкви было теперь окончательно определено и официально санкционировано.

БИБЛИОГРАФИЯ

О религиозном быте русских по сведениям иностранных писателей XVI и XVII вв. см. в сочинении Рушницкого А.П. под этим заглавием в "Чтениях Общества истории и древностей российских", III (1871). *Путешествие Макария, описанное его дьяконом Павлом Алеппским*, перевод г.Муркоса опубликован в "Чтениях" и отдельно (М., 1896-1900). Догадки Приселкова М.Д. изложены в его книге, *Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси* (1913). Об изменении отношений к грекам и национализации русской церкви см.: Катперев Н.Ф., *Характер отношений России к православному Востоку* (М., 1885). Разбор легенды об апостоле Андрее см.: Голубинский Е., *История русской церкви*. О власти византийских императоров над церковью см.: Савва В., *Московские цари и византийские*

⁶ Об отношении Нила к афонским "исихастам" и к политическим движениям на Руси см. "Очерки", т. III.

базилевсы, к вопросу о влиянии Византии на образование идеи царской власти Московских государей (Харьков, 1901). Автор, кажется, идет слишком далеко в отрицании влияния Византии. Истории идеи "Москва — третий Рим" посвящено тщательное исследование г-жи Hildegard Schaefer, *Moskau — das dritte Rom. Studien zur Geschichte der politischen Theorien in der Slavischen Welt*, напечатано, как т. I, в *Ost-europäische Studien*, herausgegeben vom Osteuropäischen Seminar der Hamburgischen Universität (Hamburg, Friederichen und Gruyter, 1929). Здесь доказано, между прочим, что болгарская вставка, процитированная в "Очерках" (III), есть буквальный перевод хроники Манасии. Первоначальная форма "русого рода" (III) есть греческое слово "Рос", по ошибке принятое за собственное имя при переводе с еврейского (Иезекииль, 38, 2), где оно означало просто "голова". Автор также наносит сильный удар мнению А. Шахматова о Филофее как авторе *Хронографа* (III) и видит первоначальную форму сказания *О князьях владимирских* (III) в послании Спиридона Саввы. По существу, эти поправки не изменяют моего изложения. Очень ценна обширная библиография, приложенная к работе г-жи Schaefer. Грамота патриарха Антония вел. князю Василию I (1393) напечатана в "Памятниках древнерусского канонического права", I, "Русская историческая библиотека", VI (СПб., 1889). Послания Геронтия, Ионы и вел. князя опубликованы в "Актах исторических", I. О деятельности Иосифа см.: Хрущев *Исследование о сочинениях Иосифа Санина* (СПб., 1868). История вопроса о монастырских имуществах в связи с партийной борьбой изложена Павловым А. С. в *Историческом очерке секуляризации церковных земель в России*, ч. I (Одесса, 1871). Литературная и общественная деятельность митр. Даниила, роль Волоколамского монастыря и взгляды "осифлян" и их противников охарактеризованы в обширном сочинении Жмакина В., *Митрополит Даниил и его сочинения*, "Чтения", I-II (1881). О идее государственной церкви и об оппозиции этой идее в XVI в. см.: Иконников В. С., *Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории*, гл. VII и VIII (Киев, 1869). О собирании русской святыни см.: Васильев В., *История канонизации русских святых*, "Чтения", III (1893). О Ниле см.: Архангельский А. С., *Преподобный Нил Сорский* в "Памятниках древней письменности" (СПб., 1881). Данные об Артемии см.: свящ. С. Садковский, *Артемий, игумен Троицкий*, "Чтения", IV (1891).

III

ПРОИСХОЖДЕНИЕ РАСКОЛА СТАРООБРЯДЧЕСТВА

Союз государства и церкви в XVI в. и его последствия. — Зародыш раскола в национальном характере церкви. — Причины предпочтения русской церковной практики греческой. — Экспертиза Максима Грека и причина ее неудачи. — Перемена в положении партий к XVII в. — Ученый взгляд на исправление книг. Кружок новаторов на почве национального благочестия. — Переход Никона на сторону ученого взгляда. — Характер исправлений Никона и отношение к ним ревнителей русской церковной старины. — Окончательный разрыв их с церковью. — Аввакум как представитель крайнего взгляда. — Его отношение к царю. — Его советы пастве. — Религиозный характер раскола-старообрядчества.

Как мы видели в предыдущем отделе, русская церковь к концу XVI в. и по содержанию, и по форме сделалась национальной. Русское благочестие было признано самым чистым во всем мире; зависимость русской церкви от константинопольского патриарха прекратилась с учреждением самостоятельного русского патриаршества. Оба эти результата достигнуты были церковью при помощи самого тесного союза с государством. Государственная власть признала неприкосновенным духовное содержание русской церкви и приняла на себя его охрану. В свою очередь представители духовенства дали религиозное освящение власти московского государя и теоретически признали за государством не только право, но и обязанность опеки над церковью. В торжественный момент национального возвеличения, каким была для государства и церкви середина XVI столетия, взаимное согласие обеих сторон казалось полным и союз их — ненарушимым. Проводя в жизнь свою программу, царь Иван Васильевич и митрополит Макарий не могли, конечно, предвидеть, что скоро наступит время, когда и государство и церковь почувствуют неудобство этого, слишком тесного союза. Санкционируя русскую церковную старину, государственная власть, наверное, не ожидала, что не пройдет и века, как ей самой же придется наложить на эту старину свои руки и вступить в борьбу с традицией, закрепленной в народном сознании ее собственными усилиями. И, развивая теорию государственного покровительства церкви, Иосиф Волоко-

ламский и его последователи едва ли думали, что теория эта приведет, в конце концов, к полному уничтожению светских привилегий церкви и к введению ее в рамки государственных учреждений. А между тем и то и другое последствия естественно вытекали из одной основной причины, которую обусловливалось также и приобретение церковью XVI в., в союзе с властью, ее национального характера. Этой причиной был низкий уровень религиозности в древней Руси. Признание этого уровня религиозности неизменным и непогрешимым неизбежно должно было привести к расколу. Та же слабость внутренней и духовной жизни должна была привести к тому, что государственное *покровительство* превратилось мало-помалу в государственную *опеку* над церковью.

Прежде всего мы остановимся на первом последствии национализации русской церкви.

Формализм старинного русского благочестия был той коренной чертой, которая одинаково характеризует и раскол, и национальную церковь XVI в. Проникнуть в сущность веры мешало русскому человеку прежде всего полное отсутствие необходимых предварительных познаний. Про огромное большинство русских начетчиков XV-XVI столетий можно было повторить то, что сказал один из исправителей церковных книг, старец Арсений, про своих противников начала XVII в. И они тоже "едва азбуку умели, а того наверное не знали, какие в азбуках буквы гласные и согласные; а о частях речи, залогах, родах, числах, временах и лицах, — то даже им и на разум не всхаживало... Не пройдя искусства, подобные люди упрутся обыкновенно не только на одну строчку, но и на одно слово и толкуют: здесь так написано. А оказывается-то, вовсе не так. Не на букву только, а на смысл надо обращать внимание и на намерение автора... В сущности, не знают они ни православия, ни кривославия — только божественное писание по чернилам проходят, не добираясь до смысла". При этом условии не мудрено, что "единый аз" или даже "единая точка" могла оказаться "преткновением" для всего "богословия" древнерусского начетчика. Религия превращалась для него в ряд молитвенных формул, а молитвенная формула приобретала магический смысл. Выкинуть из нее или изменить в ней хотя бы малейшую подробность — значило для русского человека лишить всю формулу той таинственной силы, в которую он верил, не добираясь до ее источника. Задолго до раскола это отношение к букве как нельзя лучше охарактеризовано было в наивной заметке новгородского летописца XV столетия. Под 1476 г. летописец счел нужным записать о следующем важном событии. "В лето 6981 некие философы начали петь: о Господи, помилуй, а другие поют просто: Господи, помилуй". Очевидно, "философы" слышали что-то про греческий

звательный падеж и хотели поправить русскую форму с помощью греческой. В этом столкновении двух звательных падежей мы можем видеть в миниатюре всю сущность позднейшего раскола. Но новгородский летописец, сопоставляя установившийся в церковной практике обычай с греческой поправкой "философов", не знал еще, на чью сторону склониться. А в то же время, когда он писал свою заметку, в руках русских начетчиков очутился самый надежный критерий, с помощью которого уже смело можно было русскую практику предпочесть греческой теории.

Греки отступили от чистого православия, русские сохранили его от отцов нерушимо. Естественно, что при разнице церковных форм и обрядов — все предпочтение должно принадлежать национальным русским формам. Они одни должны считаться истинно православными. Мало того: раз явилось сомнение в чистоте веры у греков, эти-то случаи разницы и должны были получить особенное значение. Они именно и доказывали, что греческое православие испорчено, а русское — цело. В особенно тщательном охранении всего того, что *не походило* на греческое, должна была заключаться теперь высшая и важнейшая задача русского благочестия.

Эти соображения помогут нам понять, почему все какие бы ни были мелочные отличия церковной практики сделались теперь предметом особенного внимания. Деда и прадеды, даже замечая эти особенности, старались оправдать их тем, что *так делает* и греческая церковь. Внуки и правнуки, наоборот, стали видеть лучшее доказательство правоты своих национально-религиозных особенностей как раз в том, что олатынившаяся и обасурманившаяся греческая церковь *уже так не делает*. В разнице формы они усиленно стараются открыть и обличить разницу духа. Если греческая церковь не крестится двумя перстами и троиит аллилуйю, тем хуже для нее. Значит, она неправо верует в догмат Святой Троицы и ложно понимает отношение между двумя естествами Богочеловека. Если греки в духовных процессиях ходят не по солнцу, а против солнца, опять-таки тем хуже для них. Стало быть, они отказываются идти во след Христу и наступить на ад, страну мрака. И так далее.

Как отнеслась духовная и светская власть XVI в. к этим русским мнениям, которые век спустя осуждены были как раскольнические? После всего сказанного само собой ясно — и теперь это стало уже общепризнанным, — что власти отнеслись к охране старых национально-церковных особенностей не только сочувственно, но и покровительственно. Они освятили эти особенности в глазах русских людей своим авторитетным признанием. Известный нам митрополит Даниил внес учение о двуперстном сложении в одно из своих поучений. В другом поучении он вооружается про-

тив брадобрития, которое его современники считали, уже в XVI в., "поруганием образа Божия". В составленной при участии Даниила Кормчей книге помещено мнимое правило св. апостолов: "Если кто браду бреет и умрет, не подобает его хоронить... с неверными да причтется". После Даниила эти и подобные мнения были торжественно признаны и, по выражению преосв. Макария, возведены на степень догматов Стоглавым собором, завершившим, как мы видели, торжество осифлянской партии. "Кто двумя перстами не крестится, да будет проклят, — провозглашал собор, прибавляя при этом, — так святые отцы решили". Троиение аллилуйи и бритье бороды по постановлению Стоглавого собора также "несть православных предания, — но латинская ересь".

Однако же, как вся совокупность осифлянских воззрений, так, в частности, и мнение их о непогрешимости русского благочестия не остались без протеста. В 1518 г. приехал в Москву ученый грек Максим, окончивший свое образование в Италии. Как грек, он считал незаконной ту независимость от константинопольского патриарха, которую в его время уже приобрела фактически русская церковь. Как человек образованный и ученый, он не мог не заметить тех пробелов и недостатков, от которых страдало тогдашнее русское благочестие. "Приняли вы святое крещение и веру держите православную — честную и святую, — а плода доброго не имеете", — не стеснялся заявлять Максим перед лицом судившего его собора. Естественно, что в борьбе московских партий все симпатии Максима склонялись не на сторону тогдашних русских националистов. Скоро он приобрел себе друзей в среде учеников Нила Сорского, а с "осифлянами" стал в натянутые отношения и навлек на себя личное раздражение митрополита Даниила. Принявшись по поручению великого князя за исправление русских богослужебных книг, он затронул самое чувствительное место национально-благочестия. Ближайших сотрудников Максима в этом деле проработала "великая дрожь", когда Максим приказывал им зачеркнуть слово или даже целую строчку старинной молитвенной формулы. Не только его враги, но даже и его сторонники не были подготовлены к тому, чтобы понять, что дело тут идет только о форме. С неприкосновенностью формы те и другие связывали силу и действенность обряда. Естественно, что враги Максима считали употребление неверной формулы богохульством, а его сторонники пытались убедить его, что сила древнерусского обряда доказана опытом: ведь с помощью его спаслись старые русские чудотворцы! Наоборот, ученик Нила Сорского, известный нам Вассиан, убежденно выражался, что старые, неисправленные книги "от дьявола писаны, а не от Святого Духа". "До Максима, — говорил он, — мы по тем книгам только Бога хули-

ли, а не славили; а ныне мы Бога познали Максимом". Конечно, противники ученого грека, приписывая ему самому этот утрированный взгляд, высказывавшийся его последователями, приходили в негодование. "Великую ты досаду, человек, прилагаешь своими исправлениями возсиявшим в нашей земле преподобнейшим чудотворцам. Они ведь этими священными книгами благоугодили Богу, жили по ним и по смерти прославились чудесами". Тщетно Максим доказывал, что можно "поклоняться" русским чудотворцам и в то же время не считать их учеными языковедами; что для того, чтобы судить о его исправлениях, надо знать "книжный разум греческого учения"; что "еллинский язык — зело есть хитрейший" и вполне усвоить его можно, только "просидев много лет у нарочитых учителей"; что даже и природный грек, не пройдя этой школы, не может знать этого языка в совершенстве. Все эти доводы, разумеется, не могли иметь никакой силы в глазах людей, которым всякая недоступная им премудрость казалась волшебством и дьявольским наваждением. Митрополит Даниил прямо обвинял Максима в том, что он "волшебными хитростями еллинскими писал водками на дланех своих и, распростирая длани свои против великого князя", старался околдовать его. "Ты хвалишься еллинскими и жидовскими мудрованиями, — отвечали обвинители Максиму на его разъяснения, — волшебными хитростями и чернокнижными волхвованиями; а все это противно христианскому житию и закону, и не подобает христианину вдаваться в подобное мудрование".

Так велика была разница между мировоззрением воспитанника образованной Европы и представителями полуязыческой России. Сведенные случаем, эти люди разных миров не имели, очевидно, общего языка и не имели возможности понять друг друга. Чувствуя себя чуждым этому обществу, Максим наконец запросился назад домой, на святую гору. Но его силой задержали в Москве. "Боимся мы — так объяснял ему причины этой задержки один из его приятелей. — Пришел ты к нам, а человек ты разумный; и ты здесь увидел наше и хорошее, и дурное, а туда придешь — все раскажешь". И, несмотря на все заявления Максима, что он русским властям не подведомствен, а подчинен только греческим, не удалось ему вернуться на родину. Два раза его подвергали суду по обвинениям большею частью столь же нелепым, как вышеприведенные. Дважды осужденный — во второй раз после отчаянной попытки убедить своих судей более доступными их пониманию приемами — он был отдан, подобно Вассиану, в руки своих врагов в Волоколамский монастырь, потом в Тверской Отроч на заточение. Он прожил еще достаточно времени, чтобы видеть окончательное торжество своих противников на Стоглавом соборе.

Однако же, этому торжеству не было суждено стать окончательным. Переставьте историю книжных исправлений Максима Грека на век позднее. Перемените роли: обвиненного Максима сделайте обвинителем, а обвинителя Даниила посадите на скамью подсудимых вместе со всей той полуграмотной и неграмотной массой, которой он был типичным представителем. Затем останется только заменить Максима Никоном, к которому гораздо лучше идет роль обвинителя, а на место торжествующего Даниила поставить заточенного юрьевского протопопа Аввакума, к которому больше подходит роль страдальца за убеждения, — и вы представите себе всю суть той исторической перемены, которая "осифлян" XVI в. превратила в раскольников XVIII. Обвиненные и обвинители переменялись местами.

Но что же случилось в промежутке? Превратилось ли огромное большинство приверженцев национальной церкви, стоявших на точке зрения "осифлян", в меньшинство? Принуждено ли было оно в свою очередь отступить перед приговором нового большинства, более просвещенного, — последователей Максима? Ничуть не бывало. Старое большинство и осталось большинством. Перемены, совершавшиеся на протяжении века, прошли для народной массы совершенно незамеченными, а последствия этих перемен застигли ее совершенно врасплох. Переменилось, казалось, немного. В отдаленном Киеве открылась духовная школа, в которой можно было научиться древним языкам и грамматике. Нескольким питомцев этой школы допущены были к изданию богослужебных книг на Московском печатном дворе — единственной тогда московской типографии (казенной). Сличая по своим служебным обязанностям рукописные и печатные тексты издаваемых книг, они нашли, что печатные издания неудовлетворительны, а рукописи полны вариантов и разночтений. Единственным средством установить правильный и однообразный текст — было обратиться к греческим оригиналам. Выписали греков и греческие оригиналы, стали сличать и, помимо ошибок перевода и описок переписчика, заметили в русских книгах оригинальные русские вставки, соотвествовавшие национально-обрядовым особенностям, восторжествовавшим в XVI в. Особенности эти в XVI в. признаны были, как мы знаем, исконной принадлежностью древнего православия. Теперь с греческими текстами в руках, они оказались просто-напросто позднейшими вставками, частью даже совсем недавними. Вставки эти предстояло выбросить из исправленного текста. Вывод был прост и естественен. Но он резко противоречил общепринятой национальной теории. Первые, кто пришли к такому выводу, и сделались жертвами этого противоречия. Что значил, в самом деле, голос нескольких специалистов против голоса

всей церкви? Да и кто такие были эти специалисты? Это были, во-первых, южнорусы, киевляне. Но и южнорусская церковь, и Киевская духовная академия давно уже были заподозрены в латинстве. Южнорусская церковь, говорилось в Москве, уклонилась, подобно греческой, в унию. В академии учат по латинским книгам. Духовная власть даже воспретила принимать киевских духовных лиц в общение с православными иначе, как после предварительной "исправы". Книги киевской печати запрещено было покупать в Москве под угрозой гражданского наказания и церковного проклятия. Что же должна была думать народная масса о православии людей, от влияния которых ее оберегали так заботливо? Мнение русских о греках нам уже известно. Ссылка на греческие оригиналы как на авторитет для исправления русских книг была совершенно неубедительна в глазах русских. На Руси было известно к тому же, что после падения Константинополя греческие книги печатаются в католических странах. На этом основании греческие книги вообще считались зараженными той же латинской ересью, как и греческая вера. Таким образом, все доводы в пользу исправления книг по греческим текстам не только не имели никакой силы в глазах господствовавшего национального воззрения, но даже обличали исправителей, что и они уклонились от веры. *Старина*, с точки зрения националистов, была на стороне русских церковных текстов.

Партия старины была достаточно сильна, чтобы восторжествовать над первыми исправителями книг по греческим оригиналам — над Дионисием и Арсением. Но за пострадавшими специалистами явились другие, еще более сведущие. Киевское и греческое влияние, несмотря на препятствия, проникало всюду. Киевляне сидели на печатном дворе; киевляне переделывали для русских читателей продукты киевской богословской литературы. В противоположность национальной теории в этих книгах доказывалось, что греки не еретики, что греческая церковь так же право верит, как русская, и что русскому патриарху необходимо быть в теснейшем общении с четырьмя восточными. Мы можем видеть на примере самого Никона, что систематическая пропаганда этих взглядов была бесполезна.

Когда-то и Никон принадлежал к кружку ревнителей национального благочестия, собравшемуся около царя Алексея и насчитывавшему в своей среде немало талантливых и энергичных деятелей, Один из членов этого кружка, Степан Вонифатьев, был царским духовником. Другой, его приятель, вызванный им из Нижнего, Иван Неронов, проповедовал в Казанском соборе с таким успехом, что церковь не могла вместить всех, желавших его слушать. Народ толпился на паперти, взбирался на окна; паства зачастую плакала,

и сам проповедник едва мог говорить от рыданий. Вслед за Нероновым потянулись в Москву его нижегородские земляки, которых кружок скоро устроил по городам проповедниками: Аввакума послали в Юрьевец, Лонгина — в Муром, Даниила — в Кострому, Лазаря — в Романов. Намерения кружка были самые благие. Друзья хотели сблизить паству и пастырей путем живой проповеди, поднять церковное благолепие, словом, реформировать церковную службу так, чтобы она не была скучным, непонятным обрядом, а говорила бы уму и сердцу присутствующих. При всей скромности этих стремлений они имели все-таки новаторский характер. Деятельность друзей вызвала сильное раздражение среди рядового московского духовенства, привыкшего по старине к ремесленному выполнению пастырских обязанностей. Никольский поп Прокофий, как только, бывало, встретит Гавриловского попа Ивана, так сейчас же начинает жаловаться: "Заводите вы, ханжи, ересь новую — единогласное пение, и людей в церкви учите; а мы людей прежде сего в церквах не учивали, а учивали их втайне. Беса вы все, ханжи, в себе имате". Никон, еще до патриаршества, разделял стремление кружка. Даже в патриархии, по некоторым известиям, он был рекомендован Вонифатьевым, пользовавшимся большим влиянием на царя Алексея. Но после принятия патриаршества в отношении Никона к кружку произошла крутая перемена, которой не могли простить ему старые приятели. Неронов и Аввакум с горечью жаловались, что прежде Никон "имел совет с протопопом Стефаном и на дом к нему часто приезжал и дружески совещался о всяком деле", а теперь "не стал пускать друзей и в крестовую". "Доселе ты друг нам был, а ныне на нас восстал", — говорил Неронов. Таким образом, кружок "ревнителей о вере" раскололся. Мы не знаем, были ли для этого личные причины, но нам гораздо важнее причины принципиальные. Дело в том, что Никон изменил теории национального благочестия и со всем жаром своего характера отдался влиянию новых веяний. "Иноземцев ты законоположение хвалишь и их обычаи приемлешь, — жалуется Никону на него самого Иван Неронов. — А мы прежде сего у тебя же слыхали, — прибавляет он, — что многожды ты говаривал нам: греки-де и малороссы потеряли веру и крепость и добрых нравов нет у них. А ныне — то у тебя и святые люди, и законоучители".

Побуждением, заставившим Никона так круто переменить фланг, был именно вопрос о книжных исправлениях. Едва став патриархом, он решил составить себе личное мнение о положении дела. Он сам отправился в патриаршую библиотеку, сличал там, насколько умел, книги московской печати с древними греческими — и лично убедился в существовании разногласий. С тех пор Никон безусловно ста-

новится на сторону греческого авторитета. "Решив исправить русские церковные книги с греческого, — говорит Н.Ф. Каптерев, — решив русские церковные обряды и чины привести в полное соответствие с современными греческими, Никон на этом уже не останавливается и идет дальше. Он переносит к нам греческие амвоны, греческий архиерейский посох, греческие клобуки и мантии, греческие церковные напевы, принимает греческих живописцев, мастеров серебряного дела, начинает строить монастыри по образцу греческих, приближает к себе греков, слушает их, действует по их советам и указаниям, всюду выдвигает на первый план греческий авторитет, отдавая ему значительное преимущество перед вековою русскою стариною, перед русскими, всеми признаваемыми доселе авторитетами". "Я хоть и русский, и сын русского, — решительно заявляет Никон на соборе 1656 г., — но вера моя и убеждения — греческие".

С этой прямолинейностью и страстностью естественно, что Никон не ограничился необходимым и слыхом перегнул дугу в другую сторону. Вместо исправления старого текста он во многих случаях предпринял совсем новый перевод с греческого. Русские ревнители старины приходили в недоумение, сравнивая этот новый перевод со старым и находя, что Никон "ту же речь напечатал, но новым наречием: где "церковь" была, тут "храм", а где "храм", тут "церковь"; где "отроцы", там "дети", а где "дети", тут "отроцы"; вместо "креста" — "древо"; вместо "певцы" — "песнословцы". "Чем же сие лучше оного", — спрашивали ревнители старины, — и что в старых книгах ересь, и какое слово противно божественному писанию? В исправлениях подобного рода они видели, со своей точки зрения, одну слепую ненависть к старому. "Печатай, Арсен, книги как-нибудь, лишь бы не по-старому, — так пародировали они принципы никоновского книжного исправления. К довершению неудовольствия, раскольникам было известно то, что только впоследствии стало известно исторической науке: именно, что основной принцип книжного исправления — сличение с *древнегреческими оригиналами* — не применялся на практике. По исчислению новейшего исследователя, из 500 рукописей, привезенных с Востока командированным для этой цели Сухановым, только 7 рукописей годилось для исправления по ним служебных книг. Тому же исследователю удалось найти подлинник, по которому исправлялся русский служебник, — и подлинником этим оказался греческий эвохологий, напечатанный в 1602 г. в Венеции.

Дурно ли, хорошо ли, но дело было сделано. Время академических споров прошло, от слов приходилось перейти к делу. Люди равнодушные и слабые могли еще до времени держать нейтралитет между воюющими сторонами. Но всем

заинтересованным в споре, материально или духовно, приходилось делать решительный выбор. На одной стороне стоял Никон, вооруженный авторитетом восточных патриархов, а также и той "веревкой", которой, по его собственному признанию, он иногда "смирал помалу в церкви" своих подчиненных и которая в его употреблении сильно напоминала знаменитую дубинку Петра Великого. На другой стороне очутилась вся масса ревнителей русского благочестия, приченная авторитетом церкви верить в непогрешимость этого благочестия и в русскую всемирно-историческую задачу — сохранить его неприкосновенным до второго пришествия. Что должна была теперь делать вся эта масса? Ей оставалось только одно: приложить к русской официальной церкви ту же теорию, которую она прилагала к церквям римской, греческой и малороссийской. В знаменитой "Книге о вере", изданной в 1648 г., это приложение было уже предусмотрено наперед. Римская церковь, говорилось там, отложилась в 1000 г., малороссийская — в 1595; в 1666 г. должна прийти очередь и великорусской церкви¹. Случилось так, что 1666 г. был годом собора, осудившего противников Никона; а в следующем году этот приговор закреплен был проклятием, произнесенным над старообрядцами самими восточными патриархами. Таким образом, пророчество "Книги о вере", сбылось. Никон "истребил древнее отеческое благочестие" и "утвердил инославное римское нечестие". Царь вместе с патриархом отступил от святой православной веры. До собора 1667 г. и провозглашенных им клятв сторонники национального благочестия могли еще надеяться, что их мнение восторжествует. Ссора Никона с царем и восьмилетнее междупатриаршество поддерживали эту надежду. С каждым годом, однако, становилось все яснее, что склонить царя к восстановлению старой веры не удастся. Вместе с тем изменялось и настроение ревнителей древнего благочестия. Все, что было в их рядах умеренного и нерешительного, все это стусевалось по мере того, как выяснилась полная безнадежность положения. Одни открыто смирились, другие замолчали. Первые роли в борьбе перешли к людям такого закала, как юрьевский протопоп Аввакум. И Аввакум, однако, не сразу потерял надежду на мирный исход борьбы. "Вздыхни-ка по-старому, — обращается он к царю в одну из своих оптимистических минут, — как при Стефане (Вонифатьеве) бывало, и рцы по русскому языку: Гос-

¹ По старообрядческому летосчислению 1666 г. от Р.Х. приходился на 1658 г., так как старообрядцы считали Рождество Христово не в 5508 г. от сотворения мира, а восемью годами раньше, в 5500 г. С 1658 г. и вели начало церковного отпадения вожди раскола. Однако и летосчисление "Книги о вере" (то есть наше современное), по-видимому, было в употреблении.

поди, помилуй мя грешного! А "кириелейсон"-от оставь: так еллины говорят, плюнь на них! Ты ведь Михайлович, русак, а не грек. Говори своим природным языком; не унижай его ни в церкви, ни в дому, ни в простой речи... Любит нас Бог не меньше греков: предал нам и грамоту нашим языком через Кирилла и Мефодия. Чего ж нам еще хочется лучше того? Разве языка ангельского? Да нет, ныне не дадут — до общего воскресения". Совсем другим языком говорит с царем тот же Аввакум в горькие минуты своего одиночного заключения в Пустозерском подземелье. "Ныне последнее тебе плачевное моление приношу из темницы, яко из гроба...: помилуй едиnorodную душу твою и вниди в первое твое благочестие... Здесь ты нам праведного суда с отступниками не дал, так там, на Христовом суде, будешь сам отвечать всем нам... Там будет и тебе тошно, — да тогда не пособишь себе нимало... Жаль нам твоей царской души, да помочь не можем: сам ты не хочешь своего спасения... А что ты не велел нас по смерти у церкви хоронить и при жизни лишил святых таин... хорошо ты это придумал с своими властями. И мученикам святым, как ты всякий день слышишь в церкви, не было честного погребения... чем мы их лучше?... Чем ты больше нас оскорбляешь, и мучишь, и томишь, тем мы тебя, царя, больше любим и Бога за тебя молим до смерти твоей... Спаси, Господи, и обрати к истине твоей! Если же не обратитесь, то все погибнете вечно, а не временно... Нет, государь, будет плакать о тебе: вижу, не исцелить тебя! Ну, прости же Господа ради, пока не увидимся с тобою там. Присылал ты мне сказать: рассудит-де, протопоп, меня с тобою праведный судия, Христос. И я на том положил: будь по твоей воле; тебе, государь, так угодно, — ино и мне так любо. Ты царствуй много лет, а я много лет мучусь; и пойдем вместе в дома свои вечные, когда Богу будет угодно. Видишь ли, самодержавный: ты владеешь, живя на свободе, одной только русской землей, а мне Сын Божий за темничное сиденье покорил небо и землю. Ты, от здешнего своего царствия отойдя в вечное жилище, только возьмешь гроб да саван. А я по вашему распоряжению не сподоблюсь савана и гроба: нагие мои кости псами и птицами небесными растерзаны будут и по земле влачимы. Но и так — хорошо мне и приятно на земле лежать, светом быть одету, небом быть покрыту... Ну, да хоть, государь, и приказал ты выкинуть меня собакам, благословляю тебя еще раз последним благословением".

Мрачным пафосом проникнут этот последний земной расчет с царем, не лишенный, впрочем, тайной мысли подействовать на его мягкую душу². Совсем иным настроением

² О политике Аввакума см. подробнее "Очерки", т. III.

дышит последнее завещание знаменитого расколоучителя к пастве. Это бодрый, одушевленный призыв к неустанной борьбе за верное дело. "Нут-ко, правоверне, — нареки имя Христово, стань среди Москвы, перекрестись знамением Спасителя нашего Христа, двумя перстами, как мы от святых отец прияли; вот тебе — царство небесное дома родилось. Бог благословит: мучься за сложение перст, не рассуждай много. А я с тобой за это о Христе умереть готов. Хоть я и не смыслен гораздо — не ученый человек — зато знаю, что все в церкви, от святых отцов преданная, свята и непорочна суть. Держу до смерти, яко же приях... До нас положено: лежи оно так во веки веков".

Так, положа руку на сердце, готовое громко исповедовать свою веру среди Москвы, отделялось русское народное благочестие от благочестия господствующей церкви. Болезненный и обильный последствиями разрыв между интеллигенцией и народом, за который славянофилы упрекали Петра, совершился полувеком раньше. Этот разрыв произошел в сфере гораздо более деликатной, нежели та, которую непосредственно задевала петровская реформа. Религиозный протест, конечно, удесятерил свои силы, соединившись с протестом политическим и социальным. Но это несколько не изменяет того основного факта, что первой и главной причиной разрыва были вопросы совести. Русскому человеку в середине XVII в. пришлось проклинать то, во что столетием раньше его учили свято веровать. Для только что пробужденной совести переход был слишком резок. Естественно, что масса отказалась на этот раз следовать за своими руководителями. Предоставленная самой себе, она очутилась в совершенных потемках.

БИБЛИОГРАФИЯ

Лучшим основным пособием для внешней и догматической истории раскола остается *История русского раскола, известного под именем старообрядчества* еп. Макария, 2-е изд. (СПб., 1858). Суд над Максимом Греком см. в упомянутом ранее сочинении Жмакина В. О кружке ревнителей благочестия и его отношении к исправлению книг см.: Калперев Н.Ф., *Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов*, вып. 1-й. *Время патриаршества Иосифа* (М., 1887). Подробный разбор свидетельств о двуперстии в древней русской церкви см. его же, *Оправдание на несправедливые обвинения*, "Православное обозрение", № 8 и 9 (1888). О характере исправлений Никона см.: *Сильвестра Медведева известие истинное православным и показание светлое о новоправлении книжном и о прочем* в предисловиями и примечаниями Белокурова С., "Чтения Общества истории и древностей российских", IV (1885). Сочинения Аввакума опубликованы в "Материалах для истории раскола за первое время его существования", тт. V и XIII, под ред. Субботина Н. Биография Аввакума, вместе с общим очерком движения, составлена Мякотиним В.А. для библиотеки Ф. Павленкова.

IV

РАЗНОГЛАСИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ И ИСТОРИЯ ПОПОВЩИНЫ

Значение обрядовых различий по взгляду греческого патриарха и русских властей. — Смягчение этого взгляда в позднейшее время. — Чей взгляд одержал верх на соборе 1667 г. — Отношение к собору старообрядцев. — Ожидание антихриста в 1666 и 1699 гг. — Петр-антихрист. — Несоответствие событий ожиданиям старообрядцев. — Разногласие старообрядческой общины во взгляде на будущее. — Мнение поповщины. — Неполнота иерархии. — Поиски "древнеправославных епископов". — Вопрос о чине принятия беглого священства. — Столкновение мнений дьяконовщины и перемазанцев. — Собор 1779 г. — Единоверие. — Поиски собственных архиереев. — Перемена в положении раскола при Екатерине II, Павле и Александре I. — Роль Иргизских монастырей. — Новая перемена при воцарении имп. Николая I. — "Оскудение священства" и возрождение мысли об искании архиерея. — Происхождение Белокриницкой иерархии. — Внутренние разногласия в поповщине позднейшего времени.

В 1645 г. царь Алексей Михайлович с патриархом Никоном обратились к константинопольскому патриарху Паисию с рядом вопросов, касавшихся исправления церковных книг и обрядовых разногласий в русской церкви. Паисий, от лица своего и собранного им собора греческого духовенства, отвечал московскому патриарху следующее: "Твое преблаженство сильно жалуешься на несогласие некоторых чинов, замечаемое в некоторых церквах, и полагаешь, что эти различные чины растлевают нашу веру. Хвалим мысль: ибо кто боится преступлений малых, тот предохраняет себя и от великих. Но исправляем намерение: ибо иное дело еретики, которых апостол заповедует на первом и втором наказании отрицаться, — и иное дело раскольники... Церковь не от начала приобрела все теперешнее чинопоследование, а постепенно и в разных церквах — разновременно. Раньше св. Дамаскина и Козьмы не имели мы ни тропарей, ни кондаков, ни канонов. Однако же, все это не произвело разделений между церквами, когда соблюдалась неизменно та же вера, и церкви эти не считались ни еретическими, ни раскольническими. Так и ныне — не должно думать, будто развращается вера наша православная, если кто-либо творит последование свое немного иначе, чем другие в вещах несущественных, то есть не касающихся членов или догматов веры". Высказанный накануне возникновения раскола, этот взгляд греческого

патриарха не был, однако, поддержан ни им самим, ни какими-либо другими авторитетными представителями восточной церкви. В решительную для раскола минуту, когда восточная церковь устами двух восточных патриархов (антиохийского и александрийского), уполномоченных остальными, изрекла над старообрядцами клятвы 1667 г., восторжествовал, собственно, местный, русский взгляд на свою домашнюю распрю. Мы видели, что ни та, ни другая сторона в пылу борьбы не могла стать на ту точку зрения терпимости к обряду, которую внушал Никону и царю Алексею патриарх Паисий. Обеим сторонам обряд представлялся неразрывно связанным с догматом. Если сторонники национальной старины видели в греческих церковных особенностях ересь и догматическое заблуждение, то и приверженцы греческого авторитета перенесли тот же взгляд целиком на старинную русскую церковную практику. Около двух столетий понадобилось для того, чтобы рассеять взаимное недоразумение и прийти к обоюдному признанию, что за обрядовыми различиями не скрывается никакой разницы в догматах. "Более чем столетний опыт показал, — говорил московский митрополит Филарет в своих "Беседах к глаголемому старообрядцу", — что вы, старообрядцы, от православного учения о пресвятой Троице и о воплощении Сына Божия не отпали и что в крестном знамении продолжаете образовывать таинство пресвятой Троицы и воплощение Сына Божия, как и православная церковь, — только не таким расположением перстов, какое она издревле употребляет. Изменение знамения перестало быть важным и подлежащим строгому суду, когда оказалось, что существо таинства сохранено". С своей стороны и значительная часть старообрядцев в "Окружном послании" 1862 г. пришла к признанию, что "господствующая в России церковь, а равно и греческая, верует не в иного Бога, но в единого с нами; посему, хотя мы произносим и пишем имя Спасителя "Исус", но и пишемое и произносимое "Иисус" хулити не дерзаем... Подобно и четвероконечный крест Христов — образ есть креста Христова от дней апостольских и доныне, приемлемый православно-кафоллической церковью... Поэтому мы не бесчестим и не хулим этого креста".

От этих примирительных признаний далеки были предводители партий боровшихся в середине XVII столетия. Потому так и резко поставлено было дело на соборах 1666 и 1667 гг. По той же причине и в проклятиях этих соборов ревнители старой веры увидели не голос всей церкви, а лишь победный клич своих врагов, случайно и временно восторжествовавших. Правда, соборный приговор был скреплен патриархами. Но патриархи в этом случае послужили, по мнению старообрядцев, бессознательным орудием в руках никониан. Непосредственным руководителем их старообрядцы считали некоего Дионисия-грека, который "до патриарша прихода за десять лет прииде к Москве от

Афонския горы и русскому языку и обычаем всем научен был... Патриархи те вновь пришли и ничего не знали, но что он им скажет, то они и знают, тому и верят". Этот-то Дионисий "развратил души патриархов, говоря им: отцы святые, заезжие вы здесь люди, если будете здесь судить по-своему, чести вам большой и подарков не будет ни от государя, ни от властей, а сошлют вас в монастырь куда-нибудь как Максима-святогорца и домой не отпустят, если будете противиться. Как им надобно, так и пушайте. Патриархи его послушали, так и стали делать: ни в чем не спорили, а только потакали". Докладная записка Дионисия, знакомившая патриархов с совершенно чуждым им делом раскола, в настоящее время найдена и напечатана: содержание ее действительно целиком перенесено было в соборный приговор 1667 г.

Находя, что столпы церкви всецело руководились на соборе восторжествовавшим в данную минуту мнением русских иерархов, ревнители старого благочестия не хотели считать соборный приговор — решением всей церкви. Роль, которую сыграли на соборе патриархи, должна была казаться им только новым доказательством старого русского взгляда на испорченность восточного благочестия. Сохранение благочестия в первобытной чистоте русские люди привыкли считать специальной миссией *русской* церкви. Теперь оно становилось миссией той горсти людей, которая еще представляла собой *старую* русскую церковь. Не они отделялись от церкви. Церковь отделялась от них, переставая в то же время быть истинной церковью. В их среде, напротив, истинная церковь должна была по обетованию сохраниться до скончания века.

Но что, если окончание века, действительно, наступает? В таком случае, понятно было бы и *полное* прекращение истинной веры на земле. Гибель древнего православия в этом случае должна была бы представляться уже не случайной и не временной. Напротив, это факт роковой, неизбежный и необходимый, изначала решенный в предвечном совете. Мы стоим здесь перед другой стороной старообрядческой дилеммы. Эта сторона даже еще более ярко, чем идея их длительной миссии, представилась воображению старообрядцев в первый момент их разрыва с господствующей церковью. Решение дилеммы — жить или готовиться к страшному суду — зависело от хода событий. И в текущих событиях ревнители старой веры принялись с напряженным вниманием улавливать признаки наступления последнего времени.

Известное нам пророчество "Книги о вере", грозившее великой опасностью русской церкви в 1666 г., сопоставлено было для этой цели с апокалипсическими пророчествами о пришествии антихриста. По Апокалипсису власть антихриста продолжится на земле два с половиною года, — с 1666 по 1669 гг., а затем начнется светопреставление: солнце померкнет, звезды

спадут с неба, сгорит земля и наконец последняя труба архангела призовет на страшный суд праведных и грешных. В ожидании этих ужасов, вероятно, во многих местах происходили явления, о которых дошли до нас известия относительно нижегородского края. С осени 1668 г. там забросили поля, не пахали и не сеяли, по наступлении рокового 1669 г. бросили и избы. Собираясь толпами, люди молились, постились, каялись друг другу в грехах, приобщались св. дарами, освященными до никоновских новшеств, и, приготовившись таким образом, с трепетом ожидали архангельской трубы. По старинному поверью кончина мира должна прийти ночью, в полночь; и вот при наступлении ночи ревнители старого благочестия надевали белые рубахи и саваны, ложились в долбленные из цельного дерева гробы и ждали трубного гласа.

Ночи, однако, проходили за ночами, прошел и весь грозный год, и все страхи и ужасы оказались напрасными. Мир стоял по-прежнему и все так же торжествовало в мире никоновство.

Очевидно, что-нибудь да было не так. По мере того как приближался последний срок ожиданий, толки об антихристе становились все горячее и разнообразнее в старообрядческой среде. Кто-то пустил в оборот мнение, что нечего ждать "чувственного" антихриста, что он уже пришел "духовно". Но самый начитанный из вожак раскола дьякон Федор без труда доказал, что Писание говорит именно о "чувственном" антихристе. Пока шли эти споры, 1669 г. прошел. У оптимистов (в том числе у только что сосланного Аввакума) снова возрождались надежды на торжество правого дела, на восстановление истинной веры в истинной церкви. Пессимисты (как инок Авраамий) пересмотрели еще раз книги и пророчества — и нашли в старых выкладках ошибку. Все дело в том, что "Книга о вере" считает годы от *Рождества* Христова, а сатана связан был на тысячу лет в день Христова *Воскресения*. С этого момента, а не с рождения Христа, и надо вычислять год светопреставления. Стало быть, пришествие антихриста отодвигается на весь промежуток земной жизни Спасителя — на 33 года. Он явится, следовательно, не в 1666 г., как следовало бы по расчету "Книги о вере", а в 1699 г.¹ "О последнем дне и об антихристе не блазнитесь, — писал теперь Аввакум, — еще он, последний

¹ Собственно, по Авраамью, 1666 г. (7166 от сотворения мира) истекал восьмью годами раньше — в 1658 г. (см. выше), а 1699 г. (7199) приходился на 1691 г. нашего летосчисления. К концу века старообрядческое летосчисление, по-видимому, стало более популярным, вместе с расчетами Авраамия. В 1691 г., как увидим, действительно происходил сильный пароксизм ожиданий светопреставления. После новой неудачи, старообрядческий собор в Новгороде, в 1694 г., постановил окончательно считать пришествие антихриста состоявшимся, но только "духовно". Это не помещало тревожному настроению массы дожить до появления антихриста — Петра.

черт, не бывал. Нынешние бояре комнатные, ближние друзья его, еще возьмется, яко бесы, — путь ему подстилают и имя Христово выгоняют. А как вычистят везде, так еще Илья и Енох — обличители прежде придут, а потом антихрист — в свое время". Таким образом, напряженное ожидание архангельской трубы прекратилось на время. Одни стали ждать Илью и Еноха, другие с удвоенным рвением бросились в борьбу за восстановление в России полного господства древнего благочестия.

В Ильях и Енохах недостатка не оказалось, так же как и в открытых схватках раскола с господствующей церковью. Но все попытки активной борьбы кончились неудачей. Правительство Софьи открыло формальное гонение против старообрядцев. Защитники старой веры, разбежавшиеся еще при царе Алексее из Москвы по глухим окраинам государства, теперь стали пробираться за рубежи государства и в южную степь². Раскол приуныл и по мере приближения 1699 г. снова предался ожиданиям кончины мира.

На этот раз ожидания были не напрасны. 25 августа 1698 г., то есть за пять дней до того страшного нового года³, в который должен был объявиться антихрист, вернулся из заграничного путешествия Петр. Стрельцы задумали было загородить ему дорогу в Москву и истребить его вместе со всеми немцами. Но план этот остался неосуществленным. Петр приехал в столицу. Не заезжая в Кремль, не поклонившись ни Иверской, ни московским чудотворцам, он "к общему удивлению", по словам одного иностранного наблюдателя, проехал прямо в Немецкую слободу к Анне Монс. Затем часть ночи он пропировал у Лефорта, а остальную ночь провел не в своем царском дворце, а в гвардейской казарме в Преображенском. Удивление перешло в ужас, когда на следующее утро, принимая поздравления с приездом, царь собственноручно обстриг несколько боярских бород. Брадобритие только что перед этим было еще раз строго осуждено и проклято патриархом Адрианом, как смертный грех, ведущий к отлучению от церкви, лишению святых таин и христианского погребения. "Где станет (брадобрейца) на страшном суде — с праведными украшенными брадою или с еретиками брадобрейцами — сами рассудите", — так кончал патриарх свое окружное послание о брадобритии. Наглядный ответ на этот вопрос давали старообрядческие гравюры страшного суда.

Наступил через пять дней и новый год. Царь вместо того, чтобы по старому обычаю присутствовать в этот день на торжественной церемонии в Кремле, принять благословение от патриарха и "здоровствовать народ" с новолетием, провел весь день на пиру у Шеина. Шуты его резали последние бороды при гром-

² Подробнее об этом см. "Очерки", т. III.

³ Новый год начинался до Петра с сентября.

ком хохоте присутствующих, тогда как у жертв этих шуток скребло на сердце. Затем началась суровая расправа со стрельцами, в которой царь принимал личное участие. Казни чередовались с пирами.

Всего этого было более чем достаточно, чтобы подтвердить уже готовое предположение о том, что царь и есть ожидаемый антихрист. Ясно: все, что делал Петр, делалось для того, чтобы его не признали и не отличили. К московским святыням царь не пошел, разумеется, потому, что он знал, что сила Господня не допустила бы его, окаянного, до святого места. Гробам предков он не захотел поклониться и с своими родными не повидался. Понятно: ведь они ему чужие и еще, пожалуй, обнаружат его обман. По той же причине он и народу не показался в день новолетия. Могли еще узнать его по предсказанному сроку его появления — поэтому он изменил хронологию: велел считать годы не от сотворения мира, а от Рождества Христова. При этом он "украл у Бога" целых восемь лет, сосчитавши от сотворения мира до Рождества Христова не 5500 лет, как считали старообрядцы, а 5508 лет. Таким образом, 7208 г. вышел при переводе на новый счет не 1708 г. — как бы следовало, а 1700 г. Чтобы еще более запутать счисление, царь-де велел считать новый год с января вместо сентября. Он забыл совсем, что в январе мир не мог быть сотворен: в январе яблоки были бы не зрелы и змею нечем было бы искусить Еву! Наконец и знамение антихриста он принял на себя коварно: он назвал себя "император", и скрыл, таким образом: свое звание под буквой *м*. Если выкинуть эту букву и приравнять остальные буквы числам (по славянскому изображению), то в сумме получится ровно 666 — число апокалипсического зверя.

Словом, на этот раз — это был уже несомненно антихрист. Согласно пророчеству, он появился в 1699 г. Следовательно, в 1702 г. надо было ждать светопреставления. И опять стали повторяться те же сцены, какие мы видели в 1669 г. Вновь явились "гробополагатели", воспевавшие по ночам в своих колодах заунывную песню:

Древян гроб сосновый,
Ради меня строен,
В нем буду лежати,
Трубна гласа ждати;
Ангелы вострубят —
Из гроба возбудят и т.д.

И опять шли годы за годами, а солнце светило по-прежнему, звезды не падали с неба, и ничто не предвещало близкого светопреставления. Мало того, религиозные преследования, особенно сильные при царевне Софье, были ослаблены при Петре. Впервые раскол получил право на гражданское существование,

сделавшись только доходной статьей нуждавшегося в деньгах правительства.

Ревнителю старины были совершенно сбиты с толку всем этим ходом событий. Ни одно из предположений упомянутой дилеммы не осуществлялось. Никаких же других возможностей, кроме двух, старообрядцы не могли предположить по самому существу своего мировоззрения. Что-нибудь одно: или православие не погибло окончательно и сохранилось в их среде — тогда оно должно наконец восторжествовать. Или же оно окончательно погибло — в таком случае на земле царствует антихрист и надо ждать светопреставления. В том и другом случае положение дел представлялось временным. В ожидании скорой развязки оставалось или бороться за полную победу старой веры, или готовиться к ответу на страшном суде. На том или другом исходе и сосредоточивались до сих пор все помыслы старообрядцев. Но теперь совершенно неожиданно для всех положение оказалось более сложным. Кончина мира не наступала, с другой стороны, с каждым годом все меньше оставалось надежды на победу над никонианством. Самые упорные должны были наконец сознаться, что приходится подумать не о загробной жизни, а о продолжении земного существования, — и притом не в виде победившей и господствующей церкви, а в качестве отдельной от нее религиозной общины. О правильной организации этой общины нужно было теперь позаботиться.

Пока вся задача ревнителей старины ограничивалась отрицательной стороной — борьбой с никонианами, до тех пор раскол был единодушен. Существовали, конечно, с самого начала два противоположные взгляда на исход затеянной борьбы. Но, в ожидании событий, долженствовавших оправдать один из них, некогда было думать об окончательном разрыве. Теперь, когда ни один исход не оправдался событиями и когда на очередь становился вопрос о дальнейшем существовании и о внутреннем устройстве старообрядческой общины, разногласия выдвинулись на первый план. Смотря по тому, на какую развязку продолжала рассчитывать та или другая сторона, — и организация и даже самое учение общины должны были сложиться совершенно различно. Если действительно несмотря на то, что светопреставление не состоялось, антихрист царствует в мире и православие окончательно утрачено, тогда приходилось признать, что нет больше в мире и истинной церкви, нет, стало быть, и таинств — и не может быть больше никаких других средств общения между людьми и Богом, кроме молитвы и иных религиозных упражнений, не требующих посредства церкви и доступных каждому верующему. По этому пути и пошла значительная часть раскола, получившая название *беспоповщины*. И из другой, более умеренной половины некоторые склонны были верить в царство антихриста, хотя и не рещались сде-

лать отсюда все необходимые логические выводы⁴. Для массы слабых душ эти выводы казались действительно слишком жестоки и страшны... Люди, готовые умереть за "единую букву аз", должны были теперь на всю жизнь остаться без причащения и покаяния, принуждены были обходиться без таинств брака и т.д. Естественно, что значительное большинство предпочло отодвинуть на второй план мысль об антихристе и предположить, что истинная церковь Христова продолжает существовать в мире, тем более, что и по Писанию церковь не может совершенно исчезнуть. "Не бойтесь, светы, и при антихристе не упразднится..., понеже ни сам дьявол не может упразднить священнотаинства, ниже антихрист со чады" — так формулировал сам Аввакум каноническое учение Церкви. Вначале сохранение церкви разумелось впрочем само собою, так как старообрядцы себя и считали истинной церковью. Но скоро явилось важное усложнение. В пылу борьбы, уверенные в близкой победе старой веры, старообрядцы не приготовились как следует к существованию в виде отдельной религиозной общины. Чтобы сохранить в своей среде непрерывность церковной традиции, надо было иметь у себя все три степени церковной иерархии: епископство, пресвитерство и диаконство. Только при этом условии старообрядческая церковь могла быть уверена, что в ней поддерживается преемство апостольского рукоположения. Только таким образом могло быть обеспечено правильное поставление священников, а стало быть, и выполнение всех остальных таинств. Между тем из немногих архиереев, сочувствовавших старообрядчеству при его зарождении, одни перешли в решительную минуту к никонианству, другие (Павел Коломенский) умерли раньше, чем раскол успел сознать себя отдельной общиной. С исчезновением враждебных никонианству епископов цепь православного святительства, казалось, порвалась на вечные времена. Грозный смысл этого факта не сразу, однако, был понят ревнителями старой веры. В первое время, помимо надежд на победу древнего православия, отсутствие в расколе епископов не возбуждало особых опасений и потому, что зато было много священников, посвященных еще до Никона. При таких условиях легко было соблюдать то требование строгих канонистов старообрядчества вроде дьякона Федора, — чтобы попы, поставленные по новым книгам, вовсе не считались попами. Аввакум, однако же, смотрел легче на богословские тонкости. Он уже тогда учил, что искренно убежденных и пострадавших за веру попов "нового ставления" можно допускать к совершению таинств. "Как миру быть без попов? — спрашивал он. —

⁴ Мы разумеем здесь так называемую Онуфриевщину, самый крайний толк повщины, появившийся в 90-х гг. XVII в., но скоро осужденный более умеренным большинством и переставший, по-видимому, существовать, как только выработалось учение обеих главных половин старообрядчества.

По нужде всяко бывает... сие время из правил вышло". Эта точка зрения становилась все соблазнительнее и необходимее, по мере того как посвященные до Никона священники старелись и отходили в вечность. По мере их вымирания участие мирян в таинствах становилось все затруднительнее. До смерти царя Алексея Соловецкая обитель снабжала старообрядцев запасными дарами. Потом, при Федоре, разбежавшиеся из Соловков монахи служили обедню в нескольких глухих уголках, привлекая к себе "из дальних стран" "любителей древлего благочестия". Наконец в разгар гонений при Софье последние оставшиеся в живых попы дониконовского посвящения приобрели особое значение. Где были они, туда переносили и иерархический центр старообрядчества. Такой центр создал игумен Досифей на Чиру, освятив там в 1686 г. церковь на дониконовском антиминсе и наготовив огромное количество запасных даров для рассылки этого ("Досифеева") причастия по всему старообрядческому миру. Затем другой старый поп — последний из дониконовских, — Феодосий, спасаясь от преследований, перенес вместе с собой старообрядческий центр из Керженских лесов за польскую границу, на Ветку. Совершив по пути в Калуге ночью тайную литургию в одной старой полуразвалившейся церкви и приготовив, таким образом, запасные дары, Феодосий одним этим приобрел огромное значение в расколе. Затем он создал славу Ветке, освятив там в 1695 г. единственную тогда раскольниковую церковь (Чирская обитель была разорена в 1688 г.). Феодосию же пришлось применить на практике и ту уступку Аввакума, по которой считалось достаточным, чтобы священник, переходивший в старую веру, только *крестился* до Никона, а посвящен он мог быть и никонианами. С помощью этой уловки им удалось оттянуть страшный вопрос еще на несколько десятилетий. Но прошли и эти десятилетия. Вымерло поколение, крещенное до Никона, — и вопрос снова стал на очередь в еще более грозной форме. Где же была теперь истинная церковь, если истинного священства больше не было на свете? Очевидно, это была уже не церковь, "а самочинное сборище". Последние проблески апостольского преемства потухли в ней со смертью последних попов, родившихся до московских клятв 1667 г.

Для встревоженных душ богобоязненной паствы такой ответ был опять-таки слишком ужасен. Нет, *есть* она, истинная Христова церковь древлего благочестия. И не может ее не быть, так как цепь апостольского преемства не может порваться раньше кончины мира. "Скорее солнце от течения своего престанет, чем церковь Божия будет без вестей", — решали эти более умеренные сторонники раскола. И вот начинаются усиленные поиски "древлеправославных епископов", не принявших "никоновских применений". Где эти епископы и эта древлеправославная церковь — старообрядцы сами не знают. Но тут начинает работать благочестивая фантазия, подкрепляемая ста-

рыми народными легендами. Истинная церковь — где-то далеко на востоке. Она в Японии, в "Опонском царстве", в Беловодье на океане-море, на семидесяти островах. Марко, инок из Топозерского монастыря, был там самолично и нашел 179 церквей "асирского языка" и 40 церквей русских, построенных бежавшими из Соловецкой обители иноками. Сюда поместил раскол свою благочестивую Утопию. Но Утопии было мало, нужна была действительность. И вот, вопреки установившимся взглядам на греков, создается мнение, что гораздо ближе — в Антиохии — уцелело "древнее" православие. Из Антиохии искомая опора православия перемещается еще ближе — и еще более назло известным взглядам старообрядцев — в Царьград. В первых годах XVIII в. посланец от старообрядческих общин едет к грекам — проведать, какова у них на самом деле вера. Результат оказался, однако же, неудовлетворительным.

Ставить вопрос принципиально очевидно было нельзя. Приходилось пойти на уступки и усвоить то, намеченное уже Аввакумом правило, что по "нужде и закону применение бывает". Если нельзя было найти священства вне русской господствующей церкви, то оставалось обратиться за ним к никонианам.

Фактически так делалось уже давно. Пока время проходило в тщетных поисках "древлеправославного архиерея", не могла же раскольничья община оставаться без священников. Таинства отправлялись попами, крещенными по-новому и получившими священство от никонианских архиереев. Чтобы оправдать подобную меру, вспомнили правило святых отцов, по которому дозволялось от некоторых еретических церквей принимать священников, не лишая их сана. Тут, однако, явилось новое серьезное затруднение. Восточная церковь делила еретиков на три разряда. Еретиков первого чина дозволялось принимать не иначе, как повторяя над ними крещение, еретиков второго чина — повторяя над ними миропомазание, еретиков третьего чина — требуя от них только проклятия ереси. Русская церковь уже подведена была в первое время старообрядцами под разряд ересей первого чина. Следовательно, переходящих из нее в раскол приходилось перекрещивать. Но, во-первых, отеческое правило, разрешавшее священников из чужой церкви, к еретикам *первого* чина вовсе не относилось. Во-вторых, если даже старообрядцы и решались принимать таких священников через перекрещивание, то возникал вопрос: после вторичного крещения может ли сохранить свою силу благодать священства, другими словами, становясь старообрядцем, не перестает ли перекрещиваемый быть священником? Чтобы обойти это затруднение, некоторые из старообрядцев решились прибегнуть к характерной для их формального взгляда уловке. Одни предлагали крестить священников в полном облачении, другие — крестить, не погружая их в воду. В обоих случаях благодать священства не смывалась водою крещения. Но, очевидно, перехитрить таким

образом канонические правила представлялось не особенно удобным. Поэтому от перекрещивания старообрядцы скоро отказались и пошли на новый компромисс. Решено было считать никониан — еретиками *второго* чина. Таким образом, приходящих из господствующей церкви мирян и священников можно было не перекрещивать, а только "перемазывать", то есть подвергать миропомазанию. Но и тут представились те же возражения — миропомазание точно так же, как и крещение, уничтожает силу предшествовавшего таинства священства. Те же уловки были пущены в ход, чтобы сохранить эту силу священства. Помазуемого облакали в полное священническое облачение. Очевидно, и эта уступка так же не достигала цели, как и предыдущая. Ввиду этого среди наиболее умеренных сторонников "поповщины" уже в начале XVIII в. явилось мнение, имевшее полную возможность опереться на взгляды самого Аввакума, — что можно принимать священников и *третьим* чином, то есть требовать от них только проклятия ересей. В сущности, от признания никонианства ересью третьего чина недалеко было и до полного примирения с господствующей церковью⁵. Примирение, однако, не состоялось. Вместо того защитник умеренного взгляда диакон Александр (от которого и все направление получило название "дьяконовщины") принужден был всенародно отказаться от своих взглядов. "Не терпя мучения совести своей" и "бояся суда Божия и вечных мук", он затем явился в Петербург и заявил, что отрекся поневоле. Он был публично обезглавлен в Нижнем. Но учение его не умерло с ним. Во второй половине XVIII столетия дьяконовцы еще раз столкнулись с более решительными последователями поповщины по тем же вопросам, которые возбуждали в них сомнения в начале века. Для "перемазывания" нужно было правильно освященное миро, которое так же трудно было достать, как и "древлеправославного" архиерея. Дьякон Александр отказывался признать миро, сваренное на Ветке известным Феодосием. И его последователи восстали против знаменитого мироварения, совершенного в 1779 г. поповцами на Рогожском кладбище. Для обсуждения вопроса собрался старообрядческий собор 1779 г. На нем сторонники нового мира сдержали решительную победу над дьяконовцами. Вместе с тем и требование "перемазывания" священников одержало верх над предложением принимать их по третьему чину. Вожди дьяконовщины Никодим и Михайло Калмык остались почти одни с своими умеренными взглядами. Тотчас после собора Никодим принялся усердно хлопотать о примирении с господствующей церковью. Но, несмотря на покровительство Потемкина и Румянцева, решение вопроса заты-

⁵ Неуверенность в спасительной силе старообрядческих попов и освященных ими церквей как бы чувствуется в самом характере вопросов, предложенных этой группой старообрядцев нижегородскому епископу Питириму (1716).

нулось до самого конца XVIII в. Только в 1800 г. проект Никодима осуществился. Но он осуществился в форме, которая не удовлетворила бы самого инициатора, если бы он дожил до этого времени. Дьяконовцы просили себе от господствующей церкви епископа. Вместо этого "пункты" митрополита Платона дали им "единоверие", то есть право получать священников, подчиненных православному архиерею, для службы по старому обряду.

Огромное большинство поповцев, признавая вопрос о полноте иерархии самым больным местом старообрядчества, пошли к разрешению этого вопроса совсем другим путем. Уже в 30-х гг. XVIII в. они остановились на мысли — найти себе архиерея. Но они искали его не у господствующей церкви. Мы не будем здесь останавливаться подробно на длинной истории этих поисков — истории, полной и комических, и грустных подробностей. Начинается эта история с проделок Молдовлахийского митрополита в Яссах, выжимавшего с старообрядцев деньги и подарки, а затем прогонявшего их вон. Раз он даже обрил бороду старообрядческому кандидату в епископы. Затем появляется перед нами добродушная фигура пьяницы и сластолюбца Епифания, обокравшего свой монастырь, сидевшего в тюрьмах — и в Киеве, и в Петербурге, и в Соловках, и в Москве. Отбитый старообрядцами на вторичном пути из Москвы в Соловки и за это согласившийся обратиться на служение старообрядчеству свой сан епископа (полученный еще раньше от Ясского митрополита), Епифаний не сжился ни с теорией, ни с житейскими привычками старообрядцев. Впрочем, меньше чем через год он был арестован при первом разгроме Ветки войсками Анны Иоанновны (1735), к обоюдному удовольствию своему и своей паствы. За простецом Епифанием является тонкий пройдоха, молодой и красивый Афиноген, самозванно объявивший себя архиереем. Он бежал за границу, когда его обман открылся. Там он сбросил рясу, обрился, принял католичество, поступил на военную службу и женился на богатой и знатной польской красавице. Не успел исчезнуть с раскольникского горизонта Афиноген, как является на смену ему Анфим — московский колодник, пострадавший за "древлее" православие и покоровивший своими рваными ноздрями сердце богатой московской барыни и двух ее хорошеньких воспитанниц. С ними он бежал к старообрядцам и устроил себе после долгих хлопот обряд заочного посвящения в епископы. Посвящать его должен был Афиноген, щеголявший, как потом оказалось, в этот день и час по улицам Каменец-Подольска в костюме польского жолнера. Потеряв постепенно доверие всех старообрядческих общин, этот архиерей был наконец утоплен в Днестре казаками.

Все эти неудачи не охладили бы, однако, рвения старообрядцев к исканию архиерейства и не завязали бы их кошелеков, если бы обстоятельства решительным образом не перемени-

лись с воцарением императрицы Екатерины II. С этого времени начинается для старообрядчества период терпимости, продолжавшийся также при Павле и при Александре I. Бежавшие когда-то от преследований за границу⁶ поповцы могли теперь снова перенести свой центр в пределы России. Два года спустя по воцарении императрица Екатерина II прямо приглашала их вернуться на родину и отводила им земли в саратовском Поволжье. В то же время (1764) Ветка была вторично и окончательно разорена русскими войсками. На несколько времени главенство среди поповщины перешло к соседнему Стародубью. Но это положение стародубские скиты удержали за собой не надолго. Их авторитет особенно пострадал после поражения умеренных взглядов Никодима и Михаила, бывших их представителями на "перемазанском" соборе 1779 г. Зато тем же самым собором чрезвычайно ловко воспользовался один из главных организаторов новых монастырей, возникших вследствие приглашения Екатерины на р.Иргизе, Сергей Юршев. Решительно став на сторону вновь сваренного мира и высказавшись в пользу "перемазания" священников, Сергей скоро добился того, что монополия этого перемазывания была признана всей поповщиной за Иргизом. Беглых попов было теперь у старообрядцев сколько угодно, так как правительство стало смотреть на них сквозь пальцы. Стало возможным даже делать выбор между попами, не принимая тех, которые особенно запятнали себя предыдущей жизнью. Это право выбора и подготовки к старообрядческому служению было формально признано поповцами за Иргизом. Старообрядческий собор 1783 г. решил ниоткуда, кроме Иргиза, священников не принимать. Чтобы еще более заставить весь старообрядческий мир нуждаться в своих священниках и "уставщиках", Иргизские монастыри не раздавали в частные руки ни мира, ни запасных даров, на которые так щедро была Ветка. То и другое можно было достать исключительно от священника, получившего "исправу", то есть перемазанного на Иргизе. За то иргизские священники имели всего вдоволь и были всегда готовы к услугам своей паствы. Таким образом, с одной стороны, беглые попы сделались самой доходной статьей иргизских монастырей и послужили основой их материального благосостояния. С другой стороны, настоятельная потребность в священстве удовлетворялась теперь с помощью правильной ор-

⁶ В старообрядческой "церковной истории" об этом говорится: "Населились от веков ненаселяемые отдаленные сибирские и кавказские горы. Умножились российским народом области: малороссийская, белорусская, польская и бессарабская. Наделились в значительном числе... многие державы: Турция, Валахия, Молдавия, Австрия и Пруссия. И все такое бесчисленное множество российского народа, единственно по причине невозможности внутри России содержать древнецерковных чинов и уставов под жестоким притеснением и казнью, вынуждено было оставить всю приверженность свою к отечественной природе и искать пристанища и свободы веры в чужих пределах".

ганизации. Часто даже старообрядчество оказывалось в этом отношении лучше обставленным, чем соседние православные приходы. Особенной нужды в собственном архиерее теперь больше не чувствовалось. И поиски архиереев прекращаются на целую половину столетия — на все время, пока действовал Иргиз.

Описанное положение дел круто изменилось с воцарением императора Николая Павловича. Снисходительное отношение к беглым попам и терпимость к отправлению старообрядческого богослужения считались главной причиной, вследствие которой старообрядцы не обнаруживали желания принять единоверие. Лучшим средством побудить их искать удовлетворения религиозных потребностей в пределах православной церкви — стало казаться стеснение их самостоятельной религиозной жизни. Согласно с этим взглядом, льготы, данные старообрядцам Екатериной II и Александром I, начали постепенно отменяться. За беглыми попами установлено было самое строгое наблюдение. Прием новых попов и рассылка старых по всей России были запрещены Иргизским монастырям. Вслед за тем и самые монастыри, один за другим, были обращены в единоверческие. "Посредством подкупа, — говорит об этом новейший исследователь Иргиза, — присоединил князь Голицын (губернатор, как и оба следующие) в 1829 г. монастырь Нижний", "силой воинской" Степанов в 1837 г. отнял у раскола монастыри средние, "ночным нападением волка на овчарню" Фадеев в 1841 г. захватил верхние монастыри. Совершилось великое "вавилонское пленение" — 28 мая 1841 г. "солнце православия зашло на Иргизе".

Но не для одного Иргиза наступили тяжелые времена. В таком первостепенном центре поповщины, каким было столичное "Рогожское кладбище", в конце концов оставалось всего два попа. Десятками пар принуждены были они венчать браки, сотнями, хором производили исповедь по списку грехов, громогласно читавшемуся причетником, отпевать же приходилось заочно, тысячами и десятками тысяч, иногда и полгода и год спустя после похорон. Приток беглых попов совершенно иссяк, и повсюду старообрядческое священство пришло в "крайнее оскудение". Несмотря, однако же, на все это, расчет, диктовавший правительству стеснительные меры, оказался ошибочным. В единоверие шли, но не многие и не искренно... "Ценой невыносимого полицейского гнета, — говорит только что упоминавшийся исследователь, — ценой страшной нравственной тяготы и муки десятков тысяч народа православие приобщило на свои пажити жалкие 2% из общего числа страдающих людей" (речь идет о Саратовском крае). Вероятно, гораздо больше ушло в беспоповщину, с которой поповцы были поставлены фактически в одинаковое положение.

Большинство не думало, однако, ни о единоверии, ни о беспоповстве. Оно терпело, считало свое положение временным и думало крепкую думу: как бы добыть себе архиерея и создать,

таким образом, собственную законченную иерархию. В последнем из уничтоженных на Иргизе монастырей возродилась снова эта старая мечта поповщины. И на этот раз мечта превратилась в факт. Не прошло пяти лет после закрытия Верхнего монастыря, как усиленные поиски доведенных до последней крайности старообрядцев увенчались желанным успехом. "Солнце православия", померкшее на Иргизе, взошло с новым блеском за австрийской границей.

Еще за десять лет до окончательного обращения Иргизских монастырей в единоверие, на Рогожском соборе 1832 г., мысль об отыскании архиерея принята была большинством поповцев. Не оказалось недостатка и в благотворителях (старообрядческие тузы С.Громов и Ф.Рахманов) и в энтузиастах (Павел Великодворский), готовых жертвовать свои средства и труд на осуществление любимой идеи поповщины. Идеальной задачей поповцев оставалось, по-прежнему, найти где-нибудь в неведомых краях настоящего "древлеправославного" архиерея, сохранившего старую веру во всей ее неприкосновенности. Но стоило только поставить вопрос на практическую почву, чтобы тотчас же убедиться в безнадежности подобных поисков. Для очистки совести главный деятель предприятия Павел Великодворский побывал и на православном Востоке. Но раньше, чем кончились эти странствия его, он должен был убедиться, что местом действия и розысков гораздо удобнее сделать вместо Персии и Египта, Сирии и Палестины — соседние турецкие и австрийские области. Едва перейдя австрийскую границу, он нашел в Буковине несколько маленьких старообрядческих колоний, получивших при самом переселении сюда (1783) право полной свободы вероисповедания от австрийского императора. На этой "привилегии" Иосифа II Павел и основал свой план — добиться официального разрешения жителям Белой Криницы (так называлось одно из этих поселений) иметь своего епископа. Преодолев множество препятствий со стороны местных жителей и областного начальства, Павел наконец добился своей цели, перенеся дело на решение высших властей и самого императора. Получив дозволение поселить в Белой Кринице епископа, он принялся за розыски лица, которое бы согласилось взять на себя эту роль первоначальника старообрядческой иерархии. Пока он странствовал по Сирии, Палестине и Египту, константинопольские эмигранты наметили возможных кандидатов в архиереи, из числа проживавших в Константинополе без места епископов. Один из них — Амвросий, изверженный из своей босносараевской епархии патриархом по настоянию турецкого правительства за то, что принял предложение старообрядцев и поддержал народное движение против местного паши. Водворившись (1846) в Белой Кринице и приняв от беглого попа "исправу" (вторым чином), он по заранее заключенному условию немедленно рукоположил себе преемника из местных старообрядцев.

Такая заботливость оказалась нелишней. Едва прошел год со времени открытия Белокриницкой кафедры, как Амвросий по требованию русского правительства отправлен был в ссылку. Место его занял его ставленник Кирилл — человек, случайно попавший в архиереи и совсем не подготовленный к выполнению важной роли, выпавшей на его долю. Роль была действительно трудна и ответственна.

Такой важный факт, как появление в старообрядчестве — впервые со времени его возникновения — полной и правильной иерархии, должен был сильно встряхнуть старообрядческие умы. К ненормальному положению, длившемуся веками, старообрядцы настолько успели привыкнуть, что появление в их среде раскольничьего архиерея само по себе казалось многим непостыдным новшеством и отступлением от того, как жили отцы. У других присоединялось к этому сомнение, вызванное "перемазанием" Амвросия. Сторонники наиболее умеренного толка поповщины (дьяконовцы), ослабленные, но не уничтоженные собором 1779 г., продолжали стоять на своем. Перемазание, по их мнению, смывало благодать хиротонии, и епископа следовало поэтому принять не вторым, а третьим чином. По той и другой причине часть поповщины вовсе не приняла австрийской иерархии и предпочла остаться, по-старому, при беглых попах. Но и среди тех, которые считали первосвященничество необходимым признаком истинной церкви и приняли с восторгом белокриницкого митрополита, — перемена, совершившаяся в церковном строе, должна была вызвать много новых мыслей и сомнений.

Три вопроса, главным образом, волновали теперь старообрядческий мир. Во-первых, это был вопрос об отношении мирян к новому церковному управлению, во-вторых, об отношении русских архиереев к заграничному митрополиту и, в-третьих, об отношении новоустроенной поповщинской церкви к церкви православной. По каждому из этих вопросов возникли противоположные мнения и сталкивались противоположные интересы. С появлением высшей церковной власти влиятельные миряне-старообрядцы должны были передать в ее руки заведование церковными делами. Конечно, отказаться от своей привычной власти им было не совсем приятно. Напротив, масса старообрядческого простонародья охотно готова была подчиниться высшему церковному авторитету. Эта разница в отношении верха и низа старообрядческого общества к новой иерархии соединялась с подобной же разницей во взгляде на власть иноземного митрополита над национальной церковью. Русские старообрядческие епископы большею частью стремились к независимости от заграничного митрополита — и московское знатное старообрядчество готово было помогать им в этом отношении. В Москве создан был наподобие синода "духовный совет" из архиереев, долженствовавший представлять собою высшую власть

над русской старообрядческой церковью. При посредстве этого "совета" старообрядческая знать, во-первых, устраняла непосредственную власть белокриницкого митрополита над церковью, во-вторых, сохраняла за собой возможность влиять на церковные дела. Интересы рядовой старообрядческой массы и в этом случае не совпадали с интересами влиятельного меньшинства. Масса хотела знать над собой только одного митрополита и за ним признавала верховный голос в делах веры. Наконец к обоим только что упомянутым причинам внутренних разногласий присоединилась третья, наиболее щекотливая. Приобретая архиереев, старообрядческая церковь невольно сближалась с православной. Это сближение среди одних вызвало сильную реакцию, среди других — попытки теоретического оправдания. Крайняя партия, находившая себе поддержку в простом народе, с особенной настойчивостью возобновила старые учения о том, что вообще нигде нет и быть не может истинной церкви, так как в мире царствует антихрист. Напротив, интеллигентное меньшинство, не чуждое столичного доска, готовое и немецкое платье надеть, и в театре побывать, склонно было внести в старообрядчество новый дух терпимости. В опровержение беспоповщинских учений об антихристе эта партия напоминала, что самое принятие беглых попов от никониан и принятие архиерея от греков предполагало в поповцах уверенность, что существуют в мире и помимо них остатки истинной церкви.

Выразителем этого настроения явился составитель известного "Окружного послания" мирянин Иларион Егоров Ксенов, особенно подчеркнувший в своем произведении близость поповства к господствующей церкви. Московская старообрядческая интеллигенция и, стало быть, московский духовный совет стали открыто на сторону "Окружного послания". Но это был вызов, брошенный старообрядческой массе. "Окружное послание" послужило искрой, которая воспламенила горячий материал, накопившийся в поповщине со времени учреждения Белокриницкой митрополии. Роль митрополита была ясна. Противодействуя автономистским стремлениям московского совета, он должен был отвергнуть принятое советом "Окружное послание" и обратиться непосредственно к массе с протестом против примирительных тенденций передового старообрядчества. Но невежественному и бесхарактерному Кириллу роль эта была не под силу. В разгоревшейся борьбе он делался поочередно орудием то той, то другой партии. В течение короткого промежутка (1863-70) он столько раз переходил от одного решения к другому, то проклиная "Окружное послание" и все действия совета, то одобряя их безусловно, то, наконец, пускаясь на компромиссы, что в конце концов сделался для обеих партий одинаково бесполезен или безвреден. Жалкая роль Кирилла помогла автономным и примирительным стремлениям старообрядческого меньшинства одержать скорую и решительную победу. Со смер-

тью Кирилла (1873) его преемник принужден был формально признать самостоятельность русской старообрядческой церкви. Восторжествовало среди последователей этой церкви и умеренное мнение "окружников". Из 19 существовавших в России до революции архиерейских старообрядческих кафедр 13 были заняты сторонниками "Окружного послания", и только 3 принадлежали его противникам или "раздорникам".

Из беглого очерка истории поповщины видно, что это направление религиозной мысли разделило обычную судьбу всех средних направлений. Развиваться такое направление могло лишь в сторону одной из примиренных в нем крайностей. Будучи компромиссом между православием и беспоповщиной, поповщина могла приблизиться либо к господствующей церкви, либо к более последовательной партии раскола. Но сближению с господствующей церковью препятствовало, как мы видели, прежде всего отношение к расколу духовной и светской власти. Примирение не могло состояться на условиях, которые бы удовлетворили обе стороны, и не могло быть поэтому искренним. Вот почему единственная серьезная попытка такого примирения оказалась, по единодушному приговору обеих сторон, вполне неудачной. Что касается сближения с беспоповщиной, этот исход был доступен только для более решительных. Таким образом, постоянно колеблясь между двумя крайностями и не решаясь остановиться ни на одной из них, поповщина была обречена вращаться в одном и том же заколдованном круге старых идей. Сколько-нибудь серьезные признаки внутреннего развития в ней не могли привести ни к какой значительной перемене, потому что результаты такого развития тотчас же выходили, в ту или другую сторону, из рамок этого промежуточного направления. Поэтому, чтобы проследить, в каком направлении совершалась дальнейшая религиозная эволюция русской народной массы, нам нужно перейти к истории других направлений, более цельных и последовательных.

БИБЛИОГРАФИЯ

Богатый материал для истории поповщинских и беспоповщинских толков читатель найдет в старой книге прот. Андрея Иоаннова Журавлева (1-е изд., 1794, 6-е, 1890). Отзыв Паисия см. у Макария. *Записка грека Дионисия* напечатана Каптеревым Н.Ф. в "Православном обозрении", № 7 и 12 (1888). Об ожидании антихриста, искании архиереев, оскудении священства см.: Мельников П.И., *Исторические очерки поповщины*, первые VII глав отдельно (М., 1874) и в "Русском вестнике", № 4-6 (1863), главы VIII-XIV в № 5 (1864), № 5 и 9 (1866), № 2 (1867). По данным Мельникова характеризуется в тексте и строение раскольников в 1666-69 и в 1699 гг. Эти даты косвенно подтверждаются летосчислением (западным) "Книги о вере" и оживлением споров об антихристе именно в 1669 г. И позднейшее старообрядчество, несомненно, понимало (уже в XVIII в.) эти даты в смысле современного летосчисления. Но начинатели раскола, несомненно, относили 1666 год к 1658, и 1699 к 1691. См.: Никольский И.Ф., *Об антихристе*, 2-е изд. (СПб., 1898) и Смирнов П.С., *Внут-*

ренние вопросы в расколе в XVII в. (СПб., 1898). Последняя книга особенно важна для истории внутренней жизни и догматических споров в первоначальном расколе. Но за логикой мысли у автора несколько ступшена логика жизненных фактов, и эсхатологический вопрос может быть чересчур резко выдвинут поэтому на первый план. О Петре-антихристе см.: *Выписана история печатная о Петре I, собрание от Свящ. Писания об антихристе* в "Чтениях Общества истории и древностей российских", I (1863). Отношение дьяконовцев к чиноприятию беглых попов должно было выясниться уже в начале XVIII в., в зависимости от их учения о св. мире. Ответы дьяконовщины (написанные Андреем Денисовым, о нем см. ниже) изложены в *Описании некоторых сочинений, написанных русскими раскольниками в пользу раскола*. Записки Александра Б. (пресв. Никанора), II (СПб., 1861). Вопросы дьяконовцев и ответы Питирима, см. в его *Працице*. О миссионерской деятельности Питирима см.: арх. Макарий, *История нижегородской иерархии* (СПб., 1857). Судьба дьякона Александра рассказана по документам Есиповым Г., *Раскольничьи дела XVIII столетия*, I (СПб., 1861). Документы, относящиеся к перемазанскому собору 1779 г., кроме Журавлева, см. еще в *Сборнике для истории старообрядчества*, изд. Поповым Н., I (М., 1864). Хлопоты Никодима о законном архиерее документально изложены Верховским Т. в статье *Искажение старообрядцами в XVIII в. законного архиерейства* (СПб., 1868) и в "Православном обозрении" (1867). Лучшее и полнейшее исследование по истории Иргизских монастырей принадлежит Соколову Н.С., *Раскол в Саратовском крае*, I, Поповщина до пятидесятих годов настоящего столетия (Саратов, 1888). Хлопоты и поиски Павла Великодворского обстоятельно изложены Субботиным Н. в *Истории Белокриницкой иерархии*, I (М., 1874). События, вызванные в раскольничьем мире "Окружным посланием", тогда же рассказывались Субботиным Н. в ряде статей, все более осведомленных, но и более тенденциозных. См. его *Современные движения в расколе*, "Русск. Вестн.", № 5, 7, 11, 12 (1863), № 1, 2 (1864), № 1, 2, 3 (1865) и отдельно 3 выпуска (М., 1863, 1865, 1866). Его же, *Современные летописи раскола*, два выпуска (М., 1869-70) с документами, *Летопись происходящих в расколе событий* (М., 1872) и под тем же заглавием в "Братском слове". Об окружном послании и документах, относящихся к борьбе за него, см.: Николаев К., *Очерк истории поповщины с 1864 г.*, "Чтения", III (1865) и *Документы о старообрядцах нашего времени* см. в "Чтениях", III (1868), I (1869), сообщ. И.Г. Дальнейшие библиографические указания см. в книгах: Пругавина А.С., *Раскол-сектантство*, вып. I. Библиография старообрядчества и его разветвлений (М., 1887) и Сахарова, *Указатель литературы о расколе*, вып. I и II (1887, 1892). Сжатые, но содержательные очерки см. в "Энциклопедическом словаре" Арсеньева, статьи: *Раскол*, *Белопоповщина*, *Белокриницкая иерархия* и *Единоверие*.

V

ИСТОРИЯ БЕСПОПОВЩИНЫ И ЕЕ РАЗНОГЛАСИЯ

Крайнее направление старообрядчества. — Эпидемия самосожжений. — Реакция против них. — Условия церковной жизни в Поморье и Заонежье. — Распространение здесь пустынножительства. — Развитие Выговского общежития. — Отношение его к миру и властям. — Раскол в беспоповщине: федосеевцы и их распря с поморцами. — Филипповцы. — Вопрос о семье и браке. — Теория Ивана Алексеева. — Новые московские центры беспоповщины. — Борьба за брак между "Покровской часовней" и "Преображенским кладбищем". — Раздвоение религиозной мысли руководителей беспоповщины и одинаковость настроения массы. — Протест филипповцев против обмирщения федосеевцев. — Протест страннической секты против двоедушия тех и других. — Учение Евфимия и новые сделки с миром его последователей. — Итоги развития беспоповщинской теории.

Мы должны теперь опять вернуться к тому первоначальному периоду в истории старообрядчества, когда события поставили, но еще не разрешили роковую дилемму: восторжествует ли, в конце концов, правая вера или наступят последние времена. Симпатии к тому или другому решению определились уже тогда. Вместе с тем наметилось и разделение приверженцев старой веры на два враждебные лагеря. Большинство, испуганное возможностью остаться без церкви и без таинств, отшатнулось, как мы знаем, от крайнего решения. Ценою все новых и новых уступок, путем хитросплетенных толкований, умеренные старались сохранить хоть какую-нибудь связь с церковностью, спасти хоть частицу веры в непрерывность существования на земле истинной церкви Христовой. Порвать эту вековую цепь, связывавшую современную церковь с временами апостольскими, было бы слишком страшно для этих людей, привыкших слепо верить тому, что "до нас положено". Жить своим умом и чувством, начинать с самих себя, сызнова, свою религиозную жизнь, создавать новые формы веры — все это значило бы, в их глазах, произвести такую революцию, перед которой бледнели все новшества Никона.

О создании новых религиозных форм не думали, конечно, тогда и сторонники крайнего мнения. Если они освободили себя от подчинения старым формам, то это лишь потому, что они были совершенно твердо уверены в немедленном наступлении кончины мира. "Несть ныне время — переправливати веру", —

говорил, например, инок Авраамий ввиду неотвратимой близости пришествия антихриста. Под влиянием этой мысли люди думали не о том, как жить без церкви, а о том, как бы умереть подостойнее. В натурах экзальтированных это напряженное ожидание второго пришествия вызвало особые явления, принявшие, как это всегда бывает в явлениях религиозного экстаза, эпидемический характер. Не довольствуясь пассивным ожиданием архангельской трубы, наиболее усердные теряли терпение и старались приблизить конец. Если Царство Божие не приходило к ним, они спешили сами идти навстречу Царству Божию. Покончивши всякие счеты с миром, они решались окончательно освободиться от него путем самоубийства, — если не удавалось добиться той же цели с помощью мученичества. "Насильственная смерть за веру вождедена, — доказывал еще Аввакум, — что лучше сего? с мучениками в чин, с апостолы в полк, с святители в лик ... а в *огне-то* здесь небольшое время потерпеть ... Боишься пеци той? Дерзай, плюй на нее, не бойсь! До пеци страх-от: а когда в нее вошел, тогда и забыв вся". Совет Аввакума нашел своих энтузиастов и пропагандистов, не довольствовавшихся личным спасением и желавших спасения всего мира. "Хотел бы я, — говорил один из этих максималистов XVII столетия, — дабы весь (родной его город) Романов притек на берег Волги с женами бы да с детьми, побросались в воду и погрязли бы на дно, чтобы не увлекаться соблазнами мира. А то еще лучше: взял бы я сам огонь и запалил бы город; как бы было весело, кабы сгорел он из конца в конец со старцами и с младенцами, — чтобы никто не принял из них антихристовой печати". За Романовым и Белевым последовала бы и "вся Россия"; за Россией сгорела бы, может быть, и "вся вселенная" ... Полные таких надежд, являлись пропагандисты самосожжения в мир и не жалели слов, чтобы убедить простодушных слушателей. "О братие и сестры, — возглашали они, — полно вам плутати и попам окуп давати. Елицы есте добрии, свое спасение возлюбите и скорым путем, с женами и детьми, в Царство Божие теките. Радейте и не слабейте; великий страдалец Аввакум благословляет и вечную вам память воспевае. Тецйте, тецйте, да вси огнем сгорите. Приближися-ко семо, старче, с седыми своими власы; приникни, о невесто, с девическою красотою. Воззрите в сию книгу, священную тетрадь: что, — мутим мы вас или обманываем? Зрите слог словес и, чья рука, знайте. Сам сие начертал великий Аввакум, славный страдалец, второй во всем Павел. Се сие слово чту, еже святая его рука писала". И "старец, взирая, слезы ронит, — прибавляет описавший нам эти сцены противник самосожжения, — отроковица, смотря, сердце крушит; проповедник, распаяся, словеса к словесам нижеет". Среди доказательств деревенского пропагандиста кончина мира занимала, конечно, первое место. Она наступит скоро, очень скоро. Не нужно ждать

и Ильи с Енохом; в 1689 г. будет "свету представлень"¹, а на Москве уже "царствует Титин". Но ждать светопреставленья в мире невозможно. Время пришло лихое: если не сгореть, то как спастись от "змия"? Как соблюсти себя в ядении и питье, вращаясь среди никониан? "А как уже сгорел, ото всего уже ушел!" Иначе придется наложить на себя эпитимию лет на десять. Надо будет и "поститься, и кланяться, и молиться. А если в огонь, — тут и все покаяние. Ни трудись, ни постись, разом в рай вселись. Все-то грехи очистит огонь". Да, наконец, все равно от огня не уйдешь. При кончине мира ведь протечет река огненная и поглотит все. Сами апостолы должны будут пройти этот искуc. Только самосожженцы будут освобождены от вторичного огненного испытания. Приводились далее примеры святых, окончивших самоубийством. Не было недостатка и в видениях. Один поморский мужик в бреду видел сгоревших в светлом месте и в венцах. А "во ослабе живущих и антихристу работающих" терзало в другом месте страшное колесо. Капля с колеса упала мужику на губу; он очнулся, а губа сгнила.

Всех этих убеждений и доказательств было слишком достаточно, чтобы воодушевить напуганных слушателей и убедить наиболее усердных в них. Около "учителя" собиралась кучка людей, готовых "в огонь и в воду". Даже ребята толковали: "Пойдем в огонь, на том свете рубахи будут золотые, сапоги красные, меду, и орехов, и яблок довольно; пожжемся сами, а антихристу не поклонимся". От первого порыва воодушевления до самого факта самосожжения было, однако же, еще далеко. Проповедник, которому самому предстоял риск — сгореть вместе с своими приверженцами, старался собрать их как можно больше. В промежутке рвение могло остынуть. Являлись сомнения: "Не худо ли то будет — еже самим себя сожещи". По мере приближения решительной минуты одолевал и страх смерти. И не раз предприятие откладывалось или расстраивалось вовсе. "Изнемогши печалью", паства "разбредалась" или расходилась по домам. Но раз задета совесть не давала покоя. "От печали поотдохнув", сторонники самосожжения снова начинали "зазирать себя, как едят и пьют и на этом свете живут". И после двух-трех неудачных попыток они таки выполняли свое намерение. В большинстве случаев окончательное решение принималось под влиянием правительственного преследования. Лицом к лицу с "гонителями" самые нерешительные приобретали уверенность в том, что получают мученический венец. С другой стороны, и выбирать было не из чего, после того как указ царевны Софьи (1684) стал грозить тем же "срубом" (то есть костром) всем нераскаянным и упорным приверженцам старой веры. "Гонения" доказывали справедливость слов деревенских пропаганд-

¹ Это говорилось в 1687 г. Другие ожидали пришествия антихриста, по Авраамии, в 1691 г. (см. выше)

дистов, что от антихриста, кроме как в огонь, да в воду, "некуда деться". Естественно, что одной из главных задач пропагандиста и его приверженцев становится теперь — добиться гонения. "Батюшка государь, — говорят слушатели наставнику, — ты нас учишь добро погореть; как же нам быть? Видишь, гонения нет". "Аз вам, чада, сотворю быти гонению", — отвечает наставник. Он научает их совершить какое-нибудь святотатство. Тогда "отпишут на нас к начальству и пришлют к вам посылку — то нам и гонение. А мы себя — в поломя и сгорим; сами себя сождем, а им не дадимся". Эта программа во всей точности выполнялась. На предлагаемое место самосожжения являлась военная команда. Когда запершиеся в избе или крепости видели, что им "не отсидеться", они зажигались, приняв предварительно меры, чтобы в последнюю минуту никто не выскочил из огня. Впечатление для оставшихся в миру должно было получиться, что "все те страдальцы с радостью горели и яко на пир, веселяся, пришли".

Под двойным влиянием правительственных преследований и ожидаемой кончины мира самосожигание принимает грандиозные размеры. При них понятны становятся сангвинические надежды пропагандистов — "спалить" всю Русь всероссийским пожаром — и этим путем разрешить религиозный вопрос. По предположению новейшего исследователя, с начала раскола и до начала 1690-х гг. никак не меньше 20 тысяч человек покончили самоубийством². Количество жертв в отдельных "гарях" доходило до 2,5 тысячи.

Однако же, по самому существу дела, этот пароксизм самосожигательной горячки не мог быть продолжителен. Начавшись со второй половины 80-х гг., к началу 90-х он уже начал проходить. Гонения, вызванные указом Софьи, утихли при молодом государе, занявшемся совсем другими делами. Ожидания светопреставления еще раз не осуществились. За страхами казни или второго пришествия последовала резкая реакция в настроении раскольников. Одинокие голоса более умеренных стали теперь слышнее, и их протест против ужасов самосожжения привлек на их сторону многочисленных приверженцев по всей России. Общим мнением донских и камских, поволжских и поморских иноков, числом до двухсот и "множества бельцов везде и повсюду" — добровольные "самоубийственные смерти", не вызванные мучительством, были осуждены, как противные учению Христа, апостолов и святых отцов. В опровержение доводов, приводившихся пропагандистами самосожжения, составлено было в 1691 г. старцем Евфросином сильно "отрагательное писание" (давшее нам материал для сделанной выше характеристики самосожжений). Самые крайние противники никони-

² Из этого числа только 3800 самосожжений можно насчитать до введения в действие указа Софьи (то есть до начала 1685 г.)

анства перестали теперь думать, будто только и может быть один исход для них — "в огонь, да в воду". Что в мире нет больше ни церкви, ни таинств, — за исключением доступных всем мирянам³, — эту точку зрения окончательно усвоила себе та партия раскола, о которой теперь идет речь. Но из этого вовсе не следовало, что необходимо прекращать физическое существование в мире. Из мира надо бежать, — вот и все; надо последовать совету Спасителя: если вас гонят из одного града, — бегите в другой; хватит городов в Израиле, чтобы укрыть вас до пришествия Сына Человеческого. И основным правилом жизни становится теперь для беспоповщины: "гонимым — бегать, взятым — терпеть"; самим на мученичество не "наскикивать", но и не уклоняться от него, если судьба отдаст в руки гонителей. Таков был тот житейский режим, с которым пускались в исторический путь отрицатели церкви и таинств, после того, как прошел первый подъем религиозного экстаза.

Существовал в России целый обширный край, как бы нарочно приспособленный для осуществления этого режима. Скрываться от властей здесь было легко, а обходиться без священства и таинств — привычно. Крутой разрыв с миром и церковью оказывался здесь, таким образом, далеко не так страшен и был далеко не так неподготовлен, как в других частях России. Мы разумеем северную русскую глушь. По отношению к церковной жизни обширный русский север (владения древнего Новгорода, Поморье и вся Сибирь), в сущности, всегда стоял в том самом ненормальном и затруднительном положении, в котором очутились теперь ревнители старой веры, отказавшиеся верить в дальнейшее существование церкви. У них не было *теперь* попов, и приходилось обходиться без таинств. Но жители русского севера *никогда* не были избалованы правильным выполнением треб. Они давно уже привыкли обходиться без помощи священника. В этих безлюдных палестинах, где зачастую от одной деревни до другой было по несколько десятков верст расстояния, где дороги шли густым лесом или топким болотом, где почти единственными удобными путями сообщения были реки, — в этих глухих захолустьях присутствие попа в деревне было довольно редким событием. Случалось, что на один или на два десятка деревень была всего одна церковь. Приход ее обнимал, таким образом, сотни квадратных верст. Случалось иногда, что и эта единственная церковь давным-давно "стояла без пения". При этих условиях для самых необходимых треб священника часто не оказывалось налицо. А если и был он, то

³ Такими беспоповцы считали крещение (которое они повторяли над приходящими к ним) и покаяние, "соединяющие человека с Богом и без рукоположенных священнослужителей", по выражению позднейшего поморского учителя Скачкова (1818).

местное население не всегда решалось к нему обратиться, так как услуги его обходились довольно дорого. Таким образом, северное крестьянство старалось, по возможности, удовлетворять свои духовные нужды собственными силами, без помощи попов. Вместо церквей в крае размножались часовни. Вместо литургии население удовлетворялось вечерней, утренней, часами, которые пелись в этих часовнях кем-нибудь из грамотных мирян.

Здесь, как видим, легче, чем где-нибудь, было примириться с необходимостью остаться вовсе и навсегда без священства. Здесь поэтому и распространялось преимущественно учение беспоповщины, тогда как последователей поповщины мы встретили в предыдущей главе в юго-западных и юго-восточных окраинах России. Население севера легко примирялось с тем, что крестить теперь приходилось мирянам, а исповедоваться надо было друг другу. Трудно было отказаться навсегда от причащения. Поэтому всякий шарлатан, утверждавший, что у него хранятся запасные дары, освященные еще до времени Никона, мог без труда приобрести и эксплуатировать доверие массы. В тех случаях, когда даров решительно не было, беспоповцы прибегали к символическому обряду, долженствовавшему заменить причащение. Они причащались — изюмом. Обходиться без таинства брака было совсем легко в крестьянской среде. Там и до этого времени браки, не освященные церковью, встречались постоянно. Неудобство для мирян заключалось лишь в том, что строгие раскольнические иноки отрицали иногда вместе с таинством брака и возможность семейной жизни. "Женатые — разженитесь, неженатые — не женитесь" — таково было требование наиболее последовательных беспоповцев. Мы увидим сейчас, однако, что в этом пункте требования жизни оказали сильное сопротивление требованиям теории.

Ревнителю старого благочестия появились в северных лесах с тех самых пор, как возникли в мире "никоновы новины". С того же времени началась здесь и пропаганда раскола. Но, пока была еще надежда одолеть никониан и восстановить старую веру, разрыв с миром не мог считаться единственным условием спасения. Положение изменилось, как мы видели, со времени неудачи стрелецкого бунта и строгого указа 1684 г. Для последовательных раскольников выбор оставался теперь между открытой борьбой и бегством. Но на борьбу не всякий был способен. Ближайшим способом уклониться от борьбы и пыток было самосожжение: так и смотрели на него самосожигатели. "Немощны мы и слабы, — того ради и не смеем к предлежащим мукам вдатися; вмени, Господи, огненное сие страдание в мученическое, *ради немощи нашей*". Такие размышления и молитвы влагает в уста самосожигателей историк поморской беспоповщины, Иван Филиппов. Мы знаем, однако, что и склонность к самоубийству скоро прошла, вместе с первым горячим порывом религиозного увлечения. Оставалось третье средство — раз-

рыв с миром. Оно скоро и стало наиболее употребительным. "Которые хранящие древнее благочестие мук не могли терпеть и вышеописанным смертям предаваться, — все бегали в непроходимые пустыни", — говорит нам тот же поморский историк. Особенно часты стали случаи такого бегства с начала 90-х гг., когда началась упомянутая выше реакция против самосожигания.

Быстро населилась с этого времени и северная пустыня. Первыми пионерами пустынножительства были здесь соловецкие иноки, не решившиеся выдерживать осады их монастыря московскими войсками. Все такие нерешительные перед началом осады съехали с острова и разбрелись по поморью, разнося повсюду ненависть к никоновым новинам и приверженность к древнему православию. Укрываясь от властей, они выбирали себе самые глухие уголки. Где-нибудь у лесного озера, отрезанного непроходимыми болотами и лесами от всякого сообщения с миром, селился отшельник и часто без всякой защиты от северной зимней стужи, кроме лесного костра, начинал свое "жестокое житие". Мало-помалу он обживался, сколачивал себе келью, начинал ковырять землю "копорюгою" или мотыгой. "Нужных ради потреб" или "для ученья благочестия и проповеди" он выходил по временам из леса в соседние деревни. "Лыжи были ему конями, а кережа⁴ служила вместо воза". Слава пустытника быстро распространялась в мире. Повсюду, в погостах и "весах" он приобретал покровителей — "христолюбцев", готовых помочь ему деньгами и съестным или даже укрыть его в случае надобности. Являлись и поклонники, готовые последовать его примеру и уходявшие один за другим в пустыню. Около одинокой кельи составлялось целое общежитие. Общими силами поселенцы сжигали лесные участки, и снимали с "гари" несколько урожаев. "Жестокое" и "нужное" пустынное житие превращалось в "пристойное и пространное". Но такое поселение все еще не было прочным. Первая "хлебная зябель" и неурожай могли разогнать братию. Строгий пустынножитель начинал жалеть о нарушенном безмолвии и спешил уйти подальше в лесную чащу, навстречу новым лишениям. Наконец, вести о завязавшемся общежитии, о побегах туда крестьян и об открытой проповеди старцев, оставшихся в миру, — не ходить в церковь, не причащаться новых тайн, — эти вести доносились по начальству. Из местных административных центров являлись тогда в пустыню команды для более или менее успешных розысков. Поселенцы разбегались, оставляя жилища и запасы на жертву неприятелю, — и искали себе нового места. Иначе им оставалось лишь встретить врага лицом к лицу и сжечься. Отдаться живыми они не решались, боясь, как бы пытка не вынудила у них отказа от старой веры.

⁴ Сани для езды на оленях и для ручной возки.

В последнем десятилетии XVII в., как мы видели, обстоятельства изменились. Это тотчас же сказалось на судьбе поморского пустынножительства. Одно из постоянно перемещавшихся до тех пор отшельнических поселений окрепло, выросло и скоро сделалось центром всей русской беспоповщины. Удобство местоположения (по р. Выгу) позволило этому поселению пережить "лихие времена" для раскола. Отношение петровского правительства к расколу дало ему возможность легализовать свое существование. А личные свойства основателей этого общежития обеспечили ему выдающуюся роль в беспоповском мире. В лице Данилы Викулина и Андрея Денисова соединились нравственный авторитет строгого пустынножителя и аскета с житейской ловкостью и организаторским талантом энергичного юноши энтузиаста⁵. На первых же порах таланты Андрея Денисова сказались в умелом распорядке внутренней жизни сошедшейся братии и в хорошо налаженном строе ее хозяйства. Но этого мало. Искусно пользуясь наличными условиями, при которых приходилось действовать, Денисов сумел привлечь Выгорецкую братию к участию в жизни всего русского раскола и чрезвычайно расширял ее житейский кругозор. Пользуясь постоянными хлебными недородами, Денисов завязал деловые сношения со всеми концами старообрядческого мира. Он дал, таким образом, первый образец широкого торгово-промышленного союза на началах безусловного взаимного доверия и строгой нравственной дисциплины, — образец, которому так успешно подражал раскол конца XVIII и первой половины XIX в. Но и этим не ограничились заслуги Андрея Денисова перед Выгорецким общежитием. Не только "скрытые горы" и "расчищенные леса", монастырские здания и "благочинная" братская жизнь, не только обширные связи при дворе и в самых отдаленных городах России свидетельствовали о трудах Денисова. Он раздвинул также и умственный горизонт иноков. Среди них грамотность была первоначально настолько редким явлением, что историк Выговской пустыни постоянно отмечает ее как особое достоинство того или другого новопришедшего инока. Сам блестящий диалектик и большой знаток древнерусской письменности, Денисов хорошо понимал, насколько недостаточно быть простым начетчиком и до какой степени необходимо даже и для старообрядца — пройти систематическое школьное образование. Устроив свой монастырь, он съездил под видом купца в Киев и более года посвятил занятиям в Киевской академии,

⁵ Историк Выговской пустыни, Иван Филиппов, так характеризует главные особенности четырех столпов, создавших славу этой обители: "Даниил — златое правило Христовы кротости; Петр (уставщик, составитель раскольничьих миней) устава церковного бодрящее око; Андрей — мудрости многоценное сокровище; Симеон (брат Андрея Денисова) — сладковещательная ластовица и немолчные богословия уста "

— очень может быть, под руководством самого Феофана Прокоповича. Он учился здесь богословию, риторике, логике и проповедничеству. Один этот шаг Андрея может показать нам, насколько воззрения автора "Поморских ответов" были шире взглядов большинства единомышленников. Перейти в самый разгар борьбы в проклятый вражеский стан, в самое средоточие ереси, — хотя бы для того, чтобы подготовить себя к будущей борьбе с противниками, — для раскольника старого типа было бы совершенно невозможно. С удивлением рассказывает биограф Андрея, как во время самого этого путешествия в Киев он дал напиток из своей чашки томимому жаждой прохожему, и затем не только не "звергнул чашку в презрение", но, вымыв ее водой и перекрестившись, "повелел из нея ясти и пити".

То, что у самого Денисова было проявлением недюжинного ума, то для его общины скоро стало делом практической необходимости. Благодаря деятельности Денисова, для Выговской обители давно уже прошло то время, когда братия сообщалась с миром на лыжах с керезами и когда один слух о проведении за 50 верст от обители временной дороги для проезда Петра — заставлял пустынножителей готовиться к бегству или к саможжению. Теперь мимо самого монастыря пролегали целых две дороги, и "гостинная" изба монастыря приобрела значение станции для проезжающих. На соседнем берегу Онежского озера стояла монастырская пристань; многочисленные монастырские суда развозили свои и чужие товары и запасы. В соседнем Каргопольском уезде куплены и заарендованы были обширные пространства пашни. На внутренних озерах и на морском берегу братия промышляла в широких размерах рыболовством. Монастырские рыболовы и звероловы доходили до Новой Земли и Шпицбергена. С югом России старцы вели значительные коммерческие операции хлебом. Сама обитель обстроилась заново, обзавелась замечательной библиотекой, целым рядом школ для писцов, для певчих, для иконописцев и всевозможными ремесленными заведениями. Кругом обители явилось немало скитов, составлявших промежуточное звено между иноками и миром. За населением скитов и образом жизни их жителей выговские пустынножители далеко не всегда могли уследить. Скиты управлялись собственными выборными властями. Все это коренным образом изменило отношение обители к миру. Вражду к "внешним" легко было проповедовать, скитаясь в лесах поодиночке. Но такой обширной и богатой общине, какую сделалась теперь Выговская пустынь, приходилось стать к миру в определенные и притом дружественные отношения. Много помогала, конечно, сила денег и тайные симпатии окружающего населения к старообрядчеству. Но и за всем тем без компромиссов обойтись было нельзя. В Выговской обители применялись на практике те умеренные взгляды, которые еще в 1691 г. проповедовал Евфросин. "Позываемы от неверных на трапезу, во сла-

ву Божию идите и вся представляемая вам ими ядите; также и на торжище вся продаваемая купите, ничтоже несумняшеся за совесть". Так советовал Евфросин, ссылаясь на апостола Павла. И на Выгу открыт был самый широкий простор для общения с еретиками-никонианами. Съестные припасы, купленные на рынке, не считались нечистыми. Последователи Денисова перестали считать осквернением — есть и пить из сосудов, к которым прикасались никониане. Еще больше соблазна вызывало отношение общины к властям. Уверенность в том, что в мире царствует антихрист, не мешала старцам делать гражданской власти все те уступки, которые могли обеспечить им свободное отправление их веры. Сперва они ограничивались подарками и приношениями. Потом согласились записаться в двойной подушный оклад. И этого, однако, оказалось мало. До правительства дошли сведения, что на Выгу не просто восстают против новопечатных книг и защищают двуперстие, а бунтуют против духовной и светской власти, царя считают антихристом, а церковь еретической и приходящих к нее перекрещивают. В 1739 г., уже по смерти Андрея Денисова (1730), на Выгу явилась следственная комиссия под председательством Самарина. Ее целью было проверить на месте донос одного из прежних жителей пустыни об укрывательстве в ней беглых, о перекрещивании и немолении за царя. Вопрос о перекрещивании старцам удалось кое-как замазать. Следствие о беглых, после долгих проволочек и дознаний, прекращено было указом 31 августа 1774 г. Повинуясь ему, иноки решили записать беглых добровольно во вторую ревизию, в подушный оклад. Но вопрос о молитве за царя приходилось решать немедленно. Тут-то и обнаружилось внутренние разногласия в самой Выговской общине. Темная масса монастырских рабочих и слуг решила не уступать, идти по торной дороге и завершить блестящую историю Выговской пустыни самосожжением. Старшая братия с братом Андрея Денисова, Симеоном, напротив, решила уступить. Они вписали молитву за царя в беспоповские служебники, доказывая, что древняя церковь молилась и за языческих царей.

Эта мера была естественным последствием всех тех уступок, которые уже сделала Выговская община миру и властям до комиссии Самарина. Тем не менее, для многих признание "богомолния" было последней каплей, переполнившей чашу. Правда, от самосожжения удалось отговорить большинство Выговских жителей. Но это уже не могло предупредить раскола среди русской беспоповщины.

Собственно говоря, раскол существовал уже в беспоповщине и раньше комиссии Самарина. Независимо от Денисовых, в юго-западных частях Новгородского края и за польской границей подвизался другой учитель беспоповцев, дьячок Крестецкого яма Феодосий. Формулируя собственными силами основные положения беспоповщины, он кое в чем разошелся с Денисовы-

ми. Узнавши про существование Выговского скита, он не раз ездил туда для взаимного уяснения спорных пунктов. Отчасти спор вертелся на подробностях обряда. Но рядом с этим Феодосий поднимал и принципиальный вопрос об отношении беспоповщины к миру. Он упрекал поморцев в общении с никонианами и в отрицании надписи на кресте I.H.C.I. (поморцы считали ее новой; древней формой была, по их мнению, надпись: "царь славы, Ис. Хс., сим побеждай"). Далее мы увидим значение споров между обеими сторонами о браке. В результате всех этих споров не только не состоялось никакого соглашения, но, напротив, споры привели к взаимному ожесточению. На решительном диспуте (1706), на котором случайно не было ловкого и тактичного Андрея Денисова, его сторонник Леонтий стучал кулаками по столу и раздраженно кричал Феодосию: "Нам ваш Иисус Назарянин не надобен". В свою очередь, и Феодосий не остался в долгу, — "показал характер не мирного духа" как выражается раскольничий историк этой распри. Выйдя из Выговской обители и дойдя до монастырских пастухов, он выбросил данные ему на дорогу монастырские припасы, крича, что от несогласных с ним не хочет принимать пищи. Затем он снял с себя сапоги и, став лицом к обители, начал трясти их, продолжая кричать при этом: "Прах, прилипший к ногам нашим, отрясаем... не будет нам с вами имети общения ни в сем веке, ни в будущем!..." Тщетно Денисов, вернувшись и узнавши об этом происшествии, писал Феодосию примирительные письма и предлагал компромисс. Только один раз удалось (1727) — и то не решить, а только отсрочить решение вопроса о четверобуквенном титуле. Но и это перемирие состоялось не надолго. Решение Выговской общины, принятое ввиду наезда Самарина, — молиться за царя — окончательно выдвинуло на первый план принципиальную сторону спора и сделало примирение совершенно невозможным. Самый спор о надписи I.H.C.I. мало-помалу стушевался перед этим вопросом — о пределах уступчивости. Последователи Феодосия давно уже не употребляют распятий с четверобуквенным титулом, а вопрос о "богомолии" остается живым и по-прежнему спорным. Момент окончательного разрыва федосеевцев с поморцами был увековечен в насмешливом прозвизе, которое первые дали последним. По имени Самарина они стали звать поморцев "самарянами".

Так произошло разделение беспоповщины на два враждебных толка. Надо прибавить, что и начало третьего толка, филипповщины, относится ко времени той же самой комиссии Самарина. Филипп, основатель этого толка, был келейником Андрея Денисова и думал, по смерти его, занять его место. Обманувшись в своем ожидании, Филипп отделился от Выговской обители и увлек за собой некоторое количество ее членов, подобно ему недовольных поморскими "нововводствами". Когда явилась комиссия Самарина, ему пришлось и на деле доказать

искренность своих убеждений и большую строгость в хранении древнего благочестия. Он прямо пошел на ту развязку, от которой Семену Денисову удалось отговорить свою общину. Филипп кончил самосожжением, со всеми своими последователями.

Как видим, — если устранить личные причины разделений в среде беспоповщины, главной, принципиальной причиной остается в обоих только что упомянутых случаях одна и та же: реакция против того примирения с миром, к которому житейские обстоятельства принуждали Выговскую обитель. Мы увидим сейчас, что и во второй половине XVIII в. эта причина продолжала действовать и вызывать новые разделения. Но предварительно мы должны ввести в рассказ еще одно житейское обстоятельство. Оно тоже вызывало на компромисс и скоро сделалось предметом наиболее горячих препирательств между федосеевцами и поморцами. Мы говорили уже, что, признавая сохранившимися только два таинства, — крещение и покаяние, беспоповцы отрицали таинство брака и отсюда выводили необходимость безбрачной жизни. Самые строгие охранители благочестия понимали, конечно, невозможность устранить всякие соприкосновения "сена" с "огнем". Но выйти из затруднительного положения они не умели и, настаивая формально на соблюдении аскетических требований, на практике принуждены были смотреть сквозь пальцы на постоянное нарушение этих требований. Феодосий решился, правда, формально признать законными браки, заключенные в еретической никонианской церкви. Но это была явная непоследовательность, противоречившая, притом, общему суровому отношению его к никонианам. Андрей Денисов, напротив, в противоречие с своей обычной терпимостью, в этом пункте хотел быть последовательным. До конца жизни остался непреклонным, требуя безусловного воздержания. Но и он не мог уничтожить семейной жизни. Он должен был ограничиться тем, что удалял семейных из монастыря в скиты.

Последователи Феодосия и Андрея Денисова привели свое отношение к браку в большее соответствие с общим духом обоих направлений. Федосеевцы стали относиться к брачной жизни нетерпимо, а поморцы снисходительно. Но этим ни те, ни другие нисколько не разрешили вопроса. Принципиальное противоречие между теорией, считавшей законный брак невозможным, — и жизнью, делавшей существование семьи необходимым, оставалось во всей силе. Надо было серьезно подумать о том, как примирить теорию с жизнью. Тут, может быть, впервые старообрядцы столкнулись с вопросом, относительно которого "пря не могла кончиться" простой справкой, что думали об этом отцы и деды. Приходилось самостоятельно решать вопрос с помощью собственных, оригинальных толкований богословской литературы. Эту задачу блестящим образом выполнил федосеевец Иван Алексеев, обнаруживший при этом такие зна-

ния, талант и широту мысли, которые не уступали Денисовским. Надо прибавить, что его обширное исследование "о тайне брака" появилось лишь в 1762 г. — 34 года спустя после того, как Алексеев впервые задал этот вопрос лично Андрею Денисову. За все это время Алексеев не переставал собирать материалы и пропагандировать построенную на них теорию. Прежде всего, он установил тот факт, что древнехристианская церковь не повторяла таинства брака над семейными людьми, переходившими к ней из других вер. Следовательно, заключил отсюда Алексеев, древняя церковь признавала законными браки, заключенные во всякой вере. Да так и должно было быть, продолжал он, переходя от писания к собственным рассуждениям. Ведь в браке, в противоположность прочим таинствам, передача благодати вовсе не связана необходимо с совершением известного обряда. По словам Большого Катехизиса, "брак есть тайна, которую жених и невеста от чистой любви своей в сердце своем ... согласие между собой и обет творят". "Действеник", производящий тайну, есть сам Бог, вложивший в природу живых существ потребность плодиться и размножаться. Эта завещанная Богом потребность, в связи с "любовным согласием" брачащихся, и составляет сущность таинства. Все остальное в нем есть простая формальность. Иерей есть только свидетель союза от лица общины. А "церковное действо" — есть простой "общенародный обычай", дающий браку "общенародное согласие", чтобы таким образом установить гражданскую крепость и действительность брака. Чтобы не нарушить прочности, брак не должен обходиться без "чина". Но чин есть лишь формальность. Она появилась позднее, в "законе писанном", тогда как брак существовал "в естественном законе", независимо и раньше всякого чина. Вот почему беспоповщинская церковь должна следовать примеру древнехристианской церкви и признавать браки, венчанные в никонианской церкви. Это венчание есть лишь публичное засвидетельствование брака, а самое таинство совершается Богом и "взаимным благохотением" жениха и невесты.

Подобного рода аргументация была совершенной новостью в расколе. Алексееву приходилось защищать самую возможность появления новых богословских теорий. Он приводил в свое оправдание теорию "богомолния", созданную Семеном Денисовым, и указывал на аналогичность положения. "У отцов наших, — говорил он, — пока нужды не явилось, о богомолнии не было проповеди; когда же явилась нужда, явились и доводы. Так и в нашем случае: не было нужды в народе о браке, не было о том и речей; нужда явилась, — произведено было и исследование. Нечего этому и удивляться и отступать в сомнении перед тем доводом, что у отцов наших этого не было. Нужно знать, что отцы наши жили далеко от мира, проходя пустынное и скитское житие. Поэтому они и в браке не нуждались — не потому, что гнушались им, а потому, что не желали смущать место и пу-

стыню превращать в мир. Мы же посреди мира живем и во всех соблазнах мирских пребываем ... Стало быть, и жизнь их нам не в пример”.

Нельзя было лучше формулировать положение вопроса о браке, чем это сделано в приведенных словах. Теоретические рассуждения Алексева, действительно, вызывались прежде всего изменившейся житейской обстановкой раскола. Они были новым и весьма существенным шагом вперед в примирении беспоповщинского учения с требованиями жизни. Естественно, что шаг этот должен был встретить протест со стороны тех старообрядцев, которые никакого примирения не хотели. Вопрос о браке сделался, таким образом, для беспоповцев тем же, чем был для поповщины вопрос о чинопRIAтии бегствующего священства. Около того и другого вопроса, как центрального пункта, сосредоточилась борьба умеренной партии с крайней в обоих направлениях старообрядчества. Разница была только в том, что умеренная партия поповщины волей-неволей сближалась с учением господствующей церкви, а умеренное направление беспоповщины отдалялось от него, ибо, в сущности, оно принципиально отрицало самое основание положительной религии и, — опять-таки, невольно, — выходило в открытое, безбрежное море свободного религиозного творчества. Вот почему победа умеренной партии в вопросе о ”перемазывании” только возвращала раскол к исходной точке его сомнений — к признанию святости никонианской церкви. Между тем, победа умеренных взглядов на вопрос о браке совершенно сводила расколников с точки зрения православной традиции, приводя их к идее ”естественного закона” веры — в противоположность ”писанному закону” христианского откровения. В обоих случаях борьба за центральные позиции была ожесточенной и упорной, велась на всем протяжении истории и не привела к единодушному решению вопроса, а только увеличила раздор.

Старые центры беспоповщины, впрочем, принимали уже мало участия в этой борьбе за брак. Полемика заонежской поморской общины с новгородской общиной федосеевцев так и застыла в том самом положении, в каком мы ее видели в начале XVIII в. К попыткам взаимного соглашения и дальнейшего развития вероучения обе общины относились или недоверчиво, или даже прямо враждебно. Чтобы проследить дальнейший ход борьбы между умеренным и крайним направлением беспоповщины, мы должны поэтому перенести наши наблюдения с северных и западных окраин в новые средоточия беспоповского мира, в Москву.

Федосеевцы и здесь остаются решительными противниками общения с миром, тогда как поморцы продолжают защищать свои старые примирительные тенденции. Но центр тяжести спора значительно перемещается под влиянием резко изменившихся условий жизни раскола. Спорят теперь уже не о том, что

лучше — открыто ли идти на мучение или предупреждать его добровольным самоубийством; разрывать ли с миром путем смерти или путем бегства в пустыню. Все эти позиции давным-давно сданы требованиям жизни. Но жизнь приступает теперь к беспоповцу с новыми запросами. Соблазны мира теснят его в соборной семье: в виде богатой никонианской родни, в виде немецкого платья и светских книжек старообрядческой молодежи, в виде карточного стола или театрального спектакля. И даже в том счастливом случае, когда беспоповцу удастся оградить себя от всех этих соблазнов, перед ним продолжает стоять вопрос о законности самого существования его семьи, о допустимости правильных отношений к гражданскому обществу, с которым он связан имущественными интересами, и ко всему общественному строю, правилам которого он принужден подчиняться. Когда общество само гнало его от себя, решить эти вопросы было гораздо легче. Но теперь, со времени Екатерины II, общество признало его своим равноправным членом. Правительство решилось "не вмещиваться в различие, кого из жителей в числе правоверных или кого в числе заблуждающихся почитать". От всех вообще требовалось только одно, — "чтобы каждый поступал по предписанным государственным узаконениям". И этой терпимостью правительства оба лагеря беспоповщины поспешили воспользоваться, чтобы создать себе прочное положение в обществе. Федосеевцы, благодаря ловкому московскому купцу, Илье Алексеевичу Ковылину, устроили себе обширное общежитие у Преображенской заставы. Разрешенное сперва в виде карантина по случаю чумы 1771 г., "Преображенское кладбище" приобрело (при Александре I) права внутреннего самоуправления и полную независимость от синода и приходского духовенства. Поморцы также создали себе центр в Москве, хотя и уступавший "Преображенскому кладбищу" по влиянию и богатству. На Покровке, в Лефортове, они купили себе землю на имя купца Монины и устроили на ней часовню и богадельный дом. Между "Преображенским кладбищем" и "Покровской монинской часовней" и возгорелась, вскоре по их основании, ожесточенная борьба за отношение к миру. Такой именно смысл имела полемика обеих сторон о возможности законного брака.

Со стороны поморцев монинской часовни выступил в роли первого застрельщика настоятель ее, Василий Емельянов. Его учение о браке представляло дальнейшее развитие известного нам учения Ивана Алексея. Как мы видели, Алексеев признал брачное священнодействие простым "народным обычаем", а священника — простым свидетелем брака, необходимым для гражданской крепости, но вовсе не создающим религиозной святости венчания. Естественным выводом отсюда было, что никакого церковного венчания и вообще не нужно. Последователи Алексея немедленно и сделали этот вывод: они стали об-

ходиться при заключении брака без всякого "чина". Но сам Алексеев не решался ни отвергнуть "чин" вовсе, чтобы не уничтожить "честности и крепости" брака, ни признать его безусловно необходимым, чтобы не породить среди последователей мысли о законности священнодействий, свершаемых никониянами. Василий Емельянов нашел выход из затруднения, перед которым остановился Алексеев. Он решительно отвергнул церковное венчание, но в то же время признал необходимость известного чина. Только он сам сочинил этот чин и начал по нему венчать в своей "Покровской часовне". "Бессвященнословные" браки перестали носить языческий, "мордовский" характер, так сильно смущавший Алексеева. А так как одно время сами власти и суд признавали браки "Покровской часовни" действительными, то естественно, что охотников венчаться по емельяновскому "чину" находилось великое множество, — и не только среди поморцев, но и среди самих федосеевцев.

Владыка "Преображенского кладбища", Илья Ковылин, решил наложить на брачную теорию и практику Емельянова свою властную руку. Не разбирая средств, отвечая на теоретические аргументы противников насильем, когда нельзя было взять убеждением, он начал против "Покровской часовни" упорную борьбу, не окончившуюся и с его смертью (1809). Конечно, эта борьба не была делом личного каприза Ковылина. Он только защищал, в противоположность реставрированному учению Алексеева, старую принципиальную точку зрения федосеевцев. Во всей своей нетерпимости эта точка зрения была проведена в последний раз на соборе федосеевцев в Польше в 1751 г. Составляя свой "чин оглашения" входящих на кладбище, Ковылин вполне принял и развил строгие правила этого собора. И "польский устав" и "чин оглашения" проводили резкую черту разграничения между верными и миром. При этом "новожены" (то есть вступившие в брак после перехода в раскол) без снисхождения были выброшены из старообрядческой общины по ту сторону черты, в мир, — были поставлены наряду с неверными никониянами. Естественно, что при таком отношении к браку взгляды и действия Емельянова должны были вызвать со стороны Ковылина решительный отпор. Против учения московских поморцев о браке он выдвинул самый сильный аргумент беспоповщины — учение об антихристе. "Ныне последнее время плачевное, — напоминал Ковылин поморцам — на что твердые дома? Ждем внезапно пришествия Христова". "Дьявол время знает, а вы не знаете, вы позабыли; у вас, видно, и на памяти Христова пришествия нет. Ежели бы вы чаяли быть скоро, то должно вам таков и вид показывать, — скорбный, а не гордый" — "как если бы один день оставался жития вашего, или один час вы проводили в гостинице". "А вы одни блески являете, токмо тьму христианам в глаза пускаете, чтобы чаяли жить долгое время, а пришествие Христова забыли".

Все эти страхи и угрозы звучали, однако же, анахронизмом в устах Ильи Алексеевича, пировавшего с московскими властями, хлопотавшего о названии Преображенского кладбища "императорским Александровским" и укреплявшего за ним недвижимые имущества "на вечные времена". Вопреки суровым теориям своих наставников, федосеевская община была теперь, в сущности, в том же самом положении, за которое федосеевцы когда-то упрекали поморцев. И самое отношение Ковылина к правительству императора Александра I сильно напоминало отношение Денисова к правительству императора Петра. "Просторные дома, прекрасные и светлые покои, многоценная трапеза и различные напитки, мягкие постели, красные одежды, частые разговоры, седания и ласкательные друг к другу помавания", — вся эта житейская обстановка федосеевской общины плохо гармонировала с напряженным ожиданием антихриста. Теперь прошли времена "великих мужей, удалявшихся от мира, живших в пустынях, евших простую пищу и утолявших жажду водю, спавших на голой земле и носивших худую одежду", — так возражали поморцы своим противникам. "Ныне есть время благоприятно, время свободы, а не принуждения и тесноты"; "ныне слово Божие не вяжется" и истинные христиане не преследуются. Поэтому, хотя поморцы и не отказывались от основного учения беспоповщины о пришествии антихриста, но они вернулись к более успокоительному толкованию этого учения. Пусть антихрист уже царствует в мире. Но ничем нельзя доказать, чтобы он царствовал "чувственно", то есть уже воплотился в известном лице. Нет, сын погибели владычествует в мире пока только "духовно". Поэтому и семейная жизнь вполне законна и даже необходима для избежания разврата.

Неправда, отвечали на эти рассуждения федосеевцы, продолжая стоять на своей принципиальной точке зрения. Разврат, несомненно, лучше брака вне церкви. Правда, предаваясь разврату, мы совершаем грех. Но против греха есть средство — покаяние. Не согрешишь — не покаешься, не покаешься — не спасешься. Напротив, признавая внецерковный брак таинством, мы присваиваем себе права священства и растлеваем учение церкви. От *этого* греха уже нет исцеления. Совершая его, мы добровольно предаемся в руки антихриста. Если кто-нибудь взял простой хлеб и вино и, отслуживши над ними молебен, стал бы утверждать, что это есть истинное причастие, то все сочли бы такого человека безумным, а его деяние — кощунством. Точно так же и для брака — недостаточно, чтобы были налицо жених и невеста и чтобы совершены были формы церковного венчания. Благодать не придет, если чин венчания совершен лицом непосвященным, и брак будет блудом. Итак, выбор был ясен для федосеевца. "Лучше нам быть всем грешным, нежели ... иметь мудрование, апостольской церкви противное". "Хотя бы кто имел грехи больше песка всего мира или больше

звезд небесных, но при православной вере он может чрез покаяние спасение получить; но если кто догматы церковные ... развращает ... или свое мнение узаконяет и вводит в употребление в качестве правила, то, чего святые не свидетельствовали, тот не избежит погибели”.

Смысл этой полемики, в которой обе стороны были по-своему правы, понять нетрудно. Лицом к лицу с изменившимися требованиями времени, крайняя партия беспоповщины делала отчаянные попытки удержаться на той теоретической почве, на которой стоял раскол во время своего возникновения. По существу своему, стало быть, крайнее учение федосеевщины было более консервативным с точки зрения теории и более близким ко взгляду господствующей церкви. Напротив, учение умеренной партии, как мы уже заметили выше, — незаметно для самих ее сторонников сходило с почвы “писанного” закона на почву “закона естественного”, с почвы предания — на почву собственных “мнений” и рассуждений. В житейском смысле взгляды поморцев были, правда, более умеренными, — как попытка компромисса с требованиями жизни. Но *теоретически* эти взгляды, несомненно, были более крайними и более близкими к полному разрыву с православной традицией. Недаром федосеевцы упрекали поморцев в том, что они “новую дверь просекают”, и называли “новопротестантской сектой”.

Споры о браке с очевидностью могли показать всем, кто способен был понять это, что дальнейшие пути внутреннего развития беспоповщины далеко расходятся в противоположные стороны. Людям, наиболее заинтересованным в развитии вероучения и в согласовании своей жизни с мыслью и мысли с жизнью, оставалось на выбор одно из двух: или вполне реставрировать старообрядческую старину, или окончательно разорвать всякую связь с церковным преданием и положиться вполне на голос собственного разума. Напрасно было бы, однако, ожидать, что тот или другой исход будет принят всею беспоповщинской массой. Масса, как всегда, далеко отставала от наиболее горячих и наиболее умных. Житейские обстоятельства, — именно правительственные преследования и связи с миром, — заставили массу мало-помалу склониться к умеренному мнению беспоповщинцев о браке. Но это вовсе не значило, что масса готова будет принять и радикальные принципы их вероучения. Состояние религиозной мысли в массе оставалось таким, каким было в момент возникновения раскола. Писатели, не могущие себе представить, как мог произойти раскол в XVII в. из-за обрядовых пустяков, всего лучше могут помочь своему воображению, обратившись к обрядовым спорам беспоповцев XIX столетия. В саратовской общине федосеевцев возник, например, в 1817 г. вопрос, взволновавший всю русскую федосеевщину. Осеня себя крестом при молитве “Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй нас”, старообрядец кладет руку на левое плечо

как раз при словах "Сыне Божий". А на левом плече у человека сидит дьявол и нашептывает разные искушения в левое ухо. Не отдается ли таким образом имя Божие на поругание дьяволу? В Саратове разрешить недоумения не могли; не сумели и в Москве на "Преображенском кладбище". Наконец, уже федосеевский наставник Гнусин, разыскивавшийся в то время правительством за изображение (на картине) царя антихристом и за потворство разврату, решил, что при слове "Христе" надо держать руку на чреве, а на левое плечо переносить после произнесения всей молитвы. "А ради неведения христианства, крестившегося прежде не так, — прибавлял он, — грех этот отпускается, и я беру на себя испросить у Бога прощение". Такое же состояние религиозной мысли обнаруживается не раз и среди рядовых поморцев. Например, в конце двадцатых годов два поссорившихся наставника Покровской часовни проклинали друг друга из-за того, что один ввел старое поморское пение по крюковым нотам, а другой, в пику ему, восстановил речитативное пение ("наречное") аввакумовского устава, "Забыли малодушные христиане крюковой устав, который поют сами ангелы, предались губящему душу наречному пению", — жаловались по этому поводу последователи старой "Покровской часовни". А их противники создали себе особую (Грачевскую) моленную и с большим успехом стали вербовать себе сторонников среди провинциальных поморцев.

При наличности такого балласта среди беспоповщинской массы, новые религиозные движения, очевидно, не могли увлечь всю эту массу за собою. Они должны были начаться среди наиболее усердных и привлечь к себе наиболее подготовленных жизнью и мыслью. И результаты этих движений не могли поэтому уместиться в рамках существовавших до тех пор раскольничьих толков. Новые направления религиозной мысли отличались и в новые формы.

Здесь нам предстоит, впрочем, рассмотреть прежде всего такую форму, которая при всей кажущейся новизне была попыткой — последней в этом роде — вернуть беспоповщину к идеалам девяностых годов XVII в.

Мы видели выше, что терпимость екатерининского правительства создала весьма благоприятную почву для сближения с миром самых крайних партий раскола. Но чем примирение было легче, чем компромисс становился соблазнительнее, тем он должен был казаться более опасным настоящим радикалам беспоповщины. Правительственное снисхождение к расколу представлялось им новым искушением, предназначенным для того, чтобы предать людей в руки "сына погибели". Жертвы этого искушения были налицо: федосеевцы запутались в те же мирские сети, в которые раньше них попали поморцы. Естественными обличителями федосеевцев являлись теперь самые строгие из беспоповцев — филипповцы. С точки зрения беспопов-

щинского идеала филипповцы имели полное основание упрекать федосеевцев, что те не спешат пострадать за веру, не стремятся к мученической смерти, не разрывают с мирянами, а, напротив, ради корысти и наживы, заводят с ними торговые сношения и семейные связи, из страха муки платят им дани и налоги. И защищаясь против этих обвинений, федосеевцы принуждены были прибегнуть к тому же аргументу, который выставляли против их собственной нетерпимости поморцы. И они принимались доказывать, что "чувственный" антихрист еще не пришел, что его "ни на какое лицо нельзя указывать". Им, как и поморцам, такое толкование давало возможность заключить если не окончательный мир, то хотя бы перемирие на неопределенный срок с существующим общественным строем.

В сущности, однако же, и сами филипповцы не менее федосеевцев нуждались в этом перемирии. Они могли, сколько угодно, напускать на себя внешнюю суровость, щепетильно воздерживаться от всякого общения с православными, даже выражать готовность пострадать за веру при первом открытом столкновении с властями. Но от всего этого суть дела нисколько не изменилась. Если они продолжали все-таки жить в обществе, они поневоле должны были подчиниться некоторым условиям общезжития, представлявшимся с строгой точки зрения делом антихриста. Это противоречие слова с делом не могло не тревожить людей с чуткой совестью. За грех общения с миром совесть требовала искупления. И вот, от времени до времени, жертвы этих душевных мук то искали в глухом лесу голодной смерти, то удивляли мир каким-нибудь громким протестом, с прямою целью вызвать преследование начальства. Вероятно, немало совестливых душ нашли личное удовлетворение в подобном исходе, прежде чем одному из них, одаренному от природы не только чуткой совестью, но и сильным умом, и энергичной волей, и, наконец, обширными познаниями, удалось сплотить небольшую кучку одинаково настроенных в отдельное общество и найти выражение их личному настроению в стройной системе.

Роль эту выполнил "босьяк" и бродяга, крестьянин и беглый солдат Евфимий, основатель "страннического" толка, с десятилетнего возраста увлекшийся старообрядчеством. Евфимий долго искал нравственного удовлетворения в существовавших толках беспоповщины, прежде чем решился наконец порвать со всеми ними и создать свое собственное учение. В своих продолжительных скитаниях он сближался и с федосеевцами, привлекавшими его последовательностью своего учения, побывал и на "Преображенском кладбище", был даже командирован наставником в одну из федосеевских общин Поморья. Но везде, где бы он ни был, он наталкивался на разлад между теорией и жизнью и убеждался в существовании скрытого компромисса. Его наивные попытки обличения вызывали лишь самолюбивый отпор. Не встретив себе поддержки даже в наставниках "Преображен-

ского кладбища”, Евфимий изверился в патентованных руководителях старообрядчества и пошел бродить по миру, отыскивая истину. Встреча с таким же, как он, усердным ”странником” окончательно укрепила его взгляды на мир. Он начал деятельную пропаганду. Лет через двадцать после начала своих скитаний он имел утешение — формально осудить двоедушные беспоповцев на ”соборе” своих последователей, в Ярославле (1784).

Учение свое, изложенное в особом сочинении ”Цветник”, Евфимий вовсе не считал какой-нибудь новостью. Он просто хотел восстановить то, что он слышал и, вероятно, читал о жизни ”остальцев древляго благочестия”. Эти ”прежде — бывшие христиане”, которым хотел подражать Евфимий, вовсе не были христианами первых веков, как думали некоторые исследователи. Это были те самые пустынножители конца XVII и начала XVIII в., облик которых так ярко обрисовал нам историк Выговской обители. Недаром последователи Евфимия показали на допросах, что секта странников ведет свое начало от времени разорения Соловецкой обители. В своем образе жизни Евфимий и его ученики, действительно, вполне точно копировали пустынножительство ”страдальцев” за веру из первого поколения раскола. Однако же, в теориях, которыми они доказывали необходимость вернуться к такому образу жизни, было гораздо больше нового, чем, вероятно, думал сам Евфимий. Исходной точкой его рассуждений был протест против примирения с миром. Поэтому и все содержание его учения сводилось к систематическому отрицанию существующего порядка. Начало этого порядка он искал не дальше того, чем простирались исторические воспоминания раскола. Все было хорошо на Руси до Никона и Петра. Никон развратил веру, Петр ”раздробил народ на разные сословия”, ввел собственность и социальное неравенство со всеми его последствиями: борьбой между богатыми и бедными, погоней за наживой, судебными тяжбами и т.д., Петр же прикрепил народ к занятиям и обложил его невыносимыми податями. Коренной причиной всех этих перемен были подушная подать и размежевание земли. Перепись послужила средством исчислить антихристово воинство. Паспорта дали возможность вручить всем противникам Христа — печать антихристову. Земли наделено было ”кому много, кому мало, иному же ничего”, и таким образом положено начало борьбе за собственность. А между тем самое слово *мое*, по Златоусту, происходит от дьявола. ”Вся бо нам общая сотворил есть Бог, яже суть нужнейшая”, — и нельзя сказать *мой* свет, *мое* солнце, *моя* вода, *мой* лес и т.д. С тех пор, с самого Петра, дьявол царствует на русском престоле по закону, и весь мир заражен его дыханием. Чтобы избежать соприкосновения со слугами дьявола, остается одно: не признавать никаких общественных обязанностей и отношений, отречься от семьи и собственности, бежать из политического и гражданского общества. Сам Бог ука-

зал на это средство, заповедав пророкам бежать из среды Вавилона, сиречь мира сего, потому что, кто хочет быть другом миру, становится врагом Богу. И св. Кирилл Иерусалимский, повторяли странники цитату прежних пустынножителей, — советует или вступать в открытую борьбу с сатаной, или бежать от него. Итак, не нужно никаких компромиссов. "Невозможно одним оком зрети на небо, а другим на землю" и служить сразу двум господам. "Не имети града, ни села, ни дому" — таково единственное средство избежать сетей антихриста и достойно предстать на страшный суд. Вечное скитальчество — вот образ жизни, единственно возможный для истинного христианина.

Радикальный характер учения Евфимия, видимо, пришелся по вкусу русскому населению всего северо-востока, где страннические привычки не успели еще исчезнуть со времени колонизации этих мест, а социальная сторона учения оправдывала фактический протест низов против государства, его слуг и его вмешательства в народную жизнь. Средоточием страннического "согласия" сделалось село Сопелки, в 15 верстах от Ярославля. Отсюда проповедь странничества раскинулась уже в первую четверть XIX в. по всему течению Волги, вниз до Саратова и Астрахани, вверх до Тверской губернии. Оно проникло также и на дальний север до Архангельска — и особенно привольный простор нашло себе в пустырях Сибири. Все эти разветвления признавали над собой иерархическую власть Сопелок, куда в важных случаях съезжались представители разных центров странничества, где разбирались спорные случаи и постановлялись обязательные решения. К середине XIX в. странничество имело довольно значительную литературу. Но самое это распространение странничества повело к последствиям, похожим на те, которые мы видели на Выгу, среди поморцев, и на Преображенском кладбище среди федосеевцев. Становилось все труднее удержать беспоповщину на высоте идеала 1669 или 1702 гг. Тотчас же после смерти Евфимия (1792) его последователи смягчили аскетический взгляд его на странничество и допустили некоторый компромисс с миром. С одной стороны, "странники" почувствовали потребность в опорных точках и надежных убежищах. С другой, многие беспоповцы, разделявшие их мнения теоретически, не чувствовали в себе достаточно силы, чтобы осуществить их на практике. Такие лица, оставаясь в миру и занимаясь обыкновенными занятиями — хлебопашеством и торговлей, составили в среде секты особый класс "христоролюбцев" или "странноприимцев". Чтобы укрывать настоящих странников, "христовых людей", от начальства, в жилищах христоролюбцев устраиваются особые тайники, подземелья, потайные двери и выходы и т.д. "Пристаней этого рода в одном Ярославском уезде, — центре странничества — насчитывалось перед 1852 г. до 284, в 89 поселениях; в Романо-Борисоглебском уезде 72, в 29 деревнях, Пошехонском — 74, в 40

деревнях. В Костромской губернии были известны 122 пристани, в 96 селениях. У странников имелись маршруты и явки во время их скитаний. Все это требовало изменений учения по отношению к "странноприимцам". В противоречие со страннической теорией, христоролюбцам не запрещалось подчиняться всем требованиям мира и даже иметь общение с господствующей церковью (за исключением елосвещения). Но перед кончиной они должны перейти в разряд действительных странников. И это последнее требование свелось, однако, к простой формальности. Умиравший христоролюбец велит вынести себя в ближайший лес или даже в сад, на двор — только чтобы не умереть в собственном доме; и таким образом требование секты считается исполненным. Не удержались на высоте требований Евфимия и настоящие странники. Постепенно они стали склоняться к признанию собственности, сперва отдавая ее на сохранение христоролюбцам, а потом оставляя и в собственном распоряжении. Признали и брак, сперва в форме фактического сожительства, а потом и в форме благословенного сектой (или даже церковью) союза. Особенно значительны стали все эти уступки, когда вслед за крутыми временами николаевского царствования, во время которого "странничество" получило небывалое распространение, вновь наступили соблазнительные времена терпимости при имп. Александре II. Новейшие наблюдатели "странничества" замечают, что некоторые сторонники секты готовы были даже сдать в архив учение об антихристе и заменить его попытками рационалистических объяснений.

Что почва крайних учений беспоповщины была благоприятна для прививки рационалистических взглядов, доказывается появлением во второй трети XIX в., новой секты "немоляков" с ее дальнейшими разветвлениями. Основатель секты, донской казак Гавриил Зимин, с малолетства принадлежал к поповцам, потом перешел к беспоповщине и, наконец, принял, при помощи чтения книг, составлять собственную систему. Исходная точка этого учения та, что с концом "седьмой тысячи" лет от Р.Х., то есть после 1666 г., наступила "Зима", век царствования "Духа". Вывод отсюда — тот, что с этих пор следует все понимать духовно. Здесь, как видим, нет прямого отрицания в принципе чего-либо формального, относящегося к культуре. Напротив, до 1666 г. все содержание культа и веры было правильно и законно. Но с тех пор "погасла истина", — и теперь надо понимать Священное Писание в духовном смысле. Самое пришествие Христа надо понимать духовно. "Божия мать есть благое дело, от которого родилось "слово" Божие", то есть сын Божий. С этого времени, с Р.Х., "отеческое правило заменилось "сыновним". А с 1666 г. за "весной" и "летом" наступила "зима" — правило св. Духа".

Все наружные обряды с этих пор потеряли силу. Поэтому немоляки, подобно беспоповцам, отрицают богослужение — а

следовательно священство, и все таинства. Поэтому же они перестали поклоняться иконам, венчаться, крестить детей и хоронить умерших по церковному обряду. Судный день уже состоялся в конце седьмой тысячи, а, следовательно, нового Христова пришествия не будет. Мощи с того же времени перестали появляться. О будущей жизни ничего не известно, ибо все указания Писания относятся к земной жизни. Отсюда вывод, что и рай будет на земле. Все законы, присяга, война, подати — все это отвергается, и самое существование государства и власти признается лишь условно и по необходимости.

Все это, с одной стороны, близко к "странничеству", с которым, по-видимому, немояки и имели ближайшую связь, а с другой стороны, напоминает учения духовных христиан, с которыми их и смешивали иногда миссионеры и власти.

Привлеченный к суду в 1837 г., Зимин был сослан в Закавказский край — там он мог познакомиться с последователями рационалистических сект (см. ниже). Но его учение распространилось главным образом в тех же центрах, где уже существовала беспоповщина, в частности странничество, — или вообще старообрядчество. Особенно благоприятным моментом для распространения секты немояков оказались годы освобождения крестьян и последовавшее в эти годы разочарование крестьян в неполноте данной им свободы. Непосредственно с составлением уставных грамот связано распространение немояков по Каме и на Урале, в Сарапульском, Осинском и Красноуфимском уездах Вятской и Пермской губерний. Летом 1865 г. заволновались крестьяне Сарапульского уезда — "по случаю отрезки у них лишней земли". Не получив поддержки местного духовенства в борьбе с "гражданскими правителями", они разорвали всякую связь с церковью и присоединились к немоякам. Еще в 80-х гг. XIX в. они здесь продолжали не платить добровольно податей, не исполняли таинств, "молились духом, а не крестным знаменем"; они получили местное название "упорщиков". В Осинском уезде движение и появление немояков относится к 1869 г. В Красноуфимском та же секта появилась около 1865 г. и получила название "неплательщиков". Они "сначала ревниво отстаивали старые порядки и права (протестуя и против крестьянской реформы), потом стали уклоняться от платежа податей и, наконец, некоторые из них уклонение это обратили в религиозное начало, отрекшись от всяких обязательств по отношению к церкви, обществу и государству". Сами сектанты называли себя "сынами Божиими", "странниками": сопоставление обоих этих названий ярко характеризует переход от крайнего течения беспоповщины к духовному христианству ("сыны Божии" см. ниже). В 1880 г. один из руководителей секты, заводской крестьянин, заявил властям, что до 1861 г. он признавал власть, а с этих пор она сделалась антихристом, ибо не исполнила закона о пользовании всеми землями без уплаты повин-

ностей, "потому как Бог дал землю всем без пошлин и без налогов". Здесь дата и повод возникновения секты еще раз подтверждаются.

Наконец, и в Сибири, куда ссылали сектантов, учение немоляков получило некоторое распространение. По рекам Исети и Тоболу, среди раскольничьего населения в 70-х гг. выдвинулась секта "немоляков", обосновавших свое учение — совершенно так же, как Зимин, — тем, что "в восьмое тысячелетие нет спасения", а, следовательно, "зачем молиться, зачем обряды, иконы". Эта аргументация опять свидетельствует, что к своим рационалистическим выводам это течение пришло не от принципа, а от логики, — не разрывая при этом принципиально со старой верой, а лишь считая ее отмененной событиями. Специальная близость этого течения к странничеству подтверждается распространением в тех же местах — в Екатеринбургском, Верхотурском и Кунгурском уездах — в те же семидесятые годы секты "лучинковцев", называвших царя антихристом, отрицавших военную повинность и не признававших ни церкви, ни священства, ни таинств. Лучинковцы, в сущности, те же странники. Они признают, что с 1666 г. воцарился в России антихрист и что спасение в миру невозможно. При молении они употребляют только "матушку лучину", так как все остальные способы освещения осквернены антихристовой печатью.

И независимо от немоляков аналогичная им эволюция в старообрядчестве засвидетельствована другими фактами, подобными приведенным. Так, в посаде Радуле в раскольничьей среде в начале 1860-х гг. появилась новая секта, названная в народе сектой "секачей": так прозывали семью мещан Домановых, распространявших это учение. Анна Доманова и ее последователь, крестьянин Семен Савенко, учили в церковь не ходить, икон не почитать, детей не крестить, государя и правительство почитать "как светскую власть", но бумаг не подписывать и присяги не давать. Из чтения Библии и Евангелия Савенко сделал вывод, что может сам достигнуть царствия небесного. На вопрос, откуда он взял свое учение, он отвечал, что "Бог послал ему духа, который открыл ему все, что говорят священные книги". Это — формула духовного христианства. Но на суде Савенко встал на позицию беспоповщины. "Я, собственно, не отрицаю никаких таинств, в том числе и таинства священства, — говорил он, — но я не могу признать наших священников, так как ... Петр подчинил себе духовенство — и оно стало поступать не по-христиански". Доманова и Савенко были лишены всех прав состояния и сосланы в Закавказский край.

Отметим, что еще в одном старом раскольничьем центре — в Тверской губ., в начале тех же 60-х гг. появилось учение сходного характера с только что упомянутым. Здесь (в Калязинском уезде) оно приняло название учения о "Христовом совершенстве", для достижения которого не нужны никакие обря-

ды, а нужно лишь Евангелие, молитва духом и удаление от всякой скверны житейской. Видный проповедник этого учения, вызванного здесь антиномистской проповедью раскольничьих "старцев" о "свободе чад Божиих", Алексей Артемьев был посажен в тюрьму, где и умер. Учение осталось неразвитым. Но в 80-х гг. в соседнем Новоторжском уезде появилась еще новая секта, основателем которой был Василий Сютаев. С обычным отрицанием обрядности, властей, податей здесь соединилась проповедь этической и социальной стороны евангельского учения. Трудно указать определенный источник сютаевщины: все эти идеи уже давно носились в воздухе, и Сютаев мог слышать многое во время своих странствий по монастырям. Догматическая сторона его учения осталась совершенно неразработанной, и он сам сознавал недостаток своего образования для этого. Подружившемуся с ним А.С. Пругавину он твердил, что "нужно все рассмотреть", нужно выискать правду-истину, и сделать это должны "ученые толкователи" из Москвы и прочих городов. Но практические выводы были для Сютаева ясны, на них он основывал свою проповедь и за них крепко стоял, не боясь преследований. Она сводилась к двум положениям: все должно быть "общее, неделимое", и главное и основное в религии есть любовь. Тогда все будут добры, не будет ни обмана, ни воровства и власти станут добрыми. До этих выводов Сютаев дошел своим умом. Лишь позднее он узнал, что эти мнения разделяются разными сектами. Классифицировать его учение поэтому трудно. Мы упоминаем об этом индивидуальном учении, как о крайнем достижении, возможном вне той общей линии, по которой шли евангельские и духовные христиане.

Таким образом, ко времени революции цикл развития беспоповщинского учения, как и поповщинского, как кажется, завершился. Учение исчерпало само себя и пришло к результатам, отрицающим его основные принципы. Как и в поповщине, мы видели в истории беспоповщины борьбу двух главных течений, крайнего и умеренного. Но в противоположность поповщинским течениям именно крайнее течение беспоповщины было наиболее близким к традиционному церковному учению. История беспоповщины состоит из ряда попыток удержать свое учение на той почве, на которой оно создалось в начале раскола. Задача эта, однако, оказалась неосуществимой по понятной причине: чем дальше, тем труднее становилось воспроизвести те исторические обстоятельства и сохранить тот уровень религиозной мысли, благодаря которым создалось учение об антихристе. Другим путем, более соответствующим общему ходу исторического развития, пошло умеренное направление беспоповщины. Отчаявшись с самого начала втиснуть жизнь в рамки отжившей теории, оно предпочло теорию подогнать к требованиям жизни. В результате мало-помалу оно принуждено было покинуть почву церковной традиции и обрядового формализма. "Церковь не

стены церковные, но законы церковные: егда бегаеши в церковь, не к месту бегай, но к свету: *церковь не стены и кровли, но вера и житие*". Эта цитата из св. Златоуста, пущенная в оборот (по сборнику "Маргарит") еще "Поморскими ответами" Андрея Денисова, не раз повторялась богословами "Покровской часовни" во время споров о браке. В сознании массы выраженная в ней идея отчеканилась в форме известной пословицы: "церковь не в бревнах, а в ребрах".

Однако же, раньше, чем умеренное течение беспоповщины успело сделать надлежащие выводы из этих компромиссных положений, их сделало крайнее течение — и особенно странничество. Именно принципиальное отрицание всего существующего строя, как церковного, так и гражданского, ближе подвело странников к практическим выводам из этого отрицания: к отрицанию не одной никоновской, но практически всякой церкви; не только никоновских таинств, но и всяких; не только новопечатных книг, но и всяких — во имя "духа", царство которого началось в момент гибели веры и старых средств спасения, в начале "восьмой тысячи" христианского летосчисления. Отсюда переход к учению духовного христианства был, как мы видели, чрезвычайно близок: сплошь и рядом местные власти принимали такие учения, как "немоляков" и т.п. за секту молокан. Но при всех крайностях тут оставалась грань, за которую ревнители старой веры могли перейти лишь с величайшим трудом. Этой гранью был переход от чистого отрицания к созданию положительных новых учений. Сарапульские немоляки, разочаровавшись в своем учении, оставши от его голого отрицания, говорили: "какая это вера!" И, действительно, условное отрицание — только потому, что Никон и Петр испортили веру, и "духовная молитва" про себя, без всякого культа, хотя бы и самочинного, наконец, неосуществимая позиция полного отрицания существующего строя и неплатежа податей — все это должно было привести учение беспоповщины к тупику. Выход из него был только в пересмотре самых оснований веры, совершенно независимо от исторических событий прошлого и от буквоедства, стоявшего на уровне развития XVI и XVII вв.

Этим новым путем и пошло русское сектантство.

БИБЛИОГРАФИЯ

Пропагандисты самосожжения охарактеризованы в сочинении старца Евфросина, *Отрагательное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей* (1691) в "Памятниках древней письменности", CVIII (1895). Цифровые данные о самосожжениях собраны в предисловии издателя (Хрисанфа Лопарева) к только что упомянутому изданию и в статье Сапожникова Д.И., *Самосожжение в русском расколе (со второй половины XVII в. до конца XVIII)* в "Чтениях Общества истории и древностей российских" и отдельно (М., 1891). О местных условиях, благоприятствовавших развитию беспоповщины на севере, см. замечания Барсова Н., *Братья Андрей и Семен Денисовы* в "Православном

обозрении" (1865) и отдельно (СПб., 1866). Сведения о поморских пустынножителях и о развитии общежития бр. Денисовых см. в *Истории Выговской старообрядческой пустыни*, изданной по рукописи Ивана Филиппова, (СПб., 1862). Сведения Филиппова о саможигателях не противоречат сведениям Евфросина, но отношение к ним писателя, легализовавшего (не вполне уверенно, впрочем) самоубийства много времени спустя (в 40-х гг. XVIII в.), иное, чем у писателя, боровшегося с современной ему эпидемией саможжений. Документы для дальнейшей истории беспоповщины собраны Поповым Н. в "Сборнике для истории старообрядчества", I (М., 1864) и II, вып. V (М., 1866). См. также продолжение материалов Попова в "Чтениях": II — *Материалы о федосеевцах* и III — *Монинское согласие в Москве* (1869). Изложение полемики о браке см. в сочинении проф. Нильского И., *Семейная жизнь в русском расколе (до конца царствования имп. Николая)*, два выпуска (СПб., 1869). О федосеевской общине в Москве см. еще статью С. *Из истории Преображенского кладбища* в "Русском вестнике", № 2 (1862), об источнике этой статьи см.: Пругавин А.С., *Раскол-сектантство*. О секте "странников" и ее основателе см.: Щапов А.П., *Земство и раскол (бегуны)* в "Сочинениях", II (СПб., 1906), Розов А.И., *Странники или бегуны в русском расколе* в "Вестнике Европы", № 11, 12 (1872), № 1 (1873), Максимов С., *Бродячая Русь. Скрытники-христолюбцы* (СПб., 1877), Харламов И.Н., *Странники* в "Русской мысли", кн. 5 и 6 (1884). О немоляках и их разветвлениях см.: Пругавин А.С., *Религиозные отщепенцы (очерки современного сектантства)*, вып. 2-й (СПб., 1904).

VI

РАЗВИТИЕ РУССКОГО СЕКТАНТСТВА

Происхождение русского сектантства. — Общие формы религиозной эволюции. — Евангельское христианство и его видоизменения на русской почве XVI столетия. — Что знало правительство и общество этого века о протестантстве? — Расширение этого знакомства для полемических целей в первой половине XVII в. — Протестантское влияние со стороны шведской границы. — Протестантские взгляды в Москве. — Кружок Тверитинова. — Возникновение духовного христианства в России. — Связь его с беспоповщиной. — Преобладание культа и слабость теоретической разработки учения в хлыстовщине XVIII в. — Происхождение скопчества. — Новая форма духовного христианства. — Екатеринославское духоворство и Скворода. — Тамбовское духоворство. — Компромисс со старыми учениями в молоканстве и суботниках. — Как отразилось развитие духовного христианства на скопчестве и хлыстовщине. — Новейшие явления в области евангельского и духовного христианства.

От старообрядчества мы переходим к сектантству: от охранителей церковной старины к проповедникам нового взгляда на веру. Исследователи, в глаза которых пристрастие древней Руси к обряду являлось не только характерной, но и неотъемлемой чертой национального благочестия, долго приходили в недоумение перед самой возможностью возникновения на Руси подобного нового взгляда. Истинно-русский человек, казалось им, не может быть сектантом. Поэтому — сектантство, с их точки зрения, представлялось каким-то чуждым наростом иностранного происхождения, искусственно и случайно привитым народной вере. Его старались вывести и с востока, и с запада, объясняли и из богумильства, и из ересей первых веков христианства: словом, искали его причин везде, — только не во внутренних условиях народно-психологического развития. И начало его относили к самым разнообразным временам, — только не к тому, когда сектантство явилось естественной стадией развития народной веры.

В настоящее время, однако, начинает одерживать верх более естественный взгляд. Сектантство признается, по этому взгляду, не менее самобытным и национальным продуктом, чем само обрядовое благочестие, которому оно пришло на смену. Добавим, что и самая смена обрядового благочестия сектантством не представляется более таким внезапным и таким исключительным в истории явлением, как это могло казаться прежде. С одной стороны, новое понимание веры, как мы отчас-

ти видели и как еще увидим далее, постепенно и на наших глазах вырабатывается из старого. С другой стороны, это развитие одного из другого совершается в той же естественной последовательности религиозных форм, какую мы можем наблюдать и в истории западного христианства.

Везде и всюду развитие религиозной мысли и чувства совершалось более или менее однообразно: это однообразие мы можем констатировать эмпирически, в ожидании, пока психологи дадут нам его научное объяснение. Не только в православии, но и в христианстве, — и даже не только в христианстве, но и в других монотеистических религиях, — процесс религиозного развития состоял в постепенной спиритуализации религии, в постепенном превращении религии обряда в религию души. Везде также эта спиритуализация принимала одно из двух направлений, смотря по различию личного и народного темперамента. Или она отличалась по преимуществу эмоциональным характером, или по преимуществу характером интеллектуальным. С одной стороны, сердце требовало более близкого, более посредственного отношения к божеству, чем позволяла обрядовая религия. Вырываясь из оков обряда и молитвенной формулы, эмоциональные натуры предавались свободному экстазу и думали посредством мистических упражнений открыть в себе путь к таинственному общению с божеством. С другой стороны, ум требовал более критического отношения к традиционному учению религии, то есть согласования этого учения с законами человеческой мысли и с приобретениями человеческого знания. Эти требования ума приводили спекулятивные натуры к рационализму, — к рассудочной оценке содержания откровенной религии и к постепенному отрицанию того, что передано преданием, а потом и самого откровения. Оба течения — и рационалистическое, и мистическое — иногда идут независимо, иногда вступают в борьбу друг с другом, иногда, напротив, заключают союз, иногда переходят одно в другое. Во всяком случае, и то, и другое является естественным противником обрядового благочестия и стремится устранить все внешнее, все посредствующее между Богом и человеком.

Ближайшее отношение к нам имеют те формы только что описанной религиозной эволюции, которые она приняла в *германской* Европе. Движение против религиозного формализма прошло здесь две главные ступени. На первой отрицается церковное предание, и религию считают возможным построить по непосредственным указаниям ее Основателя: на Евангелии. Эта ступень протеста против средневекового формализма соответствует *евангелическому* христианству германского мира. На второй ступени и Евангелие признается излишним посредником между людьми и Богом. Сношение с божеством считается возможным устроить непосредственно: "в Духе" поклоняться Богу и в собственном духе находить Его отражение. Сердце каждого

истинного христианина признается, таким образом, обиталищем Св. Духа. На этой ступени вера разрывает всякую связь с преданием и с Писанием, — следовательно, вообще сходит с почвы положительной, откровенной религии и превращается в так наз. *духовное* христианство.

Великое религиозное движение германской Европы не осталось бесследным и для русской жизни. Учения евангельского и даже отчасти духовного христианства явились у нас уже в самый период Реформации, притом в очень определенной формулировке. Конечно, для массы, только что переходившей в это время от полного язычества к обрядовому благочестию, тогдашние передовые учения прошли совершенно незамеченными. Задеты были только ближайшие к западу окраины (Новгородская и Псковская области). В других местностях новые взгляды нашли отголосок лишь в немногих отзывчивых душах. Так, в Москве лекарь из Литвы, кальвинист или лютеранин, смутил служилого человека, Матвея Башкина, удивившего вскоре своего духовника "недоуменными" суждениями. В евхаристии нет тела и крови, а есть простой хлеб и вино. Церковь — не есть здание, а собрание верующих. Иконы — "идолы окаянные". Покаянием не получишь спасения, а надо перестать грешить. Молиться надо "единому" Богу Отцу. Предания св. отцов — одни басни, а решения вселенских соборов — произвольны. Надо верить только Евангелию да Апостолу.

Подобные же мнения привез с родины, из Пскова, от немецких пасторов, известный нам Артемий, троицкий игумен; а побывав в Заволжье, он увлекся еще более крайними теориями. Дело в том, что в Заволжье, в белозерских скитах сохранились еще тогда отголоски рационалистической ереси, темными путями проникшей, — по-видимому, с Балканского полуострова, — в Новгород и подновленной православно-мистическим движением, вывезенным прямо с Афона преп. Нилом Сорским. Подавленное казнями, еретическое движение¹ отказалось от своих крайностей и значительно приблизилось к точке зрения евангельского христианства. Настоящим продолжателем его был беглый холоп Феодосий Косой, самый последовательный и крайний из русских "еретиков" середины XVI в.

Всем этим людям не место было в тогдашней России. Соборы 1553-54 гг. их осудили на заточение; затем Артемий и Феодосий перебрались поближе к источнику новых учений, в Литву. Непривычная атмосфера религиозной свободы подействовала на них различно. Артемия она испугала. В противоположность крайностям своих литературных противников, Феодосия Косого и Симона Будного, он сделался защитником умеренного православия. Феодосий, напротив, сблизился, по-видимому, с литовско-польскими антитринитариями и развил свое учение в

¹ Ересь жидовствующих. Подробнее см. "Очерки", т. III.

целую систему, отказавшись только от некоторых обломков новгородского вольномыслия. Очень многие черты этой системы уже приближали учение Феодосия к *духовному* христианству. Он не ограничивался обычной евангельской критикой, отрицанием икон и мощей, общим протестом против церковной обрядности, — словом, теми воззрениями, которые у него более или менее были сходны с мнениями Артемия. Приняв эти мнения за исходную точку, он пошел несравненно далее в направлении духовного христианства. Он даже прямо объявил своих последователей, — "принявших духовный разум", — "сынами Божиими", единственными, которым "открылась истина". Все остальные были для него "псами и внешними". — "Даже если бы они вели добродетельную жизнь, — они не могут спастись, если не примут духовного разума". С другой стороны, истинных "чад Божиих" Феодосий Косой находил во всех исповеданиях: "все люди одинаковы перед Богом, и татары, и немцы ..." Апостол Петр говорит: "Во всяком народе боящийся Бога и творящий правду Ему приятен". "Кто наш разум имеет, то брат духовный и чадо есть". Поэтому крещения не надо. Причащения также не надо, так как "Христос глаголы предал, а не тело свое, не кровь свою". Не нужно и молиться, так как в Евангелии повелено "кланяться духом и истиной, а не телесно на землю падать". Отступи от неправды — вот и молитва. Не должно быть церквей, так как о них не писано ни в Евангелии, ни в Апостоле: апостолы входили в горницу, а не в церковь. По Златоусту, "церковь — не стены, но собор верных". Воздержание от пищи и брака излишне, потому что "все чисто — чистым". Наставников в общине верующих не должно быть, так как "один наставник Христос". Все, принявшие в себя "духовный разум", равны друг другу, как "братья духовные и чада". Родителей "не подобает почитать, ни именовать", по слову Писания: "Не нарицайте себе отца на земли; един отец наш — Бог". Имущество подобает приносить в общину, по образу первых христиан. Властей и войны не должно быть у истинных последователей Христа. "Не подобает им земских властей бояться и дани даяти им".

Все эти положения евангельского и духовного христианства мы встретим снова, много времени спустя после XVI в. Но едва ли можно думать, что они дошли до XVIII и XIX вв. путем живой, устной передачи. Несколько лиц, разделявших в России эти взгляды в эпоху реформации, вряд ли оставили по себе преемников. По крайней мере, до нас дошли их учения в пересказе опровергавших их полемистов. Но эти полемисты, сами того не ожидая, оказали реформационным взглядам большую услугу. Полемические произведения переписывались и перечитывались долго спустя после того, как опровергаемые взгляды перестали существовать. Когда же, в XVII в., явились аналогичные взгляды, произведения старых полемистов оставалось приспособить

к ним. В этом виде они и вошли в новые популярные сборники полемических сочинений. Таким образом была эксплуатирована для новых целей и полемика Иосифа Волоколамского против жидовствующих, и полемика Зиновия Отенского против учений Феодосия Косого. Благодаря этим переделкам и перепечаткам реформационные взгляды "еретиков" XV и XVI вв. дожили до того времени, когда их начали понимать и когда явилась возможность ими воспользоваться.

В XVI в. ни понять, ни применить этих теорий, за исключением ничтожной кучки лиц, было некому. Даже самые соборы, разбиравшие и осудившие мнения "еретиков", не подозревали еще их источника и не знали, с чем имеют дело. Евангелические учения Башкина и Артемия сошли за "латынскую ересь". *Официально* наша церковь вплоть до 1639 г. не отличала протестантских церквей от католичества. Правда, уже до Грозного царя дошли слухи о "люторской ереси" (под которой он разумел и все остальные реформационные учения). Но несмотря на то, что в Москве проживали и лютеране, и кальвинисты, — и сам царь вел с ними беседы о вере и даже нарочно выспрашивал их по пунктам, — сведения русских о реформации продолжали быть крайне смутными. Происходило это притом вовсе не оттого, чтобы иностранцы скрывали свою веру, а оттого, что русские не умели о ней спрашивать. Их интересовало в немецкой вере то, что было для нее совсем не существенно; а что было существенно, того они не могли понять. Царь Иван Грозный велел, например, пастору Мартину Нандельштедту из Кукейна-са написать подробно, "как у них живет церковная служба, как входят в церковь попы служители и как в ризы облачаются", "что на обедне поют... и как бывает отпуск пению... и как у них звонят, во все ли дни равно, или по великим праздникам господним?" Надо еще заметить, что вопросы эти задавались несколько лет спустя после того, как Иван Грозный вел торжественный богословский диспут с богемским братом Яном Рокитой. И тут не обошлось без недоразумений: Грозный принял Рокиту за лютеранина, и тот этим самым принужден был свое изложение веры ограничить общими местами протестантизма. Для проповедника, ехавшего в Россию с мечтой обратиться русских на путь истинной веры — это было жестоким разочарованием. Но царь Иван хотел добить своего противника окончательно и вручил ему перед прощанием объемистое возражение. "Не стоило бы и разговаривать со псом и метать бисер перед свиньями", — заметил царь в предисловии к своему богословскому трактату; но чтобы Рокита не подумал, что царю нечего возразить или что он не понял яда лютеранской ереси, царь опровергал общие места Рокиты со свойственным ему многословием. Не обошел он даже и затронутого Рокитой вопроса об оправдании через веру. Но рядом с этим он, по-видимому, так и остался в неведении, как учат протестанты о таинствах. Рокита

об этом молчал, а царь не спрашивал. В сущности, все для царя и для русских того времени решалось тем соображением, что Лютер отступил от старой церкви и самозванно присвоил себе право учительства. О дальнейшем содержании этого учительства нечего было и разговаривать. Если прибавить к этому то сведение, что Лютер женился на монахине, то этим, пожалуй, и ограничивалось все, что было известно русскому человеку второй половины XVI в. о религиозных движениях на Западе.

Положение мало-помалу изменилось в течение XVII столетия. Познакомиться ближе с протестантством заставили московское правительство прежде всего семейные интересы царя. Михаил Федорович сперва сам сватался к племяннице Христиана VI датского, а потом задумал выдать свою дочь за его сына. Первое предприятие сразу было брошено, когда выяснилось, что невеста не захочет подвергнуться перекрещиванию, которое установил русский собор 1620 г. относительно переходящих в православие "латинян" (как еретиков первого чина). Второе предприятие пошло дальше. Королевич Вальдемар приехал в Москву, и русское правительство не выпускало его целых два года, надеясь уговорить на перекрещивание путем прений о вере. Главным руководителем этих прений выступил ключарь Успенского собора, Иван Наседка, сопровождавший еще первых царских сватов в Данию (1622) и на месте ознакомившийся с практикой лютеранского богослужения. С теорией протестантизма он познакомился посредством кальвинистского катехизиса (принятого им за лютеранский) Симона Будного. Напечатанный еще в 1562 г. в Литве "для простых людей языка русского", этот катехизис уже существовал в начале XVII в. у нас в рукописном переложении с западнорусского на церковно-славянский. Вернувшись в Россию, Наседка составил для полемических целей обширную компиляцию (так наз. "Изложение на лютеры"), лучшая часть которой заимствована была из произведений южнорусской полемической литературы. Собственное участие Наседки в составлении трактата выразилось в бранчивом тоне некоторых мест его, в безразборчивом пользовании всякого рода "божественными писаниями", включая сюда и апокрифы, в неумелом расположении материала и, наконец, в преобладании внешнего, формального взгляда на богословские вопросы. Как бы то ни было, "Изложение на лютеры" познакомило русскую публику с протестантским вероучением. Смешивать его с "латинством" уже было теперь невозможно. В новое издание требника (1639) внесен был новый обстоятельный чин отречения от "люторские ереси", в котором главные учения протестантизма формулированы были по "Изложению на лютеры" в 35 пунктах. Конечно, эти проклятия против протестантских учителей и их учений немало содействовали популяризации их в России. Впрочем, и помимо требника, московский печатный двор издал в 40-х гг. несколько сборников, посвящен-

ных опровержению лютеранства и кальвинизма². Наконец, сами прения, одно из которых было торжественным и публичным, не могли не привлечь внимания москвичей, а неудачный исход их должен был послужить темой для самых разнообразных толков.

Но и помимо этого, так сказать, невольного ознакомления русских с протестантизмом, существовала прямая протестантская пропаганда, не оставшаяся без последствий. Пропаганда эта исходила из присоединенного к Швеции (1617) финского побережья, жителей которого шведское правительство усиленно старалось обратить в лютеранство. Уже в 1614 г. в Нарве напечатано было "для русских священников и всего прихода в Ивангороде, а также и для других людей той же веры" — "Краткое изложение и наставление о христианской вере и богослужении в Швеции", составленное придворными проповедниками шведского короля. "Здесь изложены кратко и опровергнуты грубейшие заблуждения, какие есть в религии русских", — говорилось в самом заглавии книги. В 1625 г. заведена была в Стокгольме славянская типография, отпечатавшая (1628) русский перевод катехизиса Лютера. С русской стороны принимались меры против этой пропаганды. Новгородскому воеводе, например, было приказано даже твердых в вере пришельцев из-за рубежа не пускать в Софийскую соборную церковь, а пошатнувшихся и приставших к лютеранству запрещено было пускать и в приходские церкви. Конечно, подобные меры не могли предупредить последствий пропаганды. Вероятно, немало русских жителей, имевших сношения с зарубежными, разделяли взгляды, подобные тем, которые Олеарий в 1631 г. открыл у одного русского купца, встреченного им в Нарве. Показав гостям славянскую Библию, купец сказал им: "Здесь я должен искать волю Божию и сообразно с этим поступать". О постах он говорил: "Что толку, если я не ем мяса, а пользуюсь хорошей рыбой и напиваюсь вином и медом?" Образам он не поклонялся и держал их только "в воспоминание о святых". "Краску я могу стереть, а дерево сжечь, — прибавлял он — можно ли в этом искать спасения?".

Не менее трудно было уберечь и столичное население от соприкосновения с иностранцами. В XVI в. такое соприкосновение не представляло опасности для веры. Другое дело в XVII в., когда стал пробуждаться в самом населении интерес к протестантизму. С самого начала века правительство начинает поэтому принимать меры предосторожности. Иностранцев переводят

² Сборник о поклонении иконам, напечатанный в 1642 г.; "Кириллова книга", составленная по специальному приказанию Михаила Федоровича, в ожидании прений о вере, и изданная в самый год прений (1644); "Книга о вере", переведенная с западнорусской компиляции киевского игумена Нафанаила с присоединением результатов прений по вопросу о крещении.

из центра Москвы на окраину. Их церкви разрушают; сношение с населением становится все более затруднительным; запрещается, наконец, им держать при себе прислугу из православных³. И несмотря на все это, евангелическое влияние проникает в Москву, вместе со стокгольмским переводом Лютерова катехизиса. Какими путями проникали в столицу евангелические взгляды, как сближались между собой их сторонники и как распространялись их учения, это лучше всего видно из истории одного такого кружка, сложившегося в последние годы XVII и в первые годы XVIII столетия. Некий цирюльник Фома Иванов, по самому ремеслу своему не чуждый немецкой лекарской науки, с 1693 г. перестал бывать у исповеди и причащаться, признавши иконы за идолы, а причастие — за простые хлеб и вино. Около того же времени двоюродный брат этого Фомы, Дмитрий, прозванный Тверитиновым, поступил в аптекарские ученики к лекарям иноземцам и усвоил себе те же взгляды. Будучи "от природы остроумен", Тверитинов не ограничился, как Фома, приведением своей жизни в согласие с теорией. Он усердно принялся за выработку нового взгляда на веру и затем занялся его пропагандой. Запасшись печатным изданием Лютерова катехизиса, рукописной копией катехизиса Будного и Библиями острожского и московского издания, он составил обширную выписку библейских изречений и расположил их систематически по предметам протестантского отрицания. Тут кстати только что вернулся с богомолья, из Соловецкого монастыря, брат жены Дмитрия, и Тверитинов поспешил испробовать над ним силу своих доводов. Богомольный шурин сперва уверовал. Но, встретив отпор в семье, он принялся сам за Библию — и сделал из нее выписки против Дмитриевых взглядов. Раскаявшись затем в своем увлечении и искупив грех пострижением в монахи, Пафнутий составил из своих выписок целую книгу "Рожнец Духовный". Зато вскоре у Дмитрия нашелся новый и очень полезный союзник. Некто Иван Максимов в первых годах XVIII в. наслушался протестантских суждений в Нарве и на Москве у шведских пасторов. И его, как Пафнутия, стали мучить сомнения. Но он нашел из них иной исход, чем монашество. Он поступил в московскую славяно-греко-латинскую академию и, пробыв в ней шесть лет, дошел до философского класса. Сомнения его, однако, не только не рассеялись в академии, но еще более укрепились. Виновата была, впрочем, в этом не академическая наука, а новые московские знакомства. Максимов столкнулся с Фомой, у которого брился, и с его двоюродным братом. Тверитинов тотчас же воспользовался знакомством, чтобы подкрепить свои научные познания. Максимов стал ходить к нему для практики латинского языка. "Школьным чином" они вели по-латыни и по-русски диспуты, схоластическая

³ Подробнее об этом см. "Очерки", т. III.

форма которых соединялась с самым животрепещущим содержанием: о поклонении иконам, о нетлении св. мощей, о молитве за усопших, о таинстве пресуществления и т.д. Диспуты Тверитинова с Максимовым стали привлекать в квартиру Дмитрия любопытствующих и заинтересованных. Некоторые из слушателей скоро стали учениками Тверитинова. Около него сплотилась община, члены которой были тесно связаны между собой и оказывали друг другу всяческую помощь. Один из шурьев Дмитрия замечал по этому поводу, что "ученики-де его живут во всяком довольстве, потому что-де друг друга снабдевают; если бы-де и мне к ним склониться, то бы-де и меня обогатили". Но и вне этого тесного кружка молодых друзей Тверитинов вел усердную пропаганду. Беседы о вере возникали и в знатных княжеских или боярских домах, куда Тверитинов являлся в качестве лекаря, и в цирюльне Фомы на Всехсвятском мосту, и даже в городских рядах, перед купцами. Один из купцов сам научился латинским "вокабулам" и доучивался по-латыни у Максимова. Смущенный доводами Дмитрия, он пришел к нему на квартиру, чтобы собственными глазами прочесть в Библии указываемые им места. Все было так, на месте: не поверить было нельзя. Так, от знакомого к знакомому, быстро увеличивался круг людей, втянутых в пропаганду. По мере увеличения этого круга пропаганда велась все смелее и открытее. Друзья Тверитинова "имели еретический свой голос так смело, якобы заграничные иноземцы". И сам Дмитрий открыто заявлял: "Ныне-де у нас на Москве, слава Богу, повольно всякому, — кто каковую веру себе изберет, такую и верует".

Последствия почти доказали справедливость этого мнения. Тверитинов имел сильную протекцию, и духовной власти лишь после долгих усилий удалось настоять на соборном осуждении его и его сторонников (1714). В конце концов новаторам пришлось покривить душой и отречься от своих взглядов. Тверитинов, кроме того, должен был торжественно проклясть свои учения в Успенском соборе. Самым непримиримым оказался Фома. Он взял назад свое отречение и, арестованный, в Чудовом монастыре изрубил косарем икону митрополита Алексея. За это его сожгли на Красной площади в срубе, не дожидаясь общего приговора.

В чем же состояло учение Тверитинова? Сам он называл себя и своих учеников "евангелистами", то есть "последующими Евангелию" и "не приемлющими человеческих преданий". Но более сведущие из его слушателей не раз находили, что его проповедь "и лютерскому учению противна", — что тут "горшее иконоборство, нежели в лютерах и кальвинах, и некая новая ересь зачинается". При еще большей осведомленности они могли бы найти старые источники и для тех мнений Тверитинова, которые были несогласны с лютеранством и кальвинизмом. Он утверждал, что тело тлеет по смерти и не воскреснет, что свя-

тые спят в могиле бесчувственным сном и не слышат обращенных к ним молений. Но это же самое говорили еще русские еретики XVI в. Точно так же и презрение к кресту, как к орудю позорной казни Спасителя ("шибенице" или виселице), обличалось еще Артемием у литовских еретиков того же времени. Учения были не новы. Но ново было одушевление, побуждавшее реставрировать их. И в этом отношении слушатели Тверитинова были правы, называя его учение "новой ересью". Они справедливо подчеркивали ту горячность, с которою Тверитинов переходил от простого отрицания к насмешкам и хулениям на отрицаемые им учения. С ловкостью настоящего пропагандиста Тверитинов задевал за живое своих православных слушателей. Он приводил их от негодования против его выходов к сомнениям, от сомнений к расспросам, от расспросов к уверенности в истине новых взглядов. Далеко не все слушатели Тверитинова прошли через все эти стадии. Но, во всяком случае, зерно сомнения падало на этот раз на более благодатную почву, чем полтора века назад. Плоды проповеди Тверитинова не были уничтожены его собственным отречением. "Евангелическое христианство" с этого времени продолжало существовать в России в том самом виде и с теми самыми отклонениями, которые наметились уже в XVI столетии. Благодаря этой национальной окраске, "новая ересь", действительно, не подходила под название "кальвинской", к которой она стояла всего ближе. Когда понадобилось дать ее последователям особое название, духовные власти чаще всего называли их книжным термином "жидовствующих", заимствуя этот термин из полемической литературы XVII в. В мнимом "жидовстве" и были сохранены евангелические учения Тверитинова, вместе с его "тетрадами", — до тех самых пор, пока новый порыв религиозной пропаганды не перелил их, в конце XVIII в., в новую форму.

Прежде чем мы перейдем к дальнейшей судьбе евангелического христианства, мы должны еще остановиться на возникновении в России "духовного христианства". Собственно говоря, к духовному христианству склонялись и наши первые "евангелисты". Но прежде чем оно успело развиться у них из учения, что человек есть живая церковь, оно появилось в России и самостоятельно, из вполне национального источника. То патологическое состояние, при котором человек чувствует себя во власти чужой воли, видит образы и произносит отрывочные слова, — это состояние давно было известно русскому язычеству, так же как и способы — вызывать его искусственно. Лица, наиболее способные приходить в такое состояние, считались находящимися в особых сношениях с духами. Еще в эпоху Стоглава, — чтобы не восходить глубже, — являлись в деревнях лживые пророки и пророчицы, — тряслись, падали, бились и рассказывали потом о разных видениях, пророчили будущее. Прежде их видения и пророчества выводились от дьявола или от языческо-

го бога. В конце XVII в., под влиянием взволновавших массу религиозных смут, пророки начинают говорить от "Духа Святого". Одного такого пророка, "мужика Семена", изображает нам Евфросин на сходке самосожигателей 80-х гг. XVII в. "Егда он бывает посещен, то, духом ударяем о землю и во иступлении полежа, извещение видит и, восстав от поражения, благовестие скажет: дух мой мне вещает", — и т.д. "Се, отцы, пророк, и действует им дух свят", — рассуждали последователи Семена. Идея о вселении Бога в человеческую душу была не чужда и древней русской письменности. Из XV столетия в XVI и XVII переходит уверенность, что, кто будет постоянно твердить Иисусову молитву, у того в сердце вселится и Отец, и Сын, и Дух Святой. Сектант XIX столетия (Радаев) советует для воплощения Сына Божия в человеке то же самое древнерусское средство — беспрестанное повторение Иисусовой молитвы. Конечно, свой сектантский смысл идея вселения Бога в человека получила только со времени появления на Руси духовного христианства.

По всем признакам можно думать, что непрерывную традицию духовного христианства следует возводить к тому же времени, как и евангельского христианства, то есть к концу XVII столетия. Была догадка, что и тут толчок к появлению новой секты дан был иностранцем — Квирином Кульманом, приехавшим в 1689 г. в Россию пророчествовать о своих мистических видениях. Наивный немецкий энтузиаст мечтал с помощью Москвы водворить на земле единую церковь, в которой не будет ни властей, ни имущества. У него, действительно, оказалось в немецкой слободе десятка три единомышленников, подобно ему разделявших учения мистика Якова Бема. Но через полгода Кульман был сожжен. Московские "бемисты", молчавшие о своих взглядах до его приезда, еще более присмирели после казни. Не отсюда, не из этой иноземческой среды пошло русское духовное христианство. Оно в это самое время создавалось вдалеке от столицы, — и его первоначальное содержание едва ли соответствовало взглядам сторонников тысячного "иезуелитского" царства. Обще тем и другим было ожидание скорой кончины мира. Но Кульман ожидал наступления своего тысячного царства еще через два с половиной века, тогда как на Руси светопреставление ждали со дня на день.

Мы знаем уже то напряженное религиозное настроение, с которым ожидали светопреставление русские староверы конца XVII в. В этой же самой обстановке, в которой сложилась беспоповщина, получило свое начало и духовное христианство. И даже самое место зарождения новой секты находилось недалеко от Романовского и Пошехонского уездов, в которых шла известная нам усиленная проповедь самосожжения. Мы только что видели "пророка, которым действует Святой Дух", — "мужика Семена" в самой среде пропагандистов самосожжения. Сам инициатор теории самоистребления, "чернец Капитон",

уже в 1639, 1651, 1665 гг. является проповедником какого-то загадочного учения. Он собирает около себя "старцев", которые "к церкви Божией не ходят", роют себе "норы к земле". Они периодически разгоняются властями, перебегая из ярославских пределов в костромские, из костромских во владимирские. Ученики Капитона оставались до конца века (1691) жить в вязниковских лесах, "отбегая всякого священнодействия", "тайнств и старых веры". Из этих-то глухих уголков, вязниковских и керженских, и вышли теперь эти "старцы", вызванные из своих "нор" всеобщим религиозным возбуждением. Они вынесли с собой все те же капитоновские идеи: принципиальное отрицание благодати и тайнств на земле, подвижническую экзальтацию аскетов-веригоносцев, каким был и их учитель. На миру, когда им понадобилось формулировать свое отрицание и дать исход экзальтированному чувству массы, они сразу же разошлись в суждениях и разбились на толки. Так явились одновременно теории "бесповощины", "самосожжения", "нетовщины".

Нас особенно интересует, что в этой же обстановке появилась и теория "христовщины" — первого на Руси толка духовных христиан ("Божиих людей"). По крайней мере, известный нам Евфросин, характеризуя один из новоявленных толков, на которые "рассекоша себя сами" староверы, бросает мимоходом (1691) несколько неясных слов, которые очень хорошо подходят к учению позднейшей "хлыстовщины". По его словам, сторонники некоего "Козмы Медведевского" — "попов всех бегут, и без попов не живут, но мужие-орачи и *девы с женами* священство у них держат". Здесь мы, очевидно, имеем дело уже не с одним отрицанием, а с зарождением какого-то положительно-го культа. Притом это культ, основанный на признании таинственной силы священнодействия за простыми членами общины, — мужчинами и женщинами одинаково. Более чем вероятно, что эти служители культа, подобно "мужику Семену", суть "пророки", которыми "дух вещает": предшественники пророков и апостолов, Христов и Богородиц позднейшего хлыстовства. Как бы то ни было, и собственная легенда "хлыстовщины" возводит происхождение секты к той же среде и к тому же историческому моменту: к пропаганде учеников Капитона в среднем Поволжье 80-х и 90-х гг. XVII в.⁴

Хлыстовская легенда не сохранила, правда, достоверных воспоминаний о первых временах существования секты. Но она хорошо запомнила то нравственное состояние, в котором находились верующие люди на Руси в момент ее появления. Вера Христова, по этой легенде, уже триста лет как падала. Наро-

⁴ Грасс возводит начало "хлыстовщины" к царствованию Алексея Михайловича и даже, основываясь на песнопениях хлыстов, допускает существование секты во время Куликовской битвы. Юзов ищет связи с богомилством. То и другое сводит вопрос с строго-исторической почвы.

дился и антихрист от монашеского чина — и окончательно истребил на земле всю веру. Люди спорили о книгах, по каким книгам спастись можно. Одни говорили по старым, другие — по новым. В Костромской губернии жил тогда святой человек, Данило Филиппович, у которого много было старообрядческих книг. Он и разрешил наконец бесполезный спор новым открытием. Ни старых, ни новых книг для спасения не нужно. Нужна одна "книга золотая, книга животная, книга голубиная — сам сударь Дух Святой". И собрал Данило Филиппович все свои книги в куль и бросил их в Волгу. Собрались тогда "Божии люди" и решили: выбрать из своей среды умных людей и послать их звать на землю самого Господа Бога. Пришли умные люди на святое место, стали плакать и молиться и просить Бога на землю. И по их молитве совершилось великое чудо. В Стародубской волости, в Егорьевском приходе, на гору Городину "сокал среди облаков на огненной колеснице сам Господь Бог Саваоф и вселился в пречистую плоть Данилы Филиппыча". Сведаль про то патриарх Никон — и посадил "превышняго Бога" Данилу в темницу. Но тогда настала по всей земле мгла и продолжалась до тех пор, пока не отпустили Данилы Филиппыча домой, в Кострому. Вернувшись, он дал там людям свои двенадцать заповедей.

Нельзя не видеть, как тесно переплетаются в этой легенде чисто старообрядческие мотивы с мотивами "духовного христианства". Данило Филиппович, бросивший старые книги в воду и перешедший к проповеди живого Духа, является самым подходящим символом для секты, послужившей переходной ступенью от беспоповщины к позднему, более чистому духовному христианству. Русское евангелическое христианство, как мы видели, вышло из рук людей, умевших по-латыни, "школьным чином", защищать лютеранские и кальвинистские аргументы. Естественно, что это учение является сразу хорошо систематизированным и развитым и что, превращаясь потом в народную веру, оно могло только потерять в содержательности. Наоборот, духовное христианство возникает из чисто народных слоев. Понятно, что в первое время оно сохраняет в себе черты старого народного мировоззрения и современных ему старообрядческих толков. "Двенадцать заповедей" Данилы Филипповича ближе всего напоминают те учения, которые приняты были беспоповщинской общиной на Выгу около 1700 г. Такие постановления, как "холостые не женитесь, женатые разженитесь, вина и пива не пейте, на крестины и свадьбы и веселые беседы не ходите, не воруйте, не бранитесь", — постановления, постоянно повторявшиеся на хлыстовских радениях, — буквально в тех же выражениях были приняты и в общине Андрея Денисова. С другой стороны, пророки и радения хлыстовщины, если и не произошли прямо от языческих волхвов и празднеств, как утверждал Щапов, то, во всяком случае, в глазах народа могли напоми-

нать двоеверную старину. Недаром хлыстовским пророкам и пророчицам приходилось предсказывать крестьянам погоду, урожай или улов рыбы. Недаром также хлыстовские радения зачастую кончались в ту пору оргиями. Все это было знакомо и привычно народной массе.

Согласно с этим народным происхождением хлыстовщины — *обрядовая*, внешняя сторона была первою, которая была разработана в секте. Гораздо позже — вероятно, уже в XIX столетии, — подверглось более подробной разработке самое *учение* духовного христианства. Только грубостью теоретической разработки и можно объяснить ту иерархическую разницу между членами, с которой хлыстовская община является уже в первых известиях о ней. Ходит по селам "некий мужик", именуется себя Христом и принимает себе поклонение. При нем "девица краснолична, и зовет ее своей матерью, а верующие в него зовут ее Богородицей". "Имеет же тот лжехристос и апостолов 12". Так рассказывает о хлыстовщине Дмитрий Ростовский в своем "Розыске", составленном в первых годах XVIII в. Мужик-Христос был Иван Тимофеевич Суслов, усыновленный Богом Саваофом — Данилой. После смерти Сулова роль Христа перешла к нижегородскому стрельцу Прокопию Лупину, отставленному от службы "за падучею болезнию". Ниже Христа и Богородицы стояли "пророки" и "пророчицы". Это звание мог принять на себя всякий, научившийся "ходить в круге" во время радений и этим доказавший в себе присутствие духа. Остальные члены общины только чаяли получить себе духа. Они безусловно подчинялись велениям, которые диктовал дух "кормщику" хлыстовского "корабля". Во время радений они составляли хор, певший хлыстовские песни. Одною из этих песен, призывавшей в собрание духа и носившей название молитвы Господней, обязательно начинаются радения. Другие, сначала медленные и жалостные, потом переходящие в веселое *allegro* и бурное *presto*, сопровождают ритмические движения вертящегося пророка и собственные движения хора. В результате этих движений, продолжающихся до полного изнеможения и до истерических припадков, дух "накатывает" на весь "корабль". Пророк начинает тогда пророчествовать — сперва всему "кораблю" общую "судьбу", а потом частную судьбу каждому члену отдельно.

Обстановка культа особенно тесно связывает хлыстовщину с ее прошлым. Белые рубахи и зажженные свечи радеющих как будто напоминают ожидание светопрествления первыми раскольниками. Более старые песни и по форме, и по содержанию примыкают к народной поэзии, служа проводником народных воззрений на страшный суд, на райские места и т.п. Прибавим, кстати, что двуперстное крестное знамение и осьмиконечный крест, употребляемые хлыстами, также напоминают о происхождении секты из старообрядческой среды.

Надо думать, что именно интерес, представляемый культом, быстро привлек к хлыстовщине многочисленных приверженцев. В первые тридцать лет, при Сулове и Лупине, хлыстовщина пустила корни в Москве: она имела здесь несколько "кораблей". К первому судебному процессу, начатому против хлыстов в 1733 г., привлечено было до 50 последователей секты. Во время второго процесса, 1745-52 гг., число подсудимых доходило уже до 416. Сверх того еще насчитывалось около 167 хлыстов, укрывшихся от следствия. Кроме четырех хлыстовских "кораблей" в Москве (потом число их возросло до 8), существовало немалое общин в провинции, особенно в Поволжье, откуда вышла хлыстовщина. Последний процесс нанес тяжелый удар секте, но вовсе не прекратил ее существования. Для последователей хлыстовщины он только послужил уроком, из которого они вывели важные для себя заключения. На разгром своих "кораблей" они посмотрели как на наказание Божие за раздоры между пророками и за отклонение от истинного пути к спасению. Дело в том, что, начавши с проповеди воздержанности и аскетизма, сектанты кончили совсем другим. Беспоповщинский взгляд на брак соединился у них со взглядом на внебрачные отношения духовного христианства. Брак есть блуд; внебрачные отношения — "христова любовь". При дальнейшем развитии учения явилось и антиномистическое оправдание этого взгляда. Раз дух руководит человеческой волей, человек уже не ответствен за свои поступки и не обязан подчиняться внешним предписаниям закона и морали. При том же удовлетворение желаний плоти есть тоже путь — и даже кратчайший — к умерщвлению плоти. Против этой-то распущенности хлыстовства и возник в среде самих хлыстов протест во имя строгих требований аскетизма.

В духе старых книжников протестующие члены общины решили, что все зло, все препятствия к спасению души заключаются в женщине. Женская "лепость (красота) весь свет поедает и к Богу идти не пускает". Против этой "лепости" недействительны никакие средства, и остается только одно — лишить людей самой возможности грешить. С этою проповедью выступает в конце 60-х гг. XVII в. основатель новой "скопческой" секты, Кондратий Селиванов. Встреченный враждебно хлыстовскими пророками, Селиванов был потом признан за "Бога" знаменитой пророчицей Анной Романовной в "корабле" самой "Богородицы" хлыстовской, Акулины Ивановны. Он начал тогда довольно успешно вербовать себе приверженцев среди хлыстов Тамбовской и Орловской, Калужской и Тульской, а затем и Московской губерний. Начиная свою проповедь, Селиванов хотел только дополнить старое учение хлыстов своим новым "крещением" и не думал от них отделяться. Но само собой вышло так, что скопчество сперва стало своего рода монашеским орденем среди хлыстовской общины, а потом и вовсе от нее отдели-

лось. Оно взяло от хлыстовщины гораздо больше, чем само могло ей дать. Разбросанная повсюду и гораздо менее численная, чем хлысты, скопческая секта естественно сгруппировалась около своего "Бога", управлявшего по возвращении из сибирской ссылки (1775-96) всеми русскими скопцами до самой своей смерти (1832). Скопчество получило, таким образом, гораздо более прочную организацию. Более централизованная, чем хлыстовщина, — и отчасти поэтому скопческая секта как бы застыла в своем религиозном учении. Знаменитое послание Селиванова к братушкам вертится все на той же мысли о вреде "лепости", которою вызвано было и самое возникновение секты. Селиванов, правда, принял на себя, кроме звания "Бога", еще звание "царя". Он назвался Петром III Федоровичем и обещал последователям водворить в Питере свое земное царство. Таким образом, в учение скопчества был введен новый, политический элемент. Но учение о духе оставалось таким же неразвитым, каким оно было в момент образования скопческой секты⁵. Более способны были к внутреннему развитию учения хлыстовские "корабли". Каждый из них руководился бесконтрольно своим кормщиком и своими самозванными пророками (кормщики скопческие *назначались* или, по крайней мере, утверждались в своем звании Селивановым). Большой свободе соответствовало и большее разнообразие теорий и культа в различных хлыстовских "кораблях" сравнительно со скопческими.

Мы скоро увидим, что с начала XIX в., с оживлением в обществе интереса к духовному христианству, двинулось дальше и развитие учений скопчества и хлыстовщины. Но это было уже плодом воздействия со стороны. Прежде чем начались эти попытки преобразования старых сект в новом духе, духовное христианство успело найти себе новое религиозное выражение. Промежуточная роль хлыстовщины между беспоповством и духовным христианством была сыграна уже к тому времени, когда возникало скопчество. В общем ходе развития русских религиозных движений скопчество оказалось, таким образом, явлением запоздалым. На сцену выступила одновременно с ним новая секта, представлявшая учение духовного христианства в гораздо более чистом виде, совершенно независимо от старообрядческих воспоминаний, хотя и не вполне независимым от самой хлыстовщины. Мы разумеем секту "духоборцев".

Происхождение духоборческой секты остается до сих пор очень темным. Мы имеем сведения, что в 1740-50 гг. бродил по Харьковской губ. какой-то прусский унтер-офицер, имевший сильное влияние на местных жителей и распространивший сре-

⁵ Однако же, и среди скопчества появилось в 1870-х годах под влиянием двух приехавших из Румынии скопцов новое течение, принявшее название "новоскопчества". Своим главой новоскопцы признавали Лисина, принявшего на себя звание "второго искиупителя" (после Селиванова).

ди них учение, которое старинные наблюдатели не умели иначе назвать, как "квакерским". Через самый короткий промежуток времени духоборческие учения обнаруживаются на юге, а затем и на севере от этого предполагаемого центра духоборческой пропаганды: в Екатеринославской и Тамбовской губерниях. Однако же, разница местных условий в этих губерниях сразу внесла и разницу в оттенках понимания духовного христианства. Проповедник тамбовского духоборчества, Илларион Побирохин, выступает перед нами в роли сына Божия, окруженного 12 "архангелами" и призванного судить вселенную. В этих чертах нельзя не видеть влияния хлыстовских взглядов. Мы вправе предположить, что тамбовское духовное христианство развилось в той же хлыстовской среде, которая в это самое время выделила из себя первых последователей скопчества⁶. Напротив, на юге, среди екатеринославских духоборцев, мы с самого начала встречаем более одухотворенное понимание новых учений. Патриарх их, Силуан Колесников, был человек книжный. Он кое-что знал, может быть, об учениях западных мистиков⁷. Нельзя не заметить, что ко времени образования духоборчеств (1760-90 гг.) относится и живая, простонародная проповедь знаменитого украинского философа и мистика Григория Савича Сковороды. Не принадлежа сам ни к какой секте и не разрывая открыто с церковью, Сковорода в душе был сектантом. Взгляды его, за исключением разве учения о предсуществовании душ, совершенно совпадали со взглядами духоборцев. В интимных письмах к двум-трем друзьям он прямо назвал себя "абраамитом" (учение чешских сектантов, весьма близких к нашему духоборчеству). "Пусть занимаются, кто чем хочет, — писал он

⁶ Надо прибавить, что и в Слободской Украине (Харьк. губ.) духоборчество держалось тоже в среде великорусских семей, переселившихся сюда из Тамбовской и Пензенской губерний. Среди этих духоборцев сохранилось, по-видимому, даже воспоминание об их прежней принадлежности к хлыстовщине, — если только можно заключать об этом на основании заявления их властям в 1801 г.: "от скачек, от плясок, от бесовских поплясушек (мы) отстали (то есть, значит, раньше были причастны им); за то нас мир возненавидел.

⁷ Об этом, впрочем, можно заключать пока только по самому содержанию духоборческих теорий. Упоминаемая (1791) екатеринославскими духоборцами "старая книга: Ключ разумения", читавшаяся "иногда", как "и другие церковные", "в церкви и в домах" духоборцев, — едва ли была сочинением мистика Эккартсгаузена "Ключ к таинствам природы", русский перевод (1804), — хотя бы мы даже и согласились, что это была та самая "рукописная" книга, о которой полвека спустя слышал Гакстгаузен и которую он называет "la clef de la raison ou du mystère". Если же это была, действительно, "старая" и "церковная" книга, то всего вероятнее предположить в ней просто известный проповеднический сборник Иоанникия Галытовского (1659), из которого духоборцы могли почерпнуть, например, правила символического толкования Библии. Грасс, вообще сопоставляющий русские секты с учением сект древнейшего христианства, находит бесспорные параллели между духоборами и катарами, павликианами, маркионистами. Но, конечно, из сходства учения никак нельзя делать выводов о преемстве.

ближайшему другу, — а я всего себя посвятил исканию божественной мудрости. Для этого мы рождены, этим я живу, об этом день и ночь думаю, и с этим умру”. И действительно, все сочинения Сквороды, очень ценимые нашими сектантами, есть не более как одушевленная пропаганда духовного христианства. “Многие ищут Христа в монархии Августа и Тиберия, волочатся по Иерусалимам, по Иорданам, по Вифлеемам: здесь Христос, кричат друг другу. Знаю, кричит им ангел, Христа распятого ищите. Нет Его тут! И ищут в высоких мирских чествах, в великолепных домах, в церемониальных столах... ищут, зевая по голубому звездному своду, по солнцу, по луне, по всем Коперниковым мирам... Нет, и тут нет! Ищут в долгих молениях, в постах, в священнических обрядах... не здесь! Так где же Он? Наверное уж тут, где витийствуют в проповедях, узнают пророческие тайны?... Нет, и не здесь... Несчастный книжник, читал пророков, искал человека, а попал на мертвеца и сам с ним пропал... Нет Христа в царстве мертвецов. Он всегда жив, там его ищите”. “Если прежде не сыщите внутри себя, без пользы искать будете в других местах”. Всегда, “во всех веках и народах”, неумолчно гремел Его голос в сердце каждого, кто не загасил в себе искры Божества плотскими пристрастиями. Сатана посеял “семя злых дел” в людских сердцах, внушив им злые желания. Стремление осуществить эти желания порабощает нас плоти и тушит Божественный огонь. Напротив, побеждая плоть, дух “возносится от раболопной вещественной природы к внешней господственной природе, к родному своему и безначальному началу”. Очистившись в этом соприкосновении, душа “увольняется от телесной земли и земляного тела” и “из тесных границ вещества вылетает за свободу духа”. Внутренний дух есть единственное, что действительно существует. Все внешнее, доступное чувствам, есть преходящая тень, водный поток, непрерывно изменяющийся. Наше пребывание в мире есть странствие путника, — “шествие рода Израильского в землю обетованную”. “Израильский род”, — потомки Авраама, усмотревшего впервые истину сквозь плотское покрывало, — это те люди, которые познали в себе дух, или, что то же, познали, обрели самих себя. Такие люди реже встречаются, чем белые вороны: их надо искать с Диогеновым фонарем. К их числу принадлежат все познавшие истину, к какой бы вере и нации они ни принадлежали. К ним причислял себя и сам Скворода, сравнивавший свой внутренний голос с “гением” Сократа и безусловно повиновавшийся всему, что “велит” ему дух. Ближайшие друзья, да и сам Скворода, готовы были принимать веления этого духа за пророчества. Не чуждо было Сквороде и то мистическое ощущение внутреннего огня, которое убеждало духовных христиан всех времен в том, что в душе их присутствует “дух Божий”. После одного из таких экстазов Скворода окончательно уверовал в свое призвание. Как он относился ко внешним

формам христианства, нет надобности разъяснять подробно после всего сказанного. Только снисходя к "совести слабых", он решился исполнить христианские обряды перед кончиной. Писание он толковал по "духовному разуму", "усматривая Сущего сквозь буквальный смысл". Библия вся состоит, по его мнению, из "картин" и "фигур", которые надо понимать духовно и толковать аллегорически.

Теперь мы перейдем к изложению официального исповедания екатеринославских духоборцев, представленного ими, во время тюремного заключения, губернатору Каховскому в 1791 г. Тождество идей этого замечательного документа с теориями Сковороды несомненно. И, тем не менее, трудно доказать, чтобы тут было прямое заимствование. Всего вероятнее предположить, что ко времени составления исповедания развитые в нем идеи не составляли уже индивидуальных взглядов составителей, а более или менее усвоены были всеми украинскими духовными христианами. "В языке сильно мы косны и на бумаге тоже не управились", так заканчивают составители свой документ; "писатели дороги, да в темнице сидящим нам и искать их неудобно. Потому и мало стройно это показание наше. Видя то, всепокорно просим за беспорядок мыслей, за неясность, за неполноту объяснений, за нескладочность в речах, за нечистоту слов не взыскивать строго с нас малограмотных. Грубо ль где одели мы здесь вечную истину и тем опятнили лице ее, просим не возгнушаться по этой причине ею, которая сама по себе во век прекрасна". Из этого признания уже видно, что у составителей не было недостатка ни в природном красноречии, ни даже в умении литературно выразиться. Если их произведению не хватает стройности и систематичности изложения, то, во всяком случае, излагаемые мысли составляют очень стройную и цельную систему. Она не лишена даже некоторого философского обоснования в духе древнего гностицизма (этой черты мы не найдем у самого Сковороды). По учению духоборцев, души человеческие созданы для рождения людей, по образу и подобию Божию, то есть Святой Троицы. Ум, память и воля — таковы те три стихии души, сливающиеся в одно существо, которые составляют в душе образ Божий и делают душу причастной триединому Божеству⁸. Но часть душ согрешила, отпала от Бога еще до создания мира, и за это Бог низвергнул их в материальный мир, "отнял у нас память — чувствовать, чем мы были

⁸ Эта психологическая параллель души с Св. Троицей восходит, собственно, еще к отцам церкви (например, у Иоанна Дамаскина: *νοῦς, λόγος* и *πνεῦμα* то есть ум, слово и дыхание) и отсюда перешла в русскую богословскую (полемическую) литературу. В XIV в. Зиновий Отенский пользовался ею в полемике против Феодосия Косого, а в XVII в. Сильвестр Медведев — против Яна Белободского (см. ниже). Учение "пневматиков" повторяется и у новейших русских мистиков, см. ниже очерк русского светского богословия.

прежде”, и предоставил нашу волю самой себе, то есть всем соблазнам зла. Таким образом, тело, плоть человеческая есть временная тюрьма, ”херувим, преграждающий путь к древу жизни”. Пребывание в этой тюрьме должно иметь одну задачу: восстановить в себе образ Божий и этим освободиться от оков материи. Плоть, облекающая душу, — это жидкая вода. Жизнь в мире — это кипение воды в котле. А цель жизни — ”перечищение в чистый спирт вечный”. Поэтому ”всякое пристрастие к чему-либо в мире — есть засевание зла в плоти” — и еще более низкое погружение души в мир, в материю. Первые люди в мире, несмотря на свое падение, не нуждались еще ”ни в каких внешних обрядах и учреждениях, кроме духа разума в душе”. Дух Святой непосредственно просвещал их; это были истинные ”люди Божии”, род Авеля. Но с самого начала ”сыны погибели”, потомки Каина, начали гнать и продавать Авелев род, ”рассеянный во всем мире под разными титулами исповеданий”. В моральном смысле борьба Каина с Авелем означает также борьбу плоти с духом. Люди с течением времени ”растлились и омерзались” благодаря победе плоти. Тогда стали необходимы для них и внешние формы. Пристрастие к удовольствиям жизни вызвало, вместо прежней любви, борьбу между людьми. ”Мудрейшие, видя это, и считая, что нельзя членам такого общества устоять самим по себе, — учредили на них различные власти, удерживающие беспутства их”. Однако же, эти внешние ”законы царей — злости злых истребить не сильны”. Они только ”удерживают малейшую часть” этой злости от публичного обнаружения. Если бы не было законов, ”как псы загрызлись бы вдруг человеки, и сильнейшие немощных передушили бы”. То же падение внутренней жизни вызвало, наряду с законом гражданским, и устройство закона церковного. То, что должно было бы заключаться внутри человека, в духе и вере, перешло во внешнюю формулу: в писание и обряд. Вместе с тем начались и всевозможные разделения из-за форм, образовались различные церкви. Наконец, духовная премудрость, любовь и благость, разлитая вначале ”в натуре мира”⁹, воплотилась во внешнем явлении Сына Божия, Иисуса Христа. Впрочем, Христос ”сходит внутрь” каждого из людей Божиих ”благовестием Гаврииловым и засеменяется в них духовно, яко в Марии”¹⁰. Вся земная жизнь Иисуса есть прообраз постепенного внутрен-

⁹ ”Для чего ты боишься назвать Бога натурою? — спрашивает Сковорода. — Натура не только означает всякое рождаемое и изменяющееся вещество, но и тайную экономию той вечной и премудрой силы, которая имеет свой центр везде, а периферию — нигде, и которой действие называется тайным законом, по всей материи разлитым, без границы пространства и времени”.

¹⁰ Здесь опять вспоминаются слова Сковороды: ”возблаговестил Гавриил ...: посланником емь не ко единой Деве Марии, но ко всей вселенной, всех зачавших во утробе своей и вместивших в сердце своем дух заповедей Господних посецаю” и т.д.

него обновления каждого из нас, — постепенного слияния каждого с божественным естеством и превращения в "целого совершенного нового человека Иисуса". Вместе с этим обновлением для людей Божиих становятся излишни все внешние проявления гражданского и церковного закона. "В чьем сердце в полуденном свете взойдет солнце вечной правды, там перестают светить луна и звезды, — там истинно не нужны для чад Божиих ни цари, ни власти, ни какие бы то ни были человеческие законы. Иисусом Христом воля их учинена свободной от всех законов; праведнику никаков закон не положен". Люди Божии стоят также выше церковной внешности, выше вероисповедных различий. Они суть члены невидимой, во всем мире единой церкви. "Иисус позволяет" им "входить во храмы папски-ль, гречески-ль, лютеровы-ль, кальвиновы-ль". В сущности, сами они живые храмы, по словам ап. Павла. "Всякий из нас, — говорится в исповедании, — омываться может в дому духа своего, дабы не ходить далеко к купели Иерусалимской". Естественно, что ни Писание, ни таинства, ни обряды для них уже не обязательны: и то, и другое имеет для них внутренний, духовный смысл. И Писание, и обряды суть только "знаки" и "образы", "картины" и "фигуры". Подчиняться им, не имея внутреннего душевного содержания, то есть любви к Богу и ближним, — значит "лицемерить". А при живой сердечной любви все эти внешние обнаружения излишни. "Церемония возле благочестия есть то, что на зернах шелуха или при доброжелательстве комплименты" — так поясняет эту мысль Сковорода. К иносказательному толкованию Библии приучил духоборцев уже Колесников. "Сколько время от трудов по хозяйству дозволяло, любили мы читать, слушать и один другому пересказывать слово Божие, *историчально, образно*, а сколько Господь давал, и *умно*", — сообщают авторы исповедания. Примеры этих "исторических, аллегорических, аналогических и моральных" толкований Писания мы уже видели выше.

Естественно, как должны были смотреть духоборцы на весь остальной мир и на свое собственное состояние до принятия учения секты. "Родились мы, над каждым из нас совершили наружный христианский обряд. Потом мы росли, выросли и состарелись. Всю жизнь мы ходили в церковь. И что же? Правду скажем, — стояли мы в ней со скукой, как и прочие, не понимая трудного и неудобопонятого книжного слога, особенно в быстром и спутанном произношении. Так ведутся к Богу миллионы душ. От стояния в церквах ум наш ничуть не приходил к познанию себя, Бога и Его святой воли; и пребывали мы, как и многие сыны мира, в слепоте, не раскаиваясь во всем злом. Теперь же, начав ходить в (свое) собрание, слушая там слово Божие, ясно рассказываемое, постепенно входя в его понимание, мы с несказанным удивлением увидели Бога и Его святую волю и уже сознательно молились, да поможет нам Господь, от-

рекшись от себя, то есть от злой воли нашей, следовать впредь Его благой воле... Теперь, войдя в церковь, мы и там больше прежнего понимаем из читаемого и видим, что церковное чтение лишь для тех не скучно, кто научился понимать его дома... О, сколь лучше сделали бы люди, если бы решились потратить сотни на разъяснение нам нас самих, строя мира и святого слова Божия, чем теперь тысячи на сооружение великих каменных храмов и на их великолепные украшения”.

Если скопческую проповедь аскетизма мы признали выше явлением, запоздалым в общем ходе развития русской народной веры, то мистическую систему украинских духоворцов нельзя не признать явлением, значительно опередившим свое время. Духовное христианство выставило в екатеринославском исповедании свой идеал, достижение которого принадлежало будущему. Разница между идеалом и действительностью была еще настолько велика, что самый этот идеал не мог уцелеть во всей своей неприкосновенности. Прежде чем до него подняться, пришлось его приспособить к среднему уровню тогдашнего сектантства. Вот почему в дальнейшем мы увидим понятное движение: ряд компромиссов только что выставленного идеала со старыми сектантскими воззрениями. По отношению к высокому умственному и нравственному уровню екатеринославского исповедания это был целый ряд падений и отклонений. По отношению к прежним взглядам сектантов, усвоивших себе новое учение в упрощенной форме, это был все-таки прогресс.

Начало уклонений от строгого духоворческого учения мы можем проследить, прежде всего, в самом духоворчестве. Мы уже говорили выше, что тамбовские последователи секты усвоили кое-какие черты, не соответствовавшие духовному пониманию веры и, очевидно, заимствованные от хлыстовщины. Идеи екатеринославского исповедания хорошо известны и здесь, как видно из допроса двух тамбовских духоворцов митрополитом Евгением в 1802 г. В духе этого исповедания они отвечали Евгению на его вопрос: “Поручил ли Христос в церкви своей кому-нибудь видимое начальству”, — “У нас все равны”. Между тем на деле у тамбовцев был Христом Побирохин; а один из его преемников, знаменитый Капустин, возвел даже факт христовства в теорию. По теории Капустина, Бог, конечно, живет в сердцах всех истинных христиан; но душа Христа переселяется в одного только, избранного человека. Недаром Христос сказал: “Аз с вами буду до скончания века”. Во исполнение этого обетования он постоянно, из поколения в поколение, вселяется в какое-нибудь лицо. В первые века христианства об этом знали все, и всякий мог узнать, в ком именно живет Христос. Человек этот признавался главой всех христиан и назывался папой. Но скоро появились лже-папы, которым и стал поклоняться мир. Христос же сохранил около себя только небольшую кучку верных, по слову: “много званых, но мало избранных”. Эти из-

бранные и есть духоборцы, среди которых Христос и продолжает воплощаться. К этой теории Капустин прибавил еще другую, что Христос, обитающий в нем, может переселяться по желанию и что по смерти его сосудом Христа предназначен быть его собственный сын. Таким образом, он основал целую династию Христов, существовавшую до недавнего времени и сделавшуюся источником целого ряда злоключений для духоборцев. Прежде всего, Капустин окружил себя тесным советом тридцати, превратившимся, после его смерти, в какой-то инквизиционный трибунал, тиранизовавший духоборческую общину при слабом внуке Капустина, Илларионе Калмыкове. Деспотизму совета соответствовал, если верить обвинениям местных чиновников, совершенный упадок внутренней жизни в среде самой общины. "В образе их жизни и обычаях", — замечает один наблюдатель уже в 1827 г., — усматривается теперь между ними великое развращение нравов". Все эти обстоятельства повели, наконец, в 1835-39 гг. к правительственному расследованию, закончившемуся выселением духоборцев с Молочных вод, где они жили со времен имп. Александра I, на Кавказ (1841-45 гг.).

Параллельно с упадком внутренней жизни шло измельчание учения в духоборческой массе. Только что цитированный наблюдатель, сравнивая духоборцев в 1827 г. с тем, чем они были прежде, утверждает: "Таких людей между ними, которые при своем заблуждении имели хоть некоторое основание в понятиях о Божестве, ныне уже весьма мало; в общей массе они погружены в рассуждении правил богопочитания в величайшее невежество". Действительно, этот упадок религиозной мысли отразился в учении духоборцев — излишеством символизма и аллегорий, превратившихся мало-помалу в своего рода обрядность и догматику, ключ к которой был потерян. Такое именно впечатление производит старый духоборческий катехизис. Сочиненный, по-видимому, тамбовскими духоборцами, он вывезен был ими в 1802 г. и на Молочные воды. Содержание его как нельзя лучше характеризует низменное понимание учения тамбовцами и ослабление этого понимания на Молочных водах. Весь катехизис выдержан в стиле какой-нибудь апокрифической "беседы трех святителей". Есть вопросы, прямо оттуда заимствованные. "С чем ты ходишь в собрание? — С изощренной бритвою. — Что есть бритва? — Язык изощренный — глагол Божий". "Чем церковь покрыта? — Божиими рабами. — Чем церковь занавешена? — Пеленами. — Что есть пелена? — Божие пение". "Что есть елей? — Елей есть добродетель. — В чем елей соблюдается? — В козьем роге. — Что есть козий рог? — Божий род". "На чем престол стоит? — На четырех старцах животных. — На которых старцах? — Первый — Аспид, второй — Сапфир, третий — Халкидон, четвертый — Смарагд". — "Которому кресту веруешь: осьмиконечному или четырехконеч-

ному? — Четырехконечному. — Что есть каждый конец? — Первый конец пророк, второй — апостол, третий — ангел, четвертый — архангел”.

Итак, компромисс идеала с действительностью выразился внутри самого духоборства искажением жизни и измельчением вероучения. Рядом с этим, компромисс со старым сектантством повел к возникновению новых сект, более умеренного или более евангельского направления. Как и следует ожидать после сказанного выше, компромисс этот осуществился среди менее интеллигентных сектантов, — в Тамбовской губернии.

Дело началось с того, что зять самого Побирохина, Семен Уклеин, перейдя сперва в духоборство, начал потом колебаться и раздумывать. *Писание* у внутренних христиан всегда стояло на втором плане, после *внутреннего откровения*. То было мертвое, а это — живое слово. “Много-де в Писании: иное тому, иное другому пригодно; а мы-де принимаем, что нам следует”, — говорили духоборцы Евгению. Набожному и начитанному в Библии Уклеину такоевольное отношение к Писанию было не по душе. Но когда Побирохин объявил, что будет судить вселенную, Уклеин окончательно потерял веру в тестя и решительно разорвал с ним. Библию он решил теперь считать необходимым — но и единственным — основанием веры. Таким образом, от духовного христианства он переходит к евангельскому. Охотников следовать за ним нашлось немало: это были широко рассеянные по России последователи тверитиновских тетрадок. Идеи евангельского христианства были достаточно распространены между ними, чтобы вызвать общее отрицательное отношение к церковной обрядности, но не были настолько усвоены, чтобы создать какое-либо определенное вероучение. Чаще всего взгляды их оставались неформулированными и не вели к открытому разрыву с церковью. Поэтому и какой-либо цельной секты люди, симпатизировавшие идеям евангельского христианства, не составляли. Некоторые из них, ставшие известными властям, окрещены были именем “иконоборцев”. Другие, усвоившие себе, неизвестно как и когда, некоторые правила Моисеева закона, получили от властей название “жидовствующих” и “субботников”. Это был готовый материал для секты, которую создал Уклеин. О чистом евангельском христианстве нечего, конечно, и говорить по поводу новой секты. Уклеин дошел своим умом до нового учения и скроил свою теорию из старых материалов, оказавшихся под руками. Прежде всего, подражая своим предшественникам, он начал с того самого, с чего начали хлысты и тамбовские духоборцы. Он набрал себе 70 “апостолов” и в их сопровождении, с пением псалмов, совершил торжественный вход в город Тамбов. За такое начало проповеди Уклеину пришлось посидеть в тюрьме; но, притворно приняв православие, он скоро освободился. Затем он принялся за пропаганду своих учений в более обширных размерах. Прежде всего он отправил-

ся к евангельски настроенным жителям соседних губерний, Воронежской и Саратовской. В Саратовской проповедь пошла особенно успешно. Ее Уклеин и сделал исходной точкой нового предприятия. Пробравшись из Балашовского уезда к Волге, около Камышина, он затем спустился вниз по реке. На всем этом пути он создал несколько крупных центров своей секты.

Познакомившись с привольной жизнью астраханских степей, далеких от властей и попов, Уклеин направил сюда своих последователей. Скоро они создали здесь, на Ахтубе, такую же колонию, какую были для духоборцев Молочные воды. Другая колония появилась на Иргизе. В то же самое время и по сю сторону Волги учение Уклеина быстро распространилось в губерниях Симбирской, Пензенской, Орловской и Рязанской. Всюду, куда ни приходили Уклеин и его ученики, они приносили с собой готовое письменное исповедание веры. Последователи их ставляли детей с ранних лет затверживать этот "обряд духовных христиан". Таким образом, учение Уклеина сохранялось местами в неизменном виде в течение целого столетия.

Содержание "обрядника" в значительной степени заимствовано из духоборческих учений. Сюда относится отрицание храмов, икон, богослужения, поста, понимания таинств в духовном смысле, идея о воскресении "в новом теле". Но основной христианский догмат последователи Уклеина не решались толковать аллегорически. За учением о Св. Троице они оставили православный смысл. Затем они соглашались молиться за умерших. За каждым из перечисленных тезисов следовала в "обряднике" выписка важнейших мест из Библии, на которых этот тезис основывался. Таким образом, все учение ставилось под защиту Писания.

Секта Уклеина получила от православных название "молокан", то есть пьющих в пост молоко. Быстрота, с которой она распространилась, показывает, что это учение гораздо более приходилось по плечу русскому населению, чем теории духоборцев. Но надо прибавить, что распространение это было достигнуто ценою еще одной дальнейшей уступки, произведшей раскол в самом молоканстве. Мы упоминали, что в числе первых последователей Уклеина было много людей, уже затронутых евангельскими учениями в форме "жидовства". Особенно численны были жидовствующие в Саратовском крае, где у этой, вообще неорганизованной, секты был свой наставник, некто Семен Далматов. Уклеин здесь встретился с сильным соперником. Чтобы привлечь его на свою сторону, он должен был пойти на компромисс, стоявший в открытом противоречии с духом его собственного учения. Вопрос шел о запрещении пищи. "Чистым — все чисто, — говорили духовные христиане от Феодосия Косого до Сквороды. — Не сквернить входящее в уста" и т.д. Это был один из аргументов сектантства против ограничений пищи во время поста. Но что же было делать, когда "жидовствующи-

щие”, как своего рода старообрядцы, решительно отказывались от пищи, воспрещенной Моисеем. С обрезанием и *единым* Богом Отцом они могли расстаться. Но как было разрешить себе свинину? И Уклеину пришлось уступить в этом пункте Далматову. Рядом с духовными истолкованиями таинств помещено было запрещение есть свиное мясо и рыбу, лишенную чешуи. Конечно, у коренных молокан эта уступка ритуализму не замедлила вызвать протест. Молокане-*воскресники* отделились от молокан-*субботников*, своих жидовствующих единоверцев. К вопросу о пище присоединился потом вопрос о молитвенных формах и обрядах. Более последовательные сторонники евангелизма и тут отрицали ритуальную сторону веры, за которую, напротив, цеплялись более слабые в вере или менее развитые. Так, приспособляясь к среде, евангельское христианство возвращалось шаг за шагом назад, к обрядному благочестию.

Новый и сильный толчок развитию духовного христианства дан был воцарением имп. Александра I. Прежде всего, немедленно прекратились гонения, которым сектантство подвергалось в гораздо большей степени, чем раскол. Узники были освобождены из тюрем, ссыльные вернулись из ссылки. Сектанты получили возможность перебраться подальше от преследований местных властей и от вражды местного населения — из внутренних губерний на окраины (Таврическую, Астраханскую, Самарскую губ.). Там они зажили привольно. Священникам запрещено было вступать в состязание с сектантами, начальству предписано было преследовать только “явное неповиновение власти”, пропаганду и “публичное оказательство раскола”. Но простой терпимостью дело не ограничилось. После того как имп. Александр в 1812 г. познакомился с Библией и увлекся пиэтическими идеями, правительственная власть стала открыто сочувствовать стремлениям евангельского и духовного христианства. В 1813 г., по инициативе членов лондонского Библейского общества, открыто было русское Библейское общество под непосредственным покровительством императора и под председательством кн. А.Н.Голицына, министра соединенных (1817) ведомств народного *просвещения* и *духовных* дел, пиэтиста и мистика. Соединение в одном ведомстве иноверных исповеданий с православным, — и тех и другого с народным просвещением — наглядно иллюстрировало основную идею правящих сфер. По этой идее, дух истинного христианства должен быть чужд вероисповедных разделений и народное просвещение должно быть основано на духовном христианстве. По выражению одной статьи “Сионского вестника”, издававшегося тоже мистиком и тоже членом Библейского общества, Лабзиным, “у Христа мы не найдем никаких толков о догматах и таинствах церковных, а одне практические аксиомы, поучающие, что делать и чего удаляться”. Эти “практические аксиомы” Евангелия, долженствующие сделаться основой народного просвещения, Библей-

ское общество намеревалось дать в руки всем и каждому. Для этой цели делу общества была придана самая широкая гласность. Начальствующие лица в провинции получили приглашение к участию в его деятельности и к открытию местных отделений. Приглашение понято было как правительственный циркуляр. "Во всех внезапно обнаружилась ревность к слову Божию и стремление просвещать "седающих в сени смертной". Губернаторы начали говорить речи, совершенно похожие на проповеди; городничие и градские головы, капитан-исправники и станковые пристава с успехом распространяли Священное Писание и доносили о том по начальству в благочестивых письмах, переполненных текстами".

Естественно, как должны были понять все это сектанты. Правительство, очевидно, убедилось в истинности их учения. Молокане спешили записываться в члены Библейского общества и покупать изданные им Библии. "Сионский Вестник" Лабзина сделался любимым чтением сектантов; стали проникать к ним и вновь издаваемые переводы западных мистиков, Эккартсгаузена, Юнга, Штиллинга.

Вместе с тем и в высшем обществе обнаружился интерес к русскому евангельскому и духовному христианству. Молокане и духоборцы жили далеко от столицы. Чтобы познакомиться с их учением, нужно было иметь особые побуждения, какие имели английский и американский квакеры, отправившиеся (1817) на Молочные воды прямо из кабинета имп. Александра. Но зато под рукой были скопцы и хлысты. Темные стороны их учений мало были известны в публике. На этих сектантов смотрели как на настоящих представителей духовного христианства. У дома, где жил выпущенный на свободу Кондратий Селиванов, постоянно стояли целые вереницы великосветских и купеческих экипажей. Сам имп. Александр I посетил основателя скопчества, отъезжая к армии перед Аустерлицкой битвой. В Петербурге говорили, что старик предсказал ему поражение. Скоро явились подражатели русским сектантам из большого света. Вдова полковника Татарина, лично известная государю, была одной из посетительниц Селиванова. Но она перестала бывать у него, дознавшись (очевидно, это было не так легко посторонним), что он называет себя "Искупителем". С тех пор у нее самой стало собираться для духовных бесед избранное общество людей, жаждущих "прийти в разум истины, найти царствие Божие и правду Его". Были в том числе и Голицын, и Лабзин, много генералов, полковников, генеральш, княгинь и княжон. От самого Селиванова отпало и пристало к Татарининой несколько человек. Однако же, на простых беседах и чтениях Писания этим посетителям скоро стало скучно. Они соскучились по радениям, и Татарина разрешила ввести радения у себя. Простонародные песни, верченье и бормотанье пророков сперва шокировало знатных господ. Но скоро они "отложили и попра-

ли ногами всю мудрость людскую с ее приличиями”, решились “сделаться как бы глупцами и юродивыми ради Бога” и сами пустились в пляс. К своему удивлению, они скоро нашли, что это и приятно, и полезно. Самые равнодушные соглашались, что “этот род движения производит такую транспирацию”, после которой “чувствуешь себя каждый раз необыкновенно легким и свежим”. Более преданные вере ощущали после радений “необыкновенное спокойствие, свободу от страстей, мирную безмолвную молитву”. А наиболее экзальтированные испытывали полное блаженство и приходили “в такой восторг, что забывали себя, играли, пели, предавались святому скаканию и плясанию, плескали руками” и т.д. Явился у некоторых и пророческий дар. Сама Татаринова общим голосом признана была пророчицей. Таким образом, полный хлыстовский обряд водворился в великосветской среде. Конечно, здесь он потерял свой мужицкий характер. Песни сочинены были новые. Стали искать и теоретического оправдания радений. Один участник радений нашел в “конверсацион-лексиконе” ссылку на книгу “О христианских плясках и торжественных танцах первых христиан”. Припомнили, что и современные светские танцы имели первоначально обрядовый характер. Нашли, наконец, в Писании, что апостолы при сошествии Св. Духа казались как бы пьяными посторонним зрителям и что ап. Павел советует верным скрывать от неверующих дар — говорить языками, чтобы не сказали, что они бесятся. Так, в интеллигентных руках старый русский сектантский обряд начал получать новое теоретическое обоснование.

Сближение сектантства с интеллигенцией не ограничилось, конечно, реабилитацией обряда. При помощи новой мистической литературы было разработано и самое учение. Результаты этой разработки постепенно сделались достоянием всего русского духовного христианства.

Едва ли не первым опытом такой разработки было дошедшее до нас “Известие, на чем скопчество утверждается”, произведение камергера Еленского, одного из самых преданных петербургских последователей Селиванова. Ново в этом произведении, прежде всего, то, что идеи чистого духовного христианства — идеи Сквороды и екатеринославского исповедания — становятся в нем достоянием скопчества. Но затем, в способе, которым развиваются эти идеи, есть и нечто оригинальное, послужившее, в свою очередь, образцом для произведений позднейшей сектантской литературы. Основная тема Еленского та, что духовные христиане “ни малейшей новости не заводят, а старое потерянное отыскивают”. Развивается эта тема исторически. “Первоначальный Израиль”, возрожденный после Адамова греха Авраамом, хранил у себя *живую* церковь до самых “времен устроения царства Израильского”. Но впоследствии, по мере развития науки и учености, “написаны были книги, усилилось

священство" и, захватив в свои руки власть, пренебрегло "про-роками", вещавшими прежде Израилю живые божеские глаголы. "Отвергнув глас небесный, довольствуясь книгами", священство "составило законы, обряды, уставы" и назвало все это преданием отцов. "И так далеко священство израильское вознеслось, что без вождей небесных, без царей земных сами архиереи народом израильским правили и царство потеряли". Тогда Бог послал на землю Иисуса Христа, чтобы напомнить людям, что человек рождается от духа и духом живет; что "все книги тем Духом Святым написаны, который с нами есть; что в книгах духа нет — там бумага и чернила"; что "человек должен быть книга Божия"¹¹; тем самым он "освобождается от суетного отеческого предания и от обрядов закона". Но "за такую истинную проповедь и обличения сын Божий пострадал от архиереев, старцев, законников, книжников и фарисеев, — от церковного сану". Проповедь Христова, однако, продолжалась и после него. Истинные последователи Христа, первые христиане, получили от него Святого Духа и пророческий дар; но, наученные Богом, они скрывали этот дар втайне от хулителей Духа. Однако же, вскоре и христиане "уподобились древнему Израилю, лишились живого Бога". И они стали "составлять обряды и основывать дела веры на законе, дабы все было видимо". Таким образом, и в христианстве явилось опять священство. Оно "назвалось восприемниками апостольскими", присвоило себе право проклинать на соборах, стало "от чужих книг учить", а не "от собственного жития". Словом, новое священство во всем "уподобилось жрецам, книжникам и фарисеям, кои взяли ключ разумения, сами в царство Божие не входят и входящим запрещают войти". Сводя религию к внешнему выполнению закона и наложив проклятие на невыполняющих его, новые фарисеи тем самым вызвали бесконечные деления верующих по исповеданиям. Эти исповедания сходны только в том, что все одинаково "ненавидят истинных духовных людей". Напротив, последние — "избранный род", "собранный от всех стран земли" — "не воздают злом за зло". Они хранят в себе живого Христа и молят Бога о возвращении его царства — о том, чтобы "Отец светов открыл глаза сердечные всем властям земным видеть истину Господню".

Записка Еленского была направлена в 1804 г. к Новосильцеву, для доставления государю. При ней был приложен проект, напоминающий своей смелостью политические вождедения "святых" великой английской революции. Еленский предлагал создать при важнейших государственных должностях особые штатные должности государственных пророков, обязанных умилоствлять Бога молитвами и возвещать власти волю Духа Божия. Место депутата от Св. Духа при особе императора, — о ко-

¹¹ Живая или "животная", по хлыстовской терминологии.

тором мечтал когда-то Кульман, — Еленский предназначил для Селиванова. Себе с двенадцатью пророками он назначил место "при главном армии правителе". Особые пророки назначались на корабли, чтобы "командиру совет предлагать гласом небесным, как к сражению, так и во всех случаях". Таким образом, рассчитывал Еленский, "и без великих сил военных победит Господь". Проект Еленского остался в бумагах Новосильцева, и сам автор был сослан в монастырь. Тем не менее вспомним, что через год имп. Александр I был у Селиванова и выслушал от него пророчество об Аустерлицком поражении.

В проекте Еленского скопчество осталось верным своему политическому направлению. Хлыстовщина, не владея таким влиянием и богатствами, как скопцы, не могла, конечно, мечтать о подобных способах водворения на земле царствия Божия. На нее, однако, тоже повеяло новым духом. Попытки одухотворить старое учение мы встречаем и здесь. Одним из проявлений этой тенденции было выделение из хлыстовщины особой секты "лазаревщины", основательницей которой считалась некая Арина Лазаревна, настоятельница Зеленогорской общины в Нижегородском уезде. Последователи Арины Лазаревны сохранили веру в то, что в человеке присутствует благодать Божия, дающая возможность пророчествовать. Но они отказались от учения хлыстов, что в человека вселяется сам Бог. Радения превратились у них в молитвенные собрания, в которых пророческий экстаз вызывался не физическими упражнениями. Наконец, лазаревщина впервые, по-видимому, ввела в хлыстовщину мистическое учение о "тайственной смерти и тайственном воскресении". Учение это содержит целый ряд практических указаний, как надо "умереть греху", и ряд психологических наблюдений над тем, что значит "жить Богу". Учение о смерти и воскресении развито было очень обстоятельно в середине XIX в. пророком Радаевым, от которого сохранились письменные произведения. Времена переменились и в этом отношении: потомки людей, гордившихся званием "некнижных рыбарей, безграмотных архиереев", не чуждаются более книги. По старой легенде, основатель хлыстовщины бросает все книги в воду. А по новой легенде — Бог велит хлыстовскому пророку "доходить по книгам, как избавиться греха и спасти душу"¹².

Необходимым условием для того, чтобы достигнуть таинственной смерти, является безусловное отречение от личной воли. Своими силами спастись нельзя: помочь может только Бог через посредство человека, уже воскресенного таинственно.

¹² Нужно, однако, прибавить, что Министерство внутр. дел на основании следственного производства признало, что Радаев — не хлыст и что он и его последователи "принадлежат к православным", и сенат разделил это мнение, наказав Радаева не как раскольника, а "по общим законам" плетью и ссылкой в отдаленнейшие места Сибири.

Итак, первый шаг состоит в полном "отвержении себя". Нужно не только "обнажить себя богатства, славы, почести"; надо отказаться от "разума, памяти, желания, воли": надо оставить в стороне "приобретенное просвещение, добродетельные учреждения, все уставы и правила", и "предаться единой воле Божьей" в лице руководителя. Не нужно "ни трудов, ни подвигов, ни постов"; нужно только совершенное уничтожение себя. Смерть греху, достигаемая такой "нагой и слепой верой", обнаруживается в состоянии "бесстрастия". За смертью следует "погребение о Христе", то есть углубление в самого себя, как в могилу. "Начаток Духа Божия" существует во всякой душе. После предварительного умерщвления воли и плоти человек скоро почувствует в себе внутренний голос, повелевающий им помимо его воли. Этого голоса безусловно следует слушаться, что бы он ни приказывал: Бог дает этим способом знать человеку, что им начал действовать Дух Божий. Сам Радаев по опыту знал, что на этой ступени являются сомнения: "Божие ли во мне, полно, не вражие ли?" Но скоро всякие сомнения исчезают. "С того времени, как последовало со мною умоисступление, всегда слышу свидетельство Духа Святого", — рассказывает о себе Радаев. "Дух гоняет меня и водит так, что иногда, когда ем, вдруг руку у меня остановит, и во всяких вещах своей воли больше уже не имею". Так совершается таинственное воскрешение. Воскрешенному уже необязательны никакие внешние предписания, кроме голоса действующей в нем таинственной воли. На эту волю ложится и ответственность за все, что он совершает. "Мы и сами знаем, — говорит Радаев, — что несходны иные наши поступки с писанным законом, и нам тяжело и скорбно так поступать. Что же нам делать? Своей воли не имеем... Сила, во мне действующая, не дает покоя днем и ночью, водит меня туда и сюда; никогда мне не дает эта сила ни есть, ни пить, ни идти, куда мне хочется; иногда... поставит на место, и не могу сойти". Пока сила эта не перестала действовать внутри, воскрешенный может быть уверен, что поступки его согласны с велением Духа. Ничто постороннее не может преодолеть этой уверенности. "Вы думаете, что я ослеп, считаете меня погибшим? Но свидетельство Божие, которое во мне, вернее вашего. Мог ли бы я не смутиться, когда всякого звания люди мне обещают ад и погибель? Почему же я стою непоколебимо? Потому что во мне ясное и явное действие Божие... Сойди все ангелы с небес и скажи: ты не так живешь, и то не послушаю ... Господь Бог мой меня оправдывает, а вы кто меня осуждаете?" Таков необходимый вывод антиномистов всех времен и народов. У Радаева он не нов, так как учение о поглощении личной воли божественною можно найти и у Сковороды, и у Еленского. Но ново то употребление, которое Радаев делает из этой теории для углубления старого учения и для теоретического оправдания практики "духовной любви".

Достигнутая таким образом ступень развития не всегда удерживается рядовой хлыстовщиной второй половины XIX в. Но и здесь, среди самой архаической практики "радений", постоянно проскальзывают черты более утонченной догматической казуистики, — не говоря уже о выделении из хлыстовщины новых, более передовых сект (как шелапуты, но-вохлысты). Переход к рационалистическим толкованиям происходит здесь, благодаря чрезвычайной скрытности хлыстов, трудноуловимыми путями. Но самый факт такого перехода несомненен.

Мы видим, таким образом, что в скопчестве и хлыстовщине новое веяние отразилось обновлением и своеобразным развитием идей духовного христианства. В духоборстве дальнейшее развитие состояло в постепенном подъеме всей массы на тот высокий уровень, на котором стояли основатели и вожди секты. Как признак сравнительно невысокого уровня массы, мы приводили выше содержание старого духоборческого катехизиса. В позднейшее время катехизис этот, очевидно, перестал удовлетворять требованиям общины: появился новый, существенно переделанный. Натянутые аллегории, похожие на ребусы, в нем совершенно исключены. Взамен того вновь выдвинута социальная сторона учения духоборства. Может быть, в формулировке этих частей катехизиса сказалось влияние толстовства. Но, впрочем, отрицание властей, податей, присяги и рекрутской повинности далеко не ново в истории секты. Еще в 1793 г. один харьковский духоборец заявлял, что "Богом созданы все равными и начальником Бог никого не сотворил", что податей не будет, когда учение духоборцев распространится по всему свету. В 1801 г. духоборцы той же местности подтвердили, что повиноваться не хотят никому, кроме Бога, податей платить не будут и "от нападений неприятельских, если бы пришлось, защищать отечество не намерены". Таким образом, толстовство только оживило старые воззрения духоборцев и содействовало их распространению в массе. Ниже мы увидим, как эти новые — или обновленные — учения применялись на практике.

Приблизилась к духоборству в конце XIX в. и "израильская" секта, назвавшая себя, под руководством своего вождя В.С. Лубкова, "Новым Израилем". "Когда-то и мы ходили в духе, — говорил в 1910 г. член этой секты Бонч-Бруевичу, — но это — детство. Это от нас уже отошло, мы теперь стали взрослыми, дитячий ум возрос и детство нас более не удовлетворяет... Вот и песня наша стала другая". И действительно, вместо прежнего плача и стенания — результат скитаний по тюрьмам и ссылкам, — теперешняя песня "поднимает, несет куда-то, истинным человеком сознавать заставляет... на подвиг зовет". "Жизнь новая настала в наше время, в наши дни... Пусть безумствуют невежды, прошлой жизнью живут, тщетны будут их надежды... Встань народ новый, свободный, делом жизни

послужи, на призыв славный Господний поднимись и поспеши". Так поют теперь новоизраильтяне.

Наиболее неизменным в течение XIX столетия осталось учение молокан — может быть, потому, что, умеренное по самому своему характеру, оно распространилось среди людей более прохладных в своих религиозных запросах. Как бы то ни было, этот продолжительный застой сказался, как это всегда бывает в учениях неразвивающихся, в ослаблении религиозного интереса среди самих последователей секты. Исследователи давно уже замечали признаки внутреннего разложения молоканства как религиозного учения. Однако же, и в этой среде сказались новые веяния, как только открылась возможность говорить свободно. 20-22 мая 1910 г. состоялся в Андигане съезд "духовных молокан" или "духовных христиан" или просто "духовных", как они стали называть себя. На этом съезде, подготовленном, конечно, представителями новых течений, разница между старшим и младшим поколениями проявилась вполне отчетливо. Старшие все еще строили свое мирозерцание на Библии и Евангелии. Молодежь, не отрицая необходимости изучения этих древних книг, решительно настаивала на введении светского образования и обучения. Есть или не есть свиное мясо, праздновать ли субботу или воскресенье — эти вопросы все еще вызывали горячие споры на съезде. Но сочувствие массы (собралось до 3000 человек) было на стороне тех, кто требовал от стариков содействия широкому распространению грамотности в общине и подготовки к "гражданственной" жизни.

На смену молоканству, совершенно независимо от него, — явилось в XIX в. свежее учение подобного же характера, но сильное своей новизной, необходимостью борьбы и жаждой пропаганды. Мы говорим о появлении штундизма.

Источники штундизма — несомненно иностранные, как показывает отчасти и самое название секты (Stunde) — так называли себя немецкие евангелические и реформатские кружки, не довольствовавшиеся обычным богослужением и собиравшиеся с начала XVIII в. для чтения Св. Писания и пения религиозных гимнов¹³. Немецкие колонисты занесли это учение в Россию. Распространению штундизма в России предшествовало сильное религиозное брожение среди немецких колонистов в Бессарабии и Екатеринославской губ. В 40-х и 50-х гг. XIX в. здесь возникли две новые секты: *назарян*, пришедших из Венгрии, где проповедовал ее основатель, венгерец Людвиг Хенгзей (ум. в 1844), и *скакунов* (Huerfer), выступивших с своими радениями в виде протеста против ослабления религиозной ревности среди братьев-менонитов. Религиозное одушевление новых сект оказалось, как всегда, заразительным и быстро передалось соседнему

¹³ Основателем "штунды" считается германский пастор Яков Шпенер (ум. в 1705 г.)

русскому населению. Шестидесятые годы были временем, благоприятным для всякого рода идейной пропаганды. "Когда всюду заговорили о свободе, жизни, движении, — говорит исследователь штунды, свящ. А. Рождественский, — когда влияние духа свободы коснулось низших слоев народа; когда с общим подъемом духа и сознания своей личности до высокой степени возрос среди простого народа интерес к религиозным вопросам, более всего симпатичным его уму; когда на место пропагандистов-немцев протестантских исповеданий выступили фанатиканемцы разных сектантских оттенков, тогда ум простого народа, не встречая себе поддержки со стороны (о. Рождественский понимает здесь невысокий уровень местных пастырей), не мог не поддаться влиянию сектантских идей".

Таким образом, штундизм быстро распространился в Херсонской и Киевской губ. В 70-х гг. он еще раз подвергся иностранному влиянию баптистской проповеди, шедшей из Бессарабии и из Закавказья. Значительная часть штундистов решилась принять новое крещение; вместе с тем она получила более правильную организацию под управлением "пресвитеров". Дальнейшее распространение штундобаптизма шло не менее успешно. К 1891 г. это учение было распространено, по сведениям миссионерского съезда, уже более чем в 30 губерниях. Особенно усердно шла проповедь штундобаптизма среди родственного ему молоканства. Молоканство послужило для штунды таким же благодарным материалом, каким сто лет раньше для самого молоканства служили "жидовствующие".

Учение штундизма появилось на свет с двойственным характером. По словам одного из первоучителей штунды, "это вероисповедание взято из Священного Писания, *от духовного озарения*, из свидетельства Иисуса Христа, *от духа пророчества*". То есть оно носит заразу и черты евангельского, и черты духовного христианства¹⁴. В первое время штундисты не становились во враждебное отношение к православию. Но уже в 60-х гг., по видимому, стала сильнее подчеркиваться духовная сторона.

¹⁴ Миссионерская терминология различала, на этом основании, две "фракции" секты: духовная штунда (или младоштундизм) и евангельская штунда (или штундобаптизм). Для целей исторического изложения вернее, однако, видеть здесь два оттенка одного и того же учения. В их переходах и колебаниях состоит сущность исторического развития секты, еще не завершившегося и не приведшего в XIX в. ни к какому окончательному делению на фракции. Поглощение штунды баптизмом было одним из возможных исходов движения (см. ниже в тексте). В ожидании такого поглощения штундизм разбился на множество мелких групп, разнящихся и в отношениях к Писанию, и в понимании таинств, и в вопросах ритуала и организации. Все эти разногласия тяготееют к баптистскому пониманию как среднему между крайностями. Без сомнения, такое положение дела было переходным. Закрепить его и провести резкую, определенную границу между русской штундой и немецким баптизмом, — как того желали представители православной "внутренней миссии", для практических целей, — было невозможно.

"Религия должна быть в сердце, а до внешних видов религии нам дела нет"; "мой Спаситель есть пастырь души моей, и более никто не может быть пастырем души моей". Так говорили штундисты в 1867 г. В это время особенно резко высказывалась у них идея о внутреннем присутствии Бога. "Это не я работаю, — говорил крестьянин Онищенко, патриарх штундизма, — это Бог". Другой штундист так доказывал преимущество своей веры православному: "От ты не бачил своего Бога, а я, як закрую очи, то и бачу". Как вывод отсюда, не чужда была им и мысль, что "раз принявши" в себя духа, человек уже "не может грешить". Но влияние баптистов дало перевес евангельской точке зрения.

Баптисты становятся известны в южной России с 1869 г., когда немецкий колонист Унгер крестил крестьянина с. Карловки Ефима Цимбала. От него принял крещение И. Рябошапка, вождь южнорусского баптизма, крестивший другого вождя М. Ратушного. Они быстро распространили евангельское учение среди умеренной части штундистов.

Отрицателей всех "внешних видов религии" баптисты заставили креститься в реке. Отрицателей иных "пастырей души", кроме Христа, они заставили принять "пресвитеров". С одной стороны, это вызвало протест. Но зато, с другой, даже штундисты, не решавшиеся на перекрещивание и на переход в баптизм, стали иногда переходить на точку зрения евангельского христианства. Продолжая отрицать таинства и обряды церкви, они, однако, в большинстве признали Библию основой веры, приняли учение о Св.Троице, преломление хлеба в воспоминание тайной вечери и некоторые другие обряды по составленному ими самими чину. Один из таких штундистов прямо заявил в 1883 г., что "в настоящее время называет себя христианином евангельского исповедания". Во всяком случае, штундисты отрицают посты, иконы, святых и поминание мертвых.

Сближение штунды с баптизмом получило также и практическое значение, с тех пор как положением 1894 г. штунда признана была "особо вредной" сектой и запрещены были штундистам молитвенные собрания. Баптисты по русским законам пользовались правом иметь своих наставников и "беспрепятственно исповедовать свое вероучение" ("Свод Законов", т. XI, ст. 1006). С другой стороны, и обширные связи, правильная организация, значительные денежные средства баптизма — не могли не отозваться на ходе усвоения баптистских учений штундой. В ее среде все более стало появляться миссионеров и "пресвитеров", получивших правильное богословское образование (в Гамбургской баптистской семинарии).

Однако с 90-х гг., под влиянием Победоносцева, начинается жестокое гонение и на баптистов. В 1900 г. запрещено лицам русского происхождения даже именоваться баптистами. Министерство внутр. дел стало на ту точку зрения, что зако-

ном признан лишь баптизм, как "секта евангельско-лютеранской церкви".

В конце XIX в., очевидно, под влиянием этих гонений, обнаружилось среди некоторой части штундистов, под влиянием крестьянина Балабана, обратное течение — к отрицанию евангельской основы веры. Но на этот раз это было уже не только во имя "религии сердца" или во имя "внутреннего озарения". Евангелизм отрицался теперь во имя "неизменных и вечных законов природы", при свете которых всякая положительная религия является "делом рук человеческих". Нельзя не узнать в такой формулировке плод известного интеллигентского влияния.

Охладевши к "слову Божию", "новоштундисты", как это течение теперь себя назвало, заинтересовалось светской литературой. В их собраниях появились газеты, журналы, разные книжки. И их отрицание направилось преимущественно против социального и политического строя. Власть — "живые идолы", "куцехвостые (фраки) дьяволы". Не нужно ни начальства, ни наказаний, ни тюрем: на земле должна быть одна власть — Божья. При наступлении нового строя земли помещиков будут отобраны крестьянами и все магазины открыты для общего бесплатного пользования. Люди должны жить братствами, труд должен быть общий, обмен — без посредства денег — натурой. Влияние интеллигенции и в этой, социальной стороне учения "новоштундизма" очевидно.

Любопытную параллель к описанным колебаниям между "духовным озарением" и "священным писанием" среди южно-русских штундистов — представляли подобные же колебания в среде близких к ним сектантов северной и центральной России. Здесь новейшее движение началось с резко подчеркнутым "евангельским" оттенком. Оно шло из петербургских гостиных, увлеченных в 1874 г. проповедью лорда Редстока. Через два года официально открыто было "Общество поощрения духовно-нравственного чтения", просуществовавшее до 1894 г. и распространившее, кроме русского перевода Библии, более двухсот дешевых брошюр, по несколько тысяч экземпляров каждая, причем некоторые достигли 12-го издания. Встретив затруднения в устройстве своих религиозно-нравственных бесед, главный организатор движения, В.А.Пашков, перенес в 1880 г. свою проповедь из Петербурга во внутренние губернии России. Вернувшись затем в Петербург в 1883 г., он в следующем году выехал за границу, продолжая сноситься с образовавшимися в разных местах России общинами своих последователей — "пашковцев" (ум. в 1902 г. в Париже). Основным учением, распространявшимся из Петербурга, было реформаторское учение об оправдании через веру. Но, как некогда у Тверитинова, этот коренной догмат протестантизма несколько затушеввался у неопытных богословов, какими были рабочие и мастеровые, прино-

сившие в свои деревни отголоски петербургских бесед Пашкова. На первый план выдвинулась, во-первых, чисто моральная сторона учения, во-вторых, отрицательное отношение к православному обряду и, в-третьих, наконец, то последствие учения об оправдании, по которому "спасенные" Христом носители "благодати" — уже теперь святы и безгрешны, уже теперь носят в себе "Духа". Мы видим здесь ту же черту, которую не раз могли наблюдать в истории нашего сектанства. Интеллигентное влияние сказывалось в нем усилиями удержать движение на почве "евангелической". Но как только учение попадало в среду самородных пропагандистов, оно тотчас же переходило на почву рационализма или мистицизма — и приближалось к духовному христианству.

К концу XIX в., однако, такое перерождение евангельских учений на народной почве начало встречать отпор, во-первых, в более серьезном религиозном обучении самих сектантов, во-вторых, в стремлении интеллигентных руководителей — слить и организовать в одну общину — разные течения новейшего русского евангелизма. Между южнорусскими штундо-баптистами и пашковцами Великороссии были предприняты попытки взаимного соглашения. По почину В.А.Пашкова, состоялся в 1884 г. съезд представителей обоих направлений (а также и молокан) в С.-Петербурге. В салонах княгини Л. и графа К. сошлись во имя евангельской истины великорусские полуграмотные крестьяне и киевские хохлы с учеными американскими миссионерами и баптистскими пресвитерами. Вопрос о баптистском крещении помешал осуществить программу слияния, а затем члены съезда были высланы из Петербурга полицией. Но мысль о единении, конечно, не была оставлена сектантами разных оттенков. Наиболее активными проводниками этой идеи в последующее время сделались баптисты.

Говоря о русском сектантстве, нельзя не упомянуть еще об одном специфически-мистическом течении в нем, — хотя мы и не склонны придавать этому течению такого значения, какое часто ему приписывается. Речь идет о напряженном ожидании второго пришествия, вспыхивавшем по временам в сектантской среде и сопровождавшемся обыкновенно явлениями усиленной религиозной экзальтации. От времени до времени эта идея возникала среди молоканства, уже с самого начала XIX столетия. Совершенно подобное явление мы встречаем в 50-х гг., — в выделении из молоканства секты "сионцев" или "прыгунов", предавшейся религиозному экстазу в форме, близкой к хлыстовским радениям, и бросавшей имущество в ожидании немедленного наступления тысячного царства. После короткого успеха секта эта быстро потеряла влияние и стала разлагаться. Затем та же струя прорывается в киевском штундизме, в форме "малеванщины", уже успевшей в XIX в. пережить два пароксизма религиозного экстаза (1890-93 гг., 1899-1901 гг.). Нако-

нец, в более спокойной форме, учение о "тысячелетнем царстве" Христа на земле не без успеха проповедовалось в 1890-х гг. среди южнорусских штундистов заграничными "адвентистами".

По самому существу своему, такое сгущение мистического настроения может быть лишь местным и временным явлением и не составляет характерной черты в общем развитии сектантских вероучений. Гораздо характернее та роль, все более и более видная, какую в новейшем сектантстве начинает играть социальный элемент, а также отдельные попытки создания новых учений чисто этического или даже философского характера. В том и другом случае мы встречаемся с новейшим фазисом влияния интеллигенции на русское сектантство.

Не говоря уже о том, какую роль играл социальный элемент в *теориях* духовных христиан, напомним, что духоборческая община Капустина на Молочных водах — и при наследниках Капустина на Кавказе — пробовала устроить свою жизнь на общественных началах. Затем часть молокан на Кавказе сделала попытку осуществить на земле идеал полного общения имуществ. Основатель этой секты "общих", некто Попов, сосланный на Кавказ из Самарской губернии, а с Кавказа снова высланный в Восточную Сибирь, организовал у кавказских молокан правильное ведение хозяйства на началах коллективизма. То же самое находим у "шалопутов", интересной секты, являющейся, по-видимому, одним из новейших результатов спиритуализации старого учения хлыстовщины. Сильно выдвинут социальный элемент и в учении штундизма. По словам свящ. Рождественского, "отвергая существующий порядок социально-политической жизни России, они мечтают о наступлении новых форм жизни". Все люди равны, а потому и "блага мира сего должны быть разделены поровну; а так как состояние и земля суть блага мира сего, то и они должны быть разделены". Люди должны жить общинами, питаться трудами рук своих и получать все нужное путем непосредственного обмена продуктов труда, без помощи денег. Можно ли, против совести, подчиняться требованиям властей, — этот вопрос в разное время и в разных местах решали, по-видимому, неодинаково. В духоборстве этот вопрос решался одно время при помощи учения гр. Толстого, которое, по сведениям "Миссионерского обозрения", "имеет значительный успех" у духоборцев. В конце XIX в. духоборцы сделали даже практическую попытку осуществить на американской почве социальный идеал толстовства: создать христианское общество, члены которого связаны были бы между собой чисто нравственной связью, без всякой примеси юридического элемента, как в своих взаимных отношениях, так и в отношениях к государству. Поводом к этой попытке послужило прекращение известной нам Капустинской династии. В 1886 г. умерла последняя представительница этой династии, "богородица" Лукерья Калмыкова, оставив после себя руководителем об-

щины молодого Петра Веригина. Но законные наследники Калмыковой попытались, при помощи местных властей, захватить в свою личную собственность общественное имущество, находившееся в их бесконтрольном распоряжении. Духоборцы повели долгую борьбу с ними, но на стороне наследников оказались подкупленные ими власти, — и дело дошло до жестоких казачьих экзекуций, порки, насилования женщин и т.д. Положение духоборцев перед властями осложнилось нравственным переворотом, происшедшим в их среде, в связи с захватом их имущества. По показанию духоборца Васи Позднякова, на его памяти "многие братья, разбогатевши, стали отступать от прежнего исконного учения: пить вино, курить табак, делиться и владеть имуществом отдельно; давая друг другу займы, требовали возвращения долгов". Теперь они решили отказаться от спорного имущества, собрались и разделили все свои деньги "поровну, по числу душ"; поделили и скотину, и одежду; землю стали обрабатывать все вместе и давали из урожая, "кому сколько нужно было", а остальное продавали и выручку тратили на общественные нужды. Но, вернувшись к "лучшей жизни", они также "стали делать между собой уговоры, чтобы на случай войны никого не убивать, а стрелять в воздух или же вовсе отказаться от военной службы". Это последнее решение они осуществили. Это, собственно, и вызвало преследование властей. Не найдя "правды" у правительства и окончательно разочаровавшись в нем после избиения их, по приказу губернатора, казаками (29 июня 1895 г.), духоборы решили "не делаться рабами человека" и вовсе отказаться от повиновения властям. Так сложилось у них настроение, чрезвычайно благоприятное для пропаганды теории "непротивления", с которой Петр Веригин познакомился в начале 90-х гг. Веригинская партия решилась "отказаться от почвы зла и насилия" и вернуться на "почву жизни по свободе и совести". В 1895 г. наиболее решительные последователи толстовцев из Веригинской партии переименовали свое старое название, "данное русскими властями" их предкам, — на новое. Вместо "духоборов", они "приняли имя "всебратья", которое бы указывало на то, что мы стремимся на деле быть братьями для всех людей и отвергаемся от всего того, что разъединяет".

Последствием столкновения сектантов с требованиями государства были ссылки и выселение части духоборов в глухие местности Закавказья (1895). Отсюда, в 1898 и 1899 гг., они в количестве 7400 чел., при помощи толстовцев, переселились в Канаду, где также выбрали безлюдные местности, суровые по климату и бедные по почве, — только чтобы изолировать себя от всяких внешних влияний. Но от требований государства и здесь им не удалось уйти. Правда, воинской повинности здесь не было. Но зато канадские законы не только не допускали отрицания собственности, а не признавали и коллективного, об-

щинного землевладения. Затем, и здесь возник вопрос о пода-
тах, о правильной регистрации браков, смертей и рождений.
Отделаться от этих требований посредством простой "благодар-
ности" ближайшему начальству — в Америке нечего было и ду-
мать. "Всебратья" решились просить тогда канадское прави-
тельство освободить их от действия общих законов; в подкре-
пление своей просьбы они развили свою новую социально-рели-
гиозную теорию, сильно напоминающую известное нам "стран-
ническое" учение Евфимия. "Не принимая землю в собствен-
ность", они решили "свидетельствовать прямо, что собствен-
ность земли есть нарушение Закона Божьего, что желание лю-
дей захватить землю в собственность служит главной причиной
войн и раздоров и что собственность земли нужна не для наро-
да, а для тех, кто хочет властвовать над народом; не для рабо-
чих, а для господ, желающих иметь слуг и рабочих". Относи-
тельно браков и записи в правительственные книги члены "Все-
мирного братства" заявляли: "Мы не хотим подчинять наши
брачные дела законам человеческого, которые не умеют разли-
чать истинной законности этих дел, а хотим сохранить их ис-
ключительно в ведении Бога и совести человеческой; не хотим
давать такие сведения о новорожденных и умерших, которые
подчиняли бы нас в брачных, имущественных и других житей-
ских отношениях регламентации человеческих законов, а хо-
тим иметь в этих отношениях ту простоту и власть совести, ко-
торые нам завещаны нашими предками". Вообще свое отноше-
ние к государству и его требованиям "всебратья" формулирова-
ли следующим образом: "Подчинение всяким правилам и зако-
нам, основанным на принудительном исполнении, а потому ог-
раничивающим жизнь по свободе совести, — мы признаем
убийственным для жизни. Поэтому мы отказываемся от всяких
гражданских прав и обязанностей, устанавливаемых государ-
ственным законодательством, и хотим в жизни своей руко-
водиться исключительно указаниями личной совести". Канадское
правительство могло, конечно, ответить на эту теорию хриси-
анского анархизма только указанием, что "всебратья" живут на
территории Канады, как равноправные члены общества. В ка-
честве полноправных граждан, какими они станут через три го-
да, они могут добиваться своих целей путем активного участия
в законодательстве страны. Но они не должны рассчитывать ни
на освобождение себя от действующих законов, ни на издание
каких-либо специальных законов для себя, так как ни на то,
ни на другое само правительство не имеет никакого права. В
свою очередь "всебратья" не могли не признать "указываемый
способ удовлетворения их желаний" — равносильным для них
"отказу от самых этих желаний". Они отвечали (февр. 1901 г.)
воззванием "к людям — братьям всех стран", в котором изло-
жили весь ход своих переговоров с канадским правительством и
просили "сказать им, есть ли где такая область и такое общест-

во, *среди* которых они были бы *терпимы* и могли поселиться и кормиться”, придерживаясь упомянутых принципов христианского анархизма. Канадское же правительство они просили только оставить их в Канаде “до тех пор, пока найдут другую страну для поселения или убедятся в том, что людям, которые намереваются установить свою жизнь на христианских началах, нет более места на земле”. Так, естественным ходом вещей духоборцы были поставлены лицом к лицу с основным противоречием всего мировоззрения христианского анархизма. Теоретики “непротивления” принципиально отрицали закон и государство, но их социальная утопия могла быть осуществлена только при покровительстве государства и защите закона. И даже осуществление такой утопии “среди” какого-либо существующего общества и благодаря его “терпимости” не только не было бы разрешением задачи, какую ставит себе “Всемирное братство”, но не было бы даже и доказательством *возможности* такого разрешения — *вне* рамок того или другого политического строя, *без помощи* тех или других юридических норм. В своем письме к канадским духоборцам, поддерживая их и убеждая остаться верными отрицанию собственности, Л.Н. Толстой доказывал им, что, если признать собственность, то нельзя будет отказываться и от признания необходимости организованной защиты собственности государством, — то есть организованного насилия. “Если бы не было этих насилий и убийств, то никто бы не мог удержать собственности. Если же мы удерживаем собственность, не делая насилия, то только потому, что собственность наша ограждена угрозой насилия... над людьми вокруг нас... И потому вам незачем было отказываться от военной и полицейской службы, если вы признаете собственность, которая поддерживается только военной и полицейской службой. Те, которые исправляют военную и полицейскую службы и пользуются собственностью, поступают лучше, чем те, которые отказываются и не несут военной и полицейской службы, а хотят пользоваться собственностью: такие люди, сами не служа, хотят для своих выгод пользоваться чужой службой”.

Аргумент, развивавшийся Л.Н. Толстым, имел и обратную силу — не для доказательства, а для опровержения тезиса, который пытались провести в жизнь канадские духоборы. Преимущество общежития, охраняемые “чужой службой”, далеко не ограничивались охраной собственности. Если предлагаемую доктрину “нельзя брать кусочками: или все или ничего”, — то для последовательности надо было отказаться вообще от преимущества общежития. Так и пытались сделать русские “бегуны”, когда ход их идей о церкви и государстве поставил их в аналогичное положение. Но и они, как мы знаем, не смогли осуществить “всего”, чего требовала теория. Тем труднее было ожидать этого от никогда, в сущности, не разрывавших с миром духоборов. Несколько неурожаяев, случайных или неизбеж-

ных в данной местности, трудность найти поденную работу, захваты земель соседями и заработной платы — работодателями, словом, суровая необходимость бороться за существование на новом месте решительно мешали сектантам усвоить тот способ "вернее всего обеспечить себя", который указывал Толстой: никак не могли они "не считать своим, что сработал, а отдавать другим", даже "неработающим". Уже через год после переселения в Канаду, только в двух-трех обществах из 34 сохранилась общность хозяйства и имущества. По сведениям "Миссионерского обозрения" (июнь, 1901), около 1500 "зажиточных" духоборов уже согласились записать отведенные им участки на имя отдельных собственников и вести записи браков. Остальные, — "вся голь", продолжали стоять на принципиальной точке зрения и удивлять от времени до времени канадцев своими попытками разорвать связи с государством и обществом. Чтобы образумить духоборов, канадское правительство выписало их старого вождя, возвратившегося еще в 1903 г. из ссылки в Обдорске, Петра Васильевича Веригина. Но Веригин в 1924 г. был взорван бомбой в поезде около Бриллианта (British Columbia). Его сын открыто заявлял, что это сделано по указанию большевиков, которые были недовольны Веригиным за то, что он отговаривал духоборов от возвращения в Россию. Около 100 семей, действительно, вернулись, но в 1928 г. снова перебрались в Канаду. С Кавказа духоборы, в количестве около 15000, были в 1920 г. переселены, вместе с молоканами, в Сальский округ, на казачьи земли. Сын Веригина в октябре 1927 г. был арестован и выслан, по настоянию духоборов, в Канаду.

В качестве примера *философских* течений среди современного сектантства, мы приведем обнаруженное в Кубанской области учение некоего Козина, ранее бывшего хлыстом¹⁵. Единственным источником своего вероучения последователи Козина, названные "новохлыстами", признают человеческий разум. Бог есть, по их мнению, сила, движущая один лишь животный мир. В мире неорганическом Бога не существует. "Пребывающий во всем движущемся", Бог не существует и отдельно от мира, вне его. Он разлит неравными частями в разных отделах животного мира. Но как Бога он сознает себя только в человеке, и притом только в высшем проявлении человеческой мысли, которое представляют "новохлысты". Перед созданием мира Бог пребывал в бесформенной массе материи. Но, чтобы создать мир своим *словом*, он должен был принять на себя плоть, так

¹⁵ Предшественником Козина можно считать "апостола Зосиму", изображенно-го А.С.Пругавиным и проповедовавшего (в конце 60-х и начале 70-х гг.) сходные теории о Божестве и о переселении душ в местностях, близких к тем, где распространялось учение новохлыстов. Зосима также учил, что рай будет на земле, "когда все познают истину". Тогда "будет у всех единомыслие, мир, добро, будет промеж людей дружелюбие, благо, любовь".

как иначе он не мог бы *говорить*. Таким образом, в момент выделения бога из бесформенной массы явилась Св. Троица: Бог-Дух, Плоть и Слово. Из оставшейся, лишенной Бога массы, созданы были солнце, луна и звезды. А сам Бог остался на земле и создал здесь органический мир, включая человека. Впрочем, человек не отличался по образу жизни от животных, имея с ним одинаковую полуразумную душу, — пока Дух не вошел в одного из людей, первого новохлыста. Это, собственно, и было "сотворение" человека, узнавшего с тех пор, что он создан по образу Божию. Однако между этой божественной душой и полуразумной душой всех живых существ никакого качественного различия тоже не существует. Душа животного, совершенствуясь, может сделаться душой человека и новохлыста и, наоборот, падая, душа новохлыста снова вселяется в самых низших животных, чтобы снова начать свое земное странствование из низшей животной формы в высшую, в течение сотен и тысяч лет¹⁶. Достигнув высшей степени совершенства, души новохлыстов покидают землю, вселяются в звезды и светят оттуда грешникам вечным божественным светом. По мере своего совершенствования душа начинает ощущать в себе внутренний, духовный рай. Другого рая и блаженства не будет. Невидимого мира и ангелов не существует и существовать не может, так как дух не может существовать отдельно от плоти. Иначе, не имея "перегородок" или тел, духи слились бы между собой, как сливается вода, не заключенная в сосуды. Люди и есть ангелы. "Новохлысты" суть ангелы *видимые*, потому что *видят* Бога. Другие люди — "ангелы *невидимые*", потому что удалены от него. Наконец, новохлысты, не живущие по вере, суть "ангелы *злые*". Христос был такой же человек, как остальные новохлысты, в которых во всех он пребывает. Считать за Христов — одних только хлыстовских пророков и почитать их — есть "сумасбродство" и "нелепое идолопоклонство"¹⁷. Чудес Христос никаких не творил, потому что чудес вообще не бывает. Второе пришествие будет, но Христос явится на несколько лет, как могущественный человек, чтобы обличить не принявших учения "новохлыстов". Рано или поздно, это учение восторжествует. Принявшие его получают внутреннее блаженство, какое и теперь имеют, а не принявшие — будут мучиться душой, что не послу-

¹⁶ Вероятно, в связи с учением о переселении душ стоит у новохлыстов отречение от животной пищи и строгое вегетарианство. Женщина в метемпсихической теории новохлыстов, как у Платона, занимает промежуточное положение между человеком и животным.

¹⁷ Однако "радения" хлыстовские у новохлыстов продолжали существовать и на радениях поучали те лица, которые имели большой дар "духа". Конечно, песни, которые пелись во время этих радений, уже не имели значения молитвы. "Бог внутри нас и, следовательно, молиться нам некому", — говорили новохлысты.

шали вновь пришедшего Христа и потеряли блаженство. Социальное учение новохлыстов сходно с духоборческим.

Таков этот беспомощный пантеизм, не сумевший освободиться от основных положений христианского вероучения и перетолковавший их по-своему. При всей своей философской наивности, учение новохлыстов интересно для нас, как указание на тот путь, которым может совершаться дальнейшая эволюция хотя бы части русского сектантства. И в этом случае мы найдем параллели в истории западного сектантства, показывающие, что в развитии теоретической мысли человечества есть своя внутренняя закономерность. Достаточно припомнить, что деистические и пантеистические учения Запада, если они не были прямым заимствованием, чаще всего вырастали на почве, подготовленной крайними учениями духовного христианства.

По сведениям "Миссионерского обозрения", в последние годы XIX в. появилось интеллигентное "Общество образованных молокан", ставившее своей задачей "объединение образованного сектантства на почве такого мировоззрения, которое исключало бы всякое противоречие между религией и наукой" (п.1 их устава). Цели этой предполагалось достигнуть, "руководствуясь не верой и Библией, а своим личным "суждением". Общество исходило при этих суждениях из "критического направления Канта" и принимало эволюционную теорию. Оно признавало существование Бога и бессмертие души; признавало молитву, как "выражение нашей зависимости от Божества", но не признавало чудес, "сверхъестественного внешнего откровения", и, следовательно, всей догматики церкви (божественности Христа, учения о грехе и искуплении, вечных муках и втором пришествии и т.д.). Конечно, эта система была слишком отвлеченна для современного сектантства, чтобы рассчитывать на широкое распространение в народной массе. Учение толстовства было несравненно доступнее и гораздо теснее связано с сектантскими традициями; этим объясняется его исключительный успех. Из двух течений интеллигентно-сектантской мысли — интеллектуального и этико-социального — все преимущества находятся, очевидно, на стороне последнего. Это не исключает, однако же, возможности влияния на сектантов и первого течения: в тексте указаны соответственные явления в новейшем хлыстовстве, штунде и т.д.

Нам остается выяснить численность приверженцев старообрядчества и сектантства. В сущности, как мы видели, вся народная масса была склонна примкнуть или к тому, или к другому течению. Задерживающими моментами были, во-первых, низкий уровень развития массы, препятствовавший созданию живых религиозных настроений, и суровая официальная охрана господствующей церкви правительством при посредстве полиции и материально заинтересованного духовенства. Конечно,

костры времен царя Алексея и Софьи при Петре постепенно вышли из употребления, уступив место официальной регистрации, высоким пошлинам и умышленному социальному унижению старообрядцев. Но при преемницах Петра преследования возобновились. С Петра III до смерти Александра для старообрядцев и сектантов наступил период семидесятилетнего сравнительного покоя: к этому времени, как мы знаем, относится и особое развитие сектантства. В 1783-85 гг. все запретительные меры против "раскольников" были отменены. Однако с разрешением церквей, часовен, попов, богослужения и кладбищ правительство медлило и колебалось, как при Екатерине, так и при более мягком Александре I. Все же регистрация старообрядцев, как отдельной группы граждан, прекратилась, а с ней прекратились и несовершенные попытки статистики "раскольников". При Николае I, однако же, вновь появилось отмененное было официальное название раскольников. Все разрешенное было вновь запрещено. Браки без обряда запрещены, детей велено крестить. Потребовалась, следовательно, новая и более строгая перепись раскольников и их детей. На полицию легла новая обуза — и открылись вместе с тем новые источники обогащения. Практически, по мере того как преследования смягчались, число диссидентов росло. Но обнаружить этот рост не было никакой возможности. Только в либеральные годы Александра II была сделана попытка, оставшаяся незаконченной, пересмотреть специалистов-знатоков раскола, как Мельников, посланных еще при Николае (1852). Отправившаяся с этой целью в губернии комиссия прежде всего выяснила, что официальные цифры стоят в смехотворном противоречии с действительностью. Так, в Нижегородской губернии по губернским отчетам числилось 20246 раскольников и сектантов; комиссия насчитала их 172600. В Костромской губ. официальная цифра была 19870. Комиссия насчитала 106572. В Ярославской губ. официально считалось 7454; насчитано было 278417. По этому расчету выходило, что вместо официальной цифры для всей России — 910000 — надо считать в действительности около 10 миллионов. Следует прибавить, что и цифры комиссии были все еще преуменьшены. Так, в Нижегородской губ. архиерей считал 233323, вместо 172600. В Ярославской губ. И.Аксаков, член комиссии, находил даже, что "православных только четверть населения", что давало для старообрядцев и сектантов цифру 672687 вместо 278417!

Чем объясняется такая разница официальных и действительных цифр? Конечно, тем, что и полиция, и духовенство были заинтересованы в сокрытии раскольников. Полиция находила в скрытой помощи преследуемых, путем их сокрытия, верный источник немалого дохода. А духовенство, помимо этого мотива, просто боялось показывать действительные цифры, ибо за этим следовал бы выговор за недостаточную бдительность.

Оно обычно показывало прошлогоднюю цифру, уменьшая ее несколько, чтобы доказать свое рвение.

Как бы то ни было, скрывать численность русских диссидентов становилось бесполезно. Министерство внутренних дел пришло в 1863 г. к цифре 8220000 чел., которые оно распределило между разными сектами следующим образом:

Последователи поповщины	5 000 000
Поморцы	2 000 000
Федосеевцы, филипповцы, бегуны	1 000 000
Молокане и духоборцы	110 000
Хлысты и скопцы	110 000

Исследователям раскола нетрудно было заметить неполноту и этих цифр, особенно последних. То же Министерство внутренних дел в *одной* Тамбовской губ. насчитывало 200000 *одних* молокан. Мельников утверждал, что промежуточная между поповщиной и беспоповщиной секта "Спасово согласие" дает добавочных 700000. Особенные основания скрываться среди православных имели именно секты, признанные "особенно вредными", как хлысты и скопцы. Словом, едва ли общее число старообрядцев и сектантов к началу 80-х гг. было менее 10 млн. А в эти годы, как мы видели, начался особенный рост приверженцев сект, старых и новых. Поэтому, Юзов считал возможным в 1880 г. повысить цифру до 13-14 млн. Он также пытался распределить эту цифру между различными группами и прихотил к следующему, конечно, тоже приблизительноному выводу:

Поповцев	3 640 000
Беспоповцев	7 150 000
Хлыстов	65 000
Духовных христиан	1 000 000
Нераспределено	1 145 000
<hr/>	
Итого	13 000 000

При всей приблизительности этих цифр, можно отметить в промежутке между 1860 и 1880 гг. массовую передвижку влево — от поповцев к беспоповцам и рост духовных христиан. Дальнейшая статистика опять становится затруднительнее — в связи с ухудшением отношения к диссидентам во время двадцатилетнего управления Синодом К.П. Победоносцева. Из-за его политики указ Александра III 3 мая 1883 г., признававший гражданские права и свободу богослужения за раскольниками, хотя и сохранявший в силе запрещение всякого внешнего доказательства раскола, остался без применения. Особенно жестоко преследовалось "сворачивание" в раскол православных. Напротив, за привлечение раскольников и сектантов в православие

миссионеры и духовенство получали награды. Немудрено, что по переписи 1897 г., общее число всех старообрядцев и сектантов в России было показано всего в 2135738 чел. обоего пола! В действительности, если только принять во внимание рост населения, численность тех и других должна была подняться к 1900 г. до 20000000, а к 1907 г. до 25000000. Влияние пропаганды здесь не принимается в расчет — хотя после падения Победоносцева в начале 1903 г. Николай II провозгласил свободу совести, и в указе 12 декабря 1904 г., под влиянием общественных требований, обещан был пересмотр законодательства о расколе. Старообрядцы добивались, чтобы самое имя "раскольники" было заменено названием "старообрядцы", чтобы их приходы и места служения могли открыто существовать, чтобы записанные против своей воли в официальных документах православными могли записывать детей старообрядцами (фактически они вовсе уклонялись от записи: так, в 1889-1903 гг. из 29431 старообрядческого брака было записано только 1840; а из 131730 родившихся детей — только 552). Они добивались также права иметь собственные начальные школы и не учиться Закону Божьему в средних школах, просили об освобождении священников от военной службы и о доступе мирянам ко всем гражданским и военным должностям. Указом 4 апреля 1905 г. старообрядцы действительно получили право так именоваться и иметь одинаковые права с католиками и лютеранами. Но сектанты и "особо вредные секты" никаких льгот не получили.

В таком виде вопрос о веротерпимости перешел в ведение Государственной Думы.

Как и другие уступки, правительство хотело и осуществление веротерпимости отложить в долгий ящик. В правительственной комиссии, занимавшейся разработкой этого вопроса, обнаружилось явное стремление всячески ограничить применение начала веротерпимости. Урезанный там законопроект о веротерпимости был внесен правительством в III Государственную Думу. Но здесь он встретился с либеральными настроениями, которые в *этом* вопросе разделяла не только оппозиция, но и партии большинства Думы. Таким образом, законопроект о веротерпимости прошел в Думе в значительно исправленном и расширенном виде. Однако большинство Думы остановилось перед введением внеисповедного состояния и вообще не хотело перейти грани, отделяющей конфессиональное государство от государства, осуществившего принцип разделения церкви и государства. В этом виде законопроект о веротерпимости был единственным, прошедшим через Государственный Совет и удостоившимся санкции Николая II. Однако приложить его на практике почти не пришлось, и сектантам удалось воспользоваться за это время лишь фактическим смягчением отношения к ним власти. Февральская революция, установившая принцип полной свободы совести и заменившая синод министерством духов-

ных исповеданий (см. ниже), не успела, однако, провести этого принципа в жизнь. Сектантство, однако, тут уже получило полную фактическую свободу.

Замена Временного правительства советской властью поставила эту фактическую свободу под вопрос. Объявляя свободу совести, эта власть стояла, однако, на точке зрения вреда для народа всякой религии. И сектантство должно было почувствовать на себе последствия этого взгляда. Однако, как увидим ниже, советское правительство, в своей борьбе с господствующей церковью, как наиболее реакционной, скоро почувствовала потребность в союзниках в рядах самих верующих. Мы увидим также, что оно нашло таких союзников в среде самих православных, но добиться при их участии полной реформы церкви им не удалось. Сектантство представляло для них несомненные преимущества перед православными "живо" и "новоцерковниками" — как по радикализму своей религиозной доктрины, так и по своим социальным воззрениям, подходившим иногда, как мы видели, к взглядам коммунистов. На самом деле, XIII съезд ком. партии установил следующее отношение к сектантству: "Мы должны обратить величайшее внимание на сектантов, которые были все преследуемы при царском режиме и некоторые из которых очень деятельны. Благоразумным подходом к ним мы должны приобрести наиболее энергичные и культурные элементы для нашей собственной цели. Ввиду большого количества сектантов это дело большой важности. Эта задача должна быть разрешена в зависимости от местных условий".

Специальный закон разрешил сектантам, не признающим военной службы, заменить ее службой в госпиталях, преимущественно для заразных больных. Но решение предоставлено в каждом случае народному суду, который должен обстоятельно разобрать каждый отдельный случай. Изъятия из военной службы даются только тем сектам, которые и в царское время отказывались от военной службы, терпя за это гонения. С течением времени, однако, изъятия становились реже и реже. Вообще, к концу 1920-х гг. преследование религии распространилось и на сектантство (см. ниже).

Привилегированным положением в особенности воспользовались баптисты. Три течения, близкие к евангелизму, — молокане, штундисты и пашковцы (евангелические христиане) теперь заканчивают свое слияние, начатое еще раньше. Правда, формально, "баптистская церковь в СССР" отделена от "Союза евангельских христиан", руководимых Прохановым¹⁸, хотя в учении между ними почти нет разницы. Часть молокан отошла к методистам.

¹⁸ В настоящее время Проханов находится в Канаде, где собрал большие средства на издание Библии (больше 300 тысяч долларов). Но назад в Россию ему пока не удастся вернуться.

Вопрос о численном росте сектантов за время советского режима остается невыясненным. Мы видели, что гипотетически ко времени революции цифра старообрядцев и сектантов должна была составить около 25 млн. *Одних* сектантов сами они насчитывали до 6 млн.

Подводя теперь итог всему сказанному раньше, мы прежде всего отметим основные различия в характере старообрядчества и сектантства. Являясь охранителем старины, русское старообрядчество держалось и держится исключительно в народных слоях, крестьянстве и купечестве. Напротив, сектантство, представляя выражение неудовлетворенной религиозной потребности, обще народу с интеллигенцией. С самого начала до самого конца истории сектантства мы видим постоянный обмен идей между высшими и низшими общественными слоями (Тверитиновские "тетрадки", Сковорода и духоборцы, Селиванов и Еленский, Сютаев и Толстой, Пашков и евангелики, "всебратья" и толстовцы). И притом источник этой взаимной связи тех и других заключается не только в сходстве идей социального характера, как принято думать, но главным образом в тождестве идей религиозных и религиозно-философских — в одинаковых мнениях и чувствах, связанных с верой. Сходство социальных идей скорее является дальнейшим последствием одинаковости религиозно-психологического процесса. Далее, что касается исторического развития самых учений старообрядчества и сектантства, мы находим не менее поучительную разницу. Русская поповщина в течение всей своей истории вращалась в заколдованном кругу идеи о богоустановленной иерархии. Восстановив теперь по-своему эту иерархию, поповщина вернулась к своему исходному пункту, то есть к неподвижности, в какую замкнула себя официальная церковь. Напротив, беспоповщина навсегда разорвала с церковной иерархией и таинствами. Но она сделала это с той же целью — сохранить в неприкосновенности все учение старой веры. Отвергнув, таким образом, форму и строго держась содержания, которое было неразрывно связано с этой формой, беспоповщина очутилась в безвыходном противоречии сама с собой. Ее положение могло иметь смысл, как временное, — каким оно и рассчитывало быть. Но оно стало невозможным, превратившись в постоянное. Беспоповщине пришлось поддерживать во что бы то ни стало, вопреки действительности, старую теорию о временности своего учения. Но так как *à la longue* это оказалось невозможным, то оставалось лишь подвести под традиционное отрицание иерархии и таинств новый рационалистический фундамент. А идя этим путем, беспоповщина приближалась к сектантству.

Сектантство, напротив, нисколько не было связано старыми учениями и догматами. Поэтому его вероучение не стояло на одном месте, как у поповщины, и не шло *diminuendo* по отношению к исходной точке зрения, как у беспоповщины. Напро-

тив, в развитии сектантского вероучения мы видим постоянное *crescendo*, постоянное обновление форм веры и постепенное углубление вероучения, далеко не достигшее еще в своих крайних проявлениях естественного конца. До сих пор развитие религиозных идей в сектантстве шло двумя путями: путем евангелического и путем духовного христианства¹⁹. Начало евангелическому христианству положила чисто интеллигентская проповедь. Непрерывную традицию ее надо вести с "тетрадок" Тверитинова. Распространившись после того в массе и приняв местами формы "жидовства", евангельские учения были освежены во второй половине XVIII в. соприкосновением с духоборством. Результатом этого соприкосновения явилось новое учение — молоканство, быстро распространившееся на подготовленной почве. Наконец, еще век спустя, во второй половине XIX в., идеи евангелического христианства вновь освежены были пропагандой менонитских сектантов и баптистских проповедников. Под их влиянием русский евангелизм принял новую форму штурд-баптизма. В этой форме он сделался, при благоприятных условиях XX в., готовой почвой для успешной пропаганды баптистов и методистов, причем германских пресвитеров сменили американцы.

Однако надо прибавить, что за время своего существования русское евангельское христианство обнаруживало склонность приблизиться к духовному. Что касается самого духовного христианства, его происхождение было чисто народное. Выйдя из того же религиозного брожения конца XVII в., которое создало беспоповщину, русское духовное христианство на первых порах сохранило связь с расколом. Отвергнув церковные формы, взамен их оно ввело другие, заимствованные из старого народного обихода. Так сложилась в первой половине XVIII в. та промежуточная форма духовного христианства, которую представляет хлыстовщина. Сообразно народному пониманию, главную роль играл в ней культ, а присутствие Духа ограничивалось избранными лицами, Христами и пророками, сообщаясь остальным лишь во время радений. Своеобразное превращение, во второй половине XVIII в., наиболее строгой части хлыстовщины в скопчество не имело большого значения в общей связи развития идей духовного христианства. Несравненно важнее было одновременное со скопчеством появление нового, оформившегося к концу XVIII в., более чистого вида духовных христиан в секте духоборцев. Учение духоборчества, в самом начале сильно спиритуализированное его интеллигентными и начитанными вождями, не могло быть, однако же, сразу усвое-

¹⁹ Деление это кажется нам гораздо более естественным, чем обычное деление на секты рационалистические и мистические. Рационализм и мистицизм идут параллельно в развитии русского сектантства и часто совмещаются или соединяются один с другим в одной и той же секте.

но массой в этом чистом виде. Вот почему, обновив учение евангельского христианства, оно сделалось, в своей собственной форме, игрой в символизм. Только постепенно, к концу XIX в., под влиянием толстовства, духоборчество стало в более чистой форме достоянием массы.

Постепенный рост понимания идей духовного христианства сказался, с самого начала XIX столетия, и в старых сектах, хлыстовщине и скопчестве. Эта эволюция выразилась в углублении учения о внутреннем духе и в изменении народных форм старого культа. Наконец сильно выдвинулись вперед к концу XIX столетия социальный и философский элементы сектантства.

Перед наблюдателями сектантства стоял в конце XIX в. вопрос: в какой же из двух основных форм будет развиваться дальнейшая история сектантства? Сохранит ли штундо-баптизм то численное преобладание, которое он унаследовал от предшествовавшей формы евангельского христианства, от молоканства? Или его перегонит более спиритуалистическое понимание — духовных христиан, под влиянием социальных и философских идей интеллигенции? "Миссионерское обозрение" отвечало на этот вопрос следующим образом: "На (втором миссионерском) съезде (в Москве, 1891 г.) предполагалось, что со временем господствующей формой русского рационалистического сектантства будет штундо-баптизм, который в последнее двадцатипятилетие получил распространение не только среди православных, но и среди молоканства, штунды духовной, пашковщины, и даже среди беспоповщинского раскола. В настоящее время едва ли можно вполне согласиться с упомянутым предсказанием съезда миссионеров. Секты наши, в большинстве своих последователей, скорее всего способны объединиться на почве такого религиозного лжеучения, которое, разрешая вопрос веры, в то же время не оставляло бы без ответа и социальных интересов общественной и государственной жизни. И потому будущность предстоит интеллигентной религиозно-рационалистической доктрине, а не народной, какой является штундо-баптизм". Несомненно, роль "интеллигентной доктрины" была здесь преувеличена под влиянием опасений, наиболее распространенных среди представителей дореволюционной "внутренней миссии". Внимание "миссии" было обращено преимущественно на те признаки и проявления брожения среди сектантства, которое делали это брожение "более вредным" для государства. Только на этой почве духовная власть могла рассчитывать на энергичное содействие светской власти при искоренении религиозных движений, "вредных" для самой церкви. В действительности, в народной массе происходила не столько борьба за преобладание между "интеллигентным" и "народным" элементами сектантства, сколько дифференцировка того и другого элемента. С одной стороны, действительно, в среде самых

разнообразных сект замечались спорадические вспышки религиозного понимания, идущего навстречу пониманию интеллигенции. В одних случаях это было продуктом внутренней эволюции, в других — результатом несомненного прямого влияния со стороны интеллигенции. Но эти одиночные вспышки далеко еще не сливались в тот общий пожар, которого так опасалась и который так настойчиво предсказывала "внутренняя миссия". С другой стороны, пока внимание миссии было поглощено всецело раскрытием и тушением этих всюду тлеющих искр, — в стороне от главного района ее действий, почти вне сферы ее влияния и воздействия государства, — все отчетливее обрисовывались очертания русской евангельской церкви, принявшей форму западных евангельских исповеданий, — главным образом, баптизма и методизма. При громадном росте сектантства при советской власти руководители этого движения успешно осуществляли поставленную ранее задачу — объединения в более культурных формах всех разнообразных элементов русского евангелизма, известных нам из предыдущего изложения (главным образом молокан).

БИБЛИОГРАФИЯ

Общий очерк учений русского сектантства имеется у Ивановского Н. в *Руководстве по истории и обличению старообрядческого раскола, с присовокуплением сведений о сектах рационалистических и мистических*, 4-е изд., ч. II и III (Казань, 1892). Учения Башкина, как они выяснились на допросе, см. в "Актах Арх. Экспедиции" I, № 239. Учение Феодосия Косого в его окончательной форме (как оно сложилось в Литве) известно из *Послания многословного Зиновия Отенского*, напечатанного Андр. Поповым в "Чтениях Общества истории и древностей российских", II (1880). См. также исследование Калугина Ф., *Зиновий, инок Отенский* (СПб., 1897). *Ответ Ивана Грозного Роките* опубликован в "Чтениях", II (1878). Изложение самого диспута, а также сведения о протестантской пропаганде в XVII в. см. в соч. Цветаева Д.В., *Протестантство и протестанты в России до эпохи преобразований*, "Чтения", IV (1889), I (1890) и отдельно. Изложение и оценка Прений о вере, вызванных делом королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны сделаны в исследовании Голубцова А.П. под этим заглавием (М., 1891), им же изданы и самые *Памятники прений о вере*, "Чтения", II (1892), среди них и *Сказание о латинской вере* Нандельштедта с вопросами Грозного. Документы, относящиеся к делу Кульмана, напечатаны Цветаевым Д.В. в *Памятниках к истории протестантства в России*, "Чтения", II (1883). Возражение Медведева Белободскому см. там же, III (1884). О Кульмане см. также статью Тихонравова Н.С. в "Сочинениях", II (М., 1898). Здесь же можно найти изложение дела Тверитинова и его товарищей: *Московские вольнодумцы начала XVIII в.* Документы, относящиеся к делу Тверитинова, изданы в "Памятниках древней письменности", XXXVIII (СПб., 1882). О связи сектантства с языческими воззрениями народа см. статьи Щапова А.И.: *Умственные направления нашего раскола*, "Дело", № 10-12 (1868) и в *Собрании сочинений*, II. Отрывочные данные о Капитоне и его учени-

ках собраны Смирновым П.С. в кн. *Внутренние вопросы раскола в XVII в.* (СПб., 1898). Подробное исследование, *Хлыстовщина и скопчество в России*, воспользовавшееся богатыми материалами Мельникова П., "Чтения", I-IV (1872), I (1873) принадлежит священнику Арсению Рождественскому, "Чтения", I-III (1882). В сочинении Реутского, *Люди Божии и скопцы* (М., 1872) вполне характеризуется хлыстовщина XVIII в. по неизданным документам процессов 1733 и 1745-52 гг. Очень обстоятельно исследовал хлыстов и скопцов дерптский проф. Karl Konrad Grass, см. его, *Die russischen Secten* (Leipzig, 1905-24). Первое компетентное исследование "о духоборах" принадлежит Новицкому О., 2-е, совершенно переделанное издание (Киев, 1832), там же (1882). *Сочинения Г.С. Сковороды* изданы в Харькове, 7-й том "Сборника" Харьковского исторического филологического общества (1894). *Духоборческое исповедание 1791 г.* напечатано Тихонравовым Н.С. в "Чтениях", II (1871). Сведения о "духоборцах в Слободской Украине" сообщаются, по архивным материалам, в брошюре Лебедева А. (Харьков, 1890). Распространение молоканской секты по данным Министерства внутр. дел и о молоканских обрядниках см. у Ливанова Ф., *Раскольники и острожники*, I-IV (особенно II и III тома). Старый духоборческий катехизис см. у Ливанова в "Сочинениях", II, с. 463. Новый мы имели в рукописи. О допросе тамбовских духоборцев митр. Евгением в 1802 г. см. в "Чтениях" (1874). Несколько идеализированное изображение жизни и учения духоборцев в начале XIX в., по данным, сообщенным ими самими, см. в документе, напечатанном в *Летописях русской литературы* Тихонравова Н.С., III-IV (М., 1861). Английский перевод приложен уже Pinkerton'ом к его переводу митр. Платона, *The present State of the Greek Church in Russia* (Edinburgh, 1814). Сведения о деятельности Капустина см.: Haxthausen, *Etudes sur la situation etc. de Russie* (Napovre, 1877). Сами духоборцы считали показание следствия 1839 г. клеветой, см. заметку Анны Филиберт в "Отечественных записках", VI (1870). О Библейском обществе см. статьи Пыпина А.Н. в "Вестнике Европы", № 8, 9, 11, 12 (1868). О сношениях Александра с квакерами, посещавшими Молочные воды, см.: *Император Александр I и квакеры* в "Вест. Европы", X (1869). О кружке Татариновой см. статьи Дубровина Н.Ф., *Наши мистики сектанты* в "Русской старине", X-XII (1895-96). *Дело о скопце камергере Еленском*, "Чтения", IV (1867). О лазаревщине и Радаеве см.: Мельников П., *Белые голуби*, "Русский вестник" (март, 1869), Добротворский И., *Люди Божии* (Казань, 1869). О дальнейшем развитии хлыстовской теории см. статью свящ. В. Ремерова, *Вероучение и характер радений хлыстов центральной России* в "Миссионерском обозрении" (апрель, июнь, июль-август, 1900). Сведения об истории и учении штундо-баптизма см. в сочинении свящ. Арсения Рождественского, *Южно-русский штундизм* (СПб., 1869). О "пашковцах" см.: Терлецкий Г., *Секта пашковцев* в "Православном обозрении" (1890) и отдельно Скворцов Д., *Пашковцы в Тверской епархии* (СПб., 1891). Воззвание "всербатьев", с другими документами их переговоров с канадским правительством, напечатано in extenso в брошюре Тверского П.А., *Новые главы духоборческой эпопеи* (СПб., 1901). См. его же, *Духоборческая эпопея* (СПб., 1900). См. также статьи В.Б.Б., *Русские переселенцы в Канаде* и *Экономическое положение духоборов в Канаде*, "Народное хозяйство", I, V (1901). Хроника современных движений в сектантстве велась в "Миссионерском обозрении", первом специальном противосектантском журнале, издание которого началось с 1896 г. в

Киеве, с 1899 г. перенесено в С.-Петербург. Там же и сведения о "новохлыстах" в статье Кальнева М., *Новохлысты Кубанской обл.*, февраль, кн. I и апрель, кн. I (1896), и отдельно (Киев, 1896). О движении среди духоборов перед переселением в Америку, см. там же статью Скворцова Д. (март, 1899). Письмо Л. Толстого к духоборам см. там же (ноябрь, 1900). О казачьей экзекуции и о нравственном возрождении духоборов см. *Рассказ духоборца Васи Позднякова и Разъяснение жизни христиан* в "Материалах к истории и изучению русского сектантства", под ред. Бонч-Бруевича В., изд. Черткова, "Christchurch", вып. 2-3 (Hants England, 1901). В вып. 1 опубликованы письма П. Веригина. Библиографический указатель литературы о духоборцах см.: в "Списке псалмов, писем, рассказов и др. рукописей по исследованию учения, жизни и переселения в Канаду закавказских духоборцев", сост. Бонч-Бруевичем В., изд. "Свободного слова" (Женева, 1900). Статья Пругавина А.С., *Апостол Зосима*, перепечатана из "Русской мысли" (1882) в его сборнике статей "Религиозные отщепенцы", вып. I (СПб., 1909). О "прыгунах" см. статью Н.Д. в "Отечественных записках", № 10 и 12 (1878). О "шалопутах" см.: Абрамов, *Среди сектантов*, "Слово", II (1881), свящ. Евг. Капралов, *Очерки вероучения северокавказских шалопутов*, "Миссионерское обозрение" (октябрь, 1898). См. также свободную работу Т. Frederick C. Conybear, *Russian Dissenters* в "Harvard Theological Studies", (Cambridge, 1921). Хорошее знание русской литературы (и подробная библиография), но чрезмерное увлечение Юзовым.

РАЗВЕТВЛЕНИЯ РУССКОГО СТАРООБРЯДЧЕСТВА

XVII В.		СТАРООБРЯДЧЕСТВО 1667 "Клятвы" Московского собора; 1669 Ожидание антихриста			
		ПОПОВЩИНА	БЕСПОПОВЩИНА		
XVIII В.	1-я половина	1686 Досифеево причастие на Чиру 1695 Церковь на Ветке	1687 Проповедь самосожжения 1691 Ефросин против "гарей" ок. 1690 Основание Выговской обители		
	2-я половина	1735 Разгром Ветки 1764 Разорение Ветки 1779 "Перемазанский" собор против дьяконовцев 1783 Собор на Иргизе	<u>Поморцы</u> 1739 Комиссия Самарина в Выгу Покровская Монинская часовня	<u>Федосеевцы</u> 1706 Диспут Феодосия 1751 Собор в Польше 1762 Алексеев о браке 1771 Преображенское кладбище	<u>Филипповцы</u> 1739 Самосожжение Филиппа Странники 1764-92 Проповедь Евфимия
XIX В.	1-я половина	1800 Единоверие 1832 Рогожский собор об архиереях 1829, 1837, 1841 Разорение Иргизских монастырей 1846 Белокриницкая иерархия		1809 Ковылин (ум.)	Сопелковское согласие Немоляки: ок. 1833 Зимин
	2-я половина	1863-70 Белокриницкий митр. Кирилл			1865-69 "Упорщики" "неплательщики" 1879 "Лучинковцы" 1880 Сютаяев

И СЕКТАНТСТВА В XVII-XIX ВЕКАХ

СЕКТАНТСТВО

ЕВАНГЕЛЬСКОЕ			ДУХОВНОЕ		
Начало XVII в. Рукописный перевод катехизиса Лютера 1693 Кружок Иванова и Дм. Тверитинова			1639, 1651, 1665 "Чернец Капитон" 1689 Сожжение Квирина Кульмана Ок. 1690 Пророки "от Духа Св." Кон. XVII в. Христовщина		
1714 Собор и осуждение Тверитинова Сожжение Фомы Тверитиновские "тетрадки"			1733 Первый процесс хлыстов		
Молокане Ок. 1790 Проповедь Уклenna			1745-52 Второй процесс хлыстов		Ок. середины XVII в. Духоборы
				Конец 1760-х: Скопцы 1775-96 Селиванов	1760-90 Побирохин и Колесников 1791 Екатеринославское исповедание
		1813 Библейское общество Кружок Татариновой	"Лазаревщина" Середина XIX в. Радаев	1804 Записка Еленского	1801 Отрицание властей 1802 Тамбовское исповедание и катехизис Духоборы на Молочных водах 1835-39 Правительственное расследование 1841-45 Ссылка на Кавказ
Попов и общие	1874 Редсток 1880 Пашковцы 1884 Съезд евангелистов в Петербурге	1860-70 Штундисты 1869 Крещение и штундобртизм Кон. XIX в. Новоштундисты	Кон. XIX в Новохлыстовцы		1886 Лукерья Калмыкова 1895 Избиение духоборов казаками 1898-99 Переселение в Канаду "Всебратья" Кон. XIX в. "Новый Израиль"

VII

СУДЬБЫ ГОСПОДСТВУЮЩЕЙ ЦЕРКВИ

Приходское духовенство. — Упадок выборов. — Установление наследственности духовного звания. — Обращение духовенства в замкнутое сословие; его социальное положение, образовательный и нравственный уровень. — Отношение государства и церкви. — Обстоятельства, ускорившие потерю церковью ее старинных прав. — Фактическая самостоятельность церкви в начале XVII в. и теория Никона. — Ограничение церковных привилегий при Алексее и временная уступка церкви. — Развязка вопроса при Петре. — Учреждение Синода и его мотивы. — Возражения Стефана Яворского. — Значение вопроса о церковном устройстве в восточной церкви. — "Филетизм" православных церквей. — Окончательное решение вопроса о секуляризации духовных имуществ. — Учение церкви. — Значение богословия для восточной церкви. — Его преобладающий полемический характер. — Богословие старых московских иерархов; переход в богословие киевской школы. — Усиление католической тенденции и хлебопоклонная ересь Сильвестра Медведева. — Развитие школьного богословия, противоположные системы Яворского и Прокоповича. — Академическое богословие, пределы его свободы. — Развитие светского богословия. — Влияние западного романтизма на славянофилов и их эпигонов. Хомяков. Леонтьев. Вл. Соловьев. "Проблемы идеализма". С. и Е. Трубецкие, Флоренский и Булгаков. Бердяев. Мережковский и "религиозно-философское общество". — Статистика духовных учреждений. — Положение миссии и результаты ее деятельности.

Мы оставили господствующую русскую церковь в тот момент ее истории, когда от нее отделялись защитники старой веры. Мы видели судьбу этой "старой" веры; видели и то, как она постепенно развивалась в новую веру и как новые формы религиозности поочередно отодвигали старые на второй план. Весь этот процесс развития русской народной веры совершался вне церкви. Нам следует теперь заняться тем, что за это время происходило в самой господствующей церкви. Чтобы как следует понять ее судьбу, не мешает предварительно вникнуть в кажущийся парадокс Костомарова, утверждавшего, что и сама вера при своем возникновении была не старой, а новой. "Мы не согласимся с мнением, распространенным у нас издавна и сделавшимся, так сказать, ходячим: будто раскол есть старая Русь, — говорит историк. — Нет, раскол — явление новое, чуждое старой Руси. Раскольник не похож на старинного русского человека; гораздо более походит на последнего православный простолудин. Раскольник гонялся за стариной, старался как бы тоже держаться старины — но он оболщался; раскол был явлением

новой, а не древней жизни. В старинной Руси народ мало думал о религии, мало интересовался ею, — раскольник же только и думал о религии; на ней сосредоточивался весь интерес его духовной жизни. В старинной Руси обряд был мертвою формою и исполнялся плохо, — раскольник искал в нем смысла и старался исполнять его, сколько возможно, свято и точно. В старинной Руси знание грамоты было редкостью, — раскольник читал и пытался создать себе учение. В старинной Руси господствовало отсутствие мысли и невозмутимое подчинение авторитету властвующих, — раскольник любил мыслить, спорить; раскольник не успокаивал себя мыслью, что если приказано сверху так-то верить, так-то молиться, то, стало быть, так и следует; раскольник хотел сделать собственную совесть судьей приказания, раскольник пытался сам все проверить, исследовать". Словом, "какие бы признаки заблуждения ни представлялись в расколе", по мнению Костомарова, "он все-таки соединялся с побуждениями вырваться из мрака умственной неподвижности, со стремлением русского народа к самообразованию".

Если и можно спорить против выражений, в которые историк облек свою мысль, то самую мысль нельзя не признать совершенно справедливой. Сравнительно с небольшой группой просвещенных представителей русской церкви раскол мог быть явлением отсталым. Но он был большим шагом вперед для религиозного самосознания прежде совершенно индифферентной народной массы. Раскол отстаивал только внешний обряд. Но этот обряд он научил соблюдать, чего масса не делала прежде. Мало того, обряд соблюдался во имя живого религиозного чувства, к которому масса тоже не была приучена прежде и которое выводило ее из векового религиозного безразличия. Таким образом, при всей ограниченности кругозора своих вождей, раскол впервые будил чувство и мысль еще более ограниченной массы. И самая эта ограниченность делала его наиболее доступной, на первых порах, формой народной веры. Эта форма была очень примитивна. Но еще примитивнее было то, что не попало в район ее влияния.

Став на эту точку зрения, мы легко поймем ошибочность взгляда, не раз высказывавшегося в исторических сочинениях. Происхождение раскола объяснялось, с религиозной стороны, народным протестом против тех стеснений, которым подвергалась свободная духовная жизнь приходов в XVII в. со стороны правительственной власти. Едва ли, однако же, правительство могло иметь в это время поводы сдерживать религиозное усердие прихожан. Несомненно, конечно, тот факт, что прежний русский священник, *выбранный* общиной прихожан, мало-помалу уступает место священнику, *назначенному* епархиальной властью. Вместе с тем, "приход становился чем-то вроде духовно-правительственного участка". Но перемена эта, совершившаяся, действительно, в XVII и XVIII вв., объясняется вовсе не

тем, что интерес прихожан к своим духовным делам был систематически подавляем. Объяснения надо искать в том, что интерес этот был слаб вообще — и стал еще слабее с тех пор, как наиболее заинтересованные ушли из ограды господствующей церкви в раскол. Религиозный индифферентизм прихожан был, таким образом, не вынужденным, а совершенно естественным. Он не мог быть поэтому *причиной* раскола. Но усиление индифферентизма должно объясняться как одно из *последствий* отделения раскола от церкви.

Даже в то время, когда выборы духовенства прихожанами были еще явлением обычным, нельзя думать, что выборы эти создавали живую духовную связь между пастырем и пасомыми. Побуждения, руководствовавшие при выборе, были гораздо более прозаичны. От священника не требовалось ни знаний, ни дара учительства. В нем привыкли видеть лишь исполнителя треб. Прихожане заботились, главным образом, о том, "чтобы церкви Божией не быть без пения и душам христианским не помереть без причастия". Своим правом выбора они пользовались для того, чтобы сговорить себе попа подешевле. Нанимая дьячка, мир ставил условием, чтобы он, сверх церковной службы, еще и "к письму у всякого государева и мирского дела был всегда готов". В дьячке хотели зараз получить и писаря-грамотея. Что касается дьякона, он уже являлся несомненной роскошью в составе причта. "Как и теперь, существенным достоинством дьякона был, — по словам проф. Знаменского, — громкий басовый голос, долженствовавший потрясать не слишком нежное чувство русского человека и имевший для него совершенно такое же значение, как большой церковный колокол". Об удовлетворении этой эстетической потребности прихожан заботился обыкновенно какой-нибудь тароватый староста церковный, нанимавший дьякона, как теперь нанимают певчих. Содержание дьячка, как человека, практически полезного миру, предоставлялось частному соглашению. И только об обеспечении содержанием священника заботилась духовная и светская власть. Для этой цели выбор, засвидетельствованный "заручной челобитной" прихожан о назначении им священника, являлся лучшим средством. И правительство не только не имело желания искоренять выборы, но, напротив, старалось всячески поддерживать их, когда этот обычай стал приходить в упадок. "Заручная" являлась в глазах правительства ручательством прихожан за исправное отбывание своего рода повинности — содержания причта.

Безучастное отношение прихода к духовной стороне выбора, в связи с низким уровнем развития старинного духовенства, должно было превратить исполнение треб в своего рода ремесло. А условия социальной жизни московского государства сделали это ремесло наследственным. "Что тебя привело в чин священнический, — спрашивает св. Дмитрий Ростовский типично

го священника своего времени (начало XVIII в.), — то ли, дабы спасти себя и других? Вовсе нет, — а чтобы прокормить жену, детей и домашних... Рассмотря себя всяк, освященный человек, о чем думал ты, приходя в чин духовный. Спасения ради ты шел, или ради покормки, чем бы питалось тело? Ты искал Иисуса не для Иисуса, а для хлеба куска!" Очевидно, предложение было таково же, каков был спрос. Для прихожанина был "кто ни поп, тот батька", а для попа было все равно, чем бы ни заработать свой "кус хлеба".

Начало приходского выбора должно было само собою пасть при этих условиях. Из этого, однако, вовсе не следует, чтобы оно немедленно заменилось началом епархиального назначения. Епархиальная власть не спешила взять в свои руки то, что выпустили из рук прихожане. Обе стороны, далекие от предполагаемого соперничества в этом вопросе, предоставили дело его естественному течению. Естественным же порядком, освобожденным и прихожан, и церковь, и государство от лишних хлопот, была передача духовных мест по наследству.

Среди духовенства создались своего рода династии, владевшие известным приходом сто и двести лет без перерыва. В среде членов этих династий мы найдем и "родовую передвижку", и местнические счеты. "По смерти отца, служившего священником, поступал на его место старший сын, бывший при отце дьяконом, а на его место определялся в дьяконы следующий брат, служивший дьячком. Дьячковское место занимал третий брат, бывший прежде пономарем. Если недоставало на все места братьев, вакантное место замещалось сыном старшего брата или только зачислялось за ним, если он еще не дорос, и т.п.". "В приходах, где разные должности при церкви занимали члены разных семейств, принято было держаться другого порядка в наследственности мест, по которому требовалось, чтобы сын не превышал степенью отца. Сын священника признавался кандидатом на священническое место, а дети причетников на причетнические... таким образом, в одном и том же клире формировалось нечто вроде особых каст, из которых трудно было выйти талантливым людям на высшую степень" (проф. Знаменский).

Фактическое развитие наследственности духовных мест подготовило обращение духовенства в замкнутое сословие. Замкнутость духовного сословия не была установлена каким-либо указом; она явилась естественным последствием общего склада русской социальной жизни. Свобода доступа в ряды духовенства сама собой исчезла по мере закрепления всех сословий московского государства на службу¹. Официально нельзя было отнести заботу о душах к службе. Но фактически она действительно стала государственной обязанностью одного из "чинов" московского государства. В ряду обязанностей, необходимых

¹ См. "Очерки", т. I.

для государства, она заняла не первое место. По своему общественному положению замкнувшееся сословие очутилось в самом низу социальной лестницы. Это положение тяжело отозвалось на дальнейшей судьбе духовного сословия. Государство не открывало выхода из духовенства в другие сословия и в то же время старалось сократить численность духовного сословия до пределов строго необходимого. В результате получилось, с одной стороны, периодическое размножение духовенства, с другой — периодическая очистка его от лишних членов. Все признанные лишними лица духовного звания без послабления отдавались в солдаты и записывались в подушный оклад. Только при имп. Александре II перестала тяготеть над сословием эта вечная опасность "разборов", грозивших разрушением каждой духовной семье от Петра I до имп. Николая I. Указ 1869 г. избавил, наконец, детей священно- и церковнослужителей от необходимости заниматься волей-неволей отцовским ремеслом.

Социального положения сословия эта перемена, однако, не могла улучшить сразу. Еще в те времена, когда доступ в духовенство был открыт для лиц разных сословий, занятие это выбирали преимущественно как способ избыть тягла люди податного сословия. Только при Елизавете (1743) духовенство было окончательно исключено из числа податных состояний. Однако телесные наказания продолжали грозить священникам до имп. Павла (1796), их женам до имп. Александра I. (1808), их детям до имп. Николая I (1835-39), а церковникам и их семьям — вплоть до крестьянской реформы (1863). Духовенство находилось в пренебрежении у дворянства, как "подлый род людей"; оно создало себе репутацию мздоимцев в крестьянской среде, и его, в свою очередь, эксплуатировал архиерей, который в старину нередко обращался с попами как с крепостными. Такое духовенство лишено было возможности добиться со стороны паствы уважения, какое подобало его сану. Материальные условия жизни до последнего времени заставляли сельского священника оставаться тем же пахарем в рясе, каким знал его еще Посошков. Уже полтора-два века тому назад правительство поставило вопрос о введении жалованья сельскому духовенству и об установлении таксы за духовные требы. Но до самой революции 1917 г. вопрос этот оставался неразрешенным.

Образовательный ценз духовенства также не способствовал проведению резкой черты между пастырями и паствой. В "заручных челобитных" прихожане-избиратели обыкновенно ручались только за то, что их ставленник умеет читать и писать. "Вере и закону христианскому" полагалось учить кандидата во священство уже перед самым поставлением, на архиерейском дворе. По свидетельству Посошкова, экзамен этот сводился иной раз к прочтению двух-трех заранее затвержденных псалмов. Таким образом, архиерейское одобрение не всегда могло свидетельствовать даже о грамотности будущего священника. С

середины XVIII в. в сомкнутые ряды наследственного духовного цеха начал проникать новый элемент, "ученые" попы — "философы" и "богословы", прошедшие семинарию. На первых порах это вторжение семинаристов вызвало большой переполох среди кандидатов старого типа, обязанных по закону уступать им места. Но скоро дело уладилось, и духовенство приспособилось к новым порядкам. Духовная школа не только не разрушила истари установившейся наследственности занятий, но и явилась новым, дополнительным основанием для сословной замкнутости духовенства. Для всех лиц духовного звания профессиональное духовное образование сделано было обязательным (указы 1808 и 1814 гг.). В то же время лицам других сословий доступ в духовную школу все более и более преграждался. Таким образом, образовательный ценз перестал быть преимуществом отдельных лиц сословия, в отличие от всех прочих. Вместе с тем восстанавливалось и старое равновесие между членами сословия, нарушенное было притоком ученых сил, малочисленных вначале. Но сделавшись достоянием всего сословия, семинарский диплом провел тем более резкую грань между детьми духовенства, призванными к его получению и не призванными — мирянами.

Возвышение материального и нравственного уровня духовенства далеко не шло в соответствии с этим возвышением его образовательного ценза. В этом отношении положение не изменилось, сравнительно с тем, как описывает его Посошков. "Если бы мы были в состоянии наглядно представить все ненормальные явления в жизни духовенства XVIII в., — говорит И. Знаменский, — то, вероятно, многие в настоящее время сочли бы это изображение действительности пасквилем на духовенство XVIII в. и не поверили бы ему".

Ту же самую печальную оговорку приходится повторить и относительно нравственного уровня духовенства в XIX в. Когда в 60-х гг. правительство сочло нужным выяснить, отчего растет раскол и сектантство — и обратилось с вопросом об этом к губернаторам, оно получило от нескольких из них самое неутешительное описание нравов провинциального духовенства. Так, архангельский губернатор С.П. Гагарин отвечал: "Духовенство наше необразованно, грубо, необеспеченно и в то же время происхождением своим и образом жизни резко выделяется от народа, не оказывая на него ни малейшего влияния. Все обязанности священника замыкаются в узком формализме. Он механически служит обедню, заутреню, молебен, панихиду, так же механически исполнит требу, возьмет из рук в руки деньги — и затем все пастырские обязанности служения окончены. Поучения устной проповеди и наставлений в делах веры, разъяснения первых начальных истин богопочитания наш народ не слышит от православного духовенства... И вследствие этого, остается без познания о вере". Гагарин ссылался при этом на более раннее

донесение нижегородского губернатора, писавшего: "Может ли народ смотреть на духовенство с уважением, может ли не увлекаться в раскол, когда то и дело слышно, как один священник, исповедуя умирающего, похитил у него из-под подушки деньги, как другого народ вытащил из непотребного дома, как третий окрестил собаку, как четвертого во время богослужения дьякон вытащил за волосы из церковных дверей? Может ли народ уважать священников, которые не выходят из кабака, пишут кляузные просьбы, дерутся крестом, бранятся скверными словами в алтаре? Может ли народ уважать духовенство, когда повсюду в среде его видит небрежность к служению, бесчиние при совершении таинственных обрядов... а потворство консистории, руководимой взятками, истребляет в них и последние остатки правды? Если ко всему этому прибавить торговлю заочными записками в исповедной росписи и метрические книги, взятки, собираемые священниками с раскольников, превращение алтарей в оброчные статьи, тогда вопрос о том, может ли народ уважать духовенство, может ли затем не уклоняться в раскол, решится сам собой". Гагарин прибавляет: "К этому изображению я могу добавить... длинный ряд подобных же примеров, как-то: примером одного священника, который, напившись, бегал по городу почти голый, примером другого священника в раскольническом городе, который по праздникам валялся с крестом в оврагах; примером третьего священника в раскольничьем селе, который известен всем прихожанам своею безобразно распутною жизнью". С своей стороны пермский губернатор Струве отвечает, что раскол "находит себе силу в крайней недостаточности нравственного влияния духовенства на народ, в его нередко соблазнительной по своей распущенности для народа жизни, в его одностороннем безжизненном и схоластическом направлении. Услышать с церковной кафедры проповедь, не составляющую компиляцию из печатного издания духовного ведомства, которая, касаясь обыденной жизни, давала бы уроки нравственно-гражданской жизни, в доступных пониманию простого народа формах, — такая редкость, что даже трудно указать на пример". Что касается частной жизни духовенства, она "полна не только корыстных, материальных стремлений, но нередко представляет печальные примеры беспробудного пьянства, резко бьющего в глаза простому народу, — между тем как характер деятельности и успех пропаганды главных коноводов раскола обуславливается прежде всего только трезвостью и граждански-честной их жизнью".

По отношению к составу епископата — верхам церкви — известен рассказ, что К.П. Победоносцев хранил у себя папку с уголовными делами, в которых они были замешаны, и, похлопывая по ней, говаривал: "Вот где у меня епископы: всех их я держу здесь" (сообщение Б. Суворина в "Возрождении", 1927, IV, II. № 678).

Что подобные нравы не перевелись и в XX в. — притом в высших слоях духовенства, среди академиков, свидетельствует отзыв известного архиепископа (теперь митрополита) Антония Храповицкого о результатах ревизии, по поручению Синода, духовных академий в 1907 г.

“...Учащиеся в академиях попы, — пишет Антоний, — целыми месяцами не ходят в церковь, едят перед служением колбасу с водкой (утром), демонстративно, гурьбами, ходят в публичные дома, так что, например, в Казани один из таковых известен всем извозчикам под названием “поповский б...”, и так его и называют вслух. В Казани вдовы попы пригласили весной 1907 г. женатых с женами; один вдовец начал целовать и мать чужую попадью, получил от мужа по морде, дал сдачи, тот снова, и пошла поповская драка с десятками участников, на полу остались клочья волос, кровь и зубы, а затем студенты объявили попам выговор за поведение, закончив его стихами, коих последняя строфа:

Вперед наука, иереи,
К чужим женам не приставайте,
Поменьше пейте, будьте скромны
И церковь чаще посещайте.

Когда благоразумные студенты возражают попам на сходках: “Это не согласно с основными догматами христианской веры”, то им отвечают: “Я догматов не признаю”. И вот толпы таких звероподобных экземпляров наполняют наши школы в виде законоучителей” (Письмо к митр. Флавиану, 28 ноября 1907 г.).

Слабость внутренней духовной жизни паствы и пастырей в значительной степени объясняется политической ролью русской господствующей церкви. Было когда-то время, в период политической раздробленности Руси, когда центральной духовной власти принадлежала важная и авторитетная роль: русская церковь — и во главе ее митрополит Киевский и Владимирский — была тогда главнейшим реальным выражением идеи русского единства. Эту влиятельную роль наша церковь перестала играть с тех пор, как совершилось политическое объединение, после которого высшее национальное представительство перешло от духовной власти к новообразовавшейся светской. Но, несмотря на то, церковь продолжала сохранять еще очень независимое положение. Светская власть, как мы видели раньше, сочла необходимостью принять от нее свою санкцию — и за то обеспечила за ней ее старые права в области суда и хозяйства. Важнейшим плодом тесного союза между государством и церковью было национальное возвеличение обоих — создание религиозно-политической теории, санкционировавшей самобытную русскую власть и ставившей ее под охрану самобытной национальной

святыни. Государство извлекало из этого союза с церковью всю пользу, какую только могло ожидать. Но по отношению к союзнику оно сохранило за собой полную свободу действий.

Прежде всего, скоро ему пришлось наложить руку на те самые проявления национально-религиозной самобытности, которые оно приняло раньше под свою специальную защиту. Сознание этой самобытности составляло главную силу русской церкви XVI в. Из него вытекала и гордая вера в всемирно-историческую миссию русского православия. Теперь, в XVII в., эта самобытность была признана уклонением с правого пути. Правым путем было признано то самое, что в XVI в. считалось уклонением. Оказалось, что своеобразная "старина" русской церкви — слишком нова и что в действительности старо то, что русским ревнителям казалось непростительным новшеством. Одним словом, обнаружилось, что, думая в простоте душевной лишь сохранить древнее предание, представители русской церкви, на самом деле, занимались новым национально-религиозным творчеством. Продукты этого творчества были теперь или осуждены, или заподозрены. Обладатели несметных духовных богатств вдруг оказались нищими. Русская церковь сразу принуждена была отречься от того, что она привыкла считать важнейшим содержанием национальной веры. Этот крутой разрыв со старой верой не мог пройти даром для официальной церкви. За церковью, как мы знаем, пошли немногие, переросшие старую веру, и все равнодушные к религии. Прочие, не равнодушные и не переросшие, остались верны старой вере. Таким образом, победа над старой верой сопровождалась тяжелым уроном для победителей. Уход ревнителей старины ослабил запас религиозного рвения среди оставшихся в ораде церкви. И это ослабление внутренней жизни происходило в церкви как раз в тот момент, когда ее бывший союзник, государственная власть, достигла высшего развития своей силы.

Последствия скоро обнаружилились. Разъединенная в самой себе, лишенная своего традиционного духовного содержания, восстановившая против себя самых горячих членов своей прежней паствы и принужденная опираться в борьбе против них не столько на сочувствие остальных, сколько на содействие государственной власти, русская церковь всецело предавала себя в руки светского правительства. Если бы даже вовсе не было в XVII в. религиозного раскола, то и в таком случае церковь едва ли бы удержала остатки своих старинных привилегий лицом к лицу с всемогущей московской властью. Но при данных условиях процесс подчинения церкви государству пошел ускоренным темпом.

В начале XVII столетия трудно было предвидеть, к чему приведет этот процесс всего каких-нибудь сто лет спустя. При отце Михаила Федоровича русская церковь казалась более сильной, чем когда бы то ни было. Распоряжения XVI в., огра-

ничившие имущественные права церкви, не применялись на практике. Патриаршая власть освободилась из-под влияния светской и даже сама приобрела на нее решительное влияние. Во внутреннем управлении церковь сделалась, в буквальном смысле, государством в государстве, так как получила устройство, скопированное с общегосударственных учреждений. Церковное управление, суд, финансы, придворный обиход самого патриарха — все это находилось со времени Филарета Никитича в заведовании различных приказов, устроенных по образцу государственных. Недоставало только теории, которая бы сообщила этому фактическому положению дела правовое основание. Такую теорию попытался дать русской церкви патриарх Никон.

"Господь Бог всеильный, когда небо и землю сотворил, тогда двум светилам, солнцу и месяцу, светить повелел — и чрез них показал нам власть архиерейскую и царскую. Архиерейская власть сияет днем; власть эта над душами. Царская власть в вещах мира сего: меч царский должен быть готов на неприятелей веры православной; архиерейство и все духовенство требуют, чтобы их обороняли от всякой неправды и насилий, и в этом состоит обязанность мирских людей. Мирские нуждаются в духовных для душевного избавления; духовные нуждаются в мирских для обороны внешней: в этом власти не выше одна другой, но каждая происходит от Бога". Этому последнему осторожному выводу Никона противоречит только что сделанное сравнение двух властей с луной и солнцем. И действительно, Никон тотчас же переходит к умеренной точке зрения на чисто ультрамонтанскую. "Много раз явлено, что священство выше царства: не от царей священство приемлется, но от священства на царство помазуются". Не скрывает патриарх и католического источника своей теории. "Папу за доброе отчего не почитать", — отвечает он на упреки одного из своих судей.

Время и обстоятельства мало благоприятствовали осуществлению в России папистской теории. Своим блестящим положением при Филарете церковь была обязана случайным обстоятельствам: родству патриарха с царем, слабой личности Михаила и временной слабости государственной власти. Как только эти обстоятельства изменились, государство снова начало свою борьбу против старых привилегий церкви. И даже свою гордую теорию Никону пришлось выставить, не нападая, а только обороняясь от притязаний государственной власти.

Предметом спора между церковью и государством оставались те же вопросы, как и в XVIII столетии. Поземельные владения церкви, несмотря на прямые запрещения XVI в., продолжали расти в XVII столетии в ущерб интересам государственного тягла. Право суда над духовными лицами по *всяким* делам продолжало принадлежать духовному ведомству. Эти-то привилегии церкви в области суда и хозяйства решилось ограничить

правительство тишайшего царя Алексея. Всякий дальнейший переход земель в собственность духовенства был безусловно воспрещен. Тяглые земли, перешедшие к духовным лицам, были возвращены в тягло. Суд над духовенством по всем гражданским делам передан был в руки правительственного учреждения, вновь созданного для этой цели *Монастырского приказа*. Таким образом, по выражению Никона, "Божие достоиние и Божий суд переписаны" были "на царское имя".

В памяти современников еще живы были те страшные проклятия, которыми грозила духовная власть похитителям церковного имущества со времени Иосифа Волоцкого. Подобные же угрозы повторял и Никон против врагов святительского суда. Нравственные понятия века были против государственного захвата. И правительству пришлось несколько повременить с осуществлением своих притязаний. На резко поставленный правительством вопрос: что есть царь: должны ли все, и тем более местный епископ или патриарх повиноваться царствующему царю; быть ли одному началу или нет, — вселенские патриархи, осудившие Никона, дали очень сдержанный ответ. "Царь есть владыка *лишь* во всяком политическом деле"; патриарх "повинуется царю во всех *политических* решениях". И государство сделало уступку. Суд над духовными лицами по гражданским и даже по уголовным делам был возвращен собором 1667 г. духовенству. Собор 1675 г. упразднил и самый Монастырский приказ.

Но и это торжество церкви оказалось недолговременным. Ярким выразителем государственной идеи явился Петр Великий — и быстро привел борьбу к решительной развязке. Можно было ожидать, как отнесется к старому устройству церкви государь, для которого в духовном чине воплотилось все, что было в России враждебного его реформе. Вся политика Петра относительно церковного устройства сводится к последовательному проведению двух идей: к устранению русского папы, "второго государя, самодержцу равносильного или и большего", каким легко мог оказаться и действительно оказался патриарх, и к подчинению церкви "под державного монарха".

Кто бы мог оказать Петру сколько-нибудь значительное сопротивление в достижении этих целей? Принципиальные противники секуляризации церковного устройства, большую часть, были в рядах раскола, то есть боролись под другим, открыто противогосударственным знаменем. Опустелые ряды убежденных защитников старого церковного порядка Петр заместил новыми людьми. У этих деятелей не было ничего общего с прежними русскими иерархами: ни старых церковных традиций, ни старых мечтаний о всемирно-исторической роли, предназначенной русскому православию. Таким образом, все передовые укрепления были уже взяты, когда Петр начал штурм главной позиции. С переменной настроенности паствы и с изменени-

ем состава пастырей было уже легко провести в область церковную идею преобладания государства. Устами своего союзника Феофана преобразователь настойчиво старался втолковать России, что духовный чин "не есть иное государство", что он должен наравне с другими подчиниться общим государственным учреждениям. Таким "правительственным учреждением, через которое внешнее управление церковью вдвигалось в состав общей государственной администрации, и явился, — по выражению проф. Знаменского, — Святейший Синод" — соборное лицо, заместившее святейшего патриарха и признанное другими восточными патриархами в качестве их "брата". Главное побуждение, руководившее Петром при этой крупной реформе, вполне откровенно высказано в Духовном Регламенте. "От соборного правления можно не опасаться отечеству мятежей и смущения, каковые происходят от единого собственного правителя духовного. Ибо простой народ не ведает, как различует власть духовная от самодержавной, но, удивляемый великой честью и славой высочайшего пастыря, помышляет, что таковой правитель есть второй государь, самодержцу равносильный или больший, и что духовный чин есть другое и лучшее государство. И если народ уже сам собой привык так думать, то что же будет, когда разговоры властолюбивых духовных подложат как бы хвороста в огонь? Простые сердца так развращаются этим мнением, что не столько смотрят на самодержца, сколько на верховного пастыря. И когда случится между ними распря, все сочувствуют больше духовному правителю, чем мирскому. За него дерзают бороться и бунтовать и льстят себя тем, что борются за самого Бога и рук не оскверняют, но освящают, хотя бы шли на пролитие крови. Подобными мнениями народа пользуются люди, враждующие против государя, и побуждают народ к беззаконию под видом церковной ревности. А что, если и сам пастырь, возгордившись таким о себе мнением, не будет дремать?" И Регламент припоминает исторические примеры того, к чему это приводило и в других государствах, и в России. "Когда же народ увидит, что соборное правительство *установлено монаршим указом и сенатским приговором*, то пребудет в кротости и потеряет надежду на помощь духовного чина в бунтах".

Итак, для того, чтобы высшая духовная власть не могла сделаться органом противоправительственных тенденций, Петр счел необходимым превратить ее в государственное учреждение, "установленное монаршим указом и сенатским приговором". Его практическому уму не могли представиться при этом никакие канонические сомнения. По остроумному выражению Ю.Ф. Самарина, "в факте церкви Петр видел несколько различных явлений, никак не разрывных между собой: доктрину, к которой он был довольно равнодушен, и духовенство, которое он понимал как особый класс государственных чиновников, которым

государство поручило нравственное воспитание народа". Так он смотрел и на свой Синод. Учрежденный указом и пополняемый лицами, назначаемыми каждый раз по специальному повелению государя — и большею частью на время, Синод только и мог быть высшим административным органом по духовным делам в империи. Как бы подчеркивая это значение его, как одного из центральных правительственных ведомств, Петр представил к Синоду своего человека, "кто бы имел смелость", со званием обер-прокурора и с обязанностью быть представителем государственных интересов. "Первоначально власть обер-прокурора была почти исключительно наблюдательная, — говорит историк русской церкви Доброклонский, — но с течением времени круг его действий постепенно расширялся. Вместе с тем возрастало и его влияние в церковном управлении. В 1824 г. обер-прокурор сравнен с министрами... С 1836 г. он приглашается в Государственный совет и Комитет министров. С 1865 г., подобно министрам, имеет товарища. В настоящее время, обер-прокурор есть как бы министр церковных дел, блюститель внешнего порядка и законности в делопроизводстве по духовному ведомству и представитель главного управления по этому ведомству в сношениях с верховной властью и с центральными учреждениями других ведомств".

Вопрос о правильности такого положения дела с церковной точки зрения был поставлен уже в 1857 г. А.Н. Муравьевым, находившим, что никакой патриарх не пользовался столь неограниченной властью, как обер-прокурор Синода в его новом положении, дающем ему право простой подписью "читать" и "исполнить" решать самые важные церковные дела. Но едва ли прав был А.Н. Муравьев, видя в такой постановке власти противоречие с регламентом. Как бы мы ни смотрели на самый факт, несомненно, что развитие полномочий обер-прокурора только довершило ту перемену в характере церковного управления, которая начата была учреждением Синода.

Нельзя сказать, чтобы столь важная перемена совершилась при полном безмолвии представителей церкви. В том же самом 1718 г., когда Феофан начал составлять Духовный Регламент, его постоянный соперник Стефан Яворский, "блюститель патриаршего престола", следующим образом формулировал свои сомнения в письме к парижским богословам, предлагавшим русским обсудить вопрос о соединении церквей. "Если бы мы и захотели каким-либо образом исправить это зло (разделение), то препятствует нам канон апостольский, который епископу без своего старейшины ничего не попускает творить, особенно в таком великом деле. Между тем, престол святейшего патриаршества российского празден; а без патриарха епископам размышлять что-либо — было бы все равно, что членам тела хотеть двигаться без головы или звездам совершать свое течение без первого толчка. Таков крайний предел, который в настоя-

шем деле не позволяет нам ничего ни говорить, ни делать". Нетрудно прочесть в этих словах осторожное возражение самому Петру, по поводу затеянной им реформы.

Но преобразователь мог бы ответить возражателю, что характер восточной церкви допускает подобную реформу, немыслимую ни в какой другой церкви без нарушения церковных прав. Дело в том, что греческая церковь не нуждается в верховном органе духовного законодательства, так как для нее период духовного творчества давно закончился. В силу этого основного принципа, для восточной церкви не возникало даже вопроса, так много причинившего хлопот западной: как быть с теми вопросами, которые не предусмотрены или недостаточно развиты в писаниях отцов церкви и в решениях вселенских соборов. Для православной церкви таких вопросов не может быть. Сокровищница церкви достаточно полна, и речь может идти не о дальнейшем ее пополнении, а об охране накопленных богатств от расхищения и порчи. "Наша церковь не имеет развития", — говорил в этом смысле петербургский митрополит Серафим приехавшему в Россию (при Николае) английскому богослову Пальмеру. В том же смысле и Юрий Самарин выражался, что "православная церковь не имеет системы и не должна иметь ее". В противоположность этому основному свойству неподвижности и католичество и протестантство, как верно заметил Хомяков, отличаются общим им грехом "рационализма". Вопрос о церковном устройстве для них, действительно, есть коренной вопрос всей веры, под ним ведь скрывается другой вопрос: кому принадлежит высшая власть в деле развития догмата... Но если церковь не ставит развития догмы своей задачей; если вся ее деятельность по отношению к догме должна заключаться лишь в том, чтобы сохранить в неприкосновенности данное, готовое, с самого начала воспринятое содержание, тогда задача церкви значительно упрощается. А вместе с тем упрощается и ее устройство. Не занимаясь религиозным творчеством, восточная церковь не нуждается и в законодательном органе для такого творчества. Она не нуждается в таком высшем центральном авторитете, как западная церковь. И без единой власти, вроде папской, она может быть уверена в том, что единство ее учения сохранится. Остается только текущая, чисто исполнительная деятельность. Но она может быть отправляема при помощи какого угодно строя церковных учреждений.

Вот почему восточной церкви не могло встретиться тех затруднений, с какими пришлось бороться Западной Европе по вопросу о церковном устройстве. Везде, где бы ни жил католик, он всегда должен будет признавать над собою верховную власть папы; в глубине своей совести он всегда будет "ультрамонтанином", потому что душой по долгу веры он должен быть в Риме. Как помирить этот долг веры с долгом патриотизма? Как соединить обязанности к папе с обязанностями к родине? Как при-

мирить, словом, всемирную власть церкви с ее национальным устройством? Вот вопросы, перед которыми в течение веков становился в тупик христианин западного обряда. А для христианина восточного обряда они вовсе не существовали. *Всемирно* в церкви для православного всегда было только ее общеобязательное духовное *содержание*, только учение семи соборов. *Власть же*, временные хранители этого содержания, могла принять какую угодно национальную, местную и временную организацию. Национальная власть не могла никоим образом столкнуться с всемирным учением восточной церкви просто потому, что национальные церкви не были уполномочены изменять всемирного учения, а всемирное учение не было облечено властью. При этих условиях, понятно, почему церквям восточного обряда давалось легко то, что так трудно давалось западной церкви: достижение национально-церковной независимости. Ввести национально-церковное устройство на Западе значило, действительно, почти изменить веру. Не говорим уже о протестантских странах, где так и было в действительности. Но стоит припомнить, сколько усилий потрачено было для организации национальных церквей внутри католичества и как косо смотрели на эти усилия настоящие римско-католики. Ничего подобного не встретим на востоке. Выделение новых национальных церквей было здесь исключительно делом политики. Россия, как мы видели, первая подала пример этой политике во второй половине XVI в. За ней последовали в наше время и все остальные православные государства, как только они успели сформироваться в политическом отношении. Греция, Сербия, Румыния, наконец, Болгария владеют теперь автономными церквями, — и это нисколько не мешает им считать себя членами единой церкви. Если возникновение автономных церквей есть только дело политики, то делом политики может быть и их уничтожение. Примеры такого уничтожения церковной отдельности мы видим в присоединении бессарабской или грузинской церкви к русской при самодержавии, — чему соответствует появление новых "автокефальных" церквей при советской власти.

Таким образом, национализация церковного устройства — "филетизм", хотя и осужденный одно время константинопольским патриархом как ересь, — есть совершенно естественное последствие охранительного характера восточной церкви. Из ее отрицательного отношения к развитию догмы сам собой вытекает чисто исполнительный характер ее учреждений. А ограничиваясь исполнительным характером и не претендуя на религиозно-законодательную роль, эти учреждения могут без всякого ущерба для церкви войти в рамки других воспитательно-нравственных учреждений данного государства. За исключением таких чрезвычайных вопросов, как затронутый Сорбонной вопрос о соединении церквей, эти учреждения будут совершенно достаточны для удовлетворения нужд повседневной церковной прак-

тики. Таковы соображения, показывающие нам, что преобразователь мог, без явного нарушения прав церкви, превратить высшее церковное учреждение в государственное и передать при его посредстве управление церковью в руки государственной власти. Опасные последствия такого превращения могли бы сказаться лишь при условии высокого подъема внутренней духовной жизни церкви, то есть, во всяком случае, гораздо позднее.

Теперь и вопрос о судьбе старых привилегий церкви мог получить новое разрешение. Для государства представлялось неудобным оставлять судебные и хозяйственные права в руках *духовной* власти. Но в руках правительственного учреждения, получившего характерное название "*синодальной команды*", было совершенно естественно сосредоточить обязанности по суду и хозяйству. Конечно, при такой постановке дела духовенство скоро должно было почувствовать, что его права, в действительности, превращаются в обязанности. Даже выгоды хозяйничанья на церковных землях парализовались необходимостью строгой отчетности и обязательством отвечать за исправный взнос податей. "Естественно, — замечает Доброклонский, — что Синод крайне тяготился своей хозяйственной властью и ответственностью". По верному замечанию имп. Елизаветы (1757), "монастыри, не имея власти употреблять свои расходы иначе, как только на положенные штатом расходы, только напрасное затрундие себе делали управлением вотчин".

При этих условиях полная секуляризация духовных имуществ могла быть лишь вопросом времени. Когда она совершилась (1764), — это была уже только простая перемена в администрации церковных вотчин. Перемена эта сопровождалась составлением новых духовных штатов, по которым на содержание духовенства определялось около 450 тыс. руб. Весь доход с духовных вотчин составлял втрое большую сумму, а лет через двадцать после секуляризации возрос до цифры, раз в восемь превышавшей штатное содержание духовенства. Таким образом, две трети, а потом и семь восьмых всех доходов с церковных имений были конфискованы и обращены на государственные надобности. Единственным голосом, раздавшимся из среды русских иерархов против этих распоряжений власти, был голос Арсения Мацевича. Одинокий и запоздалый, его протест не остался без примерного наказания. Времена Никона и Иосифа Волоцкого давно прошли. Сам Арсений начертал им эпитафию углем на стене своего каземата: "Благо, яко смирил мя еси".

"Смирение" высшего руководящего слоя русского (черного) духовенства перед верховной властью и ее представителем, обер-прокурором Синода, осталось характерной чертой русского строя вплоть до революции 1917 г. Непосредственно перед этой революцией оно даже усилилось в правление Саблера, продолжавшего традицию Победоносцева. Чрезвычайно характерным

эпизодом из эпохи этого подчинения является история кощунственного посвящения в епископы ставленника Распутина монаха Варнавы, рассказанная непосредственным участником митр. Антонием Храповицким в частном письме к митр. Флавиану от 11 августа 1911 г.

”Уже омокается трость и завтра государь подпишет о бытии архимандриту Варнаве епископом каргопольским при 2000 рублей казенного жалованья и единовременном отпуске хорошей суммы на архиерейский дом; хиротония его в Москве. Как это произошло? А вот как. В.К. Саблер (обер-прокурор Синода. — П.М.) однажды говорил, что царь интересуется о.Варнавой; наконец, заявил, что государь желает видеть его епископом. Преп. Дмитрий сказал: ”А потом Распутина придется хиротонисовать”. Я начал предлагать разъяснить неудобства сего желания; тогда В.К. вынул из портфеля всеподданнейшее прошение свое об отставке и пояснил, что в отказе Синода он усмотрит свою неспособность быть посредником между государем и Синодом и предоставит это дело другому. Тогда я от лица иерархов сказал: *Для сохранения вас на посту, мы и черного борова посвятим в архиереи, но нельзя ли его отправить в Бийск, посвятить в Томск, и т.п.* Вечером 8 августа мы собрались тайно у преп. Сергия и, вознеся немало воздыханий, решили из двух зол избрать меньшее”.

Таким образом, русское церковное устройство приведено было в соответствие с духовно-нравственным состоянием пастырей и паствы. Нам остается посмотреть, насколько соответствовало тому и другому самое состояние учения церкви.

Здесь, как и в устройстве церкви, мы имеем дело с последствиями двоякого рода, вытекающими из исторических условий русской жизни и из самого принципа восточного вероучения. Церковь должна быть непогрешима. Между тем, всякая богословская система может быть ошибочна. Следовательно, выводил отсюда, как мы уже видели, Юрий Самарин, церковь не может иметь системы, она не может санкционировать никакого учения, имеющего свою целью — логическое доказательство истин откровенной веры. ”Доказывая сама себе, церковь выходит из своей сферы, следовательно, лишает себя возможности безошибочного определения. В бытии церкви лежит ее разумное оправдание, и рассудок с своими вопросами, сомнениями и доказательствами не должен иметь в ней места”. ”Доказывать догматы для членов церкви, признающих ее божественный авторитет, — труд лишний”. ”Но рационализм всегда был допускаем церковью и нисколько не противен ее духу, — как орудие отрицательное, оборонительное” против врагов церкви. Таким образом, православное богословие было и осталось по преимуществу полемическим, отрицательным.

Таково было, как мы видели раньше, и богословие древней Руси. Наши старинные духовные писатели в делах веры так же

сильно чуждались "мнения", как позднее славянофилы чуждались "рационализма". Православные учения обосновывались и обставлялись доказательствами только тогда, когда приходилось противопоставлять их неправославным, для опровержения последних. Для такой цели притом считалось достаточным в XVI в. сопоставить места из Писания и отцов по данному вопросу; этим вопрос считался разрешенным сам собою, без всяких дальнейших диалектических словоизлияний или логических дедукций. Таковы древнерусские полемические сочинения против латинян, таков "Просветитель" Иосифа Волоколамского и поучения митр. Даниила. В первый раз² русское богословие почувствовало себя недостаточно вооруженным, когда ему пришлось столкнуться лицом к лицу с развитой аргументацией западного богословия в споре, которого нельзя было избежать: в известном уже нам диспуте по вопросу о крещении королевича Вальдемара. Тогда же нашлось и новое оружие, которое немедленно употребили в дело московские полемисты. Свой доморощенный полемист, Иван Наседка, оказался неспособным уследить за изворотливой аргументацией противников и совершенно растерялся перед их филологическими доказательствами. "Нас, овец Христовых, не перемудряйте софистиками своими; нам ныне некогда философия вашего слушать" — таков был последний аргумент о.Ивана. Для опровержения доводов немецкой богословской науки пришлось искать других, более подготовленных полемистов; и московское правительство нашло такого в лице "киевлянина чернца Исая". Выбор делался наспех и был не особенно удачен. Но во всяком случае, московское правительство наглядно убедилось в практической пользе киевской богословской науки, почерпнутой с того же, только католического, Запада. С этих пор в московское богословие проникает и мало-помалу укрепляется в нем новый элемент — католический. Любопытно, что сторонники нового направления начинают выступать открыто как раз тогда, когда интерес народной массы все более и более отвлекается в сторону борьбы за старую веру. Русские иерархи высказываются тем свободнее, чем равнодушнее становится к их богословским мнениям паства. Первый в этом ряду богослов киевской школы, Симеон Полоцкий, ведет себя чрезвычайно сдержанно. Смелее действует его преданный ученик, Сильвестр Медведев. Горячему последователю Симеона Полоцкого кажется, что наставник чересчур уже долго задерживается на первой, подготовительной стадии учительства, на "чтении и частных рассуждениях о Божественном Писании", и что он слишком медлит "явить" плоды этой

² Строго говоря, первый пример более сложных богословских рассуждений представляют полемическо-богословские трактаты Зиновия Отенского; но его попытка остается совершенно одинокой и не имеет никакого влияния на дальнейшее развитие русского богословия.

подготовки: "тому, чему от Бога научится, народ учить". И Медведев решается "производить в действие слова" своего учителя. Вскоре после смерти Полоцкого (1680) он выступает с своей пропагандой. И содержание, и исход этой пропаганды одинаково характерны для того времени, когда она велась. Католическая теория явилась впервые в русском богословии в поклонении к *обрядовому* вопросу; и притом, на первый раз, с помощью этой теории пришлось защищать уже *установившийся* в Москве церковный обычай. Спор шел, уже с начала XVII в., о том, в какой момент литургии совершается пресуществление Св. Даров: при словах ли Христа: примите, ядите, и т.д., или же позднее, при словах священника: и сотвори убо хлеб сей и т.д. Решение вопроса должно было интересовать каждого простолюдина, так как от него зависело, когда начинать и кончать тот колокольный звон, услышав который всякий православный, где бы он ни находился, спешил воздать поклонение пресуществляемому хлебу. Сильвестр принял горячо защищать поклонение и звон при словах Христа, как было принято, по Фоме Аквинскому, киевлянами и, в том числе, его покойным учителем, — и как уже установилось в Москве. Противники Медведева, Лихуды, восстанавливали, напротив, греческое учение. Споры о времени "поклонения хлебу" возбудили сильнейшее волнение, которого не остался чужд даже и раскол. Греческая теория опять, как во времена исправления книги, являлась новшеством; народ опять был на стороне своей старины. Но характерным образом, старина защищалась на этот раз аргументами западного богословия. Это была едва ли не первая попытка самостоятельного богословского обсуждения чисто русского религиозного вопроса. Вот почему, "не токмо мужие, но и жены и детища", везде, где случится, "на пиршествах, на торжищах, в яковом либо месте, временно и безвременно" толковали о "тайнстве тайств... како пресуществляется хлеб и вино, и в кое время и киими словеса". Но попытке этой суждено было остаться и единственной. Старомосковская православная партия, с патриархом Иоакимом во главе, стала на сторону греческого мнения и собрала все силы, чтобы одолеть "хлебопоклонную ересь". Учение Медведева было осуждено, и сам этот строго православный и глубоко религиозный человек объявлен еретиком и палистом. Запутанный патриархом в политической агитации приверженцев Софьи, он скоро погибнет на эшафоте. Для свободных теоретических рассуждений в области веры время, очевидно, еще не наступило.

Обстоятельства, однако, изменились уже в следующем поколении. "Хлебопоклонная ересь" была едва ли не последним богословским спором, одинаково задевшим за живое и верхи, и низы русского общества. Дальнейшая судьба русской богословской науки, может быть, всего нагляднее показывает, как быстро духовные интересы этих слоев разошлись в разные стороны.

Последствия и признаки этого разъединения начинают обнаруживаться с самых первых годов нового столетия. На смену отдельным обрядовым вопросам выступают целые богословские системы, слишком отвлеченные и мудреные, чтобы интересовать массу. Вопросы ставятся шире и смелее, — и безучастие паствы обеспечивает пастырям большую свободу суждений. Облекшись уже в XVII в. в схоластическую средневековую одежду, русское богословие XVIII в. скоро начинает говорить мертвым языком средневековой науки (латинским). Переставая быть достоянием народа, теология становится достоянием школы. И тотчас же появляется то условное отношение к школьному обсуждению религиозных вопросов, которым воспользовался, как мы видели, Тверитинов для своей пропаганды.

Представителем католической тенденции в богословии явился Стефан Яворский. Его "Камень веры", написанный в опровержение протестантских теорий Тверитиновского кружка, усыновлен был богословами католической церкви. Иезуитская пропаганда перевела "Камень веры" на латинский язык. Доминиканец Рибера защищал его против нападений протестантских ученых. В отпор "Камню веры" Феофан Прокопович составил ряд богословских сочинений. Католическим авторитетам Яворского — Беллярмину, Бекану и т.д. — он противопоставил учения протестантских богословов — Гергарда, Мосгейма, Хемница и т.д. Сочинения Феофана, написанные по-латыни, пользовались известностью в протестантском мире. Катехизис его был переведен англичанами, а один английский пастор принял даже православную веру, какою она являлась у Прокоповича. Таким образом, при самых первых шагах православной богословской науки в России наметились сами собой Сцилла и Харибда русского школьного богословия. Если Стефан Яворский исходил из католического утверждения, что "единым преданием может быть вера" и что даже самое Писание случайное и неполное по составу, неясное и темное по содержанию, может быть подтверждено и разъяснено только преданием церкви, — то Феофан Прокопович противопоставил этому протестантское учение, что *Писание* есть единственный источник веры, совершенный по полноте и ясности, сам по себе доказывающий свое божественное происхождение и авторитет. И если Яворский учил, вслед за католическими авторитетами, что природа человека не была совершенна до грехопадения и не окончательно пала после Адама, так что ее падение есть ее собственная, хотя и извинительная вина, а ее восстание — собственная свободная заслуга, то и тут Прокопович выставил противоположную теорию протестантов. Чистая вначале, учил он, человеческая природа была в корне искажена грехопадением. Искушение греха, невозможное в Ветхом Завете, где оно было обставлено неисполнимым для греховного человека условием — строгого соблюдения зако-

на, — стало возможно лишь благодаря принесенной Христом *благодати*. Таким образом и оправдание человека, представлявшееся у Яворского как награда за добрые *дела*, явилось у Прокоповича исключительным последствием *веры*, дарованной благодатью. "Если мы прежде получаем оправдание, а потом творим добрые дела, то можно ли говорить, что добрые дела есть причина оправдания? Не есть ли они скорее его последствие?" И если добрые дела неотделимы от веры, то естественно, что они не могут быть передаваемы от заслужившего спасение незаслужившему? Таким образом с Феофановым учением об оправдании несовместимы молитвы за мертвых и предстательство святых, индульгенции и чистилище. Так обе противоположные системы, исходя от противоположных принципов, расходились в две разные стороны. В каждом из этих двух направлений они доходили до утверждений, трудно примиримых с учением православной церкви. "Ни той, ни другой (системы) церковь не возвела на степен *своей* системы, и ни той, ни другой не осудила, — по выражению Ю. Самарина, — церковь терпела ту и другую, признавая в них отрицательную силу взаимной критики. С двух противоположных сторон они оберегали ее пределы".

Действительно, системы Яворского и Прокоповича надолго остались пограничными знаками, отмежевавшими поле для свободной деятельности представителей русской богословской науки. Русские богословы с этих пор беспрепятственно пользовались умственными сокровищами западного богословия, чтобы опровергать католические заблуждения протестантскими аргументами, а протестантские — католическими. Весь вопрос сводился только к удержанию равновесия, то есть к воздержанию от всяких собственных попыток богословствования в том или другом духе.

Нужно сказать, что это умение держать нейтралитет далось русскому богословию далеко не сразу. Католическое направление, вынесенное из школы и проникнутое школьными риторическими и диалектическими приемами, на некоторое время продолжало и после Яворского безусловно господствовать в высшем преподавании. Один из киевлян, Феофилакт Лопатинский, перенес это направление из Киевской академии в Московскую, и до 40-х гг. XVIII в. богословие преподавалось здесь по системе Фомы Аквинского, в строго схоластическом духе. Напротив, в глазах правительства с самого начала восторжествовало учение Феофана. Ловкий иерарх, умевший мирить свободу мысли с зависимостью церкви, слишком наглядно доказал власти преимущества своих протестантских теорий перед неговорчивым клерикализмом Стефана Яворского и его последователей. Та же причина содействовала преобладанию протестантского направления и в последующее время. Не говоря уже о немецком правительстве Анны, заподозрившем все православное ду-

ховенство в неблагонадежности, иерархи протестантского направления были наиболее удобными администраторами и для "философски" настроенной Екатерины II, и для мистически настроенного Александра I. Оба знаменитые иерарха конца прошлого и начала нынешнего века, митрополит Платон (Левшин) и московский владыка Филарет (Дроздов), не скрывали своих протестантских симпатий. Филарет в молодые годы горячо сочувствовал деятельности Библейского общества и говорил, что с этой деятельностью начинается пришествие Царствия Божия. Нужно, однако же, помнить, что то было время, когда самые близкие к государю лица, Сперанский, кн. Голицын, держались мнений, близких к духовному христианству, а английские методистские пасторы, содействовавшие открытию Библейского общества, открыто высказывали в публичных речах надежду, что Библейское общество "откроет греческой церкви ее заблуждения, оживотворит ее веру и скоро создаст в России реформу, как того желает и сам Государь". Такое увлечение вызвало усиленное противодействие, и, может быть, никогда чисто охранительный характер восточной церкви так сильно не выдвигался, как в царствование имп. Николая I, немедленно после воцарения закрывшего Библейское общество.

Однако же, для целей преподавания в четырех академиях, Московской, Петербургской, Казанской и Киевской, готовивших не только священников, но и учителей в семинарии, необходимо было, не ограничиваясь полемическими целями, преподавать догматическое богословие. В сущности, вся последующая богословская литература, признанная официальной церковью, и состоит почти исключительно из руководств для преподавания или из диссертаций на академическую степень. "Комиссия духовных училищ" (1808-36) предусмотрительно поставила этим богословским работам определенные границы, — как раз те самые, которые, как увидим, очень склонно было переходить неофициальное, светское богословие. Академическим преподавателям рекомендовалось не допускать в церковно-историческом изложении: 1) "усиленного критицизма, который оружием односторонней логики покушается разрушить исторические памятники (то есть "высшая критика"); 2) произвольного схематизма, который воображает народ и его историю невольным развитием какой-нибудь роковой для него идеи (то есть "гегелианство" и вообще — философия) и 3) неосмотрительного политического направления". Впрочем, православным богословам, по существу, невозможно было переходить неподвижные границы, установленные соборами. Таким образом, первое по времени руководство к "Православно-догматическому богословию" преосв. Макария (Булгакова, 1-е изд. 1849-53 гг.) так характеризуется специалистом, доктором богословия, проф. Н.Н. Глубоковским. "Это грандиозная попытка научной классификации накопившегося догматического материала... Но ясно само

собой, что автор тяготеет к прошлому, живет его традициями и руководится прежними методами. Для него догмат есть законченная теоретическая формула, безусловно обязательная во всей отвлеченной и непререкаемой законченности. По отношению к ней дозволительна лишь единственная научная операция — в обосновании ее истинности логически связанной взаимностью всех частей и подавляющей принудительностью внешних аргументов. Отсюда все построение неизбежно приобретает характер априорной сухости и книжной безжизненности, а научное развитие оказывается прямо схоластическим с утонченными подразделениями и теоретическими схемами... Мысль не столько принимает догмат и свободно соглашается с ним, сколько подчиняется ему насильственно". Ища выхода из этих тисков, богословская академическая мысль нашла этот выход — в изучении исторического генезиса догмата. На этом основано уже "Православное догматическое богословие" преосв. Филарета (Гумилевского), 1-е изд. 1864 г., где *разумность* догмата доказывается его сохранением вопреки еретическим отрицаниям и сектантским искажениям. На "историческом изложении догматов" уже всецело строится "Опыт православного догматического богословия" еп. Сильвестра (Малеванского), 1878-91 гг. Догмат, "откровенный" по идейной сущности, — рисуется теперь жизненным и по своей формальной обязательности как богочеловеческий синтез, достигнутый в истории по происхождению, и назначенный для истории по влиянию. Поскольку все-таки догматическое содержание учения разрабатывалось профессорами-академиками, они характерным образом выбирали для своих исследований тот же вопрос об искуплении крестной жертвой Христа, на котором сосредоточивалось, как видим, и внимание светских богословов.

В других областях богословия опасность столкнуться с догматическим учением церкви также чувствовалась — и влияла на выбор предмета ученой работы. Так называемая "низшая критика" Библии, — изучение греческого текста семидесяти толковников, — за которым признавалось "догматическое достоинство" (Филарет Дроздов), и сравнение его с менее авторитетным в глазах церкви еврейским текстом (в связи с переводом Библии на русский язык), а также история славянского текста после Кирилла и Мефодия привлекли к себе много ученых сил. Но так наз. "высшая критика", то есть изучение текстов библейского канона с точки зрения их подлинности и соответствия тому времени, которому приписывалось их происхождение, тщательно избегалась. Ведь на этом пути исследователя ждали сокрушительные результаты работы протестантских богословов, переделывавшие всю историю христианства, начиная с земной жизни Христа. С изучением послеапостольского периода было легче. Уже Филарет Гумилевский признавал, что отцы церкви "размышляли... спорили и ораторствовали, фило-

софствовавали, были филологами и притом даже ошибались...” Таким образом, историческая сторона здесь законно претендовала занять место рядом с догматической. Новейший профессор Московской Духовной Академии Тареев даже решился высказать мысль, что святоотеческое учение “есть сплошной гностицизм, существенно связанный с аскетизмом”, и что оба они “заклятые враги русского гения”, который “идет от преодоления гностико-аскетического богословия к расцвету духовного типа религиозной мысли”. Но подобные взгляды, по авторитетной оценке проф. Н.Н. Глубоковского, “не могут привиться в русской богословской науке, ибо грозят самому ее бытию”. Таким образом, новшества Тареева только подчеркнули границы, отведенные школьному богословию. Несколько свободнее можно было обрабатывать дальнейшую историю церкви — со времен вселенских соборов — и историю русской церкви. И здесь мы имеем ценные труды А.П. Лебедева, Е.Е. Голубинского и др. К литургии также опасались прикасаться. До самого последнего времени это была “самая заброшенная наука”, ибо церковно-богослужебный обряд “принимался и рассматривался тут в законченной форме некоторой неподвижной окаменелости, и в этом виде как бы догматизировался... исторический генезис совершенно отрицался”. Счастливей была церковная археология, — и здесь мы опять имеем ценные работы Н.В. Покровского. В общем, таким образом, русское академическое богословие, несмотря на обилие трудов, не могло догнать европейского по самым существенным вопросам веры и оставило большие проблемы во всех областях, огражденных официальной цензурой.

Естественно, что такое положение дела не могло удовлетворить верующую часть интеллигенции, свободную от казенных рамок. И наряду со школьным богословием у нас возникает с середины прошлого века богословие светское, гораздо более характерное для истории русской религиозной мысли. Вопреки общему настроению русской интеллигенции, отрицательно относившейся к положительной религии, русские светские богословы пытались удержаться не только в пределах откровенной веры, но в пределах именно православия. Тем не менее они внесли в свое богословствование — или, как стали говорить о них, “богоискательство” — свежую струю, которая плохо уживалась с традиционной верой, — и с которой традиционная вера, в свою очередь, не хотела и не могла считаться. В цитированной брошюре проф. Глубоковского приведен список 82 русских богословов-академиков и другой список 378 упоминаемых им авторов. Ни в каком из этих списков нет имен светских богословов, о которых мы будем говорить дальше.

Характерным образом толчок к созданию русского светского богословия приходит из-за границы. История интеллигентного богоискательства совпадает с историей двух периодов воздействия заграничного романтизма на два разные поколения рус-

ской интеллигенции. Первый период этого воздействия, источник которого можно видеть в протесте против рационализма XVIII в., создал оригинальное учение славянофильства. Православная религия была здесь неразрывно связана с поисками основных свойств русской души — и окрасилась, таким образом, национально. Романтики этого поколения создали свои взгляды под влиянием немецких университетских лекций Шеллинга и Баадера в 1830-х гг. и развили свое учение в 1850-х, в борьбе с гегелианством. Второе поколение новоромантиков воспиталось под влиянием идей *fin de siècle*, особенно Ницше, в 1890-х гг. Его возврат к религии был протестом против натурализма и эмпиризма предыдущего поколения 60-х и 70-х гг. Деятельность младших современников этого поколения XIX в. особенно развилась под впечатлениями революционных неудач 1905 и 1917 гг. В дальнейшем мы увидим проявление того же протеста и в истории русского творчества.

Конечно, выбор иностранных источников для заимствования — здесь, как и в других случаях, — не случаен. Он соответствует своеобразным чертам русского религиозного творчества. Эти черты отдаляют светское богословие от официального и приближают его к русскому сектантству. Наиболее яркой из них является стремление светского богословия к *мистицизму*. Черта эта не нова в русской культурной истории. Мы видели, что струя мистицизма была внесена в русскую религиозную жизнь еще в конце XV и XVI в. с Афона. У славянофилов с этим течением, конечно, нет преемственной связи. Но авторитеты там и здесь одни и те же, — и даже одни и те же термины. Эта традиция восходит к Григорию Синаиту и Григорию Паламе. Мистицизм восточных отцов церкви славянофилы обыкновенно противопоставляли рационализму западных отцов — и из этого противопоставления сделали даже основную черту всего своего учения о различии между Западом и Востоком.

Отцом русского светского богословия справедливо считается славянофил И.С. Хомяков. Исходной точкой его учения служит утверждение восточных патриархов в их ответе папе Пию IX в 1848 г. по вопросу о папской непогрешимости. "Непогрешимость почует единственно во вселенскости церкви, объединенной взаимной любовью. И неизменяемость догмата, равно как и чистота обряда, вверены охране *не одной только иерархии, но и всего народа церковного*, который есть Тело Христово". Запад, вместо любви, лежащей в основе *соборности*, проявил гордыню *индивидуального* разума. Этим путем католичество породило протестантизм, а протестантизм современную анархию религиозной мысли. Напротив, восточная церковь осуществила начало соборности в любви. Только соборное тело церкви, живой организм ее, сохраняет корни религиозной жизни и обладает целостной истиной, не ограниченной рационалистической абстрактностью западной философии. Вне церкви нет ни истины,

ни спасения; там неведение и грех. Зато в церкви — Дух Божий, недоступный одному разуму, а только полноте человеческого духа. Таинства, Библия — суть только внешняя, видимая оболочка; по существу, "всякое писание, которое церковь по наущению Духа Божьего признает своим, есть Священное Писание", — и споры протестантов об авторстве апостолов в Евангелии и посланиях нисколько не меняют отношения церкви к ним. Если сегодня отвергнут послания ап. Павла, то церковь завтра может сказать: они "от меня", — и послания сохраняют весь свой авторитет. Даже вселенский собор не стоит выше соборного церковного сознания; "церковный народ" может отвергнуть его авторитет. Форма этого сознания, очевидно, не может быть выражена ни юридически, ни рационалистически. "Целостность духа" есть понятие мистическое. Так как это начало — вселенское, то ему предстоит распространиться на весь мир. В этом распространении заключается мировая миссия России. Национальная религия, как мы видим, возвращает здесь себе космополитический характер.

Против "хомяковского православия" решительно восстал такой охранитель старых начал византизма, как Константин Леонтьев. Он чуял в нем "протестантский" дух и противопоставлял ему строгое подчинение церковной традиции. "Славяно-англиканское новоправославие, — говорил он, — есть нечто более опасное, чем всякое скопчество и всякая хлыстовщина... Что было бы в том англославянском мещанстве, кроме греха и духовного бунта... Для кого нужно, чтобы какая-нибудь мадам Благовещенская сидела около супруга своего на ступенях епископского трона?" Отрицал он и морально-гуманитарную сторону "розового христианства" Достоевского и Толстого.

Не любовь, а страх Божий — такова основа религии по Леонтьеву. Сам он испытывал этот страх перед вечным осуждением. От него он ушел в монашество. И спасение свое личное он вверял церкви в обычном, а не Хомяковском понимании этого слова. Вместо "свободы" в духе он проповедовал безусловное подчинение иерархии. Против иллюзии конечного торжества любви и братства в мире он ссылаясь на апокалиптическое осуждение любви как раз тогда, когда "будет проповедано Евангелие во всех концах земли". В русском народе он не находил никаких залогов миссионерского призвания и хотел византийское церковное начало сохранить в неприкосновенном виде от "церковного народа". Национальность при этом он не только не признавал проникнутой живым религиозным духом, но для него она представляла из себя пустое место, подлежащее хранению в нетронутым виде. Все это совпадало со стремлениями официальной церкви эпохи Победоносцева. Естественно, что с такими взглядами Леонтьев явился глашатаем самой последовательной реакции.

Мысль о "вселенском" значении православия, вместе с верой в будущность русского народа, суждено было возродить деятелю промежуточного поколения, Владимиру Соловьеву — в прямой оппозиции националистическим эпигонам славянофильства, Данилевскому и Леонтьеву. Этот яркий мыслитель уже успел пройти в юные годы полосу влияния естественных наук, Конта и Спенсера. К религии он вернулся от неверия, — и это уже давало ему больше свободы, чем первым славянофилам, в трактовке религиозных вопросов. Затем, раньше чем приняться за отцов церкви и средневековых мистиков, он прошел школу кантовского критицизма. Шопенгауэр и Гартман также имели на него, по его собственному признанию, большое влияние. И своей задачей он поставил высший синтез науки, философии и религии. Первенствовала, однако, в этом синтезе, конечно, религия. Он прямо заявлял, что его цель "восстановить веру отцов". Однако, живя и действуя в период, когда религиозные искания не были в моде, он должен был расчищать путь для своей религиозной концепции критикой противоположных научных и философских мировоззрений. Сперва он дал разбор научного мировоззрения, поскольку оно выразилось в позитивизме и эмпиризме. Затем он признал односторонность и философского мировоззрения, поскольку оно, по его убеждению, заимствованному у славянофилов, было исчерпано "отвлеченными началами" Гегеля и его преемников, в противоположность жизненности и целостности начала христианского. И наука, и философия, по Соловьеву, неизбежно привели бы к скепсису и к полнейшему иллюзионизму; чтобы признать реальность внешнего мира, необходимо признать лежащее в его основе всеединое и абсолютное начало. Только приближаясь к концу деятельности, Соловьев едва успел перейти от критики к "оправданию" положительных начал своей христианской доктрины, "оправданию" троичного начала добра, красоты и истины. Эту работу он не успел довести до конца, и его собственное построение осталось незаконченным. Однако в этом учении, уже гораздо яснее, чем у Хомякова, проявились специфические черты, отличающие русское светское богословие: 1) стремление к "соборности", расширяющееся в понятие вселенской миссии, а специально у Соловьева выразившееся в переходе к католицизму; 2) стремление объяснить все непонятное в вере "конкретно", но единственно доступным путем "внутреннего опыта", то есть мистически. При этом у Соловьева в особенности широко начинают применяться объяснения посредством сравнений и образов — своего рода мистический имажинизм. В желании все свести к любимой тройственной схеме он доходит в своей диалектике до крайностей словесной схоластики, 3) потребность — уже намечавшаяся у Хомякова и даже у академических богословов — слить небесное, отвлеченное, — с жизненным, земным. У Соловьева эта черта сводится к исканию посредничества между

Богом и миром — среднего пути между дуализмом и пантеизмом, трансцендентностью и имманентностью — и, в результате, к особенному развитию учения о "Софии" и Богочеловечестве. В соответствии с восточными отцами церкви, Соловьев кладет в основу своего учения об искуплении человечества не юридическую или "коммерческую" теорию Ансельма Кентерберийского и незаместительное искупление старых протестантских богословов, а догмат воплощения. Воплощение для Соловьева не есть одиночный факт явления Богочеловека Иисуса, а постоянный процесс и общий метод спасения человечества и вместе с ним одухотворения всего мира, Человек ведь есть высшая точка развития духа в природе — пункт, в котором Божество приходит к сознанию самого себя в природе. Поднимаясь к Богочеловечеству, люди вместе с собой поднимают и природу, которая в конце концов обратится в светлую телесность царства очищенных духов... Но процесс этот длителен, ибо душа, отделившись от Бога и тем проявив свою свободную волю, повергла мир в состояние распада. Очищение и возрождение мира должно быть также проявлением свободной воли. Проявить эту волю и должен прошедший уже через предварительные ступени объединения механического (тяготение), динамического (эфир) и органического (царство растительное и животное) человек. В человеке чувственная душа мира становится разумной и обнимает в идеальном единстве все существующее. Через человека земля возвышена до небес; через него же и небо должно сойти на землю. Этой цели человечество достигает, сохраняя свободу. Так как превращение в "богочеловеческую" личность есть дело свободной воли каждого, то не все люди становятся богочеловеками, а только способные к внутренней мистической интуиции (второе издание "Оправдания добра"). Но личными усилиями отдельные люди не могут достигнуть откровения царства Божия. Оно достигается совершенной общественной организацией, которая и есть церковь — именно в западной, католической форме. Однако для полноты мировой гармонии христианства необходимо к католической дисциплине и к ее высшему центральному авторитету присоединить чистоту догмы, сохраненной в неприкосновенности восточными церквами. При таком добровольном соединении католицизм перестанет отрицать свободу индивидуальной совести, а протестантизм — авторитет. Церковь будет состоять из богочеловеческих личностей, "переставших быть *только* людьми, как люди перестали быть *только* животными" (ср. "сыны божьи" русского сектантства). Церковь постепенно расширится до пределов человечества, и обновит мир. Надо прибавить, что в конце жизни Соловьев, видимо, разочаровался в близости царства Божия на земле и подался в сторону эсхатологического пессимизма Леонтьева.

Соловьев жил и умер одиноким. Но в последние годы его жизни уже выступила на сцену плеяда неоромантических писа-

телей, протестовавших против позитивистского и эмпирического направления предыдущего поколения. Русская интеллигенция и на этот раз следовала за Западом. В первой стадии протест начался с противопоставления позитивизму — "идеализма". Под идеализмом разумелась не только идеалистическая философия, но и восстановление в правах этических и эстетических норм, сдвинутых со своего законного места, как казалось реставраторам, поколениям их отцов. Кирсанов брал тут свой реванш над Базаровым. Пути для выражения своих взглядов молодые проповедники нашли во вновь образовавшихся философско-психологических обществах, на университетских кафедрах и в печати. Своего рода манифестом нового направления явился характерный по составу авторов и содержанию статей сборник, выпущенный Московским психологическим обществом в 1902 г. под заглавием "Проблемы идеализма". Поощренные Соловьевым, на расчищенной им почве, авторы уже переходили здесь от "идеализма" и философии — к религии. Но переходный характер настроения виден еще и тут во многих статьях. Одни из авторов только что пришли от марксизма, другие от ницшеанства. Интересна защита идей Ницше в статье Бердяева, который еще протестует против доктрины "сурового долга" во имя "Бога Диониса" и "безумной жажды жизни", если сравнить эту статью с соседней статьей Франка, пытающегося спасти Ницше путем перелицовки его протеста против "любви к ближнему" "под христианскую мораль". Сверхчеловек легко превращается тут в Богочеловека; жестокость к погибающему ближнему во имя "любви к дальнему" объявляется "нравственно ценной"; имморализм Ницше отождествляется с идеей "абсолютной ценности человека, как образа и подобия Божия"...

Из круга лиц, объединившихся в "Проблемах идеализма", и вышли последователи Соловьева и продолжатели его дела. Первыми в их ряду следует назвать братьев князей Трубецких, Сергея и Евгения, личных друзей Соловьева. Их бытовая связь с традиционной религией крепче, чем у Соловьева. Этим в значительной степени объясняются видоизменения, произведенные ими в его учении, с целью сблизить его с православной традицией. Впрочем, и они, еще меньше чем Соловьев, не создали законченной системы.

Философия Сергея Трубецкого служит всецело религиозной задаче. Он подробнее развивает любимую мысль Соловьева, что единственным способом признания реального, независимого от нашего сознания, существования мира является допущение в этом мире объединяющего его духовного начала; иначе и эмпиризм, и отвлеченный идеализм неизбежно придут к иллюзионизму, то есть к признанию, что находящееся за пределами моего индивидуального сознания есть иллюзия. В первой своей работе "О природе человеческого сознания", под сильным влиянием Хомякова, Трубецкой еще вводит мысль, что сознание че-

ловеческое возможно только как *соборное*, коллективное — и именно как сознание церкви. Во второй работе — "Основания идеализма" — Трубецкой принимает меры, чтобы мыслимый им духовный субстрат мира, его "душа", не был смешан с Божеством и не превратил бы его систему в пантеистическую — к чему у него была сильная склонность. Он отвергает Соловьевскую идею развития божественного начала вместе с природой, от бессознательной воли к сознательной (по Шопенгауэру), и не удерживается на позиции Бога — личного творца мира, внешнего ему. Свою систему он называет "*конкретным идеализмом*". В противоположность *абстрактному идеализму*, она должна объяснить реальность мира и устранить при этом одинаково и дуализм, и пантеизм. Мистицизм С.Н. Трубецкой отрицает, считая его таким способом проникновения в сущность абсолютного, который устраняет признание реальности мира и не дает возможности понять природу и мироздание. Понятию веры Трубецкой сообщает самый широкий смысл: только посредством веры мы можем признать реальность всего, что вне нашего сознания: существование внешнего мира и другого, чем мы, субъекта, носителя независимого от нас и тем не менее существующего сознания и воли. "Реальность — не категория разума, а нечто такое, что эмпирически испытывается, как *данное*, нечто вполне иррациональное". Между такой "верой" и верой религиозной различие стиралось. Религия находила себе место в нормальной человеческой психологии и являлась высшим видом знания, совмещающим и эмпирический, и рациональный, и мистический источники знания. Конечно, откровенная христианская религия при таком понимании входила в ряд других человеческих, "естественных" религий, — и сторонники официального богословия обвиняли в этом Трубецкого. Его защитники ссылались на прецеденты у христианских мыслителей, "от Юстина-мученика до профессора С. Глаголева". Проф. Глубоковский замечает по этому поводу, что "в русских духовных академиях ничего подобного не допускается... Христианство строго и неизменно выделялось, как факт исключительный и именно божественный". Однако и противники церковного христианства не были довольны Трубецким. Он сам заявлял, что "чистосердечно думал послужить церковно-общественным интересам" своей первой работой. И сторонники Трубецкого доказывали, что его представление об "абсолютном субъекте" наделяет этот абсолют всеми чертами катехизического определения Бога.

Еще больше хотел приблизить философию Соловьева к учению положительной религии брат Сергея, Евгений Трубецкой в двухтомной работе о Соловьеве. Космогония Соловьева представляется ему слишком близкой к Шеллингу и все еще пантеистической. Бог и мир у Соловьева все еще слишком перемешаны и взаимонезависимы. Поэтому он не мог выработать учения

о свободе. Точно так же и София, выражение божественной премудрости, у Соловьева слишком близко поставлена к миру, составляя как бы его сущность. При такой тесной связи божественного начала с миром нельзя объяснить происхождение зла. Поэтому Е.Трубецкой учит, что для земного человечества София есть только идеал, который свободная личность может и принять и отвергнуть. Бог и мир свободны друг от друга; иначе нельзя бы было понять отношения любви со стороны Бога и вражды со стороны человека. Поставив, таким образом, в центр учения добровольное принятие божественного начала богочеловеческой личностью, Трубецкой ищет дальнейшего сближения с положительной верой в принятии таинства евхаристии как способа слияния с Божеством и в защите поклонения иконам.

Приближение революционных событий отвлекло внимание широких кругов интеллигенции от религиозных вопросов. Под влиянием этих событий религиозно-философские настроения интеллигенции раздвоились и пошли по разным руслам. Наиболее проникающая богословскими идеями, небольшая группа мыслителей, преимущественно в Москве, оставшейся вдали от событий, продолжала дело сближения философии с положительной религией, начатое Трубецкими. Очень часто религиозное настроение этой группы приобретало определенный политический, именно консервативный оттенок. Другое течение, напротив, стало ближе к политической борьбе и в то же время повело себя свободнее в области религиозно-философского новаторства. Это течение было особенно ярко выражено в Петербурге, где по инициативе Мережковских было организовано в 1902 г. "религиозно-философское общество", привлекавшее в течение двух следующих лет большое внимание интеллигенции.

У обоих упомянутых течений XX в. были свои предшественники в XIX в. Такими оказались два великих русских писателя, Достоевский и Толстой. Оба были самоучками в богословии, и обоих поэтому нельзя ввести в цепь развития русской светской богословской мысли. Но оба сделали чрезвычайно много для освежения и распространения в умах, как интеллигенции, так и более широких кругов, религиозных настроений. У Достоевского, проявившего склонность вернуться к традиционной церковности, это влияние обнаружилось главным образом уже после его смерти. Напротив, влияние Толстого, отошедшего далеко от православия и навлекшего на себя — в известном смысле вполне правильно — отлучение Синода, было прижизненным. Оно шло далеко за пределы так наз. "толстовства", — с одной стороны, в ряды русского сектантства, с другой, — в международные круги, увлеченные демократизмом и рационализмом его морали. В дальнейшем это влияние должно было ослабеть, ибо учение Толстого было, прежде всего, слишком индивидуально, а затем, по своим предпосылкам, по своему отрицанию божественности Христа и бессмертия души, не

говоря уже об отрицании таинств и церковности, оно выходило уже слишком далеко за пределы того, что было доступно для "богоискательства", остающегося на почве откровенной религии. Для религиозного сознания оно сохраняло слишком мало, а для философии — слишком много от религии.

Возвращаясь теперь к охранительному течению русского богословия XX в., мы прежде всего заметим, что, сливаясь с ортодоксальным учением церкви, оно в то же время перестает быть светским. Два главных писателя этого направления, П. Флоренский и С. Булгаков (нам известный борьбою за "идеализм"), стали священниками. П. Флоренскому принадлежит обширная работа, построенная на пристальном изучении не только святоотеческих писаний, но и философской литературы, по всем вопросам, чем-нибудь связанным с его "православной теодицеей". Книга о. Флоренского "Столп и утверждение истины" имела чрезвычайно большое влияние на последующих представителей того же течения богословской мысли. О "мысли" в собственном смысле, впрочем, здесь трудно говорить, ибо "Истина", составляющая предмет книги, переносится автором из области познаваемого всецело в область мистического. "Рассудок не принимает" необходимых для усвоения Истины построений. Самое большое, на что рассудок способен, — это дойти до своего "идеального предела" и принять, "как регулятивный принцип", возможность "потустороннего, запредельного, *трансцендентального* образования". Свое исходное отношение к этому непостижаемому и непостижимому Флоренский определяет известной формулой Тертуллиана и Паскаля: *credo, quia absurdum* — верю, потому что нелепо, "верю, вопреки стонам рассудка, хочу быть безрассудным". Утвердившись на достигнутой ступени веры и признав, что "вера есть источник высшего разумения", богоискатель переходит затем к формуле Ансельма Кентерберийского: *credo, ut intelligam* — верю, чтобы понять. И только перескочив через новые девять веков, от Ансельма до нашего времени, верующий удостоверяется, что он "не только верит, но и знает". И он, "радостный, взывает": "*intelligo, ut credam* — понимаю, чтобы верить".

Что же именно, непостижимое, составляет предмет веры и является Истиной с большой буквы? Флоренский ставит в центр православного разумения и "дискурсивной интуиции" — догмат Святой Троицы. Рациональный подход к нему возможен путем, уже указанным Соловьевым: преодоление скептического и иллюзионистского мировоззрения требует признания абсолютного начала. Начало это вопреки закону тождества раскрывается в троичном понятии: "Я", которое "выходит" в "не-Я", — в "другое" и созерцает себя при помощи "третьего". "Такое сочетание терминов для рассудка не имеет и не может иметь смысла, ничего не обозначает". Но тут и является на помощь вера. Выхожение "Я" из себя в "не-Я", в другого, с этой точки зре-

ния уже не есть предельное логическое рассуждение разума, а начальный акт "любви". Конечно, здесь разумеется не "эмпирическое" понятие любви, не психофизиология любви, не "альтруистические эмоции и стремление к благу человечества, а нечто мистическое". "Истинная любовь есть выход из эмпирического и *переход* в новую действительность". Это есть "вхождение в божественную жизнь, которое в самом бого-общающемся субъекте сознается им, как ведение Истины". Такое состояние может быть достигнуто, однако, лишь "при истечении, влиянии в другого силы Божией, расторгающей узы человеческой конечной самости". Эти "невыразимые, несказанные, неопишуемые *переживания*... не могут облечься в слово иначе, как в виде противоречия", антиномии. Эти антиномии в природе и в духе человеческом не только непонятны, но и *не должны* быть понимаемы в порядке логическом. "Как идеальную, предельную границу, где снимается противоречие, мы ставим *догмат*". А расщеп, который хочет понять антиномию, исключив из нее противоречие, совершает односторонний "выбор" или, по-гречески, "ересь" (haireisis). Такой "выбор", например, совершило арианство, попытавшись понять непонятное разумом "единосущие" ипостасей Св. Троицы и подставив вместо него понятное, но "еретическое" "подобосущие" (вместо *homousia* — *homoiousia*).

Процесс приятия Истины, путем "переживания" ее, есть процесс длительный. Флоренский усваивает себе учение св. Григория Богослова о последовательности восприятия догмата Св. Троицы от Ветхого Завета к Новому и от Нового к современности. "Ветхий Завет ясно проповедовал Отца, но не с такой ясностью — Сына. Новый открыл Сына и дал указания о Божестве Духа. Ныне пребывает с нами Дух, даруя нам яснейшее о нем понятие". Явление Духа есть и явление Царства Божия: это понятия тождественные. Но и то, и другое придет в полноте лишь "в Конце Истории". Теперь лишь приближение к ним доступно немногим аскетам или отшельникам. Признаком усвоения Духа является ощущение этими немногими "божественного света". Флоренский напоминает по этому поводу учение "исихастов" о свете фаворском. Напротив, всякое "само-утверждение личности, противопоставление ее Богу" есть путь к мраку, к "дроблению, распаду, обеднению личности", при котором "душа теряет свое субстанциональное единство" и подпадает "греху". Бог тут ни при чем, ибо "акт миротворения... должен мыслиться свободным, то есть из Бога происходящим не с необходимостью", и "существование твари никак не выводимо из идеи Истины".

Предел греха есть "геенна", "бунт" против Бога, "отрицание догмата троичности". Это есть — начало тьмы и небытия или "призрачного бытия". Но тут является новая антиномия. Как совместить правосудие Божие, осуждающее грешника на гибель, с "милосердием" Божиим, по которому все должны спас-

тись? Ответ недоступен для разума. Но Флоренский все-таки дает его, опираясь на притчу о талантах (I Кор. 3). "Дело" зарывшего талант "сгорит" на последнем суде. Но "сам он спасется", ибо человек есть "храм Божий", и в нем живет Дух Божий. Спасется "Богосознание", образ Божий, а погибнет "самосознание", "самость", "душа", от которой отделится "дух". Уже Гомер представлял себе, что "призрак" человека может мучиться в аду, а сам он — пребывать в горнем мире.

Остаются вопросы об отношении Бога к миру и человеку и о церкви. Флоренский здесь тщательно охраняет границы православия от домыслов светского богословия. Но в то же время он подтверждает те из них, для которых находит подкрепление в святоотеческих писаниях. Прежде всего, строя свое учение на мистическом восприятии, он отгораживается от "ложной мистики" оргиастических культов сектантства и теософической мистики Индии. Первая есть мистика "*живота*", вторая — мистика "*головы*". И "только мистика средоточия человеческого существа, "*сердца*"... открывает доступ благодати в человека". Это — мистика "целомудрия" и "чистоты", которые не исключают, однако, восторга православного аскета перед "красотой твари". Подвижнику "открывается вечная и святая сторона всякой твари". Последняя цель подвига — "достигнуть нетления и обожения духа через стяжание Духа". "Созерцая безусловную ценность тварей", подвижник готовится к лицемерию "любви Божией", сказавшейся в создании мира, то есть Софии, — "четвертого ипостасного элемента" Троицы. Учение Соловьева о Софии Флоренский считает "тонко-рационалистическим по форме, вещным по содержанию" и "несомненно примыкающим к савеллианству, к спинозизму, к шеллингизму". Сам он, опираясь на Григория Богослова, Афанасия Великого и Климента Александрийского, принимает предсуществование мира в умопредставлении Бога, как совокупность "образов" "идеальной личности твари", человека и невидимой церкви. Степени раскрытия Софии в творении Флоренский определяет так. "Если София есть вся тварь, то душа и совесть твари, Человечество — есть София по преимуществу. Если София есть все человечество, то душа и совесть человечества, Церковь, есть София по преимуществу. Если София есть церковь, то и душа и совесть Церкви, Церковь Святых, есть София по преимуществу, Если София есть Церковь Святых, то душа и совесть Церкви Святых... Матерь Божия, — есть София по преимуществу. Но истинным знаменем Марии Благодатной является Девство Ее. Это и есть София". Многообразие значений Софии Флоренский затем подтверждает изображениями Софии в русской иконографии.

Книга Флоренского дошла до крайних пределов допустимого и с трудом была пропущена духовным начальством, как академическая диссертация. Она очертила границу возможного

православного богословствования и в этом отношении явилась руководством для последующих богословов этого направления. Впрочем, ближайший из них, о. Сергей Булгаков, натура менее эмоциональная — не пользуется даже тем относительным простором, который сохраняет за собой Флоренский. Богословие у него еще более освобождается от философских придатков, и многое, оставленное Флоренским в тумане, доказывается в смысле дальнейшего ограничения церковной традицией. Так, подчеркивая творение мира из ничего, он старается отделить Бога от мира на большее расстояние, чем это чувствуется в поэтической фразеологии Флоренского. Усиливается вместе с тем необходимость влияния свыше благодати для спасения от греха. Не только абстрактная мысль, но и мистическое самопогружение получают значение только в связи с религиозным открытием. Идея антиномизма всецело приемлется Булгаковым; но разумная сторона антиномии резче разграничивается от иррациональной, алогической, мистической, и Булгаков не так уже боится, отрицая рассудочные системы пантеистической эманации, вернуться к традиционному дуализму.

На этом компромиссе с официальным богословием не хочет остановиться неистовый ницшеанец Н. Бердяев. Он находит, что "на мучения и вопрошения Ницше нет ответа в катехизисах и поучениях старцев... Душа человека стала иной", и "те, которые познали безмерную свободу духа и в свободе вернулись к христианской вере, те не могут зачеркнуть и изгладить из своей души этот опыт"... Эти люди "несут с собой в христианство особый дух свободы". "Ответственное христианское сознание нашего времени не может делать вид, что со времени вселенских соборов и споров учителей церкви ничего особенного не произошло". Нет, "страшно изменился человек, новыми грехами он болеет... Человек прошел через Гамлета и Фауста, через Ницше и Достоевского, через гуманизм, романтизм и революционизм, через философию и науку нового времени, — и зачеркнуть пережитого нельзя". "Ныне нужно творчески продолжать дело старых учителей церкви, а не повторять их ответы на старые вопросы". И Бердяев гордо называет свое богословие "философией свободного духа".

После такого подхода можно было бы ждать радикальных решений. Но в основу своего учения Бердяев берет учение Флоренского, повторяя его до мельчайших подробностей. Разница с Булгаковым, однако, та, что Бердяев как раз выдвигает алогическую сторону книги Флоренского, которую Булгаков затушевывает. Мистический "опыт" удовлетворяет его стремлению "сохранить индивидуальность утонченной человеческой души" от обезличения ее в пантеизме — и в то же время, вопреки дуализму "школьного богословия", выдвинуть ее богочеловеческое начало. Мистика выше пантеизма и дуализма, ибо ее язык непереводим на язык философии и разума. Она и надконфессио-

нальна; мистики всех времен и народов перекликаются друг с другом на одном, им понятном языке. Наконец, мистика и "аристократична", ибо для погружения в мистику надо иметь особый орган познания. Обычное христианство заботится о *среднем* человеке и для него вырабатывает свое экзотерическое учение, скрывая и даже опасаясь углубления в "тайну". Но ведь "христианство существует не только для простых душ, но и для душ сложных и утонченных", — для людей "аристократического типа", в противоположность мещанскому, "демократическому". Этим людям аристократического типа, своего рода сверхчеловекам Ницше, не нужно даже обычного пути к мистике — не нужно аскетизма и монашества. Им "даром дан дар". — "Можно быть святым и не иметь мистической *gratia gratis data*, озаренности, и можно иметь мистическую озаренность — и не быть святым". Мистика этого рода, в противоположность "ангельскому чину" и священству, — мистика "пророческая", проникнутая эсхатологическими предчувствиями, как проникнуто было ими поколение Бердяева. "Пророческая мистика есть мистика Духа. Это есть русский тип мистики, — "мистика сердца, как центра духовной жизни", "светлая, радостная", стремящаяся к "обожению" мира и человека. Эта мистика отличается от "ложной мистики телесной" — оргиастов и хлыстов, так же как и от *душевной*, "психологической" мистики совершенствования души. В отличие от "душевной" (психе) эта мистика "духовна" (пневма). Она есть "познание тайн бытия".

Ставши, таким образом, на позицию алогизма, Бердяев уже свободно расправляется со всем, что носит характер рационализирования в богословии. Все доступное наблюдению и рассуждению, включая сюда и все содержимое душевной жизни человека, — все это "натуралистично", "природно". "Прорыв" в область абсолютной истины возможен только путем, противоположным пути познания, — путем "символа" и "мифа". "Живое знание" мифологично... Миф есть реальность несоизмеримо большая, нежели понятие". Прометей, Дионис, грехопадение Адама и Евы, троичность Божества и вообще все догматы недоступны рациональному познанию, ибо они "мифологичны". Таким образом, Бердяев ставит путь "мистического опыта" выше попыток догматического богословствования. "Догматы — мистические факты, факты духовного опыта".

Освобождение от этих "авторитетов" и "критериев" служит для Бердяева преддверием к тому "духовному творчеству" нового, утонченного человека, которое признано обновить христианство. Это совсем не "модернизм", не "теософия" в обычном смысле слова, даже не вполне гнозис. Это, прежде всего, "динамика", в противоположность "статике" ходячего богословствования. Оно обращено не к прошлому, а к будущему. Это есть творческое продолжение и завершение "богочеловеческого процесса", активное приближение к царству Божию, к "обожению"

твари и человека. Цель эта, конечно, может быть достигнута лишь в церкви, — но не в той внешней церкви обрядов и таинств, для которой существуют приспособленные к среднему человеку учения "школьного богословия", а в церкви невидимой. К ней принадлежат мистики всех времен и народов, — это настоящий "род нового Адама". Невидимая церковь и сейчас уже — вселенская. Для нее разделение церквей не существует, и вопрос о соединении церквей не имеет значения. "Религия личного спасения" — церковь, как "лечебное заведение", тоже отходит тут на второй план. В невидимой церкви сосредоточивается вся творческая жизнь; в ней "цветет красота космической жизни... творил Шекспир, Гете, Пушкин... достиг вершины гнозиса Я. Беме, пережил трагедию распятого Диониса Ницше"... "Раскрытие жизни богочеловечества в церкви связано с христианским учением о Новом Адаме, о новом духовном роде человеческом, идущем от Христа". Процесс идет не сверху вниз, а снизу вверх. "Человек, а не ангел поднимается до недр Св. Троицы". "Значение ангельской, священнической иерархии не может быть распространено на активную творческую жизнь человека в обществе и культуре". Вождем в этом восхождении от человеческого к божескому является пророк. "Он есть источник творческого движения в религиозной жизни, он не допускает окостенения и омертвения религиозной жизни, он дышит стихией свободы". Он "не уходит из мира для спасения души"; а "стремится к совершенству человечества и мира, а не только личности". "Все будущее христианства, вся его способность к возрождению зависит от того, будет ли признано в христианстве пророчество". На этой ноте кончается "философия свободного духа". Хотя автор и признает, что "самого главного не умеет объяснить и сокровенных мыслей своих не умеет развить", но основная тенденция его учения ясна. Она может быть сравнена с крайними тенденциями нашего духовного сектантства. См., например, выше, учение украинского религиозного философа Сковороды и чистую доктрину духоборцев.

Самую смелую попытку сблизить и по возможности примирить традиционную церковную веру с современными религиозно-философскими мировоззрениями сделали Д.С. и З.Н. Мережковские в Петербурге, организовав в 1902-03 гг. религиозно-философские беседы, в которых, с одной стороны, участвовали видные представители интеллигенции и литературы, а с другой — иерархи церкви и представители просвещенного столичного духовенства, "с благословения митрополита Антония и с молчаливого выжидательного попустительства Победоносцева", как вспоминает З.Н. Гиппиус. Конечно, обе стороны приходили на эти беседы с разными настроениями. Мережковский приносил сюда свою любимую идею — главную и единственную идею его творчества, продиктовавшую ему неудачную мысль его Трилогии. Он воспроизводил в Трилогии исторические эпохи, искав-

шие, подобно ему самому, высшего синтеза между Олимпом и Голгофой, между Дионисом и Христом, плотью и духом. Торжество плоти — это был, еще по Гегелю, древний классический мир. Торжество духа он видел в аскетическом христианстве. В каждом из романов Мережковского и почти в каждой его фразе развивается все та же основная антитеза. В его изображениях и два величайших русских писателя схематизируются, как "ясновидец плоти" (Толстой) и "ясновидец духа" (Достоевский). Вполне несходен и даже противоположен был этому "игроку запойному в символы", как очень метко характеризовал Мережковского Розанов, сам Розанов. Это певец интимных шепотов и стыдных домашних запахов, "прелестный и противный" в своей интимности, по выражению З.Н. Гиппиус. Оба писателя сошлись на реабилитации плоти. У Мережковского она достигалась мистическим путем — в конце мира, по пришествии на землю "третьего царства", царства Духа, после царств Отца (древний мир) и Сына (христианство и современность). Розанов подходил к тому же самым реальным образом — путем восстановления прав земной любви. И та и другая идеология были, разумеется, вполне чужды представителям белого и черного духовенства, собиравшимся на беседы: розановская идеология была еретична, а Мережковского — просто непонятна. Церковные люди приходили на эти собрания с целью обратить интеллигентов в традиционную веру; а богоискатели, по формуле Минского, "избрали путь мистического познания — путь, ведущий к примирению свободомыслия и религиозности". Иоанн Крондштадтский прямо назвал этот странный "новый путь" "сатанинским". Выписанный из Казани для словопрерий арх. Михаил (впоследствии старообрядец) выражался несколько мягче, но все же отгородился от "новых христиан". И даже В.А. Тернавцев, которого Мережковский считал особенно близким себе, потому что он готов был говорить о "праведной земле" ("святая плоть" Мережковского) и о задаче христианства раскрыть в будущем новый догмат об антропологической стороне христианского учения, — Тернавцев требовал от интеллигенции (Мережковский предпочитал говорить о "культурных людях" — от слова *colere*, то есть разумей под ними только богоискателей), чтобы она прежде всего сама "пришла к Христу и Церкви, обнищавши духом". "Интеллигенция завтра же почувствует ложь", — говорил он, если "для успеха проповеди подменить христианство стоицизмом или моралью". Сговориться при таком взаимоотношении было невозможно. Разногласия начались уже с самого начала бесед, когда на очередь были поставлены, казалось, наименее спорные в глазах общественного мнения вопросы: о порабощении церкви государством, об использовании церковью государственной власти для борьбы с инославными и сектантскими исповеданиями, о свободе совести и т.д. Естественно, что церковь не могла смотреть на все эти вопросы с точки зрения

нейтральной, внецерковной, с какой смотрела на них интеллигенция. Представители церкви, с большими или меньшими оговорками, защищали сохранение существующего. Споры обострились, когда речь зашла, по поводу докладов Розанова и арх. Михаила, о браке как государственном правовом институте принудительного характера и о браке как таинстве. Принять точку зрения Розанова, близкую к известному нам взгляду беспоповца поморского толка Емельянова, церковь никак не могла, не изменив в корне своего взгляда на самое таинство, как на сообщение благодати только через посредство церкви. Обе стороны окончательно потеряли общий язык, когда речь зашла о значении догмата и о возможности догматического развития в церкви. По мере того как апокалиптические намеки Мережковского становились тут яснее и его требования признать права "святой плоти" — настойчивее, служители церкви все более настораживались и примирительный, смягчающий разногласия тон уступал место категорическому и учительному. Специалист по кафедре богословия Лепорский защищал учение церкви о неизменяемости догматов и о невозможности пополнения их новыми. И хотя Тернавцев, идя навстречу Мережковскому, признавал возможность открытия "кроме двух тайн о Боге и Христе еще и третьей тайны о человеке" — тайны, "не раскрытой деятельностью вселенских соборов", — Мережковский заявил, что в таком случае и "живой связи между религией и жизнью быть не может". Он говорил: "Вот уже два года, как длится поразительное недоразумение в этом собрании. Нас как будто все время обращают в христианскую веру. Мы уверяем, что мы верим, а нам говорят: вы не только не верите, но вы настолько погибшие, что даже всякий безбожник нам ближе, чем такая вера, как у Мережковского и В.В. Розанова. Мы верим, может быть, более вашего, или, точнее, мы верим уже иначе". В своей статье "Не мир, но меч" Мережковский продолжает эту реплику в ряде антитез, ярких, но не совсем справедливых. "Для нас вера была удивлением, для них — почти скукой; для нас глубиной мистики, для них позитивной плоскостью, для нас праздником, для них буднями, для нас белой ризой, в которую мы не смели облечься, для них — старым домашним халатом. Слова священного писания, в которых слышались "голоса семи громов", звучали для них, в лучшем смысле, как затверженные тексты катехизиса, а в худшем, как мертвые костяшки лавочных счетов или деревянные молоточки бесструнных клавишей. Нам хотелось, чтобы лик Христа был, как "солнце сияющее в силе своей", а они довольствовались черным пятном под венчиком старой иконы, в которой уже ничего нельзя разобрать... Они готовы были простить всю нашу грешную плоть и не могли понять, что нам нужно, чтобы церковь согласилась *не простить грешную, а благословить святую плоть*. Они были мягки, как вата, но эту бескостную мягкостью окутывали камень, и ос-

трие всех мыслей наших или ломалось об этот камень, или уходило в эту мягкость, как острие ножа в подушку”.

Другими словами, приступая с любопытством и энтузиазмом неофитов к разрушению обветшавшего здания, охраняемого профессионалами вековой доктрины, наивные люди рассчитывали чуть не на немедленную капитуляцию — и удивлялись, получивши более или менее вежливый отказ. Другая сторона судила о причинах неудачи грубее и проще. Арх. Сергей еще в начале собеседований указал на эти причины. “Причины отчуждения интеллигенции такие, — говорил он на четвертом заседании, — содержание учения церкви одно, а интеллигенция (лучше бы сказать: богоискатели) хочет видеть в нем другое; способ учения, который предлагает церковь, — один; тот же, который предлагает интеллигенция, другой; Бог церковный один, а Бог интеллигенции другой. Христос интеллигенции — Христос богожелательный, но в учении церкви важны моменты нравоучительный, догматический и мистический. Двух последних моментов интеллигенция не признает, и потому мы говорим на разных языках”. В конце концов, “Победоносцев посмотрел-посмотрел, да и запретил Р.Ф. собрания”, а цензор остановил печатание их протоколов в журнале Мережковских, “Новом пути”.

Мы закончим этот очерк несколькими статистическими данными, характеризующими степень удовлетворения церковью обрядовых религиозных потребностей в разные моменты новой нашей истории. Следующая таблица показывает число церквей, монастырей, белого и черного духовенства в 1738, 1840 и 1890 гг. (в абсолютных цифрах).

Сколько приходилось на 100000 жителей
православного вероисповедания

	1738	1840	1890	1915	1738	1840	1890
Церквей	16901	31333	40205		106	71	56
Белого духовенства	124923	116728	96892		781	265	137
в том числе священников и дьяконов		52587	54957	70000		119	76
Монастырей	948	547	724	942	6	1,2	1
Монашествующих и послушников (послушниц)	14282	15251	40286	80388	89	34	56
в том числе в мужских монастырях	7829	8381	12712		49	19	18
в женских	6453	6870	27574		40	15	38

В этой таблице интересны не столько абсолютные цифры, свидетельствующие о росте количества церквей и монашествую-

щих, колебания числа монастырей и падении численности белого духовенства, — сколько отношение этих цифр к общему количеству народонаселения. Рост абсолютных цифр, по справедливому замечанию г. Преображенского, объясняется "неотразимым влиянием прироста православного русского народонаселения", то есть совершается вполне стихийно. Но за этим естественным приростом населения — рост названных цифр далеко не поспевает. В 1738 г. в России было никак не более 16 млн. православного населения, в 1840 г. этого населения считалось уже 44 млн., в 1890 г. — 72 млн. При сравнении с этими цифрами — число религиозных учреждений и духовенства непрерывно и быстро падает. На каждого православного жителя империи приходилось к концу XIX в. вдвое меньше церквей, в 2,5 раза меньше монахов, почти в шесть раз меньше белого духовенства и в шесть раз меньше монастырей, чем полтора столетия перед тем. Падение цифр белого духовенства объясняется, конечно, теми строгими "разборами", о которых мы говорили выше, и законом 1869 г., направленным к уменьшению причтов. К сожалению, у нас нет цифровых данных для более раннего времени³.

Интересно еще остановиться на цифрах, характеризующих ассимиляционную силу церкви. За 50 последних перед революцией лет официальные документы насчитывали более миллиона (1172758) присоединившихся. Половина этой цифры (580 тыс.) приходится на долю католиков, протестантов и греко-униатов. Только 110 тыс. из этой последней цифры (74 тыс. католиков и 35 тыс. протестантов) г. Преображенский решает считать "видимым плодом миссионерской проповеди, плодами трудов и усилий пастырей церкви и всех вообще ревнителей православия". Присоединение остальных 470 тыс. он справедливо объясняет не столько религиозными, сколько национально-политическими причинами. Сюда относится присоединение в 1895 г. 250000⁴ униатов (уже в 1836-39 г., присоединенных в количестве 1674478); обращение из протестантизма в 40-х гг. эстов и латышей в количестве больше 100000 и переход почти такого же числа из католичества после усмирения польского мятежа 1863 г. Вторую категорию присоединений составляет возвраще-

³ Тотчас после смерти Алексея Михайловича (1679) в Московской митрополии с ее епархиями считалось 11521 церковь, или по 72 церкви на 100000 жителей (принимая тогдашнее население в 16 млн.) столько же, сколько в 1840 г. В действительности число церквей было несколько больше, так как указанная цифра ниже действительной.

⁴ В эту цифру входят, впрочем, 73175 душ, считавшихся еще в 1895 г., по сведениям местного (Холмско-Варшавского) епархиального начальства, "упорствующими", "коснеющими в униатских и католических заблуждениях" и "или остающимися вне всякого попечения церкви, не исполняя никаких таинств и духовных треб, или тайно совершающими таковые в заграничных или местных костелах" (Всепопданейший отчет обер-прокурора Св. Синода за 1894-95 гг.).

ние из раскола. По официальным данным, насчитывалось таких присоединений 311279, но в этом числе лишь 195926 безусловных (остальные на правах единоверия). Средним числом присоединялось по этой категории по 18000 в тридцатых годах, по 10800 ежегодно в сороковых годах, по 9000 — в пятидесятых, по 2800 — в шестидесятых и семидесятых, по 5500 — в восьмидесятых. Уже распределение этих цифр по десятилетиям показывает, по верному замечанию г. Преображенского, что миссионерский успех стоял в прямой связи со степенью строгости в отношениях правительства к расколу: другими словами, обращение в православие и в данном случае вызвано далеко не одними религиозными соображениями. К сожалению, нет никакой возможности проследить обратный процесс — уклонения православных в раскол, а также ход "совращения" в сектантство и присоединения сектантов к православию. Русская "внутренняя миссия" находилась в данном случае в тяжелом и двусмысленном положении, в какое поставила ее вся предыдущая история нашей религиозности. Ни государство, ни церковь не предусмотрели возможности перемены веры по личному убеждению. Вера казалась чем-то прирожденным, неотъемлемым от национальности, так сказать, второй натурой (ср. "Очерки", т. III). Под свободой веры и под религиозной терпимостью разумелось, поэтому, до самой революции преимущественно право *других* народностей и дозволение им исповедовать *их* веру. Еще не так давно наша миссия настаивала на том, чтобы баптизм считался "немецкой верой", и отказывалась считать баптистами русских сторонников этого учения. Природный русский и православный, сколько бы он ни менял свои религиозные убеждения, юридически не мог перестать быть православным. Закон не мог не признать, конечно, факта существования раскола. Но он игнорировал всякое новое "совращение" в раскол и соглашался считать раскольником только того, кто родился в расколе. Мы видели, впрочем, ряд попыток записывать детей раскольников в православные. Закон признавал только такой переход из православия, который карался, немедленно по открытии его, уголовной карой: именно переход в секты особо вредные. Всякий иной "совращенный" просто подлежал возвращению в лоно церкви. Наказывался же властью вместо него его "совратитель". Естественно было, при этих условиях, желание уходящих от церкви — скрыть факт совращения, а в особенности — момент его. Ближайшим последствием такого ненормального положения явилось искажение "внутренней миссии", на которое не раз жаловались сами миссионеры. Из религиозной — деятельность духовенства превращалась в следственную и полицейскую. "К сожалению, — признавал даже известный издатель противосектантского журнала и преследователь раскола, В.М. Скворцов, — среди приходского духовенства сильна тенденция действовать на раскол и секты पहले всего и более все-

го мерами полицейского и судебного воздействия, что совершенно противоречит идее и духу нашей миссии. *Полицейские меры — не наши меры*, — по классическому выражению митр. Григория". "В представлении сектанта, — говорит миссионер М. Новоселов, — православный миссионер отождествился с гонителем, от беседы с которым он уклоняется из боязни оказаться в руках полицейского или судейского чиновника: уклонением этим произносится приговор над фальшивым (в деле миссии) союзом миссионера и урядника". Таким образом, сама жизнь поставила задачей — разорвать этот "фальшивый союз". Нужно, однако, признать, что все, что было сделано в этом направлении до революции, после закона 1883 г. (см. выше), сделано не миссионерами или местным духовенством, чересчур склонным утрировать "противогосударственные" тенденции раскола и сектантства, — а кассационной практикой сената, обнаруживавшей тенденциозность местных судебных приговоров и осудившей излишнюю склонность к "распространительному толкованию" существующих законов и циркуляров.

Естественным последствием насильственных или заинтересованных присоединений к православию явилось дальнейшее падение внутренней духовной жизни в православной среде. В 1859 г. духовное ведомство расследовало проявления религиозной жизни в среде 51474200 православных России. Оказалось, что из них причащаются и исповедуются только 35081097. "По небрежности" не исповедовались и не причащались 3417231. Не исповедовались также 9232234 детей. Для 819951 чел. причины уклонения признаны "удовлетворительными". Но 726982 не исповедовались "по склонности к расколу", — и сюда, вероятно, надо отнести 2196714 исповедовавшихся, но от причастия уклонившихся. Вот уже три миллиона скрытых раскольников. Но к ним надо присоединить известный процент других рубрик, — и надо также вспомнить, что как раз "особенно вредные секты", как хлысты, с особенным усердием соблюдали церковные обряды и таинства.

Нам остается познакомиться с третьей категорией русской миссионерской деятельности, — обращения из нехристианских исповеданий, еврейского, магометанского, языческого. В этой области, имеющей наибольшее культурное и цивилизаторское значение, успехи миссии были наиболее скромны. Евреи присоединялись по 936, магометане по 1315 чел. ежегодно, в течение полувека. Обращения язычников достигало лишь 3104 чел. ежегодно за тот же период. Отмечая ничтожность последней цифры сравнительно с обильными результатами миссионерской деятельности в главнейших западных цивилизованных государствах, г. Преображенский объяснял ее скудостью материальных средств русской миссии. Факт верен, конечно; но простая ссылка на него не составляет еще объяснения. Почему эти средства были так скудны и участие общества в их пополнении было так

слабо? Почему употребление их так неравномерно распределялось между тремя упомянутыми категориями, и цивилизаторская задача русского миссионерства до такой степени отходила на второй план перед его церковно-государственными или, говоря проще, полицейскими задачами? Почему самый состав миссионеров был так небогат выдающимися силами? Объяснение должно заключаться, конечно, в охарактеризованном общем характере нашей дореволюционной церковности, которой наша миссия составляла лишь невольное отражение.

БИБЛИОГРАФИЯ

Учебники по истории русской церкви проф. Знаменского П., 5-е изд. (Казань, 1888) и Доброклонского А., четыре выпуска в трех томах (М., 1889-93) указаны выше. Цитированное в тексте мнение Костомарова см. в его статье *История раскола у раскольников* в "Вестнике Европы", IV (1871) и "Монографии", XII. О белом духовенстве см. прекрасную монографию проф. Знаменского И., *Приходское духовенство в России со времени реформы Петра* (Казань, 1873). Знаменский И., *Положение духовенства в царствование Екатерины II и Павла I* (М., 1880). О церковном устройстве древней России см.: Каптерев Н.Ф., *Светские архиерейские чиновники в древней Руси* (М., 1874), Перов И., *Епархиальные учреждения в русской церкви в XVI и XVII вв.* (Рязань, 1882). О секуляризации церковного суда и хозяйства см.: Милютин В., *О недвижимых имуществах духовенства в России*, свящ. М.Горчаков, *Монастырский приказ* (СПб., 1866) и *О земельных владениях всероссийских митрополитов, патриархов и Св. Синода* (СПб., 1871). Об Арсении Мацеевиче см. монографию Иконникова В.С. в "Русской старине", IV, V, VIII-X (1879) и Морощкина там же, II-IV (1885). Замечания Муравьева А.Н. по поводу влияния светской власти на дела духовные в Синоде изложены в его записках, см.: Папков А., *Церковно-общественные вопросы в эпоху Царя-Освободителя* (СПб., 1902). Вопрос о юридических и бытовых отношениях обер-прокуроров к Св. Синоду обстоятельно исследован Благовидовым Ф.В., *Обер-прокуроры Св. Синода в XVIII и в первой половине XIX столетия* (Казань, 1900). Характеристику русских богословов, состязавшихся с Фальгабером, см. в указанной выше книге Голубцова А. О влиянии киевских богословских мнений в Москве и о хлебопоклонной ереси см.: Шляпкин И.А., *Св. Дмитрий Ростовский и его время* (СПб., 1891). Специальные сочинения о Сильвестре Медведеве: статья Козловского И. в "Киевских Университетских известиях", II, III, V (1895) и особенно исследование Прозоровского А. в "Чтениях Общества истории и древностей российских", II и III (1896), значительно изменяющее прежний взгляд на роль Медведева в защите латинского взгляда на пресуществление. Изложение противоположных друг другу систем Стефана Яворского и Феофана Прокоповича, а также отношение обоих авторов к учреждению Синода см. в сочинении Самарина Ю., *Стефан Яворский и Феофан Прокопович*, изданном под наблюдением о. Иванцова-Платонова в т.V *Сочинений Ю.Ф. Самарина*. Более подробные сведения о борьбе киевской и московской партии см. ниже в отделе о школе. Обзор трудов по академическому богословию и подробную библиографию см. в брошюре засл. проф. д-ра богословия Глубоковского Н.Н., *Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии*. Изд. ред. "Воскресное чтение" (Варшава, 1928), сокращение большого ненапечатанного труда. О светском богословии см. прежде всего собрания сочинений упомянутых в тексте авторов. О В. Соловьеве см. статьи Радлова Э. в "Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона" и в Дополнительном т. IV. Воспоминания о Соловьеве и изложение его философии см. в "Вопросах философии и психологии" (ян-

варь-февраль, 1901), статьи Введенского А., Петровского А., Лопатина Л., кн. Трубецкого С., Новгородцева П.И., Рачинского Г.А. и Геца Ф. Об отношении Соловьева к католицизму см.: Michel d'Herbigny, *Un Newman Russe, Vladimir Soloviev* (Paris, 1911). О философии кн. С.Трубецкого см. статьи Лопатина Л. в "Вопр. филос. и психол." (январь-февраль, 1906), Мелиоранского Б. (март-апрель, 1906). *Очерк из истории русской религиозной мысли Н.А. Бердяева* Константина Леонтьева напечатан в "У.М.С.А. Press" (Париж, 1925). Статьи Булгакова С.Н., кн. Трубецкого С.Н., Бердяева Н.А., Франка С.Л., Аскольдова С.А., Новгородцева П.И., Кистяковского Б.А., Лапо-Данилевского А.С., Ольденбурга С.Ф., Жуковского Д.Е. напечатаны в сборнике "Проблемы идеализма", изд. Моск. психологического общества (1902). Булгаков С., *Два града, исследования о природе общественных идеалов* (М., 1911). Его же, *Свет Невечерний* (1917) и *Купина Неопалимая* (Париж, 1927). Свящ. Павел Флоренский, *Столы и утверждение истины, опыт православной теодицеи в 12-ти письмах*, переиздано в Берлине, изд. книжн. магазина Rossica (1919). Бердяев Н., *Философия свободного духа, проблематика и апология христианства*, две части, "У.М.С.А. Press" (Париж, 1927). О характеристике богословия кн. Е. Трубецкого, П. Флоренского и С. Булгакова, см. в статье Лосского Н., *The successors of Vladimir Soloviev*, "The Slavonic Review" (June, 1924). Протоколы заседаний религиозно-философских собраний печатались в "Новом пути" (1903-04). См. также: Гиппиус З.Н., *Живые лица*, изд. "Пламя" (Прага) и Мережковский Д.С., *Сочинения*, XIII, изд. Сытина. Преображенский И., *Отечественная церковь по статистическим данным с 1840-41 по 1890-91 гг.* (СПб., 1897). Цифры 1738 г. опубликованы Соловьевым С.М. в прилож. 14 к т. XX *Истории* (т. IV издания "Общественной пользы"). О числе церквей в 1679 г. см.: Покровский И., *Русские епархии в XVI-XIX вв.*, I (Казань, 1897). О положении "внутренней миссии" относительно закона и раскола-сектантства, см.: Бобрицев-Пушкин А.М., *Суд и раскольники-сектанты* (СПб., 1902) и в "Вестнике права" (1901). О статистике раскола, о которой идет речь в предыдущем отделе, см.: Мельников П.И., *Счисление раскольников в "Русском вестнике"*, № 2 (1868), Юзов И., *Русские диссиденты*, гл. II (СПб., 1881), "Миссионерское обозрение" (февраль, 1898), *Распределение старообрядцев и сектантов по толкам и сектам по переписи 1897 г.*, изд. Центр. Стат. комитета. Пругавин А.С., *Старообрядчество во второй половине XIX в.* (М., 1904). Тут же и отзывы губернаторов о низком уровне духовенства. Письма митр. Антония к митр. Флориану напечатаны в "Царском вестнике", № 56 (Белград, 1929).

VIII

ЦЕРКОВЬ ВО ВРЕМЯ РЕВОЛЮЦИИ

Церковь на службе государства. — Прогрессивное течение среди духовенства. — Церковь и февральская революция. — Созыв поместного собора 1917 г. — Политическое настроение собора. — Восстановление патриархата. — Связь церкви с антибольшевистским движением. — Первые меры большевиков и послание патриарха 19 января 1918 г. — Советское законодательство о церкви. — Отношение ВКПб к церкви. — Собор начинает борьбу. — Воззвание патриарха 28 февраля 1918 г. — Первые столкновения. — Собор организует сопротивление. — Прилив религиозности среди паствы. — Послание патриарха 26 октября 1918 г. — Почему власть не отвечает? — Конец неопределенности. — Прогрессивное духовенство организуется отдельно. — Обвинения против патриарха. — "Обновленцы" переходят в наступление. — Воззвание патриарха 28 февраля 1922 г. — Кровавые столкновения, казнь Вениамина. — Союз власти с "обновленцами". — Арест патриарха и захват власти "обновленцами" (18 мая 1922). — Роль ГПУ. — "Живая Церковь" организуется. — Ее платформа. — Конференция "Живой Церкви" 6-16 августа 1922 г. — Социальная подкладка живощерковного движения. — Подготовка к собору. — Отделение Антонина и Введенского. — Чистка церкви. — Состав депутатов. — Собор 1923 г. — Отмена решений собора 1917-18 гг. и низложение патриарха. — Отрицательное отношение паствы к "живцам". — Большевики меняют тактику. — Раскаяние и освобождение патриарха. — Патриарх объявляет решения "Живой Церкви" недействительными. — "Живоцерковцы" перестраиваются в "Новую синодальную церковь". — "Новая церковь" старается сблизиться с церковной традицией. Патриарх делает попытку сближения с Красницким, но отказывается от переговоров с "синодальной" церковью. — Новая уступка власти и кончина патриарха 7 января 1925 г. — "Завещание" патриарха. — Его заместитель Петр отвергает предложения "синодальной церкви". — Его воззвание 28 июля 1925 г. — Третий собор "новой церкви", 1 октября 1925 г. — Петру предлагают "легализацию". — Отказ Петра, арест и попытка заменить его ВЦУ во главе с еп. Григорием. — Петр упраздняет "архиереев-самочинников" и передает заместительство Сергию. — Переговоры с Сергием. — Записка словесных епископов. — Ходатайство Сергия, отказ и арест Сергия. — Новые переговоры и освобождение Сергия (20 марта 1927). — Оппозиция Сергию и его твердая позиция. — Послание Сергия 29 июля 1927 г. — Карловацкий собор и разрыв между Антонином и Евлогием. — Письмо Серафима и ответ Сергия. Большевики переходят в решительное наступление. — Изменение п. 13 конституции и закон 8 апреля 1929 г. — Неудачи большевиков до 1928-29 гг. — Чем они объясняются? — Усиление "безбожников". — Преследования прикрываются "требованиями" народа. — Закрытие церквей. — Притеснения культовых организаций и служителей культа. — Итог политики Сергия. — Положительные явления в церкви.

Революция застала русскую церковь врасплох. Иначе не могло быть, конечно, принимая во внимание все то, что мы о

ней знаем. Неподвижность догмы, преобладание административной стороны над духовной, ритуализм масс и их равнодушие к духовному содержанию религии — все это ставило религию в совершенно иное отношение к революционным идеям, чем это было в Англии XVII в., где революция в религиозных идеях предшествовала и стояла в теснейшей связи с революцией политической.

Но не только это фактическое состояние религии и церкви делало церковную организацию естественным и неизбежным противником революции. Мы видели, что русская церковь по традиции являлась орудием государства и, таким образом, втянута была в политику определенного типа. При пассивном отношении общества и масс к делам церкви эта роль церкви так вошла в привычку, что даже стала казаться чем-то вполне обычным. Но по мере того, как Россия вступала в революционный период своего существования и государство усиливало борьбу против критических элементов общественной мысли, — и охранительная роль церкви стала все более выделяться. Как раз в самый острый период борьбы, перед революцией, государство стало особенно усиленно прибегать к услугам церкви, ища в ней, в помощь своей физической силе, духовной поддержки и оправдания. Таким образом, на свое несчастье, русская церковь вступила в полосу революции не в пассивной, а в воинствующей роли. Мы видели, что высшее духовенство ("черное"), а через него и низшее ("белое") было приведено в полную зависимость от усмотрения обер-прокурора. При Победоносцеве и Саблере влияние государственной власти и ее охранительной идеологии проникло во все сферы церковной жизни и окончательно парализовало все живые побегии религиозности. Церковь была призвана к воспитанию народных масс в духе официального православия в церковно-приходских школах. Состав высшего церковного органа был подобран из лиц, готовых служить правительству и исполнять все приказания обер-прокурора. Когда появилась Государственная Дума и русское общественное мнение распределилось по политическим партиям, церковь была официально обращена на службу той политической партии — союза русского народа и националистов, которая вела борьбу за реставрацию самодержавия. Уже при выборах в III Государственную Думу духовенство сыграло служебную роль и послало в Думу до полусотни депутатов в рясах. И в Думе они не остались безгласными. Духовное ведомство внесло законопроекты, ограничивавшие веротерпимость и свободу высшего богословского преподавания. Даже умеренное большинство III Думы было настолько раздражено этой политикой, что отказало в кредитах по смете Св. Синода. На выборах в IV Думу (1912) Синод вместе с Мин. вн. дел создал из духовенства такой сильный избирательный механизм, что Думе грозило наводнение духовенства (до 150 депутатов в рясах). Уже самому правительству

пришлось сократить усердие и ограничить количество депутатов Думы от духовенства — прежним числом — до пятидесяти. В ведомстве Саблера в это время явились идеи о восстановлении патриархата и о созыве давно ожидавшегося собора. Но в такой обстановке эти идеи не обещали ничего прогрессивного, хотя за них и готова была постоять прогрессивная часть духовенства. Наконец, в своей последней предреволюционной стадии церковь пала до уровня "распутинщины". В своих высших членах, при таких преемниках Саблера, как Волжин, Раев или их помощник, особенно любезный императрице кн. Жевахов, она разделила общую ненависть и презрение, вызванные этим режимом. Всем памятно назначение Макария на московскую кафедру и посвящение в епископы Варнавы.

Однако изнутри церкви были сделаны попытки пойти навстречу духу времени и, оставаясь на строго православной почве, внести либеральные поправки к установившемуся церковному строю. В духовных академиях с некоторого времени водворился либеральный дух, который и заставил Синод в 1908 г. принять строгие меры к его искоренению. Первая революция 1905 г. выявила и среди священников-академиков группу "тридцати двух", поднявшую знамя "обновления" церкви. Стремления этого кружка были чрезвычайно скромны. Тем не менее и выступления вызвали травлю в печати и преследования начальства. Движение затихло. Однако, в первых двух Думах проявилась другая сторона движения — в среде сельских священников. Власть была поражена зрелищем депутатов в рясах, защищавших народные интересы в рядах партий "левее к.д.". Эти печальники народа тоже поплатились за свою слабость. Но сказавшееся тут настроение демократических слоев церковной иерархии, разумеется, не исчезло.

Таково было положение, когда разразилась февральская революция. Временное правительство проявило большую осторожность в церковных вопросах и решило отложить радикальные реформы до учредительного собрания. Однако, и оно не могло не установить некоторых общих правил, в развитие сделанных уже до него правительством уступок, особенно в направлении укрепления веротерпимости, провозглашенной еще указом 16 апреля 1905 г., и свободы совести. Только в июне 1917 г. временное правительство отменило должность обер-прокурора и создало вместо него министерство исповеданий, с отделением для иноверцев: но и тут перемена была только в имени. Однако же, общая тенденция предстоящих перемен была ясна и бесспорна. В Гос. Думе оппозиция уже до революции защищала идею отделения церкви от государства, отделения школы от церкви, полной свободы совести — до признания внеисповедного состояния, неизвестного старому конфессиональному государству. Закон 17 июля 1917 г. признал полную религиозную свободу, он оставил за духовенством регистрацию рождений и санкциони-

рование браков. Закон 20 июня передал церковно-приходские школы в ведомство министерства народного просвещения: мера, которая одобрялась самими учащимися в этой школе.

Но этого было достаточно, чтобы восстановить представителей церкви против "безбожного" временного правительства и повести к открытому конфликту. В июне 1917 г. собрался в Москве съезд духовенства и мирян, в составе до 1200 членов, который выставил требования, развитые затем в постановлении предсоборного присутствия, 13 июля. Православная церковь требовала для себя первенства перед другими исповеданиями, полной независимости от государства и признания всех церковных актов, не противоречащих закону, сохранения за ней юридических прав по бракам и разводам, государственного признания церковных праздников и участия церкви в государственных церемониях, права открывать высшие, средние и низшие, не только профессиональные, но и общеобразовательные школы с государственными правами, обязательного преподавания Закона Божия в светских школах, признания прав юридического лица за церковными учреждениями, наконец, содержания церкви и ее школ из средств государственного бюджета. Это означало — не только сохранение старых привилегий церкви, но и их значительное расширение. Естественно, что временное правительство не могло удовлетворить этих требований. Представители церкви начали отзываться о нем как об "антихристианском". Под этим настроением происходили и выборы в члены поместного собора, созыв которого был объявлен Синодом в воззвании 29 апреля 1917 г.

Созывом собора исполнялось давнишнее желание и прогрессивных и консервативных членов церкви. В числе уступок, данных Николаем II в 1905 г., было и обещание — созвать собор. Подготовительная сессия к нему предсоборного присутствия начала свои занятия тогда же, в январе 1906 г., и продолжала их в течение целого года. Либералы были тут в меньшинстве, и выработанная присутствием программа была строго консервативная. Но с роспуском Первой Думы, была закрыта и эта предсоборная сессия. Возобновленное затем обещание — созвать собор к юбилею дома Романовых, 1913 г., тоже не было исполнено. Теперь созывало собор первое революционное правительство. Обер-прокурор врем. правительства, бывший член Думы и докладчик по бюджету Синода, Вл. Львов, пользуясь своею властью, разогнал старый реакционный состав синода и наполнил это учреждение (в апреле) членами, которые считались более или менее либеральными. И воззвание Синода 29 апреля, ссылаясь на "начавшееся повсеместно церковное оживление, одушевленное началами свободы", находило, что "при изменившемся государственном строе русская правительственная церковь не может оставаться при тех порядках, которые уже отжили свое время". Дальнейшее оповещение Синода о соборе (5 ию-

ля) также говорит об "оживлении церковной нивы" и о привлечении на собор "живой церковной силы". В состав предсоборного совета были приглашены либеральные профессора. Наконец, и "представление" этого совета Синоду от 12 августа 1917 г. говорило о "преобразовании церковного строя и быта в соответствии с назревавшими вопросами жизни" и о "замене обветшавших норм новыми, соответствующими уровню современной жизни".

Выборы в члены собора, произведенные по подобию выборов в Думу, четырьмя ступенями, дали от 66 епархий 564 члена, в том числе 278 мирян. Большинство было настроено правее Синода, созывавшего собор. Против "опасного" для церкви направления Синода это большинство сгруппировалось около еп. Федора. Прогрессивные профессора и священники стояли особняком. Во всяком случае, все решения собора входили в силу лишь после одобрения их советом епископов.

Уже при открытии собора, 15 августа, наряду с пожеланиями о "приливе народной веры" и "обновлении всей жизни нашей церкви", явственно прозвучала политическая нота. "От собора ждут содействия в устройстве государственной жизни", — прибавил тот же иерарх (Тихон московский). Об этом просили ген. Корнилов и офицеры от имени разлагающейся армии. Секретарь собора Шеин предлагал обратиться "ко всему русскому народу", чтобы он "оставил вражду и злобу"; другие предлагали "поддержать честных, обличить преступных". И послание собора, действительно, назначает на 14 сентября "всенародные покаянные моления для спасения державы российской". Здесь утверждается мысль, которая надолго останется достоянием определенного политического круга: причина гибели родины есть "бездна нашего духовного падения"; "совесть народная затуманена противными христианству учениями". Затем значительная группа (52 члена) поддержала предложение вмешаться в выборы в учредительное собрание. Опыт выборов в IV Думу не забылся, и ораторы предлагали "организовать выборы и руководить народом", рекомендовав ему "голосовать не за списки неизвестных людей, а за тот, который получит одобрение епархиального совета".

Политикой окрасилось и давно жданное предложение о восстановлении патриаршества, выдвинутое лидером правых, еп. Антонием (Храповицким). В комиссии собора это предложение было принято 56 голосами против сильного меньшинства 32 и в пленуме вызвало ожесточенные прения. Необходимость в патриархе мотивировалась тем, что "государство ныне хочет быть внеконфессиональным, открыто разрывая свой союз с церковью" и, следовательно, церковь "должна стать воинствующей церковью и иметь духовного вождя". "Мы вступаем в полосу гонений", — заявлял кн. Е.Н.Трубецкой. К этому выводу собор пришел особенно после неудачного посещения Керенского депу-

тацией с протестом против отобрания церковных школ. Мы возвращаемся "из золотой орды", — говорил тот же кн. Трубецкой. Так мысль о патриархе как-то связалась с мыслью о царе, а противники восстановления патриархата приводили демократические и республиканские аргументы.

Вопрос был решен переворотом 25 октября. Испуганный победой большевиков и ожидавший насильственного прекращения своих занятий, собор теперь спешил оставить после себя след в виде "сильной власти, способной противостать государственной власти и влиять на нее". Бесконечные прения были прекращены, и 30 октября под аккомпанемент уличной стрельбы, разогнавшей часть членов, и при неполном кворуме (по другим сведениям, однако, в составе 309 чел.) решение о восстановлении патриаршества было принято 141 голосом против 112, при 12 воздержавшихся. Это была ровно четверть полного состава. Было, однако же, решено (4 ноября), что верховная власть в церкви принадлежит не патриарху, а собору, собираемому периодически, что патриарх есть лишь первый среди епископов и что вместе с административными органами церкви он ответственен перед собором.

По примеру 1634 г. было решено произвести выбор жребием из трех кандидатов. При выборе кандидатов первым прошел Антоний Храповицкий, энергичный лидер правых, которого все и ожидали увидеть на месте патриарха. Тихон шел последним. Но на торжественном собрании 5 ноября в храме Христа Спасителя, переполненном народом, девяностолетний затворник Алексей вынул жребий Тихона. 21 ноября состоялось "настолование" патриарха в Успенском соборе, а 26-го торжественный выход с крестным ходом на Красную площадь. По общему отзыву друзей и врагов, одиннадцатый патриарх русской церкви был человек мягкий, податливый на посторонние влияния — враги прибавляли: бесхарактерный, малообразованный, друзья подчеркивали его выдающееся чувство долга и сознание высоты и ответственности служения. Но Тихон был окружен двумя учреждениями: Св. Синодом и Высшим Церковным Управлением (ВЦУ). В последнем участвовали низшее духовенство и миряне — в том числе Карташев, Булгаков и кн. Трубецкие. Выбором состава этих учреждений закончилась первая сессия собора.

Его заседания были прерваны с 10 декабря по 20 января 1918 г. Члены собора разъезжались по домам, несомненно, в другом настроении, чем приехали. Сравнивая конец с началом, Антоний Храповицкий говорил за трапезой у патриарха (21 ноября): "Со смутным чувством и даже с некоторым подавленным настроением духа съезжались в августе церковные люди... Около самых верхов и сердцевин церковной жизни раздавались и даже преобладали голоса, чуждые церковного духа и нередко враждебные ему... С первых же заседаний начал превозмогать дух веры, дух послушания законам Св. Церкви... Собор все

дружнее, смелее и прямее стал исповедовать решимость не изменять, не коверкать Христовой веры". "Левое" крыло выражало то же наблюдение иначе. Выйдя из состава собора после острого конфликта (2 октября) и покидая отнятый у него орган, "Церковно-общественный вестник", проф. Б.В. Титлинов писал в последнем номере его (125): "мы впадаем в полосу реакции... В церковной жизни она уже побеждает... Идея свободной церкви свободного народа найдет себе новую трибуну..."

В промежутке между двумя сессиями собора началась гражданская война на Дону. Туда переехали некоторые из тех самых лиц, которые определяли политическую физиономию собора. И немудрено, что между борцами на юге и высшим представительством церкви установилось не только единство настроения, но и основанная на нем связь, не только моральная. Церковь теперь выдвигалась в первые ряды духовных борцов против большевистского режима, и на нее возлагались очень большие надежды. Впоследствии в своем заявлении большевикам (15 июня 1923) патриарх признал, что, "будучи воспитан в монархическом обществе", он "находился под влиянием антисоветских лиц", которые его, "как главу православной церкви, постоянно подбивали на активные выступления против советской власти".

Надо признать, конечно, что для таких выступлений и в пределах чисто церковной жизни большевики дали самые уважительные поводы. В декабре они приступили решительно и круто к устранению самого существа старого конфессионального государства. 4 декабря 1917 г., вместе с другими землями, были "национализированы" и земли церковные и монастырские. 11 декабря новый декрет, гораздо более решительный, чем постановление временного правительства 20 июня, передал в ведение комиссариата народного образования не только церковно-приходские школы, но и семинарии, и духовные академии. 18 декабря отнята у церкви регистрация рождений и браков. 20 декабря введен гражданский брак как единственно имеющий юридическую силу. Декрет 20 января прекратил финансовую поддержку государства церковным учреждениям, продлив лишь на один месяц жалование священникам.

Все это резко противоречило требованиям церкви, изложенным выше и принятым советом 2 декабря 1917 г. И, не дожидаясь открытия сессии собора, накануне этого открытия (19 января) патриарх разразился грозным посланием. Он сурово обличал "сатанинское дело" "извергов рода человеческого", "за которое подлежите вы огню геенскому". Он "анафематствовал" тех из большевиков, кто "еще носит имена христианские", и "заклинал верных чад церкви не вступать в какое-либо общение" с ними. Перечисляя все упомянутые акты советской власти, как проявление "самого разнузданного своеволия и сплошного насилия над святой церковью", патриарх "звал всех —

стать на защиту" и "противостать им силой... властного народного воля, который... покажет, что не имеют они права называть себя поборниками народного блага, строителями новой жизни по велению народного разума". Пастырем церкви Тихон звал "устраивать духовные союзы" и организовать "ряды духовных борцов" "на защиту попираемых прав церкви" "силами своего святого воодушевления". Другими словами, патриарх апеллировал к голосу церковного народа.

Собравшийся 20 января собор ответил ему безусловным присоединением к его протесту. Наконец, говорил гр. Д.А. Олсуфьев, тут "чувствуется живая совесть, а не коллективная официальная бумага". "Время недостойных компромиссов прошло". "Мы должны теперь действовать энергично... и поднять весь православный народ на защиту церкви", — прибавлял кн. Е.Н. Трубецкой. Однако тут же возникали и сомнения. Как понимать отказ от всякого общения с властью, когда "жизнь сталкивает с насильниками"? До каких пределов идти в защите церковных имуществ и святыни? И можно ли рассчитывать на поддержку народа? "Малопросвещенная масса народа" не поддержала же забастовки чиновников. "Не будем обольщаться относительно влияния на рабочие массы патриаршего послания... большевизм не умер, он по-прежнему захватывает массы", — утверждал Д.И. Боголюбов. А протоиерей Станиславский свидетельствовал, что и в провинции солдаты "говорили, что всех нас нужно уничтожить, как врагов народа"; прежние возвания солдаты "рвали", и это возвание "едва ли вполне достигнет цели". Ставили даже вопрос, как поступать "относительно положения тех священников, которых хотят убить: оставаться ли им на приходе или уходить"? В конце концов, выяснилось, что после возвания патриарха собору предстоит "крестный подвиг" и "исповедничество" и что единственной мерой против большевистской заразы может быть лишь "призыв народа к покаянию с церковного амвона" и "закрытие храмов в селениях", где "искреннего покаяния" не обнаружится. Для непосредственного воздействия собора на московское население решено было 28 января организовать крестный ход из всех церквей на Красную площадь, "по примеру петербургского крестного хода 21 января, собравшего несколько сот тысяч богомольцев", "защитивших" от захвата Александро-Невскую лавру. Московская религиозная демонстрация также прошла чрезвычайно успешно. "Никогда, ни прежде, ни после я не видел такой людской массы, плотно сжавшейся друг к другу", — свидетельствует очевидец (С. Руднев).

Ответом большевиков на все демонстрации, с которыми они были еще не в состоянии справиться, было издание декрета 23 января 1918 г. "о свободе совести и о религиозных обществах", получившего затем заглавие: "Отделение церкви от государства и школы от церкви". Декрет этот приводил в систему все пре-

дыдущие распоряжения и устанавливал принципы, перешедшие потом (6 июля 1918) в параграф 13 советской конституции. В развитие и пояснение декрета были изданы 24 августа особые инструкции. Собственно, не раньше этого времени все положения январского декрета стали применяться на практике. В последующие годы церковное законодательство большевиков обогатилось новыми новеллами; но основные принципы до 1928 г. оставались прежние, как в РСФСР, так и в других советских республиках. Закончился этот период законодательного творчества декретом 8 апреля 1927 г., имевшим характер кодификации всех инструкций, циркуляров и разъяснений за все время существования советской власти. Чтобы не возвращаться к этому вопросу, мы изложим здесь главные основания советского законодательства, как оно сложилось на бумаге до последних годов религиозного гонения.

Конституция РСФСР, принятая 6 июля 1918 г., провозглашала (параграф 13): "с целью обеспечить трудящимся действительную свободу совести церковь отделяется от государства, школа — от церкви и свобода пропаганды, как религиозной, так и антирелигиозной, признается за всеми гражданами". В проведении этого принципа на практике, однако, большевики пошли гораздо дальше того, что подразумевается под приведенными терминами в законодательствах стран, осуществивших те же самые принципы. Прежде всего, хотя декрет об отделении церкви и школы в принципе одинаково прилагался ко всем исповеданиям, католическому, протестантскому, еврейскому, магометанскому, буддийскому и шаманскому — и большевики старались формально выдерживать этот принцип, — тем не менее было очевидно, что главный их удар направлен против господствовавшей православной церкви. Они ни в коем случае не желали иметь дело с представителями православной церковной иерархии. Передавши все духовные имущества в собственность "всего народа или государства", они отдали затем предметы культа во временное пользование прихожанам — каждому приходу отдельно, — точнее, той "группе верующих", в количестве не меньше 20 человек, которая соглашалась заключить с местной советской организацией договор, отдававший в ее распоряжение церковь и "культовое имущество", под условием — заботиться о сохранении церкви в исправности и уплачивать налоги. "Группа" приглашала священника независимо от кого бы то ни было, и священник подчинялся всем обязанностям простого гражданина. Все другие церковные объединения не столько формально отменялись, сколько попросту игнорировались — как бы не существовали для новой власти и оставались делом личного частного и добровольного соглашения верующих. Все центральное управление церкви — синодское, епархиальное, благочинное — таким образом, считалось отмененным. Но и отдельные "группы верующих", взявшие в свое управление цер-

кви, не получили права юридического лица, то есть лишались возможности совершать какие бы то ни было правовые сделки, за исключением самых простых, как покупка предметов культа или наем помещений. Вся благотворительная, воспитательная деятельность, не говоря уже о хозяйственной или промышленной, была отнята у церковных организаций. Заниматься всем этим могли только отдельные лица, за своей личной ответственностью и на основании общих законов.

Но рядом с "группами верующих" было разрешено еще объединяться, в количестве не менее 50, в "религиозные общества". 11 апреля 1924 г. было разъяснено, что эта форма предназначена преимущественно для "живой церкви" и для сектантов, тогда как первой формой должны довольствоваться православные. Зарегистрированные надлежащим образом, религиозные "общества" могли действовать на пространстве более одной губернии и, с надлежащего разрешения, иметь "всероссийские" съезды, издавать подцензурные органы печати и т.д. В отличие от других "частных обществ" они, однако, тоже не имели прав собственности и юридической личности (закон 3 августа 1922 и инструкция 27 апреля 1923).

Другой основной чертой новых порядков была постановка вопроса о религиозном преподавании. Все духовные школы всех исповеданий уничтожались, и преподавание закона Божия было запрещено в общеобразовательных школах и в частных, под угрозой каторжных работ "на год и больше". Разрешено было только религиозное обучение домашним образом лиц не моложе 18 лет. Таковым можно было даже преподавать специальные богословские курсы — для подготовки служителей культа. В ответ на разные местные ходатайства об изъятиях было разъяснено, что "преподавание детям Закона Божия вызывает затмение молодых умов" и что "на советской власти лежит обязанность воспитывать и обучать детей", а следовательно, она имеет "право и долг препятствовать, чтобы не наполняли детские головы предрассудками, которые духовенство старается вбить в них путем преподавания Закона Божия".

В самом деле, отделение церкви от государства в советской России вовсе не означало, что государство хочет занять нейтральное положение по отношению к церкви. Коммунистическое государство, напротив, принимало сторону противников религии и обязывалось энергично бороться против религии — уже потому, что коммунистическая партия сливалась с государством при этом режиме. Параграф 13 русской коммунистической программы постановлял, что "партия стремится к полному разрушению связи между эксплуататорскими классами и организацией религиозной пропаганды, содействуя фактическому освобождению трудящихся масс от религиозных предрассудков и организуя самую широкую научно-просветительскую и антирелигиозную пропаганду". Обязанность партии становилась обя-

занностью государства. Когда шведский коммунист Хеглунд попробовал утверждать, что "коммунистическая партия не требует от каждого члена марксистского миросозерцания", что "социализм, как таковой, вообще не является врагом христианского вероисповедания" и что "объявить атеизм чем-то необходимым для коммунистического мировоззрения членов партии" значит "спуститься до уровня секты", — он встретил со стороны русских товарищей самый резкий отпор. Лозунг "религия — частное дело" был оставлен "партиям второго интернационала". В своей руководящей брошюре "О задачах и приемах антирелигиозной пропаганды" И. Степанов писал: "В наших декретах, так же как и в Эрфуртской программе, определенно заявлено, что церковь есть частное дело отдельных граждан. Но оппортунисты вкладывали в эту формулу тот смысл, что государство должно принять относительно религии политику "сложенных рук", а революционный марксизм признает обязанность государства вести самую решительную борьбу против религии средствами идеологического влияния на широкие трудовые массы... Устраивать диспуты с попами на равной ноге... значит обнаруживать оппортунистическое стремление к свободе. Мы не даем свободы обскурантам и никогда не признаем за ними права затемнять сознание масс. Спор ради спора есть чужая, демократическая формула". "Можем ли мы остановиться (на отделении церкви от государства)", — спрашивает "Красная газета" (1923) и отвечает — Нет, не можем!.. Наша задача бороться с религией! В школе, в клубе, в обществе — всюду мы противопоставляем всякому мистицизму и чертовщине — научный материализм... Мы должны ввести политический элемент в борьбу. Религия и церковь связаны для нас с буржуазией; рабочий класс, восстав против буржуазии, должен активно и энергично бороться с орудиями своего порабощения".

Таким образом, партия третьего интернационала объявила борьбу с религией и антихристианскую пропаганду "не частным, а общепартийным, общепролетариатским делом" и применяла к ней обычные способы классовой борьбы с буржуазией. Все это не совсем еще выяснилось ко времени второй сессии православного собора. Самая прочность большевистской власти была еще тогда под сомнением. Но, во всяком случае, декрет об отделении церкви от школы ставил вопрос ребром. На него надо было немедленно реагировать. При известном нам уже настроении собора было ясно, какова будет эта реакция.

В заседании 25 января 1918 г. кн. Е. Трубецкой выступил докладчиком по вопросу о декрете. Отделы собора, говорил он, "пришли к единогласному заключению, что мы имеем акт открытого гонения на православную церковь". "Лица, власть имущие, дерзновенно покушаются на самое существование православной церкви". Декрет издан "во исполнение этого сатанинского умысла". Власть "пытается сделать невозможным

самое существование церкви, церковных учреждений и духовенства”, “уничтожить самую возможность богопочитания и богослужения”.

Это было верно. Но в распоряжении собора были, однако, только уже испытанные средства: церковные “кары на виновных, вплоть до отлучения”, и... “призыв всего народа сплотиться вокруг храмов и монастырских обителей для защиты попираемой святыни”. “Дальше пусть будет, что Господу угодно”, — сказал председательствующий после принятия этих решений. Не мирясь с создавшимся положением и ожидая гонений, собор принял тут же предложение, чтобы, на случай “отсутствия” патриарха, он сам “указал ряд местоблюстителей”, известных только ему и снабженных его грамотами, — “чтобы власть от одного, в случае надобности, автоматически переходила к другому” и “церковь ни на один момент не оставалась без высшей центральной власти”, облеченной “полной патриарших прав”.

Таким образом, вызов был принят — и открытая борьба началась. Одобренное собором воззвание к народу говорило о “людях, ставших у власти и назвавших себя народными комиссарами”, как о “безбожных, не русских и не православных”. “Даже татары больше уважали нашу святую веру, чем наши теперешние законодатели”. “Если бы совершилось” задуманное, говорилось в воззвании, “то ведь Русь святая православная обратилась бы в землю антихристову... Лучше кровь свою пролить и удостоить венца мученического, чем допустить веру православную врагам на поругание. Мужайся же, Русь святая. *Иди на свою Голгофу!*” “Что ж, — писалось в первом номере “Петроградского Церковно-епархиального вестника” (27 февраля), — оно, может, и нужно нам. Пусть гонение освежит и оживит церковь, которая, по выражению славянофилов, лежит в параличе. И тогда она снова будет сиять светом несиянным...”

28 февраля 1918 г. (в день знаменитого крестного хода, см. выше) патриарх и Синод издали соответственное воззвание об организации мирян в приходские союзы, которые “не должны называться церковными или религиозными”. “В крайних случаях союзы эти могут заявлять себя собственниками церковного имущества”. Преподаватели духовно-учебных заведений “должны тесно сплотиться с родителями учащихся” и “добиваться, чтобы строй учебных заведений оставался неизменным вплоть до особых распоряжений церковной власти”. Священные сосуды рекомендовалось спрятать от “грабителей” и “не отдавать добровольно”, так же как и прочее церковное имущество. В случае “нападения” — “призывать церковный народ на защиту церкви, ударяя в набат, рассылая гонцов и т.п.”. Словом, воззвание совершенно игнорировало декрет об отделении церкви и школы и призывало к революционному образу действий.

Естественным результатом воззвания 28 февраля были многочисленные церковные демонстрации, случаи прямого сопро-

тивления с неизбежными последствиями этого, арестами и т.д. В Самаре духовенство было привлечено к революционному трибуналу. В Воронеже толпа набросилась на комиссара, посланного в местный монастырь, и убила его. В Орле и Харькове религиозные процессии были обстреляны. В Туле при этом было убито 11 человек. В Пешехонском уезде было арестовано около 100 человек, частью расстрелянных. Еще раньше, 25 января, был убит в Киеве митр. Владимир.

К концу сессии (20 апреля) собор принял "положение о православном приходе", также не считавшееся с советским декретом и положенное в основу начавшейся открытой борьбы. Ввиду появления многочисленных жертв собор постановил (18 апреля) установить особое возношение за богослужением о "гонимых и о скончавших жизнь свою исповедниках и мучениках", ежегодное поминовение 25 января "всех усопших в нынешнюю лютую годину исповедников и мучеников", крестные ходы к местам их погребения, особые патриаршие грамоты "пострадавшим за веру и церковь" и "благословение от священного собора всем исповедникам". Вместе с тем (19 апреля) "непокоряющиеся и противящиеся церковной власти, обращающиеся к гражданскому начальству" были осуждены как "богопротивники". Им грозило запрещение, лишение сана и отлучение от церкви.

Директива собора была принята к исполнению. Новые приходские объединения, предназначенные для организации сопротивления, "организовались всюю". "Петроградский вестник" открыто призывал (13 апреля, № 6) создавать свои приходские кооперативы, свои школы, даже свой приходский суд. "Всеобщее мнение было", по отзыву противников церкви, что "на церкви большевики сломят себе голову". Только что приведенные меры собора показывают, что его члены не имели понятия о тех тисках, в которые будет скоро введена большевиками церковная жизнь.

Несомненно, расчет вождей церкви на подъем религиозности в народе как результат крутого разрыва большевиков с традицией, до известной степени оправдывался. Вот свидетельство противника патриаршей церкви (А.Введенского): "В церковной жизни увеличивается религиозность. Массы новообращенных заливают дворы Господни. И отчасти здесь вспыхивает подлинное религиозное состояние духа. Появляется забота о нравственности, возрождение души... Новая церковная интеллигенция занимается организацией церковных сил... проникает в церковно-приходские советы, которые являются в этот период опорными пунктами для проведения тихоновской политики... Церковь как будто с головой ушла в свою прямую чисто религиозную работу. У многих действительно религиозных людей даже могла создаться (и создавалась, сужу по себе) иллюзия, что властная жизнь заставила церковь идти действительно церковным путем... В 1919-20 гг., несомненно, наряду с притаив-

шейся, забившейся глубоко в землю, струей контрреволюции в церкви шумели весенним побегом воды подлинной религиозности". Этот отзыв тем более ценен, что это отзыв не объективного наблюдателя, а пристрастного борца, для которого борьба за сохранение церковной традиции уже есть "контрреволюция" и который резко отличается от нее "подлинную религиозность". В действительности, то и другое сливалось. О. Введенский скоро должен был почувствовать это.

Третья сессия собора уже прошла "под дамлоковым мечом". Советская пресса твердила, что собор есть "очаг контрреволюционной деятельности". Лезовэсеровское восстание, покушения на Володарского, Урицкого и Ленина ведут к усилению борьбы власти против "контрреволюции". В это время падают новые церковные жертвы — жертвы красного террора: епископы Андроник, Гермоген, Ефрем, свящ. Кудрявцев и некоторые миряне. Тело церкви, действительно, "зарывается глубоко в землю". Но глава ее, патриарх, продолжает стоять на позиции непримиримости. 13 (26) октября 1918 г. он обращается к совету народных комиссаров с новым посланием, еще более страстным, чем прежние; оно наверное не им самим написано. Политический элемент в этом послании преобладает над церковным. "Все, взявшие меч, от меча погибнут" — таков эпитафия послания 13 октября. Патриарх говорит об итогах первой годовщины власти, "о позорном мире", условия которого большевики "не решились опубликовать полностью"; о том, что "родина ими завоевана, умалена, расчленена". "Отечество вы заменили бездушным интернационалом", "ввергли народ в небывалое по жестокости братоубийство". "Никто не чувствует себя в безопасности... Хватают сотнями беззащитных, гноят целыми месяцами в тюрьмах, казнят часто без всякого следствия и суда... казнят епископов, священников, монахов, ни в чем не повинных, по огульному обвинению в какой-то расплывчатой и неопределенной контрреволюционности... Вы толкнули народ на самый беззащитный грабеж... вы отуманили совесть народа... Особенно больно и жестоко нарушение свободы в делах веры... Вы глумитесь над служителями алтаря, заставляете епископов рыть окопы (Гермоген) и посылаете священников на грязные работы. Вы наложили руку на церковное достоинство, собранное поколениями верующих людей... вы разрушаете исконную форму церковной общины — приход... разгоняете церковно-епархиальные собрания, вмешиваетесь во внутреннее управление церкви, лишаете (детей) необходимой для православного воспитания духовной пищи... Не буду говорить о распаде некогда великой и могучей России..." "Мы знаем, что наши обличения вызовут в вас только злобу... повод для обвинения нас в противлении власти; но, чем выше будет подниматься столп злобы вашей, тем вернейшим это будет свидетельством справедливости наших обвинений".

Почему советская власть не приняла немедленно брошенно-го ей вызова? Некоторый ответ на это заключается в том, что она не могла еще сладить с религиозными настроениями в собственной среде и принуждена была поэтому действовать осторожно. ЦК коммунистической партии в специальном циркуляре 19 марта 1921 г. обвинял членов партии в том, что они "не только не ведут антирелигиозной борьбы (предписанной п. 13 программы), но даже содействуют укреплению религиозных предрассудков публичным исполнением самых нелепых религиозных обрядов, не имея силы сопротивляться предрассудкам и требованиям отсталых масс населения, среди которых они живут и с которыми связаны материальными, хозяйственными и семейными связями". Большую сенсацию, например, произвел факт, что Калужский комитет компартии сделал выговор своему сочлену за то, что он во время пасхальной заутрени играл у себя дома на гармонике. По докладу центр. комитету (сентябрь, 1921) "вопрос приобретал острый характер по мере численного роста партии и втягивания в нее отсталых слоев рабочего класса и деклассированного городского мещанства". И ЦК не решился на строгие меры. Запрещено было только принимать в партию священнослужителей и "сознательных" интеллигентов, не вполне согласных с 13 пунктом. Соблюдение же церковных обрядов допускалось для крестьян и рабочих, и вообще решено было "не выпячивать этого вопроса на первое место" и "не выдвигать на первый план антирелигиозные диспуты", не давать повода "нашим врагам говорить, что мы преследуем людей за их веру".

Два обстоятельства превратили это выжидательное настроение в наступательное. Одним было появление внутри православной церкви течения, пошедшего навстречу большевикам. Другим — голод 1921-22 гг., давший благоприятный повод к захвату церковных ценностей. То и другое поканчивает с периодом неопределенности в отношениях власти к церкви... Вместо стихийной борьбы, стесненной декретами о свободе совести, начинается систематическое гонение. Мы увидим, что гонение это принимает разные формы, но преследует неуклонно одну и ту же цель: рано или поздно искоренить религию.

Первой формой систематической борьбы с церковью, — формой, свидетельствующей еще о сравнительном бессилии советской власти, — является попытка противопоставить господствующей церкви другие религиозные течения, которые считаются более прогрессивными и оказываются более податливыми на соглашение с властью.

Уже в самые первые дни февральской революции некоторые священники из группы "32-х", дьяконы и миряне, по почину прот. Егорова организовали (7 марта 1917) "всероссийский союз демократического православного духовенства и мирян" под председательством свящ. Д.Я. Попова, при секретаре прот.

А. Введенском. Союз выдвинул республиканское знамя и принцип борьбы с капитализмом. Конечно, на такой радикальной программе союз не мог объединить все прогрессивное духовенство. В Москве он не имел успеха, и на предсоборном съезде его предложения не были приняты. Однако союзу удается взять в свои руки Петербургский "Церковно-общественный вестник", и член союза, проф. Титлинов, вошел в состав членов собора. Мы видели, что ему пришлось уйти после острого столкновения. По мере выяснения консервативного настроения большинства собора — в союзе начинает созревать решение — "самостоятельно вести церковное дело, не считаясь с правящей иерархией". Союз был против восстановления патриаршества. Когда Тихон был выбран, оппозиционеры решили по почину протопресвитера Г.И. Шавельского "разорвать с официальной московской церковью". "По замыслу нашему, — рассказывает А. Введенский, — отделение от Тихона должно было одновременно начаться в Петрограде, Киеве и Одессе". Но в Москве нашли, что "время еще не пришло, и наше предложение не встретило массового сочувствия".

Время для торжества оппозиции наступило тогда, когда господствующее течение вступило в открытую борьбу с властью, — борьбу, не остановившуюся перед мученичеством за веру. Эту борьбу нетрудно было объяснить "контрреволюционными" стремлениями, которые, несомненно, и были, если не у масс, то у руководителей сопротивления. Как раз к концу 1921 г. явился повод обвинить этих руководителей в прямых сношениях с эмиграцией. С 21 ноября по 3 декабря в Сремских Карловцах состоялся съезд епископов, священников и мирян, эмигрировавших из России, или "Русский всезаграничный церковный съезд", под председательством первого кандидата в патриархи Антония Храповицкого. Политические убеждения его характеризуются тем, что он был членом союза русского народа. Помимо религиозных задач, — осуществленных выбором самостоятельного (хотя и "временного") архиерейского синода, призванного действовать в качестве высшего церковного управления и стремившегося потом постоянно присвоить себе "права и функции всероссийской церковной власти", "собор" поставил себе и политическую задачу — признать необходимость восстановления монархии, причем две трети участников высказывались за возвращение династии Романовых (см. о "соборе" ниже). Известный демагог монархизма Марков даже заявил открыто, что здесь большинство сочло долгом сказать то, чего "не может сказать оставшаяся в России церковь", так как "святейшему патриарху грозит опасность". Отсюда было уже легко перейти к обвинению Тихона в сношениях с Карловацким собором. Надо прибавить, что этот собор еще издал призыв к армии Врангеля, а в 1922 г. Антоний обратился к Генуэзской конференции с просьбой об интервенции. "Народы Европы и всего

мира, — говорил он, — пожалейте этот народ и *снабдите его сынов оружием*".

Член комиссариата юстиции, Красиков, даже прямо обвинял патриарха в тайном сотрудничестве с Карловацким собором и требовал, чтобы Тихон "отлучил за заговор и измену" подчиненных ему членов собора. Тихон отвечал на это, что он не может отлучать никого, находящегося вне его территориальной юрисдикции. Позднее, правда, патриарх упразднил заграничное высшее церковное управление указом 22 апреля (5 мая) 1922 г. Но обвинение против него осталось — и послужило, очевидно, одной из главных причин последовавших событий. Противники патриарха утверждали, что "активность церкви начала повышаться" именно "в связи с Генуэзской конференцией, относительно которой в церковных кругах ходили определенные слухи, что она кончится крахом советской власти".

Эти противники, "обновленцы", ставили в связь с этим также декрет патриарха, изданный осенью 1921 г. и запрещающий под угрозой самых крайних церковных кар какие бы то ни было новшества в церкви. По их утверждению, "этот декрет, явившийся апогеем тихоновского консерватизма, явился и переломным моментом в истории тихоновщины". Действительно, прижатые к стене и доведенные до отчаяния "психологически неприемлемым" декретом, обновленцы с этого момента переходят в решительное наступление. Благоприятным поводом для нападения на патриарха является вопрос о пожертвовании церковных ценностей на помощь голодающим. Уже в сентябре 1921 г. А. Введенский посылает в "Красную газету" воззвание, приглашающее церковных людей "поделиться церковными ценностями с голодными". Это воззвание не было напечатано. Но 20 февраля 1922 г. явилось на страницах "Петербургской правды" другое воззвание Введенского того же содержания. Надо напомнить, что накануне, 19 февраля, патриарх сам обратился к духовенству с предложением — жертвовать "неосвященные" ценные предметы. Письмо Введенского подчеркивало недостаточность этого акта. Оно послужило прелюдией к появившемуся через несколько дней, 23 февраля, правительственному распоряжению об изъятии в течение месяца всех ценностей, переданных по контрактам группам верующих и не необходимых непосредственно для целей культа, и о передаче их в комиссариат финансов на нужды голодающих. Патриарх ответил на это 28 (15) февраля знаменитым воззванием, которое, действительно, послужило "переломным моментом" в отношении советской власти к "тихоновской" церкви. Акт власти объявлялся в воззвании "святотатственным"; "добровольная выдача" освященных предметов "не одобрялась" как запрещенная канонами¹ и

¹ Патриарх имел в виду LXXIII правило апостольских канонов и 10-е правило поместного Константинопольского собора 862 г.

наказуемая, как святотатство, отлучением для мирян, лишени-
ем священства — для духовенства.

Разосланное повсеместно по России, воззвание 28 февраля вызвало новый взрыв всеобщего сопротивления выполнению советского декрета от 23 февраля. Многочисленные случаи крова-
вых столкновений (официальная статистика насчитывает их 1414) повели к целому ряду процессов в Москве, Петрограде, Смоленске, Шуе, Иваново-Вознесенске, Старой Руссе, Симферополе и т.д.² Особенно сильное впечатление произвело привлечение к суду митрополита Петербургского Вениамина (10 июня) и казнь этого иерарха (6 июля), которого на суде даже его противник Боярский характеризовал как "святого". Это дело обнаружило, между прочим, что между вождями антитихоновского движения и советской властью состоялось полное соглашение о сотрудничестве. Самое привлечение Вениамина после нескольких месяцев волокиты объяснялось тем, что он запретил А. Введенского в священстве, пока тот не покается. На суде Введенский и Вл. Красницкий, бывший член Русского собрания и антисемит, выступили главными обвинителями.

К этому времени, впрочем, они уже приступили к решительным действиям против патриарха. Уже 25 марта в "Известиях", советском официальном органе, появилось "письмо 12 священников" (так называла себя группа Введенского). Авторы письма ссылались на заявления архиепископов Евдокима, Серафима и Митрофана, высказавшихся в пользу выдачи церковных ценностей для голодающих, резко порицали тех, кто "не желает помогать", обвиняли их в формализме, в отсутствии любви и приглашали верующих выдать "даже освященные сосуды", если, — как на это соглашаются власти, — будет разрешено самой церкви кормить голодающих. В тот же и следующий день "Известия" напечатали сообщения о возражениях епископов Иова и Никона против патриарха и письмо еп. Андроника о приглашении его Калининым в Компомгол.

Ряд данных делает совершенно несомненным, что выбор момента для решительной борьбы с тихоновской церковью и союз для этой цели с "Живой Церковью" были решены советской властью совершенно сознательно весной 1922 г. "Государственная власть, — рассказывал Красницкий в августе этого года, — предложила весной этого года изменить церковную политику... В нас это встретило полное сочувствие". То же подтверждает и Титлинов. "Внешние условия, — пишет он, — делали как раз этот (революционный) исход возможным, так как сама револю-

² По не совсем надежному расчету, всего был возбужден 231 процесс и привлечены 738 подсудимых. Из них 44 присуждены к смертной казни (см. Иона Брихничев у Spinka, 189) и 250 к долгосрочному тюремному заключению (Necker, 81).

ционная власть готова была поддержать хотя и чуждое ей церковное начинание”³. И церковные новаторы перешли свой Рубикон” (сейчас увидим, каким образом). Действительно, в заседании совнаркома, в апреле 1922 г., по предложению Троцкого было решено придать церковной политике более наступательный характер. 7 мая 1922 г. “Правда” писала, что изъятие ценностей должно было послужить тем “клином, который должен был расколоть рыхлое тело бывшей государственной церкви”. Само собой разумеется, это был только временный союз. “Мы используем разногласия среди духовенства, — заявлял Степанов, — только для того, чтобы увести народ от всякой религии”. Так, оба союзника преследовали разные цели. Выиграть от этого союза, конечно, должен был сильнейший.

Обстоятельства, действительно, сложились благоприятно для союзников, чтобы нанести патриаршей церкви решительный удар. Московский процесс сгустил обвинения против Тихона в сношениях с заграницей. Было решено привлечь к суду также патриарха. Этим моментом Петербургская оппозиционная группа воспользовалась, чтобы, очевидно с согласия властей, послать делегацию непосредственно к патриарху. 12 мая, накануне казни тринадцати, приговоренных по московскому процессу, делегация явилась к Тихону и заявила, что возлагает лично на него моральную ответственность за эти казни. Красницкий перечислил затем те обвинения, которые советская власть выставила против патриарха. Тут, помимо его воззваний, инкриминировалось Тихону то, что он послал Николаю II в Екатеринбург благословенную просвиру, что он превратил церковь в политическую организацию и рукополагал специально приверженцев монархического строя. Делегаты потребовали, в заключение, немедленного созыва нового собора и полного устранения патриарха от управления церковью до соборного решения. Все это они повторили на следующий день в обращении

³ По сведениям большевиков, предложения шли не с их стороны, или не только с их стороны, но и со стороны обновленцев. Так, Ем. Ярославский в своих статьях 1923-24 гг. не раз упоминает, что “было много случаев, когда священники (ясно какие) приходили в комитеты партии и просили записать их в партию, и даже были случаи, когда священники хотели организовать ячейку коммунистов-попов — поп-ячейку. Однако мы от таких помощников и союзников держимся подальше... Дороги наши разные...”

Это сообщение подтверждается корреспондентом “Times” (9 июня 1923), в руках которого имелось самое прошение, “поданное больше года тому назад (то есть как раз весной 1922 г.) во ВЦИК”, в котором эти священники просили позволения образовать род коммунистической ячейки; мало того, они спокойно описывали, как они будут создавать такие ячейки во всех церковных центрах православной церкви, установят слежку за патриаршими чиновниками и принудят церковь помогать правительству осуществлять коммунистические планы. И Антоний откровенно говорил тому же корреспонденту: “К несчастью, мы связаны по рукам и по ногам тайными агентами, которые пользуются нами как орудием политики”.

к "верующим", напечатанном в "Известиях" 14 мая. Было ясно, что за требованиями делегации стояла советская власть.

Патриарх подчинился. Он послал письмо еп. Агафангелу с предложением заместить его (согласно решению собора) и был затем арестован в Троицком подворье. Но власти арестовали и Агафангела, с очевидной целью — создать для обновленцев возможность захватить в свои руки управление церковью. 18 мая Введенский с товарищами написали патриарху письмо, в котором сообщили ему, что просили разрешения властей открыть его канцелярию. Они "сыновне" испрашивали его благословения на уже решенную меру — продолжить управление делами. После полуторачасовой беседы с ними Тихон согласился. Он надписал на письме обновленцев резолюцию, которою синодальные дела передавались этой группе для дальнейшей передачи Агафангелу, а епархиальные московские дела — для передачи, до приезда Иннокентия, епископу Леониду. Иннокентия тоже не пустили в Москву, а Леонид по старости отказался. Группа обратилась к еп. Антонину, пострадавшему при самодержавии за то, что отказался после октябрьского манифеста поминать царя, как "самодержавного". Уже без всякого разрешения патриарха, перевезенного в Донской монастырь, обновленцы организовали временное высшее церковное управление, куда вошла вся группа, под главенством Антонина. В тот же день, 18 мая, в "Известиях" и в "Правде" появилось обращение захватившей власть группы к народу. Здесь говорилось, что "волей Божией" существует в России рабоче-крестьянское правительство, которое задало целью спасти Россию от ужасных последствий мировой войны, и что церковь помогает ему в борьбе за правду и за благосостояние человечества, но высшие иерархи церкви перешли на сторону врагов народа и проявили контрреволюционную деятельность. Они отказались помогать голодающим и стремились к ниспровержению государства. Авторы воззвания, "представляющие широкие церковные круги", осуждают этих иерархов и считают необходимым немедленно созвать поместный собор для решения вопроса о церковном управлении и "об установлении нормальных отношений между церковью и советским правительством". Так, победители исполняли свои обязательства перед большевиками, пытаясь в то же время оправдаться перед массой и найти в ней опору.

На этом деле с полной ясностью обнаружилось, что помимо комиссариата юстиции, ведавшего применением церковного законодательства, церковные дела контролирует другой фактор, ни с каким законодательством не считающийся. Приступая к систематической и активной борьбе с церковью, коммунистическая партия пустила в ход свою тайную полицию. Позднее, при организации "всесоюзного объединенного ГПУ", ведение церковными делами было поручено особому "третьему отделу секретно-оперативной части", под руководством знаменитого

Е.А. Тучкова, прозванного новым "обер-прокурором русской церкви". Уполномоченные третьего отдела имеются во всех местных отделах ГПУ. Руку Тучкова и его подчиненных мы увидим отныне во всех попытках "легализации" того или другого церковного течения, согласившегося принять условия сожителства с советской властью. Самый термин "легализация", напоминающий отношение старого режима к политическим партиям, стоит в полном противоречии с понятием "свободы совести", обещанной всем вероисповеданиям.

Наступил момент для победившей группы извлечь пользу из своего соглашения с советской властью и самоопределиться. Она уже положила начало этому, приняв название "Живой Церкви" и начав с 5 мая 1922 г. издание своего органа под этим названием. Здесь проводились идеи о смене высшего церковного персонала и прекращении состояния гражданской войны между властью и церковью, а также защищался принцип отделения церкви от государства и, в несколько туманных выражениях, провозглашался переход церкви от традиционной неподвижности к "динамическому, жизненному, творческому прогрессу — от одного достижения к другому". Далее, "живоцерковцы" требовали прекращения бездушного церемониализма в богослужении, деспотизма епископской власти; белое, то есть женатое, духовенство должно быть допущено к епископату. На этих основаниях решено было создать партию "Живой Церкви". Для этого 29 мая собран был в Москве съезд делегатов в количестве 146. Однако из них только 36 вошли в новую организацию и приняли ее платформу. Это и неумудрено, если познакомимся с содержанием этой платформы. В первой части традиционные догматы христианства трактовались довольно свободно, — отчасти в духе русского светского богословия. Мир эволюционировал "Божией волей", — но посредством естественных процессов. Церковь есть богочеловеческое общество, установленное для осуществления на земле божественной правды. Страшный суд, небо, ад надо понимать этически. Спасение есть пробуждение сыновнего чувства в человеке при помощи божественной любви; и Бог есть Бог любви, а не грозный Судия. Монашеский аскетизм, отречение от мира, от естественных человеческих желаний — отвергаются; спасение должно достигаться путем добросовестного выполнения обычных обязанностей, налагаемых жизнью. Семья — основа моральной жизни; женщина — равноправна. Далее развивалась христианско-социалистическая программа равенства трудящихся, признавалась справедливость социальной революции и правильность идеи всемирного объединения рабочих для защиты от эксплуатации. Освобождение литургических форм от суеверий и остатков язычества, устранение устарелых канонических правил, широкое участие мирян в жизни прихода, право выбора женатых священников в епископы, представительство низшего духовенства на вы-

ских ступенях управления — таковы остальные части программы "Живой Церкви". Нельзя отрицать, что в ней проявлялись искренние стремления части русской интеллигенции; но мы видели на примере петербургских религиозно-философских прений, как далеки были эти стремления от того, что — так же искренно — могли допустить образованные представители русской церкви, не говоря уже о малокультурной массе.

Окончательная организация живоцерковной партии состоялась только в конце июня, на основании майской программы, при протестах собравшейся публики, особенно женщин. Во главе президиума поставлен был протоиерей В. Красницкий. За этим последовала всероссийская конференция "Живой Церкви" в храме Христа Спасителя, от 6 до 16 августа, в составе 169 делегатов от 24 епархий. Но тут обнаружились большие разногласия. Наиболее умеренные элементы довольствовались выведением церкви из тупика, в какой завела ее открытая борьба Тихона и собора с советской властью. Большинство, однако, шло дальше и, под руководством и председательством В. Красницкого, ставило своей задачей одержание решительной победы белого духовенства над черным, то есть над епископами и монахами. Противники "Живой Церкви" не без основания видели в этом центральную идею всего движения. "Живая Церковь, — говорит, например, проф. С. Троицкий, — это, прежде всего, поповский бунт или, говоря языком канонов, пресвитерианский раскол. Ее создала гордыня петроградского столичного духовенства. Петроградские "батюшки" издавна занимали привилегированное положение в церкви. Петроградское духовенство составлялось из наиболее талантливых питомцев духовных академий. Широкое знакомство петроградских батюшек... начиналось с царского двора и вершины бюрократии и оканчивалось у вождей рабочего движения будущих повелителей России".

Такова была социальная подкладка живоцерковного движения. Это не исключало идейных элементов "пресвитерианской" идеологии, но, конечно, не в смысле реформационного пресвитерианского движения. Живоцерковцы ограничивали роль епископата, но не уничтожали его вовсе, а требовали доступа к нему белого духовенства и, следовательно, допущения брака для епископов. Первые такие посвящения состоялись еще до съезда 6–16 августа. На съезде были намечены еще шесть священников на епископские вакансии. На этом вопросе, однако, разошлись и члены большинства. Еп. Антонин и его сторонники не соглашались, чтобы священники, посвящаемые в епископы, были женатые, и в противоположность "Живой Церкви" считали, что монах, покидающий монастырь, в то же время теряет священство и монашество. При голосовании вопроса о епископате на стороне "Живой Церкви" оказалось 37 епископских голосов, но 36 высказались против, а 24 воздержались от голосования и заняли выжидательную позицию.

Главная цель съезда была, однако, не реформаторская, а боевая. Нужно было готовить новый собор и выполнить данные большевикам политические обязательства. И тут, прежде всего, съезд постановил, что патриарх Тихон, как главный виновник церковного разлада, должен быть лишен священства и что все епископы, которые или противятся политике живоцерковников, или хотя бы относятся к ней пассивно, должны быть лишены своих кафедр и подвергнуты церковным карам. Приходские советы, враждебные местным прогрессивным священникам, должны быть распущены. Перед закрытием съезд выпустил воззвание к народу, в котором вся история церковной борьбы излагалась с точки зрения социальной революции и старое церковное течение обвинялось, в самых неумеренных выражениях, в сотрудничестве с врагами народа, с Колчаком и Деникиным, с беглыми архиереями Карловацкого собора. Епископы обвинялись при этом, вместе с царским правительством и "капиталистами", в притеснении белого духовенства и мирян, всех "страждущих и обремененных". Подсказанная из Карловцев попытка "князей церкви", во главе с патриархом, поднять новую гражданскую войну под видом охраны церковного золота и серебра от голодающих "переполнила чашу терпения верных сынов православной церкви и принудила их принять *революционные меры* для обновления церкви на основе библейских принципов и апостольских традиций".

Не все "обновленцы" согласились, однако, следовать программе и тактике политика Красницкого. Меньшинство во главе с Антонином решило (20 августа) отделиться и образовать особую организацию под названием "Церковное Возрождение". Требуя, так же как и живоцерковцы, возвращения к демократизму апостольских времен, освобождения веры и культа от наносных суеверий средневековья, соглашаясь на свободный выбор священников паствой, группа Антонина, однако, не шла так далеко в отрицании монашества и отличалась в вышеуказанных пунктах от "Живой Церкви"; она, при том же, обращалась не столько к церковным низам, сколько к народной массе. Сравнительная умеренность этой группы дала ей вначале большой успех. К ней присоединились тысячи московских священников и мирян и много петербургских сторонников "Живой Церкви".

Более личный характер имел отход от "Живой Церкви" другого выдающегося деятеля обновленческого движения, прот. Александра Введенского, страстного и талантливое проповедника. Несогласный со многим внесенным в программу "Живой Церкви" и не находивший в ней того, чего желал, Введенский образовал свою отдельную группу под названием "Древней апостольской церкви".

Выполняя свой тактический план, руководящая группа "Живой Церкви" занялась предварительной чисткой церкви

для подготовки выборов своего большинства в собор. Для этой подготовки созыв пришлось отложить сперва до 1 февраля, а потом до 29 апреля 1923 г. Курьезным образом неожиданным сторонником "чистки" оказался тот самый Вл. Львов, который в качестве обер-прокурора производил первую чистку дореволюционного Синода. Теперь он выступал как член нового Высшего Церковного Управления. В "Известиях" 2 августа 1922 г. он приписывал печальный исход собора 1917-18 гг. реакционности большинства тогдашней иерархии и требовал предварительного очищения церкви от всех реакционных элементов: только тогда новый собор может провести желаемые реформы. Правительство, несмотря на отделение церкви, обязано принять участие в этой чистке, ибо на этот последний фронт — и в особенности в приходские советы скрылись его реакционные противники. И Львов заблаговременно предрешил тактику чистки, принятую съездом 6-16 августа.

Вопрос был поставлен, очевидно, о полном уничтожении православной тихоновской церкви в союзе живоцерковцев с правительством. Решено было для этой цели начать дело с самого корня. По епархиям были посланы 56 уполномоченных ВЦУ обновленческой церкви с неограниченными полномочиями и с гарантией полной поддержки советской власти, включая ГПУ. Они должны были "выделить во всех епархиях из общей массы православного церковного народа своих единомышленников священнослужителей, организовать их и передать им местное церковное управление. Декретом 10 августа 1922 г. было постановлено считать закрытыми все организации, которые не будут зарегистрированы. Это сразу разрывало связи местных религиозных групп с центральным церковным управлением, лишенным права легального существования. Сперва эмиссары ВЦУ объявили на местах, что являются агентами патриарха: этим они привлекли к себе нескольких епископов и значительное количество духовенства. Но скоро обман обнаружился. Митр. Агафангел попытался сохранить епархиальную жизнь, признав епархии "автокефальными" и предложив устраивать съезды верующих. По признанию "Известий" (28 августа 1922), "несмотря на чрезвычайную бдительность госполитуправления, состоялся ряд тайных съездов верующих во Владимире, Курске, Рязани, Перми и др. городах. Везде приняты постановления о непризнании ВЦУ и поддержке патриарха Тихона".

Тогда "живцы" прибегли к мерам насилия. Петроградский епархиальный исполком постановил уволить всех священнослужителей, не признающих ВЦУ. В Москве (13 декабря 1922) были осуждены на тюремное заключение 74 церковных деятеля. То же происходило в Киеве, Одессе, Минске, Екатеринбурге и др. епархиальных городах. К концу 1923 г. высланных епископов было 66 чел. В то же время ВЦУ повело энергичную борьбу с нижним этажом церковной организации — с приходскими со-

ветами, организованными согласно постановлению собора 1917-18 гг. На августовском съезде "Живой Церкви" (1922) было решено "немедленно распустить приходские советы, стоящие против обновленческого движения, и собрать вместо них новые — из лиц, рекомендуемых настоятелем, под его ответственностью". Каковы должны были быть эти лица, явствовало из другого решения съезда: полноправным мирянином мог быть только такой, который проводил в жизнь принципы "Живой Церкви". Специальная депутация съезда просила Калинина разорвать договоры губисполкомов с православными приходскими советами. Храмы старых приходских советов должны были быть у них отобраны. Во многих местах (Белоруссия, Киев) перерегистрация приходов была, действительно, проведена. После такой полугодовой, систематической чистки, епископы патриаршей церкви были почти совершенно устранены от выборов. Часть их уже была в тюрьме, в ссылке, под судом или бежала за границу. Из оставшихся некоторые бойкотировали выборы, считая самый созыв собора неканоническим. Немудрено, что из 430 членов собора патриаршеских делегатов оказалось только 45. Выборы производились тем же порядком, как и для первого собора. Но чистка приходских советов и поддержка правительства дала свои результаты. 250 членов собора, то есть абсолютное большинство, принадлежали к партии "Живой Церкви". Остальные 135 распределялись между двумя другими течениями: 110 принадлежало к "Древней апостольской церкви" Введенского и 25 — наиболее умеренного реформаторского оттенка — шли за Антонином, в "Церковном Возрождении". Как видим, вслед за верхами и низы, искренно или неискренно⁴, радикализировались. Собору 1923 г., очевидно, предстояло представить крайнее течение в церкви. В отличие от собора 1917-18 гг. устранена была высшая инстанция над решениями собора, — собрание епископов.

Еще раз храм Спасителя стал свидетелем торжественной процедуры открытия собора. Председательствовал Антонин. Введенский во втором же заседании (2 мая) предложил в высшей степени комплиментарную резолюцию по адресу правительства, которая, конечно, и была принята единогласно. Второй собор благодарил власть за разрешение собраться и подчеркивал тожество "великих принципов октябрьской революции" с учением христианства. На следующий же день был поставлен вопрос о низложении Тихона, спешно разрешенный в его отсутствие, после выслушивания обвинительного доклада, поддержанного 54 иерархами (из 66), и страстной речи Введенского. Затем собор принял, при одном голосовавшем против и пяти

⁴ Надо, впрочем, прибавить, что ВЦУ сохранило за собой право не только войти в полном составе в члены собора, но и пополнить ряд других мест по назначению, а не по выбору.

воздержавшихся, прочтенную председательствующим резолюцию. В ней собор "свидетельствовал, что мир разделен на два лагеря — капиталистов-эксплуататоров и пролетариат" и что одна только советская власть в мире начала борьбу против социального зла. "Собор объявлял капитализм смертным грехом и борьбу против него — священной для христиан". Собор "призывал, далее, всякого честного христианского гражданина России идти на борьбу, единым фронтом, под руководством советского правительства, против мирового зла социальной несправедливости". Первый собор и патриарх обвинялись в контрреволюционной деятельности; собор объявил анафему, наложенную на советское правительство, недействительной, называл Тихона предателем церкви, лишал его священства и монашества и возвращал в светское звание — Василия Белавина. Советскую власть не только не следует считать властью антихриста, но, напротив, она есть единственная, которая осуществляет идеалы Царства Божия на земле. Самое восстановление патриаршества собор объявлял контрреволюционным актом и возвращал церковь к соборному управлению. В тот же вечер собор санкционировал избрание женатых священников в епископы, а на следующий день разрешил второй брак (но не епископам). Сверх того, он осудил фальсификацию мощей, основываясь на произведенном давно уже советской властью осмотре⁵, и решил закрыть монастыри, заменив их коммунистическими братствами. Собор принял также григорианский календарь. Заграничные контрреволюционные иерархи и священники были исключены из церкви. Введенский был возведен в сан митрополита. Выбран был, наконец, новый состав Высшего Церковного Совета (вместо "Управления"); 10 членов его принадлежали к "Живой Церкви", шесть к "Древней апостольской", два к "Церковному Возрождению", с своими лидерами во главе. Из 18 членов 12 были священники, один мирянин и только 5 епископов. Все перечисленные решения, очевидно, имели в виду интересы белого духовенства. К мирянам "Живая Церковь" относилась недовер-

⁵ В.Ф. Марцинковский, христианин-евангелист, изгнанный большевиками из России, свидетельствует в своих "Записках верующего" о результатах этого осмотра следующее: "По поводу мощей действительно были установлены — в присутствии местных епископов, скрепивших подписью составленные при этом протоколы, — случаи недобросовестности: находили искусственно сделанные фигуры, воск, опилки и проч. в раках угодников. В других гробницах не было обнаружено нетленных останков, хотя об этом свидетельствовали песнопения в честь данных святых. Так, например, в гробнице Сергия Радонежского были найдены лишь кости и часть волос на темени. По распоряжению власти гроб был снабжен стеклянной крышкой, через которую все желающие могли видеть упомянутые останки". Проф. Кузнецов давал по этому поводу в Москве объяснения, "желая успокоить волнение верующих". Он указал на слова Иоанна Златоуста, что под мощами вообще разумеются останки святого, также кости и пепел.

чиво. В области политической — заказ "госполитуправления" был выполнен в полной мере.

Казалось, "Живая Церковь" достигла в союзе с правительством всего, чего хотела. Но тут-то и обнаружилась опасность ее союза с властью и искусственность полученного ею успеха. Православная масса отнеслась к попытке живоцерковников резко отрицательно. В брошюре, изданной в 1923 г., проф. Титлинов, сторонник "живцов", свидетельствует: "Громадное большинство духовенства и церковных общин не желало признать нового церковного управления. Имена руководителей движения сделались одиозными. Возбуждение в церковных низах было столь сильно, что некоторым деятелям движения угрожала даже физическая опасность. Прот. А.И. Введенский получил удар камнем по голове. Побиение камнями и не камнями угрожало и другим, если бы их не взяла под свою охрану милиция. Епископы и священники "Живой Церкви" не могли совершать спокойно богослужения, показываться в храмах и на улице. Им в лицо бросали не только разные упреки, а прямо ругань. В темных массах пошли толки чуть ли не о появлении антихриста. В Петербурге уверяли, что прот. Введенский ездит на автомобиле "с числом звериным ("печать антихриста"), только наоборот (999)". На публичных собраниях "Живой Церкви" прямо поражала враждебность некоторых элементов публики". Из других источников мы знаем, что, действительно, настроение масс выразилось в целом ряде избиений "живцов". Так, избит был до бесчувствия на соборании "живцов" в Храме Спасителя В.Д. Красницкий; убит в Ярославле (сентябрь, 1922) священник "ЖЦ" и член коммунистической партии Евдокимов, избиты уполномоченный "ЖЦ" в Царицыне Серебряков, в Полтаве епископ "ЖЦ" Феодосий, в Одессе другой епископ выгнан народом из церкви и т.д.

Естественно, что большевики не могли быть довольны таким результатом союза с "живцами". Расчеты их — расколоть православную церковь — явно не удавались. И их недовольство обрушилось на союзника. Ведь союз этот был не целью, а только средством. Ярославский недаром советовал "от таких союзников и помощников держаться подальше". Теперь стало очевидно, что торжество живоцерковников вовсе не означает победы над православной церковью. И если не удалось обезвредить ее этим способом, то отчего не попробовать другой, отчего не попытаться прямо сговориться с тихоновцами? Большевики, конечно, понимали и то, что дать Тихону ореол мученичества не значит достигнуть своей цели. С другой стороны, и Тихон понял, что — особенно после окончания гражданской войны — продолжать старую непримиримую тактику было нецелесообразно не только в его личных интересах, но и в интересах той части церкви, которую он продолжал представлять. Ему предстоял суд, и уже раздавались входные билеты в залу суда. В

этот момент, по признанию самого патриарха, власти дали ему понять, что он будет освобожден из тюрьмы, если сделает заявление определенного содержания⁶. И неожиданным для публики, это заявление, написанное за день до суда, 15 июня 1923 г., появилось 1 июля в факсимиле в "Известиях". Патриарх, после упомянутого выше заявления о посторонних влияниях на него, признавал, что он "действительно был настроен к советской власти враждебно, причем враждебность из пассивного состояния временно переходила в интенсивные действия". Он соглашался, что все эти действия, "за немногими неточностями, изложены (правильно) в обвинительном заключении духовного суда". "Признавая правильным решение суда о привлечении меня к ответственности по указанным в обвинительном заключении статьям уголовного кодекса за антисоветскую деятельность, — писал Тихон, — я *раскаиваюсь* в этих проступках против государственного строя и прошу Верховный суд изменить мне меру пресечения (не освободить от суда.— П.М.), то есть освободить меня из-под стражи. При этом я заявляю Верховному суду, что *я отныне советской власти не враг*. Я окончательно и решительно отмежевываюсь как от зарубежной, так и от внутренней монархическо-белогвардейской контрреволюции".

Конечно, монархическая эмиграция объявила этот акт подделкой или вынужденным поступком со стороны патриарха. Но Тихон знал, что делал: он возвращал своей "тихоновской" церкви, или "староцерковникам", возможность легального существования в советской России и получал возможность бороться против захватов живоцерковников. С своей стороны советская власть вступала тут в новую стадию борьбы с религией. Так как прямая атака на господствующую церковь *извне* не удалась, она приступила к установлению над ней контроля *изнутри*. Своей партийной массе она представила этот крутой переход от борьбы к "легализации", конечно, в ином свете. В "Рабочей Москве" была в те дни (15 июля) помещена карикатура, в которой патриарх дрался на кулачки с другим священником, а рабочий стоял возле и смеялся, заложив руки в карманы. Надпись гласила: "Когда двое дерутся, у третьего руки свободны".

Первое упоминание⁷, какое патриарх сделал из своего возвращения в Донской монастырь, заключалось в том, что 15 ию-

⁶ Об этом, со слов Юлиуса Хеккера, назначенного собором 1923 г. на должность секретаря педагогической комиссии, свидетельствует Спинка. Сам Хеккер в своей книге смягчает это показание, говоря лишь глухо о "намсках, которые ему были сделаны", причем высказывает предположение, что указания эти были сделаны со стороны его приверженцев. Первоначальный вариант подтверждается, однако, интервью в Manchester Guardian и кажется мне, по существу дела, более вероятным.

⁷ В позднейшем своем письме (1924) к константинопольскому патриарху (см. ниже) Тихон упоминает, что "епископат, получив разрешение собраться, в июле прошлого (1923) года поднял свой голос для осуждения обновленцев, как

ля он выпустил заявление, в котором осуждал все дело "Живой Церкви". Он прежде всего восстанавливал обстоятельства, при которых совершился захват его канцелярии живоцерковниками, вместо передачи ее Агафангелу. Он опровергал затем их заявления, будто они получали власть от него, доказывал невозможность передачи простым священникам епископской власти и напоминал, что самозванный захват чужой епархии карается лишением священства (Антиох. соб., ст.16). Захватчики отягчили свое положение посвящением новых епископов в захваченные ими епархии и поставили себя вне церкви. Поэтому все их действия во время отсутствия патриарха недействительны. Принимая на себя власть, переданную Агафангелу, Тихон призывал епископов, оставшихся верными, помочь ему умиротворить церковь, а соблазнившихся епископов — покаяться. В числе последних пришел в церковь в монашеской рясе и принес покаяние Сергей, позднейший заместитель патриарха. Московские церкви сразу объединились около патриарха. За ними последовали широкие массы. Церкви обновленцев скоро опустели. Патриаршие церкви переполнились молящимися.

Живоцерковники скомпрометировали себя перед массами не только своей близостью к большевикам и радикализмом своих религиозных нововведений. В этом последнем отношении они даже старались быть осторожными. Все радикальные предложения, вытекавшие из программы, — о введении реформ в религиозное учение и в богослужение — были на соборе переданы в комиссию для дальнейшего обсуждения при участии всей церкви. Но были обстоятельства более внешнего характера, которые произвели сильное отрицательное впечатление на массы и по которым сами победители почувствовали необходимость сделать уступки. Прежде всего, обновленцы почувствовали вред своего разделения на три группы. Это отдаляло их от традиционного церковного устройства; массы принимали группы за секты. Уход еп. Антонина с председательского поста (29 июня 1923) еще более их дискредитировал. Патриаршая церковь была возглавлена Св. Синодом со старейшими епископами. Обновленная церковь тоже принялась искать и нашла в заместители Антонина своего собственного "старейшего" — епископа Одесского Евдокима. Но Евдоким поставил условием, чтобы все группы обновленцев распустили свои организации и отказались от своих имен, чтобы высшее церковное управление было переименовано в Св. Синод и чтобы при посвящении в епископы преимущество отдавалось монахам. Очевидно, все эти три условия имели целью успокоение масс. И действительно, в начале августа 1923 г. на пленарном совещании членов собора 1923 г.

схизматиков, и просил меня вновь стать во главе русской церкви". Но, очевидно, патриарх выводил не из этого приглашения свое право и обязанность бороться против живоцерковников.

было решено переорганизоваться в одну партию на основе синодальной демократии в противоположность патриаршему самодержавию. После нескольких дней ожесточенных споров пленум голосовал в пользу предложений Евдокима, объявил все группы распущенными; превратил "управление" в "священный синод православной русской церкви" под председательством Евдокима и решил призвать в состав синода нескольких старейших епископов, не перешедших еще в тихоновский лагерь. Введенский согласился ввести в новую партию всю свою группу "апостольской церкви". Красницкий отказался ввести свою "Живую Церковь"; но большинство его последователей за ним не пошло и присоединилось к "новой церкви". Наконец, Антонин с своим "Союзом Церковного Возрождения" тоже остался вне объединения — и тоже потерял большинство сторонников.

"Новая церковь", назвавшая себя "синодальной", выставила принцип соборности. Она объявила, что подчиняется обоим соборам, 1917-18 гг. и 1923 г., но требовала такого же подчинения и от патриарха, не признававшего собора 1923 г. каноническим. В своем воззвании к православным христианам, напечатанном в "Известиях" 12 августа 1923 г., новый синод, объявляя о совершившейся перемене, особенно подчеркивал, что "новая церковь" хранит "святое православие" в "братском единении с святейшими вселенскими патриархами", официально приветствовавшими ее председателя, чего они не сделали по отношению к патриарху. И, действительно, хотя патриархи и осудили весьма сурово низложение Тихона вторым собором, но только антиохийский остался при этом мнении. Нуждавшийся в поддержке большевиков Григорий VII Константинопольский дал инструкцию собственной комиссии — поддерживать ту партию, которая лояльна по отношению к правительству — и требовал (6 мая, 1924), чтобы Тихон принес себя в жертву миру и церкви и сдал церковное управление. Константинопольский синод, присоединяясь к этой точке зрения, предложил, "хотя бы временно", упразднить патриаршество и основать высшее управление на принципе соборного синода. Тихон, правда, протестовал против неканонического вмешательства константинопольского патриарха. Но это не помешало комиссии высказаться в пользу синодальной церкви, а Григорию VII — послать в синод "новой церкви" своего представителя. За ним последовал патриарх александрийский и, после некоторого колебания, патриарх Иерусалимский (9 июля, 1926). С другой стороны, "новая церковь" пользовалась сочувствием и материальной поддержкой американской методистской епископальной церкви, от имени которой епископ Эдгар Блэк даже участвовал в соборе 1923 г. Все это, конечно, укрепляло положение синодской церкви в массах, — тем более что она продолжала эволюционировать в сторону умеренности. Так, в особенно раздражавшем верующих вопросе о женатых епископах, "новая церковь" приняла такти-

ку оттяжек — и решила перенести вопрос на (восьмой) вселенский собор. Так же она поступила относительно второго брака священников. В вопросе о новом или старом календаре, — оказавшимся вопросом о праздновании православных и местных праздников, — она предложила решение свободному выбору каждого прихода. В феврале 1925 г. Евдокима заменил один из старейших дореволюционных иерархов, митрополит Вениамин. Партия пришла к мысли — устроить общерусское управление на федеративных началах и организовала самостоятельные церковные управления на Украине, в Белоруссии, Сибири, на Дальнем Востоке, а также в Северных Американских Штатах и в Западной Европе. Тогда как точкой опоры Тихона осталась Москва и русский север, синодальная церковь сохранила больше влияния на юге России. Получивши одобрение всем своим решениям на съезде в Москве (10-18 июня, 1924), на котором присутствовало 466 делегатов, в том числе 83 епископа, синодальная церковь готовилась к собору 1925 г.

Патриарх Тихон понял, что ввиду энергичной деятельности и успехов противников он не может остаться бездеятельным. Но, чтобы действовать, необходимо было заручиться разрешением правительства. Освободив Тихона, власти тем не менее продолжали препятствовать ему организовать центральное управление церкви. Он обратился к ним с просьбой разрешить и ему созвать собор⁸ и организовать управление той части церкви, которая осталась верна ему. Патриарху дали понять, что ни то, ни другое не будет ему позволено, если он будет продолжать общение с контрреволюционными элементами и окружать себя людьми, которым власть не может доверять. В качестве практического исхода патриарху было предложено соединиться с остальными живоцерковниками и ввести Красницкого в качестве товарища председателя церковного управления⁹. Тихон согласился. На письменную просьбу Красницкого принять его "и его братьев, которые захотят последовать его примеру" для "работы в устроенном им церковном управлении по восстановлению мира в церкви и по подготовке следующего поместного собора", и "покрыть архиерейской любовью все то, в чем он согрешил", патриарх ответил в тот же день (19 мая, 1924) резолюцией о своем согласии и включении Красницкого в члены ВЦУ. Создано было затем временное управление для подготовки созыва собора в составе 12 членов, из которых пять назначены патри-

⁸ Одно из обвинений противников было то, что, вопреки решению собора 1917-18 гг., патриарх не созвал собор в 1921 г. Патриарх ответил на это в своем заявлении 15 июля 1923 г. (см. выше), что созвать собор должен был Агафангел и что "мы были осведомлены, что гражданская власть не против этого".

⁹ Здесь я следую изложению Хеккера, лучше осведомленного, чем другой американский автор, Спинка, который недоумевает, почему Тихон принял Красницкого.

архом, а шесть, с Красницким во главе, принадлежали к "Живой Церкви". Высшую инстанцию должен был составить синод епископов, под председательством патриарха.

Однако все эти планы вызвали живейшее сопротивление со стороны приверженцев Тихона. Он принужден был объявить попытку коалиционного управления церковью с живоцерковниками неудавшейся. Красницкий с своими сторонниками отошли, а вместе с тем прекратилось и содействие правительства.

Синодальная церковь была, конечно, очень довольна этой неудачей живоцерковников. Но она попробовала извлечь выгоду из тяжелого положения, в каком очутился Тихон, — и привлечь его на свою сторону. Некоторые члены предсоборного совещания со своей стороны попытались (май, 1924) вступить в переговоры с патриархом. Они потерпели неудачу: синодальная церковь была, конечно, гораздо опаснее для патриарха, чем живоцерковники. Совещание приняло тогда резолюцию: "продолжать борьбу с тихоновцами с прежней непримиримостью, считая всякий компромисс с тихоновщиной одинаково опасным с политической и церковной точки зрения".

Болезнь помешала дальнейшей деятельности Тихона. Как сложились за время болезни его окончательные взгляды на тактику церкви, видно из его "завещания", еще раз показывающего, что он старался усвоить уроки жизни и найти для своих последователей почву, на которой их борьба с главной очередной угрозой, синодальной церковью, была бы наиболее благоприятна. Такой почвой была, конечно, прежде всего безусловная лояльность по отношению к правительству. Только при этом условии была надежда вести борьбу на равной ноге.

Составляя свое последнее обращение, патриарх, впрочем, не думал, что ему суждено стать его завещанием. Он считал себя выздоровевшим и даже пометил документ Донским монастырем, куда должен был вернуться из госпиталя. Но в тот же день, 7 апреля 1925 г., Тихон умер. Еще 25 декабря 1924 г. (7 января 1925) он составил распоряжение, — по которому, впредь до "конституционного выбора нового патриарха"¹⁰, патриаршие права переходили к митр. Кириллу или Агафангелу, а в случае невозможности для них принять наследие — к митр. Петру Крутицкому, бывшему секретарю вел. кн. Елизаветы Федоровны, имевшему очень большое влияние на патриарха. Митрополит Петр и сделался "местоблюстителем" патриаршего престола. Через неделю по смерти патриарха Тихона он прислал для напечатания в "Известиях" то "воззвание" патриарха, которое сделалось его завещанием. Патриарх Тихон заявлял здесь, что советская власть стала во главе русского государства "по воле Божией", что своим январским декретом 1918 г. она "обеспечивает... нашей православной церкви права и возможность

¹⁰ Противники оспаривали каноничность этой передачи прав.

жить и вести свои религиозные дела согласно требованиям своей веры, поскольку это не нарушает общественного порядка и прав других граждан”, и что “поэтому” он, патриарх, “признал новый порядок вещей” и “искренно приветствовал” рабоче-крестьянскую власть. “Не допуская никаких компромиссов в области веры, — внушал он своей пастве, — в гражданском отношении мы должны быть искренними по отношению к советской власти... осуждая всякое сообщество с врагами советской власти и явную или тайную агитацию против нее”. В особенности патриарх осуждал “архипастырей и пастырей... покинувших родину” и... “занивавшихся за границей деятельностью ... вредной для нашей церкви...” Он решительно заявлял: “У нас нет с ними связи” и еще раз “подтверждал осуждение так наз. Карловацкого собора”, угрожая, “что всякие в этом роде попытки впредь вызовут с нашей стороны крайние меры, вплоть до запрещения священнослужения и предания суду собора”. Он даже “призывал” эмигрировавшее духовенство “прекратить свою политическую деятельность и иметь мужество вернуться на родину”. Внутри России он обращался в особенности к церковно-приходским общинам, призывая их “не допускать... антиправительственной деятельности и не питать надежд на возвращение монархического строя”, ибо “советская власть — действительно народная рабоче-крестьянская власть и потому прочная и непоколебимая”. Цель всех этих советов в воззвании была “направить деятельность православных общин не в сторону политиканства... а на укрепление веры православной, ибо враги святого православия — сектанты, католики, протестанты, обновленцы, безбожники и им подобные стремятся использовать всякий момент в жизни православной церкви во вред ей”. Можно поверить, что такова и была главная задача патриарха, которой он подчинял все остальное. Пораженные этим документом сторонники патриарха пытались объявить воззвание подделкой; но, конечно, не Петр Крутицкий, предъявивший его и едва ли ему сочувствующий, мог сочинить такой документ или согласиться выдать за подлинник чужую подделку¹¹.

Воззвание покойного Тихона рекомендовало патриаршей церкви тактику, одинаковую с тактикой синодальной церкви, — и, таким образом, в известном смысле сближало обе. С другой стороны, и спорность прав “местолюбителя”, не выбранного, согласно канонам, никаким собором, должна была, казалось, сделать его менее непримиримым. И вскоре после смерти Тихона (30 апреля), синод “новой церкви” обратился к Петру с примирительным предложением. Осенью собирается всероссийский собор, говорилось в этом обращении, — и “Св. Синод, оза-

¹¹ Петр Крутицкий считается вдохновителем или даже автором воззвания 13 (26) октября 1918 г.

боченный принятием всех мер для успеха собора, обращается ко всему духовенству московской епархии с призывом покончить наше разделение, забыть, во имя Христа воскресшего, взаимные наши обиды и недоразумения и соединиться для предварительной работы... Св. Синод полагает, что пора забыть самые слова "тихоновцы" и "новоцерковники" и помнить только, что мы все православные дети единой матери-церкви". Это предложение осталось без ответа. Тогда циркуляром 17 июня Синод объявил, что не признающие собора 1923 г. духовные и миряне приглашаются к участию в подготовке собора 1925 г. и к выборам "на равных правах с остальными", а "в случае отказа отдельных епископов от сношений и в случае неудачного сговора с рядовым духовенством епархиальное управление обратится прямо к верующим с призывом покончить на соборе разрыв в церкви, вызванный высшими кругами старой церкви". Петр тогда в частной беседе ответил, что не может сам дать ответа, будучи только блюстителем престола, и должен созвать всех епископов. Но так как многие из них за границей или в тюрьме, то он просил добрых услуг у новоцерковников для их освобождения¹². Те ответили, что это вопрос политический, и на этом переговоры были прерваны. Тогда Петр опубликовал воззвание, датированное 28 июля (накануне последнего разговора), в котором стал на непримиримую позицию. "В настоящее время, — сообщалось в воззвании, — так наз. новоцерковники все более обсуждают вопрос о воссоединении с нами. Они созывают митинги в городах и деревнях и приглашают православное духовенство и мирян к общему обсуждению вопроса о воссоединении и к подготовке к их псевдо-собору". Но канонические правила "запрещают участвовать в таких собраниях и тем более выборах", так как, по 20-му правилу Антиохийского собора "никому не разрешается собирать собор одному, без епископов, которым поручены митрополии", и никакой законный акт не может быть совершен "без нашего одобрения в сотрудничестве со всей законной православной иерархией". Мало того, Петр напоминал новоцерковникам об их незаконном соборе 1923 г. и о его решениях и заканчивал заявлением, что "воссоединение возможно только при условии, что каждый из них отречется от своих ошибок и подвергнется публичному покаянию за отступничество от церкви". Новоцерковники ответили на это тремя воззваниями, приглашавшими массы последователей патриарха взять дело в свои руки. Они обратились затем почти во все епархии, к епархиальным властям, чтобы привлечь их на свою сторону. Советская власть и тут старалась помочь им, арестуя и ссылая упорствующих, соблазняя колеблющихся. Но все же воззвания не имели успеха.

¹² По Хеккеру, Петр требовал первых мест в коалиционном управлении церковью, на что ему ответили, что это — дело собора.

“Третий” собор собрался в Москве 1 октября 1925 г., по традиции в храме Христа Спасителя. Делегаты, в количестве 345, были выбраны от 17 000 приходов; в их составе был 101 епископ и митрополит, 120 священников и 125 мирян. Из них 314 были от Великодержавии, 7 от Белоруссии, 13 от Украины. Были налицо представители константинопольского и александрийского патриархов; присутствовал также французский иезуит, д’Эрбиньи. Автокефальные, отделившиеся церкви прислали приветствия. Из всего состава только 42 члена собора склонялись к примирению с “тихоновцами”; остальные стояли на платформе новой церкви. Однако и они приехали, в большинстве, с мандатами об объединении. Ставший обязательным лояльный адрес правительству был менее льстив и утрирован, чем адрес собора 1923 г. Группа 42-х внесла предложение пригласить местоблюстителя Петра к соучастию в обсуждении взаимных отношений “старой” и “новой” церкви. Но оказалось, что частная делегация мирян-москвичей уже была у него 1 октября с этой же целью — и получила резкий отказ, мотивированный уже известными нам возражениями о неканоничности всех действий отколовшейся церкви и ее “псевдо-соборов”. Условием прощения и объединения митрополит ставил публичное признание вины и покаяние (принятие “третьим чином”, как раскольников). И ответ новоцерковников повторил прежние аргументы: они не непогрешимы, ошибки были сделаны обеими сторонами; собор и должен разобраться в правых и виноватых; наконец, они готовы передать спор на решение вселенского собора. Однако в то же время собор объяснил возражения Петра как отговорки, за которыми скрываются несомненные, доказанные документально, сношения тихоновской церкви с заграничным монархическим движением. Дальнейшие переговоры было решено прекратить до тех пор, пока тихоновская иерархия не откажется от своей политической деятельности. Но тех староцерковников, которые не знают и не участвуют в политике их вождей, собор продолжал призывать к сотрудничеству.

Затем собор провозгласил законность и каноничность всех действий обновленцев, так же как и собранного ими собора 1923 г. Однако соборная церковь объявила, что она “окончательно отделяется от безответственных церковных групп и представителей, подобных протопресвитеру Красницкому, давно покинувшему главное церковное русло, или еп. Антонину, который также долгое время не имел никаких отношений к Св. Синоду. Св. Синод не ответственен ни за их заявления и действия, ни за опороченное ими достоинство церковного сана”. Это указывало на дальнейшее развитие тех умеренных настроений, которые мы отметили выше. Постановления о женатых епископах и о вторых браках священников собор утвердил, но повторил о своей готовности подчиниться по этому вопросу суду вселенского собора. Он повторил и согласие предоставить приходам вы-

бор календаря. Затем собор, уже ставший на точку зрения церковного федерализма, утвердил автокефальность украинской церкви, провозглашенную на Украинском соборе 8 (21) мая 1925 г. (В Белоруссии также имеется автономная церковь, провозглашенная в мае 1924 г. и имеющая право посылать делегатов на собор синодальной церкви. Грузинская церковь, провозгласившая свою самостоятельность в 1917 г. без сношения с церковными властями, не находится в канонической связи с русской церковью).

Выставленные собранием обвинения по адресу Петра, что он продолжает политическую деятельность, естественно, должны были повлечь за собой гражданские последствия. Петра обвиняли в признании "императора" Кирилла¹³. Создав, таким образом, для Петра угрозу уголовной ответственности, большевики повторили над ним эксперимент с Тихоном. Тучков от имени правительства предложил ему "легализовать" управление православной церковью, если он согласится опубликовать декларацию определенного содержания, устранив от церковной жизни неугодных власти епископов, осудить заграничных епископов и поддерживать контакт с правительством. Петр отказался. На этот случай у "третьего отдела ГПУ" уже была готова группа епископов, более сговорчивых, во главе с арх. Григорием Екатеринбургским. Члены группы посетили Петра и просили опровергнуть обвинения. Петр отказался, заявив, что он один отвечает за церковь. Тогда 9 (22) декабря 1922 г. эта группа епископов собралась в Донском монастыре и объявила себя независимой от местоблюстителя и выбрала новое "временное Высшее Церковное Управление" из 9 членов, которые должны были подготовить созыв собора Тихоновской церкви в 1926 г. Немедленно же это управление было официально признано и получило возможность напечатать и распространить свое воззвание.

Митрополит Петр и группа близких к нему иерархов, живших в Москве, были арестованы (10-23 декабря, 1925), "По своевременному сделанному распоряжению в управление церковью должен был вступить Сергей, митр. Новгородский, как "заместитель" местоблюстителя. Ему тоже было предложено пойти на компромисс с властью, а когда он не согласился, то ГПУ устроило Григорию свидание в тюрьме с Петром. Введенный в обман, Петр из своего заточения 1 февраля 1926 г. "решился на образование особой коллегии для управления церковью", которую "правительство, как мне заявили, было согласно легализовать". Однако же, позднее, получив точные сведения о "самочинных" действиях Григория и его сторонников, Петр "письменно уп-

¹³ По сообщению Спинки, Смидович сказал ему лично 18 августа 1926 г., что Петр сам признался в сношениях с заграничными монархическими организациями и в том, что он послал благословение вел. кн. Николаю Николаевичу, — и просил прощения.

разднил коллегию” и ”запретил в священнослужении... архiereев-самочинников с отстранением их от занимаемых кафедр”. ”Заместительство” себя он вновь вернул митр. Сергию (послание 1 января, 1927 г. из Перми).

Так завершилась борьба между ”заместителем” и ”самочинным” управлением. Большинство староцерковников перешло на сторону Сергия. И Тучков, проводивший политику ”легализации”, после столь же неудачной попытки заменить Сергия митр. Агафангелом принужден был возобновить переговоры именно с Сергием. Правительство потребовало от Сергия, чтобы он выяснил позицию староцерковников. Сергей ответил официальным заявлением, что представляемая им церковь не занимается политикой и ”безусловно лояльна, в смысле признания правительства”. Но он напоминал, что советская конституция гарантирует свободу религиозной пропаганды, и просил применять этот метод к старой церкви, дав ей возможность нормальной деятельности. Что касается заграничного духовенства, Сергей заявил, что оно не составляет части русской церкви и ему неподсудно.

Со своей стороны, быть может, зная о переговорах, епископы, сосланные на Соловецкие острова, тем же летом 1926 г. представили правительству от имени ”руководящего органа православной церкви” и самой этой церкви — ”памятную записку”, в которой ”с совершенной искренностью изложили перед советской властью как затруднения, мешающие установлению взаимно благожелательных отношений между церковью и государством, так и те средства, которыми они могли бы быть устранены”. Этот замечательный документ, действительно, отличается прямотой и ясностью утверждений, соединенными с глубокой продуманностью аргументации. Соловецкие узники, продолжая традицию Тихона и его заместителей, пытаются ”рассеять окутывающую церковь атмосферу недоверия”. Они, однако, не отрицают, что ”в прошлом”, действительно, были политические выступления. Но они объясняют их — и, в сущности, оправдывают — двумя причинами. Во-первых, тогда еще ”не существовало власти, в смысле организованного правительства”, а существовали ”самозванцы с преступным прошлым, выдавшие себя за агентов правительства”, и ”все общественные силы находились в состоянии борьбы”. Во-вторых, в эту критическую минуту церковь, ”проникнутая своими государственными и национальными традициями, унаследованными ею от своего векового прошлого”, не могла не ”выступить в защиту порядка, полагая в этом свой долг перед народом”. С течением времени, когда сложилась определенная форма гражданской власти, сам патриарх Тихон заявил о лояльности церкви и ”решительно отказался от влияния на политическую жизнь”. Православная церковь ”уживается со всеми формами государственного устройства — от восточной деспотии старой Турции до рес-

публики Северо-американских Штатов". Закон об отделении церкви от государства, введенный в конституцию, "мог бы, при изменившейся политической системе, до известной степени удовлетворить обе стороны: церковь не имеет религиозных оснований его не принять". Но тогда уже нужно бы было "полное и последовательное применение закона". На деле этого нет: "правительство не остается нейтральным". Оно "совершенно определено становится на сторону неверия". В этом и заключается действительное "расхождение между православной церковью и государственной властью". В ряде ярких сопоставлений "записка" иллюстрирует это противоречие, при котором действительно "между церковью и государством не может быть никакого сближения и примирения".

Правда, продолжают соловецкие узники, попытка примирения с властью была сделана обновленцами. Обновленцы утверждали, "что религия в пределах СССР не подвергается никаким стеснениям". Они делали "жалкие попытки внедрить в сознание верующих мысль, будто христиане по существу не отличаются от коммунизма и что коммунистическое государство стремится к достижению тех же целей, как и Евангелие". Они пробовали и пересмотреть "христианскую догматику". В результате эта "схизма" "стала как бы государственной церковью, которой советская власть, вопреки ею же изданным законам, оказывает покровительство в ущерб церкви православной", вплоть до бесплатных билетов на собор 1923 г. Православная церковь не могла бы ни повторить "позорной лжи" о религиозной свободе в СССР, ни "отказаться от обвешенного святыней прошлых веков вероучения". "Никакими компромиссами и уступками, никакими частичными изменениями в своем вероучении или перетолковании его в духе коммунизма церковь не могла бы достигнуть сближения". И потому она "испытывает весьма существенные стеснения в своей деятельности и религиозной жизни. Она не получает разрешения открыть правильно действующие органы центрального и епархиального управления, не может перенести свою деятельность в ее исторический центр — Москву; ее епископы или вовсе не допускаются в епархии или, допущенные туда, бывают вынуждаемы отказываться от выполнения самых существенных обязанностей своего служения — проповеди в церкви, посещения общин, признающих их духовный авторитет, — иногда даже посвящения. Местоблюститель патриаршего престола и около половины православных епископов томятся в тюрьмах, в ссылках или на принудительных работах". "В порядке управления правительство принимает все меры к подавлению религии: оно пользуется всеми поводами к закрытию церквей¹⁴ и обращению их в места публичных зрелищ, к уп-

¹⁴ По советской статистике, в 29 губерниях (из 87) было к октябрю 1925 г. конфисковано 1 003 православных церкви, 29 магометанских, 27 староверчес-

разднению монастырей, несмотря на введение в них трудового начала, подвергает служителей церкви всевозможным стеснениям в житейском быту" и т.д.

"При непримиримом идеологическом расхождении" столкновение государства и церкви "может быть прекращено только *последовательно проведенным* законом об отделении церкви от государства". Церковь "не стремится к ниспровержению существующего порядка... никого не призывает к оружию и политической борьбе, повинуется всем законам и распоряжениям гражданского характера". Она "не принимает участия в политической деятельности и не состоит ни в открытых, ни в тайных сношениях по делам политическим с зарубежными епископами. Тихон осудил их выступления, распустил их синод; кафедры их заменены другими лицами. Но и тут есть граница, перейдя которую церковь превратилась бы в то положение "государственной церкви", в какое "возвратил себя обновленческий раскол", став "слугой государства". Если запрещено порицание действий правительства, то также должно быть запрещено и одобрение их, ибо это тоже "есть вмешательство в политику". Церковь не может также "взять на себя обязательство перед правительством следить за лояльностью своих единоверцев" и "считает сыск и политический донос несовместимым с достоинством пастыря". Она не влияет на "отдельных лиц", ибо "у каждого верующего есть свой ум и своя совесть". Она и не может подвергать ни клириков, ни мирян *церковному* суду по обвинению в политических преступлениях; на этом основании Тихон отказывался от "неоднократных требований представителя ОГПУ... доказать свою лояльность, путем осуждения русских епископов, действующих за границей против советской власти". Осуждая их поведение, авторы "Записки" "были бы затруднены... выразить свое неодобрение в каком-нибудь акте судебного характера", ибо, даже решившись на это, православная иерархия не могла бы ни собрать собора для суда, ни гарантировать обвиняемым личной безопасности для явки, ни проверить обвинительного материала, собранного правительственными учреждениями.

Обязываясь, таким образом, "ни в храмах, ни в церковных учреждениях, ни в церковных собраниях не вести никакой политической пропаганды", "руководящий орган православной церкви" "надеялся, что и государство добросовестно исполнит обязательства", принятые на себя в законе... Он "надеялся" на пересмотр законов об обучении детей и о лишении религиозных объединений прав юридического лица, на возвращение "останков святых" из музеев в храмы, на разрешение организовать

ких и 29 других вероисповеданий. Из православных 114 обращено в школы, 195 в клубные помещения, 280 употреблены для других педагогических целей, 79 для жилищных и промышленных надобностей, 298 остались без употребления, 6 разрушены за ветхостью. О дальнейших мерах этого рода см. ниже.

епархиальное управление, созывать собор, избирать патриарха и членов священного синода, без всякого воздействия церкви на выборы и свободу обсуждения, на свободу назначения епископов на кафедры и в состав синода от "влияния и политического надзора государственного чиновника". "Если ходатайство церкви будет отклонено, — так кончалась "Записка", — она готова, несмотря на материальные лишения, которым подвергается, встретить это спокойно".

Возможно, что "Памятная Записка" была уже ответом на предварительные шаги Сергия, который в результате переговоров с Тучковым составил проект декларации от имени церкви и вместе с проектом обращения к правительству разослал его епископам для выяснения их отношения к предположительному шагу "легализации". В ходатайстве к Нар. Комиссару Вн. Дел заключалась просьба о регистрации иерархии патриаршей церкви, в частности его как местоблюстителя, и канцелярии при нем, временно в Нижнем Новгороде, но с возможностью перемещения в Москву; епархиальных и vicарных архиереев с их канцеляриями, с допущением дальнейших шагов по созыву собора, выбору патриарха, синода и Высшего Церковного Управления, наконец, о разрешении ему до собора собирать собрания архиереев, 5-15 человек. Он просил также разрешить издание "Вестника Моск. Патриархии" и организацию высшего (академического) и среднего духовного образования для лиц старше 18 лет (новоцерковникам создание богословских школ было разрешено). В обращении к православным, датированном 28 мая (10 июня) 1926 г., Сергей заявил, что "взял на себя... засвидетельствовать перед сов. властью искреннюю готовность быть вполне законопослушными гражданами... и решительно отмежеваться от всяких полит. партий и предприятий". "Но, будучи искренним до конца", он вставил из записки соловецких епископов два места: о непримиримом противоречии веры и неверия и об отказе от суда и наблюдения за политическими настроениями единоверцев. С другой стороны, однако, он подчеркнул, что именно "вера христианина научает... отказаться от собственности, жизнь положить за общее дело, показать пример трезвости, честности, усердия на службе обществу".

Получив согласие епископов, Сергей передал свои документы Тучкову (28 мая-10 июня). Но Тучков признал их недостаточными. Он продолжал требовать принятия тех условий, которые он поставил Петру в 1925 г. Одновременно усилились аресты и высылки епископов. Чтобы сломить упорство центральной духовной власти, местные органы ГПУ стали предлагать "легализацию" отдельным епархиям, округам и даже благочинным и местами имели успех. Так как Сергей не сдавался, то и ему стал грозить арест. Ввиду этого — и ввиду возможности смерти заточенного Петра — осенью 1926 г. у близких к Сергию епископов возникла мысль избрать нового патриарха, за невозмож-

ностью созвать собор, путем опроса епископов. Был даже назначен кандидат — Кирилл Казанский. К ноябрю были уже собраны подписи 72 епископов под актом избрания. Осенние аресты епископов и самого Сергия, отвезенного в начале декабря 1926 г. из Нижнего, где он пробыл все время (в Москву его не пускали), во внутреннюю московскую тюрьму ГПУ, остановили все дело. В управление церковью, по завещанию Петра, вступил митр. Петербургский Иосиф, бывший в ссылке, в Ярославской губ., и передавший управление троим заместителям, из которых мог взять на себя управление только один, арх. Серафим Угличский. Тучков сделал новую попытку вмешаться, переведя Петра из Суздаля в московскую тюрьму и предложив ему отказаться от местоблюстительства, чтобы таким образом окончательно расстроить центральное управление церковью. Петр отказался и был сослан в Тобольск, откуда летом 1927 г. переведен на берег Обской губы, в зимовье Хэ, в 200 верстах от Обдорска. Тучкову пришлось обратиться к Серафиму, который отказался принять его условия "легализации" без сношений с сосланными иерархами. Тогда уже Тучков принужден был согласиться с Сергием и 20 марта 1927 г. выпустил его из тюрьмы. Таким образом, по крайней мере, часть желаний Сергия была достигнута. Это доказывается тем, что 18 мая 1927 г. он "с разрешения власти организовал временный патриарший священный синод". "Ходатайство наше, — писал он в послании 16-29 июля 1927 г. (к которому сейчас вернемся), — о разрешении синоду начать деятельность по управлению православной всероссийской церковью увенчалась успехом. Теперь наша православная церковь в Союзе (СССР) имеет не только каноническое, но и по гражданским законам вполне легальное *центральное* управление, епархиальное, уездное и т.д."

Освобождение Сергия и его успехи, в то время как другие епископы продолжали арестовываться и ссылаться, вызывало подозрения в некоторой части иерархов. Эти подозрения усиливались, когда стал известен состав призванных им в синод епископов. Арх. Сильвестр и арх. Алексей были бывшими обновленцами, Филипп — бывший беглопловец, митр. Серафим Тверской подозревался в сношениях с ГПУ. Епархиальные кафедры занимались также бывшими обновленцами, и бывшие обновленские протоиереи рукополагались в епископы. Ссылные епископы увольнялись на покой. Наконец, появилась и декларация 29 июля. Противники Сергия решили, что он принял все условия "легализации" и "капитулировал".

Однако справедливость требует признать, что и сов. власть пошла на уступки. Ее мотивы понятны. Правительству и ГПУ явно не удалось уничтожить патриаршую церковь при помощи обновленческой. Она должна была констатировать правоту заявления соловецких епископов, что "почти повсеместно переданные обновленцам соборные храмы, отобранные у православных,

обыкновенно вследствие этого пустуют” и что “большая часть православных епископов, находящихся в тюрьме и ссылках, подверглись этой участи за их *успешную* борьбу с обновленческим расколом”. Явления подъема религиозного чувства в массах — именно под влиянием борьбы за церковную традицию против атеистического правительства и против его слуги, “новой церкви” (часто только продолжают говорить о “живоцерковниках”, хотя после 1925 г. это, очевидно, неверно), — такие явления, как громадные скопления народа при кончине Тихона, переполнение патриаршеских церквей, — даже ставшее распространенным чудо “обновления” или просветление церковных глав и икон, — все это должно было открыть глаза большевикам на бесполезность поддержки одной церкви и преследования другой. В конце концов, ведь и “живая церковь — мертвая”, ибо “задача безбожников бороться со всякой религией”. В этом отношении, пожалуй, “опаснее всего защитный цвет живоцерковника”. “Для нас важно совершенно другое”. Пусть “церковь, какая бы то ни было, определит свое отношение к советскому государству” и не “держит против нас камня за пазухой” (слова Ярославского в “Безбожнике” 1923 г.). Словом, наступил момент, когда стало выгодно поверить в искренность отказа патриаршей церкви от политики. Но только этот отказ и подчинение советской власти должны были быть определеннее и тверже высказаны, чем это было сделано в “Записке” соловецких епископов, а их смелые оговорки надо было убрать¹⁵. Это и объясняет появление нового послания Сергия 16-19 июля 1927 г. В нем “заместитель местоблюстителя” прежде всего подчеркивал, что патриаршеская церковь продолжает стоять на том пути, на который вступил Тихон — и с которого, по-видимому, пытался сойти Петр. Сергей забронировывает свою позицию намерением самого Тихона “перед его кончиной — поставить нашу православную церковь в правильные отношения к советскому правительству и тем дать церкви возможность вполне законного и мирного существования”. Сергей признал откровенно, что “разные обстоятельства, а *главным образом* выступления заграничных врагов советского государства, среди которых были не только рядовые верующие, но и водители их (епископы), возбуждая естественное недоверие правительства к церковным деятелям вообще, мешали усилиям святейшего”. “Теперь, — продолжает он, — выступления зарубежных врагов не прекращаются: убийства, поджоги, налеты, взрывы и им подобные явления подпольной борьбы у нас у всех на глазах... Тем нужнее... тем обязательнее для нас теперь показать, что мы, церковные

¹⁵ Однако эти оговорки “проекта” были широко распечатаны и распространены по епархиям в виде “разъяснения”, приложенного к излагаемому ниже посланию 16-19 июля. Это характеризует трудность положения Сергия между властью и паствой.

деятели, не с врагами нашего советского государства и не с безумными орудиями их интриг, а с нашим народом и с нашим правительством". И он приглашал паству "выразить всенародно нашу благодарность советскому правительству за внимание к духовным нуждам и пр.". "Заверим правительство, что мы не употребим во зло оказанного нам доверия". Обращаясь к защитникам старины, Сергей говорил: "Людам, не желающим понять знамения времени, может казаться, что нельзя порвать с прежним режимом и даже с монархией, не порывая с православием. Такое настроение известных церковных кругов ... тормозило и усилия патриарха установить мирные отношения церкви с советским правительством... Только кабинетные мечтатели могут думать, что такое огромное общество, как наша православная церковь со всею ее организацией, может существовать в государстве спокойно, закрывшись от власти... Людам указанного настроения придется или переломить себя... и работать с нами; или, если переломить себя они сразу не могут, по крайней мере не мешать нам, устранившись временно от дела". Наконец, Сергей подчеркивал, что "особенную остроту" получает при его постановке вопрос об эмигрировавшем духовенстве. Он напоминал, что "ярко-противосоветские выступления (этого духовенства)... заставили почившего патриарха упразднить заграничный синод", который, однако, "продолжает существовать, политически не меняясь". "Чтобы положить этому конец, мы потребовали от заграничного духовенства дать письменное обязательство в полной лояльности к сов. правительству... Не давшие такого обязательства или нарушившие его будут исключены из состава клира, подведомственного московской патриархии". Тут, конечно, Сергей пошел дальше обещаний соловецких епископов. В заключение он заявил, зачем все это нужно: для получения возможности начать "приготовление к созыву и устроить нам уже не временное, а постоянное центральное церковное управление", а также вынести решение и о всех "похитителях власти церковной". Очевидно, Тучков дал Сергию соответствующие обещания.

За границей этот шаг Сергея повел к окончательному расхождению между монархическим окружением митр. Антония и той частью клира и мирян, которая соглашалась с необходимостью отказаться в церковных делах от всякой политики. Собственно говоря, зародыши этого расхождения относятся ко времени гражданской войны. Патриарх назначил уже тогда архиепископа Евлогия управляющим приходами в Западной Европе (8 апреля, 1921). Но совершенно независимо от этого назначения Евлогия, эвакуировавшиеся в Константинополь епископы выработали там "Положение о Высшем церковном управлении за границей" и отдали его на утверждение константинопольского вселенского патриарха. Оно и было, с ограничениями, утверждено "под высшим покровительством (константино-

польской, а не московской) патриархии" (2 декабря 1920). Переехав в Сербию (Сремские Карловцы), эта группа, однако, пыталась установить свою преемственность от церковных управлений Юга России (антибольшевистского) и заявила, что находится в подчинении патриарха Тихона. В Сремских Карловцах "Высшее церковное управление за границей" решилось подкрепить себя созывом беженского клира и мирян в учреждение, сперва скромно названное "Общецерковным заграничным собранием". Постановления его — чисто церковные — должны были поступить на утверждение патриарха Тихона ("Положение", утвержденное 25 июля 1921 г.). Однако, по мере приближения срока созыва (20 ноября), все яснее становилось, что около "Собрания" группируются силы крайней правой. В органе "Высшего Монархического Совета" 23 октября можно было прочесть, что специально для этого созданный отдел "по духовному возрождению России" уже представил проект резолюции, принятый Сремским управлением, о "непререкаемом признании авторитета... законного и наследственного царя". Состав "Собрания" был подобран для проведения этой идеи. Из 97 членов собора 49 присутствовали "по положению" или "по приглашению". "Выбранных" от церковных групп разных стран Европы было 45. Епископов было всего 11. Большинство составляли миряне — 61 человек. Из них не менее 38 были настроены правомонархически. Немудрено, что эта группа фактически завладела "Собранием" и начала с того, что заставила уйти из его состава М.В. Родзянко, который здесь уже казался левым. Она продиктовала "Собранию" резолюцию, гласившую: "Да вернет (Господь Бог) на всероссийский престол помазанника, сильного любовью народа, законного православного царя из дома Романовых". А затем, в самом конце заседания (1 декабря), по предложению митр. Антония, было постановлено "именовать это собрание — Собором".

Меньшинство в 34 голоса (против 51) подало мотивированную записку и воздержалось при голосовании "Послания" с вышеприведенной фразой: в том числе 6 епископов, 14 священников и только 14 мирян (против 6 епископов, 7 священников и 38 мирян). В меньшинстве был и митр. Евлогий. Естественно, что, закрывая Карловацкое церковное управление, патр. Тихон подтвердил передачу Евлогию управление беженскими церквами Европы. Однако Карловацкие деятели совершенно игнорировали это закрытие. На совещании 1922 г., все те же 12 епископов-беженцев, постановили не закрываться с целью "сохранения преемства церковной власти", — хотя такого преемства именно у них и не было. Они создали "временный архиерейский синод", собравший в мае 1923 г. второе совещание епископов, которому они дали название собора. 10 ноября 1923 г. патриарший синод вновь подтвердил закрытие и этого объединения епископов, давно лишенных своих кафедр. Тем не менее дву-

смысленное положение продолжалось, — отчасти по вине митр. Евлогия, в которой он признался позднее, в своей речи 20 июня (3 июля) 1927 г., при открытии Епархиального собрания Западно-русских церквей в Париже. "Мои церковные отношения (к Карловацким организациям), — говорил он, — покоились на частном соглашении 1923 г. Соглашение это было построено не на точном основании указа св. патриарха Тихона от 23 апреля — 5 мая 1922 г ... и даже с нарушением его, в нем (соглашении) были умалены представленные мне полномочия во имя братского единения и мира с другими заграничными епископами, и *в этом была моя ошибка, моя большая вина*". Такое положение дела продолжалось до собора епископов 1926 г., который "и прежде с трудом подчинялся воле св. патр. Тихона и давно проявлял тенденцию к автономии и даже автокефалии", а теперь "резко обнаружил уклонение от этой воли", попытавшись "расчленив вверенную (Евлогию) западноевропейскую епархию, отделив от нее Берлин". Евлогий "не мог признать" этого вторжения в его права и "вынужден был покинуть этот собор".

Окончательный разрыв между двумя частями заграничной церкви произошел после получения за границей того требования, о котором упоминает "заместитель" митр. Сергей в своем послании 16-29 июля 1927 г. 1-14 июля 1927 г. Сергей сообщил Евлогию решение временного патриаршего синода, что так как открытые выступления эмигрантского духовенства против советской власти "наносят неисчислимый вред церкви", то следует потребовать от него "письменного обязательства" о недопущении в его деятельности "ничего такого, что может быть принято за выражение нелояльности к сов. правительству". В случае отказа, молчания или нарушения принятого обязательства виновные "увольняются от должности и исключаются из состава клира". Если Евлогий не исполнит условия, то управление заграничными церквями переходит временно к "заместителю".

Обращение Сергея вызвало чрезвычайное волнение в эмиграции. Карловацкий собор поспешил воспользоваться отрицательным настроением, вызванным требованиями Сергея. "Собор архиереев" 23 августа (5 сентября) 1927 г. постановил, ссылаясь на свои предыдущие постановления 1926 г., что 1) послание составлено "под сильным давлением безбожной советской власти", что 2) и 3) оно "преследует недостижимую цель — установить союз" этой власти с церковью, что 4) оно "дает повод опасаться за чистоту православия в России", что 5) оно "не имеет церковно-канонического значения" как политическое" и т.д. — "прекратить административные сношения с московской церковной властью... ввиду порабощения ее безбожной сов. властью, лишаящей ее свободы" и т.д. "Заграничная часть церкви" отныне "будет управляться сама... под председательством... Антония", хотя и "не считает себя автокефальной" и "по-прежнему

му считает своею главой... митр. Петра". Исключение духовенства, не давшего подписки о лояльности (как и сама подписка), — "неканонично".

Иначе отнесся к предложению Сергия Евлогий. Он подчеркивал в своем ответе Сергию "два начала", им всегда руководившие: "нерасторжимое единство с матерью патриаршей церковью" и "невмешательство церкви в политическую жизнь". Требование лояльности он признал неосновательным по отношению к "русским эмигрантам, не состоящим в гражданстве союза"; но, "в сознании своего долга перед матерью церковью", он "обязался твердо стоять на положении о невмешательстве церкви в политику и не допускать превращения амвона в политическую трибуну". Если это заявление будет признано недостаточным, Евлогий просил "благословить их на временное самостоятельное существование", с "подчинением поместным православным церквам в странах православных". В послании к пастве 20 окт. (2 ноября) 1927 г. Евлогий объяснил важность задач, преследуемых Сергием, и трудность его положения. Он предлагал выждать "суда церковной и народной совести" в России по этому делу. В свои ответы Сергию он "не вложил ничего нового" и даже "оговорился, что духовенство не может отказаться ни от молитвы по поводу тех или иных событий общественной или государственной жизни, ни от религиозно-нравственного освещения жизни вообще и что в этом наше диаметрально противоположное с общим направлением советской власти". Евлогий подчеркивал, что он возвращается к "точке зрения епископов из Соловецких островов", — что, правда, не совсем точно. Частных заявлений клира Евлогий не послал Сергию, "ограничившись общим предостережением, что эти заявления им собраны" и он "берет на себя ответственность за их исполнение".

Отметим, что патриархи Константинопольский (Василий III), Александрийский (Мелетий) и Антиохийский (Григорий) признали (апрель-июнь, 1927) запрещение, наложенное на Евлогия карловацкими епископами, "незаконным", а самый этот "самозванный синод" "противоканоническим" и подлежащим "ропуску".

Не прошли без волнений и разногласий заявления Сергия и внутри России. Епископы могли бы примириться с этими шагами, если бы достигнута была та цель, которую они преследовали. Но большевики и в данном случае поступили как всегда: вырвав полезные для себя заявления, они не спешили уплатить по счету. Достижения Сергия были налицо; но они были очень неполны, и преследование церкви после заключенного "конкордата" не прекращалось. Последствием настроений, созданных этими неудачами, было отпадение от Сергия — уже не влево, куда пошел "Временный Высший церковный совет" под главенством Григория, а вправо. В числе отколовшихся оказались: оба заместителя патриаршего престола до Сергия, — митр. Ага-

фанил и архиепископ Серафим. К ним присоединилась вся Ярославская епархия, с жившим там митр. Иосифом, и до 20 епископов (прозванных "иосифлянами"). Мотивы отпадания ярко выражены в письме к Сергию арх. Серафима. "Больше чем полугодовой срок, протекший со дня издания декларации 16-29 июля 1927 г., — пишет Серафим Сергию, — показал, что все надежды ваши на мирное установление наших церковных дел... напрасны, а ваша уверенность в возможности мирной деятельности и жизни в пределах закона — совершенно несбыточна. Наоборот... еще труднее стало жить православно-верующим людям... Вы обещали вырывать по два, по три страдальца и возвращать их к обществу верных. А смотрите, как много появилось новых страдальцев, и голос их с берегов Оби и Енисея, островов Белого моря, от пустынь Закаспийских, с горных хребтов Туркестана не доносится до вашего сердца"? И Серафим умолял Сергия "найти мужество — сознаться в своем заблуждении, в своей роковой ошибке", освободить "тех, которые ему вверились", от нравственных страданий, вернуть церкви "внутреннюю свободу" и "если невозможно издать новую декларацию, то для блага и мира церковного — передать свои права и власть заместителю другому". Аналогичные заявления делались Сергию духовенством и мирянами из Петербурга, Харькова, Воронежа, Киева и т.д.

Сергий ответил своим противникам и колеблющимся посланием, в котором оспаривал основания их пессимизма и указывал *modus vivendi* с советской властью. Прежде "центр был мало осведомлен о жизни епархии, а епархии часто лишь по слухам знали о центре. Были епархии и даже приходы, которые, блуждая как бы ощупью среди неосведомленности, жили отдельной жизнью и часто не знали, за кем идти, чтобы сохранить православие... Вслед за открытием деятельности синода начинают постепенно открываться и епархиальные советы, например в Ленинграде, Смоленске, Твери, Вологде, Вятке, Рязани, Туле, Ростове-на-Дону и проч. Пустующие кафедры замещаются. Присылаемые с мест запросы по церковным делам находят в Синоде разрешение... Явилась возможность завязать официальные сношения и с православными церквями за границей, и прежде всего с восточными патриархами. Предстоятели церковью японской, литовской, латвийской свидетельствуют свое полное единение духа с нашей патриаршей... а предстоятели церковью польской и финляндской, каноническое положение которых еще окончательно не решено, с готовностью сообщили нам сведения о своих церковных делах. Точно так же и значительное большинство духовенства русского в Западной Европе, во главе с просвещенным управляющим заграничными приходами митр. Евлогием... возбудило ходатайство об оставлении их в ведении московской патриархии... Начало упорядочения церковных дел очевидно. Однако церковная разруха все еще вели-

ка, и нужны несколько лет совокупных усилий..., чтобы собрать рассеянное, обманутых убедить, заблудших вразумить. Но (для этого) необходимо взаимное доверие, а его именно всячески стараются подорвать, кто злонамеренно, кто по недомыслию..." Опровергая злонамеренные толки, Сергей заявлял: "Всякие толки о нашем якобы сочувствии или даже сближении с каким-нибудь из раздорнических церковных движений, вроде обновленчества, григорьевщины или (на Украине) самосвящества, лубенцев и проч. — всякие толки есть или злостный вымысел... или плод напуганного воображения". И он предлагал недоумевающим, не разрывая с законным священноначалием, "ожидать разъяснения своих недоразумений на соборе".

Эти разъяснения, однако, не прекратили оппозиции. Правда, большинство неодобрявших "считало вредным начинать внутреннюю борьбу с митр. Сергием" и, молча или протестуя, "отходило в сторону". Но "незначительное меньшинство епископов (мы цитируем здесь документ, враждебный Сергию) открыто и последовательно объявило митр. Сергия предателем и порвало с ним всякое общение". Кроме Иосифа, Серафима и Агафангела, к группе этой примкнуло 15 епископов (из них только один находился на свободе¹⁶).

Тем не менее весьма возможно, что внутреннее равновесие установилось бы в церкви, если бы, достигнув "легализации" на условии лояльности церкви, советская власть на этом и успокоилась. Но она пошла дальше в своей борьбе. Уступки, сделанные Сергию, противоречили основной задаче коммунистической партии: полному искоренению религии. 1928-30 годы ознаменовались общим наступлением советской власти на позиции, оставшиеся незавоеванными. Видное место в этом наступлении занимает и более решительная, чем прежде, борьба с церковью. Борьба эта, притом же, приводится в тесную связь с другими задачами коммунистической партии. "Религиозная идеология, — напоминают "Известия" (24 авг. 1929 г.), — является одним из важнейших препятствий на пути социалистического переустройства страны. Религия и социализм — несовместимые вещи... Быть безбожником "для себя", никого не трогать — это совсем не соответствует большевистской, марксистско-ленинской пролетарской тактике. Это — чисто реформистское отношение к религии, объявляющее ее частным делом каждого. Такое *пассивное отношение* в особенности недопустимо в рядах членов партии, комсомола, среди рабочих и работниц, среди красноармейцев и вообще среди передовых слоев пролетарской советской общественности".

¹⁶ Епископ Иерофей Афонин, открыто разорвавший с Сергием и увлекший за собой епархию, был даже арестован агентами ГПУ и при сопротивлении крестьян деревни, где был захвачен, застрелен ими (недалеко от г. Никольска, Великоустюжского округа).

С этим лозунгом усиленной *активности* в борьбе мы вступаем в третью стадию отношений коммунистической власти к религии. После попыток разложить и дискредитировать господствующую церковь привилегиями, даваемыми ее соперникам (1-я стадия), после дальнейших попыток примирить с собой эту церковь, "легализировав" ее на основе продиктованных ей условий (2-я стадия), мы присутствуем теперь при картине прямой и открытой борьбы, не останавливающейся ни перед какими приемами косвенного воздействия на совесть верующих и прямого насилия, вооруженного всеми средствами могущественного правительственного аппарата.

На этом пути прежде всего необходимо было устранить препятствие, в сущности давно ставшее фиктивным, но все же позволявшее противнику цепляться за него в защите своих прав: советское законодательство о свободе совести. Это было в значительной степени достигнуто изменением ст.13 конституции 22 мая 1929 г. и законом 8 апреля 1929 г. о религиозных объединениях. Мы видели, что ст. 13 конституции признавала за всеми гражданами "свободу религиозной и антирелигиозной пропаганды". В измененной редакции 22 мая 1929 г. текст этот гласит: "Свобода *религиозных исповеданий* и антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами". Мы знаем, что свобода "религиозной" пропаганды и без того была поставлена в крайне тесные рамки отправления богослужения внутри храма и частного религиозного обучения взрослых. Теперь *всякая* устная и печатная защита религии может быть объявлена нарушающей конституцию. Мы знаем также, что уже предыдущее законодательство чрезвычайно стеснило деятельность культурных объединений. Закон 8 апреля 1929 г. идет в этом отношении еще дальше. Никакая социальная, культурная, просветительная деятельность отныне невозможна; и даже чисто богослужебная деятельность введена в пределы "местожительства членов обслуживаемого религиозного объединения и местонахождения соответствующего молитвенного помещения". Но, как мы сейчас увидим, действующая практика и тут пошла гораздо дальше определений закона, оставив отправление культа такими затруднениями, при которых самое существование его стало почти невозможным.

Важно отметить, что новый штурм коммунистов объясняется прежде всего сознанием неудачи употребленных до тех пор (до 1928-29 гг.) усилий. В этом отношении мы имеем ряд признаний самих большевиков, что официальная проповедь безбожия не только не достигла желаемой цели, но, напротив, в массе и в некоторых общественных кругах пробудила религиозные настроения, которые помогли оказать значительное сопротивление правительственной пропаганде безверия. Наиболее организована антирелигиозная пропаганда, конечно, в школе. Но и тут результаты не так значительны, как хотелось бы большеви-

кам. Вот статистика религиозных настроений в шести "семи-летках" (прежние гимназии) на рабочей окраине Москвы (Сокольники), то есть в центре власти и в наиболее близкой к правящему слою среде 1927 г.

	<i>Мальчики</i>	<i>Девочки</i>
Не верят в Бога	183 (77,9%)	175 (46,1%)
Верят в Бога	52 (22,1%)	205 (53,9%)
Молятся	40 (17%)	169 (44,5%)
Ходят в церковь	40 (17%)	154 (40,5%)

Это — максимум достижения. Вдали от власти, в массах, дело обстоит иначе. "Духовенство и сектантство, — жалуются "Правда", — развивает бешеную агитацию. Было бы самообманом утверждать, что в церковь ходят только старики и старухи. Сотни и тысячи молодых работниц найдете в церквях и сектантских молельнях. В Ив.-Вознесенской губ. имеется 600 религиозных общин, в которых 174300 членов, из них активистов: попов, сектантских "отцов" до 2000 чел., а антирелигиозных кружков в губернии только 13, в них 200 чел. Во всем СССР "Правда" (13 апр.1928) насчитывает всего 123000 членов организации безбожников, тогда как им противостоят до 2 млн. религиозных "активистов". "Безбожник" жалуются (1928) на влияние монастырей, замаскировавшихся под "колхозы". "Это не частичный случай; это общее повальное явление. Коммунисты и комсомольцы (соответствующих) районов венчаются в церквях, крестят детей¹⁷. О беспартийной, рядовой массе и говорить не приходится. Она целиком во власти мракобесов, она подчиняется им вполне, она делает, что они хотят". "Религиозная волна, — пишут учителя-безбожники, — начинает все сильнее захлестывать не только семьи крестьян, но и служащих и рабочих, а из семьи катится прямо в школу". Например, "учительница, воинствующая активистка, с жаром говорит классу против попа и церкви, а класс после урока поет: завтра в церковь пойдем, завтра в церковь пойдем"! "Кончившие антирелигиозную школу по воскресеньям валом валят к обедне, с удовольствием носят по деревне иконы, прислуживают попу".

Безбожники склонны были объяснить свое бессилие недостаточной численностью своих сил и учреждений. "Красная газета" подсчитывает перед антирелигиозной кампанией на Пасху 1928 г. в Петербурге: "155 церквей плюс 41 сектантская молельня плюс 13 еврейских молитвенных собраний — это будет 209 религиозных агитпропов. Не слишком ли много для Ленин-

¹⁷ По заявлению Ярославского на областной конференции союза безбожников (октябрь, 1929), произведенное в Москве обследование показало, что здесь 42% рабочих продолжают регулярно совершать религиозные обряды.



Картограмма, взятая из "Безбожника", изображает сравнительное влияние церкви, читальни и кабака в различных областях России. Из нее видно, что повсеместно — особенно в центре и на севере — влияние церкви остается преобладающим, если, конечно, измерять это влияние цифровыми отношениями.

града, имеющего только 82 рабочих клуба, 16 театров, 47 кино?" Под всяким предлогом церкви закрываются; но возникают новые. "Антирелигиозник" отмечает в обзоре за 1928 г.: "Духовенство, особенно старославянской церкви (патриаршей), проявляет значительную активность: в округе за последние 5 лет построено 5 церквей. Духовенство часто срывает работу в сельбудах (избах-читальнях)". На прилагаемой диаграмме "Безбожник" приводит итоги преобладания церкви над избой-читальней и ... винными лавками.

Высшие власти склонны, однако, искать для неуспеха антирелигиозной пропаганды более глубокое объяснение. Так, Рыков на съезде советов 1928 г. заявил, что "в области таких мероприятий, как борьба с религией, административные меры и приказы часто не только не приносят пользы, но вредят, так как легко могут ударить по тем крестьянам и рабочим, которые до сих пор еще не расстались с религией, хотя и поддерживают советскую власть. Ссориться же нам с такими слоями вовсе не с руки". Вот, следовательно, главный мотив, который заставлял советскую власть останавливаться перед прямым насилием над религией в деревне и на фабрике. Луначарский приводил другой мотив, психологический. "Политика нетерпимости с нашей стороны загнала болезнь внутрь. Ударяя церковь по шалке, мы, в сущности, вогнали бы ее глубже, как гвоздь. Нам нужно не бить, а вырывать. Тут нужны другие, более тонкие приемы... Нам приходится бояться пустить в ход силу... Такое преждевременное торжество над церковью прибавит усердия верующим". Урок неудачи, очевидно, подействовал; более благоразумные из большевиков и здесь готовы были — до последнего поворота политики Сталина — вернуть церкви относительную свободу.

Во всех этих отношениях в 1929-30 гг. произошли большие перемены. Прежде всего, правительство постаралось усилить численно армию, предназначенную для штурма церкви, и выделить из нее "ударный" отряд. 10-19 июня 1929 г. состоялся второй "всемирный конгресс безбожников", в составе которого было 264 рабочих делегата, 479 служащих, 109 крестьянских, 72 красногвардейских, 52 женщины, 24 ученика. Тов. Олещук по этому поводу жаловался, что из 600 тыс. членов Союза безбожников только 200 или 250 приходится на деревню, то есть один безбожник на 600 крестьян, — и спрашивал, как же вести антирелигиозную борьбу в деревне. Съезд решил понизить до 14 лет возраст для приема членов. К ним присоединился подготовительный класс пионеров-безбожников — от 6 до 14 лет. Через полгода "Известия" констатировали (17 февраля 1930), что, вместе с детьми, число членов союза дошло до 2,5 млн. Но и помимо Союза правительство позаботилось о том, чтобы привлечь к борьбе рабочих, крестьян, учителей, учеников. С этого времени антирелигиозные акты совершались *формально* не в

форме преследований правительства, а в форме его невольных уступок народным массам, которые *требуют* от правительства этих преследований. Колокола снимаются с церковей, церкви закрываются и разрушаются, духовенство прогоняется — "по желанию трудящихся масс", "по просьбе рабочих", по постановлению "пленарного собрания крестьян", по "решению городского совета". Иногда — это целые эпидемии подобных решений. 5 февраля 1930 г. в Калужской губ. петиции о снятии колоколов поступают массами, и местные железнодорожники требуют от уездного исполкома соответствующего распоряжения. Город Самара, проведя такое постановление, убеждает 7 ноября город Нежин примкнуть к нему — и нежинский городской совет, отвечая в тот же день на это предложение, постановляет снять все колокола в городе и отдать их в фонд промышленности. В Ульяновске в тот же день того же требует толпа, собравшаяся в городском театре. То же происходит в Воронеже, в Свердловске... В Алатыре решение принимается на десяти тысячном митинге рабочих, а в Ярославле совет "вынужден" издать декрет о прекращении колокольного звона по требованию не более не менее, как 80 тысяч! Хорошо известно, как проводятся все подобные суммарные решения и как трудно голосовать против них. Дело становится сложнее, когда речь заходит о сожжении икон, о закрытии и разрушении церковей. Тут иной раз масса идет на риск и оказывает сопротивление, — конечно, с роковым для себя исходом. Формально, конечно, и тут дело делается "по желанию народных масс". Горловские рудокобы были поставлены печатно в пример всем рабочим и крестьянам России: они сожгли (декабрь, 1929) "в присутствии 15000 рабочих 4000 икон". Но краматорские рабочие в своем соревновании сожгли (январь, 1930) 20000 икон и все вступили в Союз безбожников. В Твери дело шло вяло, пока ударная бригада безбожников не поставила вопрос ребром: докажите свое безбожие выдачей икон. И тогда "сотни рабочих семейств очистили свои жилища" от икон и предали их сожжению. В закрытии и разрушении церковей особенно усердствовал московский совет: он отличился уничтожением ряда московских достопримечательностей; формально "по просьбе рабочих" взорваны церкви и строения исторического Симонова монастыря. В сентябре 1929 г. "Антирелигиозник" подвел такой итог закрытым за полгода церквям: всего 423, в том числе 243 в городах и 180 в деревнях. 156 были обращены в театры, кинематографы, музеи, 38 в школы, 14 в кооперативы, 10 в ветеринарные пункты, 29 разрушены и 171 оставлена без употребления. Сверх того назначены к разрушению 317, в т.ч. 154 в городах, 163 в деревнях. Вспомним официальные цифры предыдущих лет: 134 в 1927 г., 592 в 1928 г. "Антирелигиозник" констатирует прогресс: в полгода 1929 г. — втрое больше, чем в целый 1927 г., и столько же, как в целый 1928 г.

Упразднение церквей, как "культовых" помещений, напоминает нам о том отчаянном положении, в каком очутились, в результате большевистской практики, религиозные общества, дозволенные законом. Положение это лучше всего характеризуется теми desiderata, которые перечислил митр. Сергей в "Памятной записке о нуждах православной патриаршей церкви", поданной 19 февраля 1930 г. Смидовичу, ведающему церковными делами в центральном правительстве. Из записки видно, что церкви обложены тяжкими налогами и служители культа всячески ограничены в гражданских правах. Церкви трактуются как доходные предприятия и несут поэтому высокое страховое обложение, облагаются сельскохозяйственными продуктами и всевозможными обязательными сборами (на тракторизацию, индустриализацию, покупку займов и т.д.); все это приходится платить членам религиозной общины, которые за неуплату отвечают собственным имуществом и личностью, да, кроме того, приравниваются к "кулакам" и облагаются усиленными налогами. Заявления о регистрации обществ не принимаются местными властями (хотя срок регистрации истекал 1 мая 1930), и прокуратура вообще отказывает им в защите их прав. Закрываются церкви по желанию неверующей части населения. Служители культа облагаются налогами непропорционально их средствам и за неуплату теряют *все* имущество; они лишаются права иметь квартиру поблизости церкви и даже в пределах прихода, а лица, давшие им квартиру, за это несут усиленное обложение. Детей духовенства изгоняют из школ. Участники церковного хора исключаются из профессиональных союзов, а за пение церковь платит авторский гонорар и певчих должна страховать. Вот далеко не полное перечисление тягот, возложенных на церковь и ее служителей с совершенно определенной целью: разорить культовые объединения и заставить их участников и духовенство отказаться от своих функций. В ряде случаев, конечно, эта цель и достигается: церкви, приходы, духовенство скудеют и уменьшаются в числе, даже независимо от формального преследования, — так сказать, на законном основании. Закрывая возможность подготовки нового поколения священнослужителей, правительство сознательно расколотывает на вымирание тех остатков духовенства, которые не сосланы и не покинули сами свою профессию. Расчет отдела культов комиссариата внутр. дел таков: 50 проц. священнослужителей — старше 50 лет; 35 проц. в возрасте от 40-50; 20 проц. — от 30-40 лет и только 5 проц. моложе 30 лет. Стало быть, через четыре "пятилетки" останется только половина наличного состава, а нового притока нет, ибо нет ни богословской школы, ни книг.

Желая спасти оказавшуюся в таком тяжелом положении церковь, митр. Сергей принужден был пойти на дальнейшие уступки требованиям правительства, вызвавшие новый взрыв недовольства против него среди оппозиции. Власти потребовали

от него, ввиду начавшейся за границей кампании протестов против религиозных преследований в России, опровержения этих несомненных фактов. Сергей уступил¹⁸. Но он воспользовался случаем, чтобы добиться некоторых облегчений в юридическом положении церкви. Нужно по этому поводу заметить, что, при всей жестокости этих преследований, при всех ограничениях закона и злоупотреблениях при его применении, некоторая юридическая почва для продолжения существования церкви все же существовала. Именно на это обстоятельство указал митр. Сергей правительству, когда, за четыре дня до подачи приведенной записки, вынужден был заявить "представителям советской печати", что "гонения на религию в СССР никогда не было и нет", ибо по декрету об отделении церкви от государства "исповедание любой веры вполне свободно"¹⁹ и постановление ВЦИК от 8 апреля 1929 г. "совершенно исключает даже малейшую видимость какого-либо гонения на религии". *Формально* он имел право сказать и то, что закрытие церквей производится "не по инициативе власти, а по желанию населения" и что такие требования "правительственные органы отнюдь не считают для себя обязательными", а духовенство преследуется "отнюдь не за религиозные убеждения, а в общем порядке". Прав он был, очевидно, и в своем указании, что "церковь в прошлом слишком срослась с монархическим строем" и что "некоторые из нас до сего времени не могут понять, что к старому нет возврата". Зато митр. Сергей имел возможность заявить в другой "беседе", данной представителям американской печати, что патриаршая церковь восстановлена в своих частях. "Количество приходов, зависящих от нашей патриаршей церкви, — констатировал он, — достигает 30000. Каждый из приходов, конечно, имеет своего священника. Число духовенства, естественно, выше числа приходов, так как в приходе числятся от одного до трех священников — и даже больше. Все эти приходы состоят под духовным руководством 163 епископов, подчиненных канонически патриарху, не считая епископов на покое, находящихся в молитвенном общении с патриархом. Мы можем утверждать, что общее число приходов православной церкви составляет несколько десятков миллионов... В настоящее время положение церкви ухудшилось. Но мы наеемся, что и при новом экономическом положении вера сохранится... Конечно, нас

¹⁸ Кроме заявлений, упомянутых далее в тексте, он выполнил также и другое требование власти, 11 июня 1930 г. он уволил митр. Евлогия от управления русскими церквями в Зап. Европе, мотивируя это участием Евлогия в "крестовом походе (молений за русскую церковь) против нашего советского союза". Митр. Евлогий отказался повиноваться и просил о пересмотре решения. В таком положении находится это дело, когда настоящие строки идут в печать.

¹⁹ Это заявление вполне согласно и с измененным текстом конституции 22 мая 1929 г., который исключает право "религиозной пропаганды", но не исключает "свободы религиозных исповеданий".

беспокоит быстрое развитие безбожия. Но, будучи искренно верующими, мы уверены, что божественный свет не может погаснуть и что с течением времени он возродится в сердцах людей”.

Мы можем судить о значении этой уверенности и этих достижений, если припомним, что, несмотря на энергичную поддержку власти, “Живая Церковь” в самую блестящую пору своей деятельности, в октябре 1925 г., насчитывала у себя только 12593 прихода с 16540 духовенства и 192 епископами в 108 епархиях. К 1 января 1927 г. из этих цифр оставалось уже только 6245 приходов с 10815 клириками и 140 епископами в 84 епархиях. Живоцерковники признали тогда, что первые цифры были ими преувеличены.

Сравнение количества паствы и духовенства у патриаршей и у “новой” церкви еще раз показывает, на чьей стороне было сочувствие массы. А отсюда можно сделать некоторые заключения и о том, как мало воспользовалась церковь и ее руководители тем громадным умственным и нравственным толчком, который могла дать религиозному сознанию массы революция. До этой революции кое-кто из интеллигентных мыслителей связывал с революционной идеей возможность реформации в церкви. Действительный ход событий, как мы видели, показал иное. Конечно, кое-где, по наблюдениям очевидцев, “наиболее модернизированные пастыри всех религий начинают подстригать богослужение по моде”. Интеллигенция свободных профессий, уже подготовленная тем религиозным движением, о котором мы говорили выше, сблизилась в дни бедствий с церковной обрядностью. “В Знаменской церкви, например, — описывает “Красная газета”, — в число пекущихся о храме входят инженеры и бухгалтеры; в Никольском, Сергиевском и Владимирском соборах (в Петербурге) за свечными конторками или с тарелками для подаяния можно встретить врачей и юристов, а в хорах некоторых крупных церквей слышны знакомые по государственным сценам тенора, баритоны, сопрано и контральто”. Движение в сторону более серьезного церковного обновления и повело, как мы знаем, при благоприятных условиях, к созданию особой “новой” церкви. Без всякого сомнения, многие участники этого движения искренно верили в возможность реформы православия. Вначале они и сообщили своим действиям в этом направлении сравнительно широкий размах (см. программу “Живой Церкви”). И однако же, и эти реформаторы, после того как внешние препятствия были преодолены ценой подчинения большевикам, остановились перед более серьезным внутренним препятствием. Этим препятствием оказалась простая вера народа. Даже самые скромные попытки преобразований встретили в массах отпор. Присоединение их оказалось временным и внешним. Масса отхлынула от “новой церкви”, как показывают и приведенные выше цифры приходов и верующих. Таким образом, всего вероятнее, что православная цер-

ковь переживет революцию, ни в чем не изменившись. Мало того, именно в этой своей неизменности она находит средство обороны против проповеди неверия. "Нет, — заключает автор "Записок Верующего", после неоднократных попыток найти точки соприкосновения между евангелизмом и православием, — нет, русская православная церковь еще не дожидается реформации". Консерватизм церковных верхов соединился здесь с консерватизмом народных низов. Тихоновская церковь оказалась сильна именно возможностью такого единения, своей опорой на массы.

Это, конечно, не значит, что революция и даже проповедь неверия не оставит никаких следов в духе народа. Слишком много было сделано для пробуждения и усиления религиозного сознания верующих, чтобы реакция свелась к одному только чувству протеста против пропаганды неверия. Следы, конечно, останутся. Но становится все более вероятным, что следы эти сохранятся и падут семенем в кругах, стоящих вне православной церкви. Опять, как в конце XVII в., народная вера отделится от церковной. Этим объясняется тот рост сектанства, который мы отметили выше. Среди новых попыток, быть может, будут и такие, которые заденут и православные круги. Так, упомянутый "верующий" свидетельствует о стремлении к единению разных исповеданий, обнаруживающемся под влиянием преследований. Известны также конкретные попытки такого объединения на общей религиозной почве верующих, принадлежащих к различным исповеданиям. Так, "Общество защиты братолюбия", образовавшееся в Ярославской и Рязанской губ., принимает христиан, евангелистов, магометан и евреев и заявляет в своем воззвании: "Все мы братья по вере в Бога, хотя и разное исповедуем его и разное молимся. Он один для всех сотворенных им. И лишь по несовершенству нашему, мы пока не можем одинаково понять Создателя нашего, единомысленно чтить и общими устами исповедовать". Но цель общества не столько религиозная, сколько практическая: взаимная поддержка и защита против оскорбления и захвата святынь большевиками. Другое, подобное же общество называет себя "Союзами крестьянского братства". В состав братства входят и тихоновцы, и обновленцы, и баптисты, и староверы. Состоят в нем и зажиточные, и бедняки, и батраки. Союзы эти имеются по всему Поволжью, вниз от Ярославля, в Украине. За Уралом, на Каме, в них записываются и магометане. Члены союза оказывают друг другу помощь; местами они завели "братскую" обработку полей. К власти относятся лояльно. И территория распространения, и терпимое отношение к обрядовым различиям, и упор на нравственность, и, наконец, обслуживание должности наблюдающего отделом союза "батюшкой" иностранного происхождения, вроде пресвитеров евангельских христиан, все это показывает, что мы имеем дело с новым толчком к созданию религиозного течения, черпающего свой материал и среди православ-

ных, но близкого к известным нам сектантским новообразованиям (см. "немоляки" и др.).

В общем итоге здесь, как и в других областях жизни, разорванные концы и начала исторического развития вновь связываются. Мы видим после первоначального, очень острого наскока на положение, существовавшее до революции, — постепенное возвращение к прежнему, но с новым запасом опыта и с новым импульсом к внутреннему развитию. Кто больше всего воспользуется этим импульсом, преждевременно говорить. Но уже на основании сгруппированных выше данных можно вывести, что наличные течения русской религиозности воспримут каждое от революции то, к чему приготовила его предыдущая история. Философско-религиозные конструкции и всемирно-исторические планы русской интеллигенции, построенные на православии, при этом едва ли найдут материал для подкрепления своих чаяний и упований на творческую мировую роль русской церковности. Более оптимистические выводы можно было бы сделать о дальнейшей судьбе русской религиозности вообще. Но здесь пути русского развития сливаются, со значительным опозданием, с путями религиозности европейской.

БИБЛИОГРАФИЯ

Единственное связное изложение истории церкви во время революции можно найти в двух американских работах: Matthew Spinka, *The Church and the Russian revolution* Ph.D. Macmillan (N.Y., 1927). Автор — чех, ученик Чикагской богословской семинарии и Чикагского университета, западный секретарь Американского общества церковной истории — старается быть объективным и признает "долю истины" в позиции обоих борющихся в России направлений. Он лично был в России в 1926 г., собрал большой материал и беседовал со многими деятелями. Другая книга, *Religion under the Soviets*, данная в сочувствующей большевикам серии "Vanguard Press" (N.Y., 1927), принадлежит перу Julius F. Necker, тоже ученика американских богословских семинарий и Колумбийского университета. Проведши детство в России, он вернулся туда в 1921 г. помогать голодным, близко стоял к деятелям "Живой Церкви" и пристрастен в их пользу. Но именно вследствие большой близости к участникам борьбы он чаще лучше осведомлен, чем Spinka. К обоим сочинениям приложена довольно обстоятельная библиография.

Русская литература: прот. Введенский А., *Церковь и Государство, очерк взаимоотношений 1918-22 г.* (М., 1923). Титлинов Б.В., *Православие на службе самодержавия в русском государстве* (Л., 1924), его же, *Новая Церковь* (1923), его же, *Церковь во время революции* (1924). О роли господствующей церкви на службе старого государства см. книгу Каменева С.А., *Церковь и Просвещение в России*, "Атеист", 2-е изд. (1929). Несмотря на тенденциозное марксистское освещение, книга дает большой подбор фактического материала, отчасти по первоисточникам. Проф. Троицкий С., *Что такое живая церковь* (Варшава, 1927). Цитаты из "Безбожника" взяты из книги Ем. Ярославского, *На антирелигиозном фронте, 1919-24* (М., 1924). Советское законодательство о церкви собрано Гидуляновым В.В., *Отделение церкви от государства* (М., 1926), я пользовался французским переводом *La législation soviétique contre la religion* в "Orientalia Christiana", Vol. V, 1, № 18. Внешняя картина деятельности собора 1917-18 описана Рудневым С.П., *Воспоминания при вечерних огнях*

(Харбин, 1928). Mishel d'Herbigny, *Après la mort du patriarche Tychkon*, "Orientalia Christiana", S. I (1922).

О заграничном расколе см.: Деяния русского всезаграничного собора в Ср. Карловцах (Срем.-К., 1922) и деяния Карловацкого собора в статье Стратонова Н., *Исходный момент русской церковной смуты последнего времени*, "Путь", № 12 (август, 1928). Его же дальнейшая хроника (1922-23 гг.), № 14, 15, 17, "Путь". Демидов И. П., *Русская православная церковь в беженском рассеянии*, "Свободная Россия", V (декабрь, 1924). О неканоничности антоиевской церкви см.: *Канонические положения православной русской церкви за границей* (Париж, 1927). Документы Евлогиевской церкви: "Церковный вестник", № 1-3 (1927). Также "Вестник русского студенческого христианского движения", № 9 (Париж, 1927). Письмо Серафима и послание Сергия см. там же, № 8, 9 (1928). Там же, в книжках 1928 и 1929 г. см. — сводка данных о положении церкви и веры по советской печати. "Беседа", митр. Сергия с журналистами напечатана в "Последних новостях" (20 февраля 1930). Записка Сергия от 19 февраля 1930, вместе с *Ответом православной русской церкви* (в действительности меньшинства его противников) напечатана в "Посл. нов." (3 июня 1930 г.). Дальнейшие документы, исходящие от противников Сергия и подтверждающие его Записку, см. в *Положении православной церкви в России*, "Посл. нов." (13, 20 и 28 июня). Выдержки из *Обзора главнейших событий церковной жизни с 1925 г.* см. в "Посл. нов." (4 июля 1930). Автор пользовался этими материалами в рукописи. Все эти документы датированы мартом 1930 г. О гонениях последних годов (по "Безбожнику") см. также две брошюры М-гр. Michel d'Herbigny, *La guerre antireligieuse en Russie soviétique. La campagne de Noël, dec. 1929-janvier 1930* и *Le front antireligieux en Russie Sovietique, avril-novembre 1929*, Edition Spes (Paris, 1930). Картограмма сравнительного числа церквей и советских антирелигиозных учреждений перепечатана из "Безбожника", см. "Вестник русского студенческого движения", № 12 (1928). Марцинковский В. Ф., *Записки верующего* (Прага, 1929). Статья *Из истории религиозного движения в Советской России (1917-23)*, "Безбожник у станка", № 10-12, (июнь-июль, 1930) осуждает "извращения партийной линии в безбожной работе, выразившиеся в административном закрытии церквей, в попытках в два счета прикончить с религией", указывая, что "левые загибы питают правый уклон". Член тульской организации безбожников даже предположил "примерно на год отступить", а его сторонник подтвердил, что "тем, что в некоторых местах закрывали церкви в административном порядке, до того всколыхнули массы, что сейчас нередки случаи, когда население заставляет вновь открывать эти церкви и вешать колокола". М-гр. d'Herbigny, *Revue des Deux Mondes* (15 juillet 1930) приводит письмо из России от 7-20 февраля 1930, свидетельствующее, что "интервью Сергия было подписано им отчасти под жестоким давлением ГПУ, отчасти же чтобы спасти жизнь множества арестованных". После этого интервью, по сообщению автора, "советы, делая вид умеренности, выпустили около 500 православных священников и разрешили открыть в Москве небольшую богословскую школу для взрослых, подобно той, которую имеют обновленцы". "В то же время, — прибавляет d'Herbigny, — тысячи других священников и более сотни епископов томятся в ужасных тюрьмах". Он приводит также имена 15 католических духовных лиц из саратовской немецкой общины и более 11 католических армянских священников, арестованных "в последние недели". Муаррем-Фейзи в константинопольской газете "La Republique" сообщает, что в 8000 деревней сектора Идиль-Урал (с населением в 8 млн.) закрыты мечети и высланы или осуждены на смерть 14,5 тыс. служителей.

ОЧЕРК ТРЕТИЙ

ЦЕРКОВЬ И ТВОРЧЕСТВО

I

СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ ЛИТЕРАТУРЫ КЛАССИЦИЗМ И РОМАНТИКА

Современные остатки христианской легенды. — Ее прошлое и влияние ее на западную литературу. — Незначительность ее влияния у нас в древнейший период. — Живучесть эпического предания и языческой старины. — Отношение церкви к христианской легенде. — "Калики переходные" — проводники легенды в народное сознание. — Связь развития христианской легенды на Руси с развитием обрядового благочестия. — XVI-XVII вв., как время усвоения легенды народом (в форме духовного стиха). — Последствия позднего и неполного влияния на творчество христианской легенды. — Легкость реакции против византийского мировоззрения. — Господство этого мировоззрения в интеллигентной среде. — Секуляризация литературы и быта при Петре Великом. — Появление сентиментализма и любовной лирики. — Вкусы среднего читателя XVIII в. Условность в содержании и форме литературы XVIII в. и ее постепенное уничтожение. — Развитие литературного языка. — Пределы влияния литературы на жизнь с точки зрения сентиментализма. — Расширение этих пределов поэзией Пушкина. — Вопрос о "романтизме" Пушкина. — Появление подлинного романтизма. — Классический период: его границы и подразделение. — Художественный реализм — его основная черта. — Дворянство в литературе. — "Гоголевский период". — Появление разночинцев. — Что их разъединяло и сближало со старым поколением? — Отношение к народу Некрасова, Тургенева, Толстого, Достоевского, Салтыкова, Глеба Успенского, Златовратского. — Итоги. — Кризис народничества. — 80-е годы и Чехов. — Влияние города. — 90-е годы. Возвращение к эстетике и мистике: декаденты, символисты, Ницше. — Мережковский, Бальмонт, Брюсов. — Л. Андреев. — М. Горький. — Предреволюционные годы XX в. — Разложение символизма: Блок, Белый, акмеисты, футуристы. — Роль Горького. — Богданов. — Начало рабочей и крестьянской литературы.

В крестьянской избе какого-нибудь русского захолустья, в углу под образами, между Псалтырем и Акафистом Богородице, еще недавно можно было найти засаленную тетрадку, испанную полуграмотными каракулями, совсем новым почерком. В тетрадке, на первом месте, помещен рассказ о том, как архангел Михаил показывал Богородице места адских мучений. В аду течет река огненная, с востока и до запада. В реке стоят грешники: одни по колени, другие по пояс, третьи по горло; это все люди, которые родителей и отцов духовных не почитали, седьмую заповедь нарушали и детей своих для смеха браниться

учили. В другой, темной реке слышен великий плач и вопль: там мучатся распявшие Христа. Червь неусыпаемый гложет тех, кто не постился, не исповедовался и не бывал у причастия. Лютые змеи кусают лицо и сердце тех, кто в церкви Божией говорил, смеялся и шептался, не слушая божественного пения и не поклоняясь святым иконам. Есть тут место и для пастырей душ, видевших свет и возлюбивших тьму: они людей не учили, книг божественного писания не читали и царство небесное людям затворили. Тут же помещены и неправедные судии, правых обвинявшие, а виноватых оправдывавшие, — и цари, князья и бояре немилостивые, рабов своих мучившие. Вслед за этим "хождением Богородицы по мукам", с его перечислением церковных, моральных и социальных недугов старой Руси, встретится в этой же тетрадке "сказание Климента, папы римского" — о двенадцати пятницах: кто блюдет пост в одну из этих пятниц, тот будет сохранен или от скоропостижной смерти, или от потопления, или от острого меча, лихорадки, неприятелей и нечистых духов. Дальше "Сон Богородицы" окончательно придает всей тетрадке характер амулета, прямо вытекающий из известного нам формализма древнерусской религиозности. Кто этот "сон" спит и хотя раз в неделю будет читать, тому обещается полное прощение грехов, хотя бы их было столько, сколько листьев на дереве или песку в море, или звезд в небе: в той жизни он получит царство небесное, а в этой — сохранен будет от всяких опасностей и болезней. Содержание "сна" несложно. Спала Богородица в святом граде Вифлееме и видела во сне все будущие мучения, которые угрожают Христу; этот сон она, проснувшись, рассказывает Спасителю, который подтверждает истину сна и обещает послать этот сон в мир людям и дать ему великую силу.

Не надо относиться с пренебрежением к нашей засаленной тетрадке. Ее содержание довольно бедно, но вошедшие в нее легенды и заговоры, так хорошо пришедшиеся по росту старинному мировоззрению массы, составляют обломок когда-то величественного здания средневековой христианской литературы. Основание этому зданию положено было еще в первые века нашей эры. На всем христианском Востоке, в Египте, в Сирии, на Балканском полуострове благочестивая фантазия усиленно работала под свежим впечатлением только что усвоенной новой веры. Благодаря этому периоду усиленного религиозного творчества, создалась, в довольно короткий промежуток времени, огромная масса христианских образов и легенд, которыми потом, в течение целого тысячелетия, питалось западное искусство.

Материал для религиозного творчества в изобилии дан был самым содержанием новой веры. С самых тех пор, когда начали составляться священные книги Нового Завета, благочестивой фантазии открылось широкое поле для создания особой по-

этической литературы, параллельной каноническим книгам Писания. Какая связь между Новым Заветом и Ветхим, между Христом и Адамом? Что делал Адам после изгнания из рая? Как он, например, пахал, как хоронил Авеля, не зная предварительно ни что такое смерть, ни что такое погребение? Как жила Матерь Божия в детстве? Каковы были подробности мучений и крестной смерти Спасителя? На все эти вопросы и им подобные канонические книги не давали определенного ответа. Сколько вопросов, столько оказывалось в официальной истории пробелов. Их немедленно восполнила религиозная легенда. Христос искупил Адамов грех: эта основная формула христианской богословской системы тотчас же была воплощена в реальные образы. Вот как было дело в воображении христианского художника и поэта. Дьявол обманом заставил Адама подписать договор, по которому Адам отдавал себя в распоряжение дьявола. Это рукописание, написанное на камне, дьявол спрятал в реке Иордане и приставил стеречь его четыреста чертей. Но Христос, когда крестился в Иордане, стал на этот самый камень и сокрушил его: таким образом и было разрушено рукописание Адамово. Или вот другая легенда на ту же тему. Из ветки райского дерева Адам сделал себе венец, в котором его и похоронили. Из венца выросло огромное дерево, охватившее Адамов гроб своими корнями. Это самое дерево принесено было Соломону для постройки храма; но оно не пригодилось и посажено было вместе с гробом на Голгофе. Из дерева сделан был потом крест Христов, и кровь Спасителя, просачиваясь сквозь каменистую почву Голгофы, капала на голову Адама, освобождая его тем от греха и даруя ему искупление (отсюда происходит известное изображение черепа у подножия распятия). Путем подобных наглядных изображений отвлеченные учения христианства становились ближе и доступнее пониманию широкой народной массы. Такова была миссия христианской поэзии.

Самостоятельно созданная на Востоке или заимствованная из древних еврейских источников, христианская легенда тесно сплелась со всеми любопытными эпизодами и выдающимися личностями Ветхого и Нового Завета. Адам, Каин, Авель, Енох, Ламех, Ной, Мелхиседек, Авраам, Иосиф, Моисей, Соломон, Пилат, Никодим, Иосиф Аримафейский — все эти лица поочередно сделались действующими лицами легенды. Библейская история превратилась, в итоге этой творческой деятельности христианской фантазии, в своего рода роман, в котором трудно становилось отличить истину от вымысла.

Удовлетворяя эстетическим потребностям верующих, эти сокровища христианского творчества быстро сделались достоянием всего христианского мира. Невозможно уследить все пути, которыми они проникали с Востока на Запад. Но один из этих путей обратил на себя особенное внимание исследователей, так

как это был не простой передаточный пункт, а своего рода лаборатория, в которой христианская легенда, прежде чем достигнуть Запада, получила новую, дополнительную переработку. Речь идет о Болгарии X в., взволнованной дуалистической ересью, известной под названием "богумильства". Под влиянием ереси в христианскую легенду введен был новый мотив — борьба доброго начала со злым, Бога с дьяволом, Сатанайлом. Ареной этой борьбы послужило сотворение мира; в результате борьбы зло одолело в мире добро; "кривда" осталась на земле, а "правда" улетела на небо. Ересь оживила на западе интерес к христианской легенде. С X по XIII в. мы встречаем в разных частях Европы, в Италии, Германии, Франции, Нидерландах и даже в далекой Англии, одну и ту же болгарскую секту под различными именами.

Таким образом, влияние христианской легенды было очень велико на Западе, и результаты этого влияния оказались очень значительны. Христианские мотивы овладели народным воображением; старая народная былина и песня были мало-помалу вытеснены новой поэзией христианства. Но вытеснив продукты старого народного творчества, христианство нисколько не убило их источника. Народная фантазия быстро ассимилировала новый материал, и на готовой основе восточной легенды возникли самостоятельные создания средневековой христианской литературы и искусства — поэзии и живописи. Некоторые из этих созданий ушли неизмеримо дальше вдохновивших их восточных мотивов. Достаточно вспомнить, что материалом христианской легенды не гнушался Дант, и из идеи "хождений по мукам" выросла "Божественная комедия". Но снова прошли века, и время исключительного господства христианской мысли и христианской цивилизации, в свою очередь, миновало в Европе. Взяв от этой цивилизации все, что она могла дать, Запад двинулся дальше — секуляризировал свое творчество. Средневековая легенда, когда-то вытеснившая из народной памяти продукты эпической старины, в свою очередь, потеряла власть над умами и очутилась где-то внизу, в пережитом историческом слое, многократно перекрытом последующими, более новыми наслоениями. Для восстановления этого периода народной жизни исследователю приходится рыться в забытых литературных памятниках XI-XV вв. Народная память ничего не расскажет ему об этой давно минувшей эпохе.

Чтобы сразу получить впечатление огромной разницы, существующей в этом отношении между нами и Западом, достаточно вспомнить, что нашей народной словесности, наоборот, выпало на долю — послужить живым источником для изучения не только христианского средневекового, но и дохристианского эпического мировоззрения массы. Историческая прослойка существует, конечно, и у нас; но она идет как-то боком, не прикрывая всей поверхности и оставляя существовать рядом, бок о

бок, самые различные исторические формации. Если бы мы ничего не знали о нашем литературном прошлом, то из одного этого наблюдения мы должны бы были вывести, что того глубокого влияния, какое оказало христианское мировоззрение на весь духовный склад европейских народов, у нас оно не имело. Нечего говорить уже о влиянии последующих мировоззрений, сменивших в Европе средневековое: они пришли для наших масс слишком поздно и не могли сыграть никакой роли в создании народного мировоззрения.

Прежние историки литературы обыкновенно характеризовали древнейший период русской словесности как эпоху исключительного преобладания византийских аскетических воззрений. Это, может быть, и верно относительно немногих грамотеев, всецело подчинившихся настроению заимствованной религиозной литературы Византии и Балкан. Но влияние этой литературы на поэтическое творчество массы было совершенно ничтожно в древнейший период. Сколько-нибудь значительным это влияние сделалось лишь гораздо позднее.

Мы видели раньше, как медленно народная масса усваивала себе хотя бы и простое *формальное* христианство. Так же медленно должно было обнаружиться воздействие христианской легенды на народное творчество. Первым последствием этой медленности оказалось то, что старый источник народного творчества не успел иссякнуть. Русский фольклор бил живым ключом вплоть до самого того времени, когда ученые исследователи собрались записать произведения народного творчества. То, что в Западной Европе предпринято было при Карле Великом, — запись народного эпоса, — у нас сделано было как следует только в середине XIX в., — продолжало делаться еще и до последнего времени, и мы все-таки еще не опоздали. Наши исследователи народной поэзии очень сильно расходятся по вопросам, где и когда возник впервые тот или другой былинный русский сюжет. Указывают и на Киев, и на Новгород, и на Москву; колеблются между XI и XVII вв. Но в одном — все теперь согласны, что русский эпос не есть что-либо законченное уже в древний период и сохранившееся до нас в неприкосновенном виде, как это казалось прежним ученым. Оказывается, что русский эпос жил и подчинялся законам всего живого чуть ли не на всем протяжении русской истории. Все несомненное становится и тот вывод, что не только сохранение и переработка старых сюжетов, но и создание новых продолжалось в русском эпосе до очень позднего времени. Вплоть до Петра Великого это составляло задачу "веселого" цеха "скоморохов", подвергнувшегося серьезному преследованию правительства только со времен благочестивого царя Алексея.

Церковь не переставала осуждать народное творчество и его представителей с самых древних времен. Но у нее не было достаточных нравственных средств, чтобы воспитать народ в но-

вом мировоззрении и направить иначе деятельность его фантазии. Ей было тем труднее это сделать, что какая бы то ни было деятельность фантазии выходила из ее кругозора и встречала с ее стороны решительное недоверие. Христианская легенда с этой точки зрения была осуждена церковью не менее строго, чем языческое народное творчество. Русская церковь получила это осуждение уже готовым, — из того самого источника, из которого пришли на Русь и богумильские переработки христианской легенды. Цензурные отметки "апокрифических" книг, не допущенных к употреблению церковью, делались с древнейших времен христианства. В Болгарии эти отметки были дополнены и составили целый список запрещенных книг. Он был усвоен к концу XIV в. и русской церковной литературой. Почти все перечисленные в списке произведения в это время были уже принесены в Россию, в сербских или болгарских переводах. Церковные запрещения, конечно, не могли бы помешать им оказать на народную мысль то влияние, какое они и оказали впоследствии. Но *тогда* масса еще слишком мало была подготовлена к тому, чтобы заинтересоваться мотивами христианской легенды. Слабая распространенность каких бы то ни было христианских идей лучше оберегала народ от влияния христианской поэзии, чем это могли бы сделать самые строгие запрещения. Народная масса охотно слушала своих скоморохов, предавалась "бесовским" увеселениям язычества — и оставалась совершенно глуха к церковной проповеди и христианской легенде. Когда надо идти в церковь, говорит проповедник в одном памятнике, написанном около 1400 г., мы "позевываем", и почесываемся, и потягиваемся, дремлем и говорим: холодно или дождь идет... А когда плясуны или музыканты, или иной какой игрец позовет на игрище или собрание идольское, то все туда бегут с удовольствием... и весь день стоят там, глазуют", хотя и нет там ни крыши, ни какой-либо защиты от дождя и вьюги. "Это все мы охотно выносим, губя душу зрелищами. А в церкви есть и крыши, и защита от ветра, — а не хотят прийти на поученье, ленятся".

При этих условиях, конечно, христианская легенда не могла сделаться у нас предметом самостоятельной поэтической переработки в древний период нашей словесности. Может быть, нам докажут со временем, что рука русского переделывателя расположила старые легенды в ином порядке, свела их в одно целое, пожалуй, даже комбинировала иначе те или другие черты рассказа. Но творчества, изобретения не решаются предполагать у нас даже самые смелые исследователи. Наиболее усердные защитники идеи о богатстве нашей древней литературы стараются доказать это богатство при помощи одного только аргумента: обилия (и то пока сомнительного) *переводов* с греческого (и, может быть, еврейского), сделанных *на Руси*, а не принесенных готовыми из Сербии и Болгарии.

Мало-помалу обстоятельства изменились. Явился и у нас внимательный если не читатель, то, по крайней мере, слушатель христианской легенды. Тотчас же явились и ее пропагандисты. Конечно, служители церкви могли явиться такими пропагандистами только по недоразумению. Церковные власти строго осуждали тех "невежд — сельских попов", которые в простоте душевной выдавали народу "отреченные" книги за священное Писание. Но масса имела возможность узнать содержание христианской легенды и помимо "толстых сборников" сельского духовенства. Легенду рассказывали народу на доступном ему языке люди из его собственной среды. У англичан сохранилось предание о том, как один английский проповедник, не будучи в состоянии заставить народ слушать свои проповеди, переделался народным певцом, стал на прохожей дороге и запел, как скальд. На знакомый напев народ сбегался толпами и охотно стал слушать духовные песни, облаченные в народный костюм. Нечто подобное произошло и у нас; только певцами явились не переодетые священнослужители, а благочестивые странники из народа.

Странничество по святым местам очень рано сделалось у нас профессией людей, нуждавшихся в общественной благотворительности. Находясь под особым покровительством церкви, нищие странники были естественными посредниками между церковниками и мирянами. Зная и разделяя вкусы народа, они лучше всего могли приурочить к этим вкусам то, что находили подходящего для этой цели у церкви. Странники, "кальки перехожие", и становятся, вместо "скоморохов", представителями народного творчества в этой второй его фазе, — при переходе от эпической поэзии и языческой песни к усвоению христианской легенды. "Духовный стих" начинает вытеснять народную "старинку"¹. Неисчерпаемым источником духовного стиха становится древний христианский "апокриф", большей частью "отреченный", то есть запрещенный церковью. Ритмическая форма "стиха" — это неизбежный штампель, который народное творчество обязательно накладывает на все, что предназначается к обращению в народной массе. При безграмотности народа и отсутствии книг — это единственный способ передать и закрепить что бы то ни было в народной памяти.

Припомним, как легко раскольничья проповедь к народу принимает стихотворный размер и даже рифму (см. выше). Это — явление, общее любой народной словесности в состоянии младенчества. Таким образом, переложение книжной легенды в формы народного стиха само по себе является доказательством

¹ "Старинкой" народ называет свою эпическую поэзию. "Былина" есть термин новый и искусственный, появившийся лишь в эпоху собирания народного эпоса, в середине нашего столетия.

того, что содержание легенды сделалось наконец достоянием народной массы.

Когда же совершилось это восприятие народной фантазией поэтических мотивов средневековой христианской легенды? Все признаки заставляют думать, что у нас на Руси это случилось довольно поздно. Усвоение христианской поэзии идет об руку с усвоением религиозного формализма и с национализацией веры — явлениями, описанными в предыдущем очерке. Период первого процветания духовного стиха должен относиться ко времени возвеличения национального благочестия; и дальнейшая судьба его — одна и та же с судьбой русского увлечения обрядом.

До конца XV в. книжные источники христианской легенды, принесенные к нам в болгарских и сербских переводах, мирно покоились на полках монастырских хранилищ. Они были известны немногим и интересовали разве только иерархов церкви, вроде новгородского архиепископа XVI в. Василия и ему подобных любознательных "книгочников". Только с XVI столетия все эти богатства христианской поэзии с книжных полок двинулись в народную массу. Во главе движения шествовали, по-видимому, все еще грамотеи из духовенства. Но возбужденный ими интерес к христианской легенде был уже настолько велик, что вызвал серьезные опасения со стороны властей и образованнейших людей времени. Курбский жалуется, что "мнящие себя учителями нынешнего века" "упражняются" в чтении "болгарских басен", хвалят их и предпочитают великим учителям церкви. Припомним обличения Максима и опасения Стоглава, — и мы ясно себе представим тот общий фон "шатания" старинных обычаев, на котором совершались первые завоевания христианского апокрифа. Лучшим доказательством усилившейся опасности служит принятие против нее новых специальных мер. Известный нам список запрещенных книг XIV в. превратился в русскую статью "о книгах ложных и неложных", распространившуюся в XVI-XVII вв. в большом количестве списков. "Большое число списков, — замечает по этому поводу А.Н. Пыпин, — служит верным признаком, что к тому же времени относится наибольшее распространение запрещенных в статье книг. В самом деле, наибольшее количество ложных книг известно также в списках этого времени. В памятниках XVI-XVII вв. ложные книги являются и с наиболее народными чертами языка и подробностей, на которые успела оказать влияние русская почва".

В это же время христианский апокриф принимает, как сказано выше, и форму духовного стиха. Постепенный переход из книжной формы в народную мы можем часто проследить, благодаря этому позднему времени перехода, с документами в руках. Не раз оказывается при этом, что источником стиха послужило произведение, само появившееся на Ру-

си лишь в конце XVII в., или какое-нибудь печатное издание того же века.

Такое позднее восприятие христианской поэзии определило и дальнейшую судьбу ее на Руси. Она не могла уже, при этом условии, оказать русскому творчеству тех услуг, какие оказала европейскому в средние века. Мы видели, что наиболее просвещенные представители церкви и общества сразу отнеслись к этой поэзии отрицательно и критически, уже при самом начале ее распространения в массе. Понятно, что для наиболее культурного слоя в это время христианская поэзия тем менее могла сделаться движущей пружиной художественного творчества. Позднее, когда духовные интересы культурного слоя направились совершенно в другую сторону, это стало уже совершенно невозможно. Время было пропущено. Таким образом, средневековая легенда очень скоро после своего распространения должна была сделаться исключительным достоянием того слоя, который сохранил в своей среде религиозные идеалы XVI столетия и остался чужд новым литературным влияниям. Другими словами, духовный стих сделался, во-первых, достоянием одних только низших классов и не вдохновил никаких выдающихся талантов, не вызвал никаких крупных произведений искусства. По тем же причинам, во-вторых, дальнейшее живое развитие этого стиха совершалось, главным образом, в старообрядческой среде, и духовный стих приобрел раскольнический оттенок. Самые любимые сюжеты духовного стиха как нельзя лучше гармонировали с настроением староверов. Страшный суд и вечные муки, восхваление "прекрасной пустыни" в ожидании последнего времени, нищета и странничество Христа ради, все эти мотивы получили теперь своеобразное развитие, соответственно мировоззрению крайних старообрядческих толков. По старым образцам создавались и новые произведения. Иногда они свидетельствовали о глубоком и сильном чувстве и не лишены некоторой красоты формы, как, например, поэзия странника Никиты Семенова (середина XIX в., ум. в 1893). Из раскола духовная поэзия старого стиля перешла и к родственным расколу сектам: хлыстам и скопцам (см. выше). Но евангельское христианство и духовное христианство позднейшего типа (с середины XVIII в.) остались совершенно чужды старому духовному стиху. Их духовные песни несут уже новейший протестантский характер и почти всегда составляют перевод и переделку немецких сборников. Наконец, вся остальная народная масса, не пошедшая ни в старую веру, ни в сектантство, продолжала хранить старое литературное наследие в том виде, как оно сложилось к концу XVII в., не прибавляя к нему ничего своего. Позднейшие религиозные и культурные влияния постепенно отодвинули здесь это предание на второй план. В конце концов, они, рано или поздно, вовсе вытеснят из памяти народа остатки христианской поэзии средних веков.

Итак, за исключением старообрядчества и части сектантства, восприятие христианской легенды прошло совершенно бесплодно для народной фантазии. Даже в пору наибольшего своего расцвета духовная поэзия была не настолько сильна, чтобы заменить народу его прежние эпическое и язычески-обрядное предание. Как ни охотно народ слушал "калик переходных", им не удалось вытеснить "веселых молодцов" — скоморохов. Напротив, ремесло тех и других очень сблизилось с тех пор, как скоморохи перестали быть певцами придворных пиров, а калики перестали считаться церковными людьми, состоящими на иждивении церкви. Те и другие питались теперь подаваниями народа — правда, не всегда добровольными — и служили его потребностям. И, отвечая народному вкусу, былинный репертуар скоморохов мирно уживался рядом с духовным репертуаром калик. После того как правительственные меры совсем сжили со света скоморохов, "старцы" сделали даже их единственными наследниками. За отсутствием скоморохов, калики стали обряжаться в "платье скоморошное" и шли играть песни на свадебный пир. Понятно, что в таком близком соседстве христианский репертуар "калик" и языческий репертуар "скоморохов" — не могли не оказать друг на друга взаимного влияния. Вот почему народный Илья Муромец стал восприимчивым к каликам и святым, а книжный Соломон превратился в героя былин. Вот почему и любимец скоморохов, Васья Буслав, начинает свою карьеру подвигами молодчества в былинном вкусе, затем отправляется, по-каличьи, замаливать свои грехи во святую землю, а в конце концов опять не выдерживает роли и оканчивает жизнь скоморошеской выходкой. Средневековая легенда покрыла народный эпос густым слоем христианских поэтических представлений, но зато, в свою очередь, приняла порою народный склад. Это мирное сожителство является лучшей иллюстрацией позднего и неполного влияния христианской литературы на народную мысль.

При таком характере христианского влияния и реакция против него была делом нетрудным. Привить народу правила христианского аскетизма духовенству не удалось. Покаянные настроения скоро переходило в шутку, и нравоучительная притча легко превращалась в пародию. В те же самые века, когда народное творчество овладевало сюжетами христианской легенды, оно овладело также и знаменитой темой о "бражнике", которая, уже несомненно, шла вразрез с основными аксиомами христианской морали. Кажется, не было предмета, по поводу которого и христианская легенда, и древняя нравоучительная литература чаще громила верующих, как "пьянственное питье". Легенда производила вино от адского корня, посеянного в раю дьяволом. От виноградной лозы вкусили Адам и Ева, преступивши Господню заповедь. Церковная проповедь производила от пьянства все остальные грехи и грозила пьяницам вечны-

ми муками. В этом духе сочинена была известная русская повесть в стихах о Горе-злосчастье. Все бедствия героя повести происходят от того, что, вопреки родительскому наставлению, он "принялся за питье за пьяное". После многих скитаний молодец находит себе спасение от горя там, где искал его древнерусский интеллигентный читатель, — в монастыре. Такова византийская струя, проникшая мало-помалу и в народное мировоззрение. Теперь сравним с этим западную смехотворную повесть, полюбившуюся народу и принявшую в России особенно задорный характер. Герой повести во Франции мужик, в Германии — мельник. В России мужика и мельника заменили пьяницей, превративши, таким образом, социальный протест в моральную браваду. "Был некий бражник, — так начинается русская повесть, — и зело много вина пил во все дни живота своего, а всяким ковшом Господа Бога славил". По смерти бражник является перед воротами рая и начинает препираться с отворяющими ему святыми. Сперва является апостол Петр и спрашивает, кто стучится у райских врат. "Аз есмь грешный человек бражник, — отвечает ему герой повести, — хочу с вами в рай пребыти". "Бражников сюда не пускают", — отвечает апостол. "А ты кто такой?" — спрашивает бражник и, узнав, что с ним говорит Петр, продолжает: — "А помнишь, Петр, как ты от Христа отрекся: зачем же ты в рай живешь?" Петр, посрамленный, уходит прочь. Такая же участь постигает ап. Павла, Давида, Соломона, святителя Николая и Иоанна Богослова, которому бражник напоминает: вы с Лукой написали в Евангелии: друг друга любите; а вы пришельца ненавидите? Либо руки своей отрешись, Иоанн Богослов, либо слова отпрись. После этого Иоанн отвечает: ты еси наш человек, бражник, и вводит его в рай. Бражник бесцеремонно располагается на самом лучшем месте и дразнит обидевшихся на это святых: "Святые отцы, не умеете вы говорить с бражником, не то что с трезвым". Насколько распространилась среди читателей повесть о бражнике, видно из того, что списки запрещенных книг начали в XVII в. включать в свой состав и ее заглавие.

Здоровый смех и шутка легко прорывались наружу в *народной* словесности. Это была та подпочва, плохо прикрытая культурным слоем, которая носила в себе зародыши правдивости и реализма, свойственные русскому искусству в его развитом виде. Но в тогдашнем *интеллигентном* слое религиозно-культурное влияние было несколько прочнее. И русскому искусству пришлось еще пережить целый ряд условных настроений, прежде чем оно завоевало себе право черпать свой материал непосредственно из жизни. Настроение, воспитанное Византией, было первым из таких условных настроений. Шутки и смех в этом настроении не могли иметь места. "Смех не созидает, не хранит, — говорил древнерусский моралист, — но погубляет и созидания разрушает; смех Духа Святого печалит, не пользует

и тело растлевают; смех добродетели прогонит, потому что не помнит о смерти и вечных муках. Отъими, Господи, от меня смех и даруй плач и рыдание". Таким образом, древнерусский мыслитель не только не признавал смеха воспитательным средством, но смотрел на него как на тяжкое искушение. Одно-го подвижника, Памву, бесы хотели погубить, рассмешивши, и, когда наконец, после тщетных усилий, им удалось заставить подвижника улыбнуться, они с восторгом торжествовали победу.

Каким образом русская интеллигентная среда вышла из этого настроения и чем оно было заменено, это лучше всего видно из истории старинной русской беллетристики. Произведения этой беллетристики почти исключительно переводные. Но самый подбор оригиналов для перевода и постепенная смена любимых читателями сюжетов дает возможность судить о том, как изменялись литературные вкусы читателей и в какую сторону направлялись их интеллектуальные запросы.

О материале для светского, занимательного чтения опять-таки позаботились более культурные страны. Этот материал лежал готовым для древнерусского читателя — в юго-славянских рукописях, принесенных на Русь из Болгарии и Сербии в XII-XV вв. С ними проникли в русскую глушь отголоски того оживленного литературного обмена, который совершался между Востоком и Западом в эпоху крестовых походов. Индийская древняя сказка, биография Будды, Троянская война, походы Александра Македонского, подвиги византийского богатыря (Дигениса), — все эти сюжеты, разработанные раньше византийской литературой, сделались в этот период, при помощи латинских переводов, достоянием национальных литератур Запада. Несколько позже, при помощи югославянских переводов, они стали и достоянием России. Но судьба вновь заимствованного светского романического материала, как и судьба старой христианской легенды, оказалась на Западе и в России — совершенно различна. Запад овладел новым повествовательным материалом *активно*. Византийские тексты послужили исходной точкой многочисленных переработок и вызвали самостоятельное поэтическое творчество. Продолжением византийской повести явились на Западе рыцарский роман и итальянская новелла. Какую же роль сыграла эта повесть в России?

Само собой разумеется, что интерес к занимательному чтению светского характера не мог отсутствовать и в древней русской литературе. Направлен был этот интерес приблизительно на то же, как и на Западе: русского читателя также интересовало по преимуществу баснословное, фантастическое, сказочное — все то, что "зело дивно есть послушати". Но только под прикрытием назидательности он мог получить занятное чтение. Принесенная со славянского юга повествовательная литература удовлетворяла обоим условиям. Она принадлежала к одному из

двух типов, породивших на западе новеллу и роман. Или это были краткие отрывочные повести, подчас нескромные, но всегда снабженные в заключение христианской моралью и сшитые одна с другой какой-нибудь совершенно внешней нитью или незамысловатой интригой. Такова большая часть старинных диалогов, в которых собеседники состязаются в рассказе новелл или предлагают друг другу загадки и притчи². Или это — сказания о диковинных странах и людях, прикрепленные к деятельности легендарного или полуполюгендарного героя³. Но новелла не могла у нас эмансипироваться от своей моральной задачи и получила право гражданства в литературе лишь в форме назидательной притчи, "прилога". Точно так же и рассказы о приключениях героев должны были лишиться своего романического элемента и принять христианский характер. Таким образом, Александр Македонский — *рыцарь* в западных переделках романа — в славянских переделках (XV в.) начинает усиленно сокрушаться о тщете всего земного, а затем в новой сербской переделке "Александррии" окончательно получает характер христианского героя, поклоняющегося единому истинному Богу и разоряющего языческие храмы. Точно такое же превращение испытывает и герой византийской эпопеи, Дигенис, в славянской обработке. Все эти приспособления развивали византийскую повесть в обратном направлении сравнительно с тем, как она развивалась на Западе. Не только не усиливался в ней лирический и романический элемент, но напротив, исключались и те намеки на жизнь чувства, которые еще были налицо в греческих прототипах. И даже эти необходимые для православного читателя приспособления наши грамотеи нашли уже сделанными в принесенных на Русь славянских рукописях. Сам русский читатель не пытался ничего изменить в них. Ведь даже и эта ослабленная и разжиженная доза светского чтения долго оставалась в России своего рода контрабандой.

Только что отмеченное выше византийско-аскетическое направление уцелело до самого конца XVII в. среди самых видных представителей русского общества. В 1676 г., по прямому "желанию и повелению" царя Алексея Михайловича, вновь переводится произведение, на котором сошлись оба враждовавшие тогда лагеря русской интеллигенции: старая православная и новая польско-латинская партия (о них см. ниже). Это был объемистый иезуитский сборник, составленный из средневековых материалов XII и XIII вв., "Великое Зерцало". Содержащиеся в нем повести, собственно, должны были служить иллюстрация-

² Стефанит и Ихнилат, Варлаам и Иосафат, Соломон и Китоврас, позднее — повесть о семи мудрецах.

³ Таково сказание об Индийском царстве пресвитера Иоанна; такова знаменитая "Александрия", то есть подвиги Александра Македонского, и сказания о Троянской войне.

ми для проповедников. Но они чрезвычайно пришлись по вкусу вообще православному читателю. В том же XVII в., несмотря на значительный объем, сборник распространился в большом количестве списков. Он даже был приготовлен к печати. Патриарх Адриан сделал заимствования из "Зерцала" для составленного им образцового поминанья ("синодика"). Наконец, в XVIII в. многие рассказы "Зерцала" сделались достоянием народной массы. Еще в большем количестве случаев они обновили в памяти читателей содержание старинной русской повествовательной литературы.

К этому старинному содержанию рассказы "Великого Зерцала", действительно, подходили очень близко. Как там, так и здесь строго осуждались всякие светские удовольствия, вино и песни, танцы и наряды, и все помыслы сосредоточивались на вопросе о спасении души. Но новый сборник разрисовывал мучения грешников с новыми устрашающими подробностями и не жалел красок, чтобы запугать фантазию верующих. Клеветник постоянно жует и выплевывает свой собственный язык, раскаленный, как железо, висящий до полу и непрерывно вырастающий вновь. Грешная женщина сидит на лютном змее; два демона с обеих сторон бьют ее огненными цепями; скорпионы и ящерицы, псы и мыши грызут и гложут ее уши, мозг, руки и ноги. Жабь выскрывают у исповедующегося изо рта при всяком исповеданном грехе и снова влезает внутрь при одном грехе сокрытом. Словом, угрозы рассыпаны на каждом шагу. Только церковь может спасти грешника от неминуемой гибели. Год ее поминовения засчитывается за 1000 лет мытарств, а тридцать литургий подряд могут спасти от ада грешную душу. Так, чисто католические идеи, прикрашенные богатой фантазией "Упражнений" Лойолы, находили себе доступ к совести русского верующего (ср. выше учение Стефана Яворского).

Судьба "Великого Зерцала" была общая с судьбой христианского апокрифа. Подобно ему, "Зерцало" сделалось в XVIII в. достоянием преимущественно старообрядческой среды. Подобно ему же, оно повлияло на народное творчество в форме духовного стиха, но в интеллигентной среде настроение быстро переменялось вскоре после первого распространения списков "Зерцала". Вероятно, поэтому "Великое Зерцало" так и не попало на типографский станок. Другие птицы — другие песни. Эта перемена наступает с концом XVII столетия.

Новое настроение читателей становится ощутительным даже в самих заглавиях, которыми переводчики или переписчики обыкновенно рекламировали содержание повести, пускаемой в оборот. "Повесть зело полезна ко спасению души" — такова была наиболее обычная рекомендация старинного повествовательного материала. Теперь рядом с "душеполезным" чтением открыто становится и постепенно вытесняет его чтение иного ро-

да. Читатель начинает скучать от "душеполезной" литературы и ищет "потешной (утешной, умильной)".

И снова Запад дает готовый материал для секуляризации литературы, на этот раз окончательно назревшей. Пропустив время выработать самостоятельно новеллу и роман, русский читатель черпает то и другое в готовом виде из европейских произведений — и опять не прямо, а косвенно — в переводах на более доступный ему язык. Роль посредника, каким был в XIV-XV вв. Балканский полуостров (для византийской повести), теперь взяла на себя (для западного рыцарского романа и новеллы) Польша. Благодаря этому новому источнику, характер занимательного чтения радикально меняется в русской литературе в конце XVII столетия. Светский элемент повести выступает теперь уже без всякого морального прикрытия. Рассказ перестает быть канвой для свободного нанизывания приключений и притч. Является интерес к фабуле самой по себе, и место прежних диалогов занимают длинные повести со сложным сюжетом и хитросплетенной интригой. Одна за другой являются на сцену "приятные" и "любезные истории" о "славных" королях, "храбрых" рыцарях и "прекрасных" королевнах: о Петре Золотые Ключи и Магилоне, о Бове Королевиче и т.д. Сперва в этих повествованиях интересуют читателя преимущественно рыцарские приключения героя. Но мало-помалу пробуждается интерес и к его романическим похождениям. Любовь, не обращавшая прежде на себя никакого внимания читателя и проникавшая лишь в минимальных размерах в русские переделки, начинает получать видное место. В конце концов, она становится центральным интересом всего рассказа. Впервые в русскую повествовательную литературу проникает сердечная лирика.

Этот момент важно отметить, так как введение любовного элемента было первым завоеванием, сделанным литературой у жизни, и первым приобретением, заимствованным жизнью у литературы. В литературу вошел с этих пор элемент житейской действительности, а в жизнь проник элемент идеализма, облагораживающего человеческие отношения. Вопреки обычным школьным делениям, можно смело утверждать, что именно с этого времени русская литература стала *сентиментальной*. Переворот, предсказанный на Западе Дантом и осуществленный Петраркой, совершился, наконец, в нашей литературе ко времени Петра Великого.

Надо прибавить, что к тому же времени и по той же причине русское поэтическое творчество сделалось, наконец, оригинальным. Новый источник живого, непосредственного интереса читателя к литературе становится и источником самостоятельного авторского вдохновения. Появляется, наконец, оригинальная русская беллетристика и поэзия.

Любимый герой оригинальных русских повестей петровского времени принадлежит всецело сентиментальной литературе.

Это обыкновенно — русский, посланный за границу учиться. За границей этот герой, российский матрос Василий или храбрый кавалер российский Александр, влюбляется в какую-нибудь прекрасную девицу или принцессу, страдает от любви и даже пишет любовные стихи. В конце концов, после целого ряда препятствий, он или благополучно соединяется с предметом своей страсти, или трагически погибает. Таким образом, петровская повесть указывает нам и тот источник, из которого русский читатель заимствовал свои нежные чувства, и тот способ, каким эти чувства распространялись. Источником нежных чувств послужили, в данном случае, впечатления заграничной поездки⁴, а способом их пропаганды сделалась оригинальная и переводная беллетристика. Познакомившись с новыми чувствами в мире воображения, читатель пробовал переносить те же чувства и в свой житейский обиход. Какие успехи были сделаны в самое короткое время на этом поприще, лучше всего можно видеть из изменения тона и содержания первых опытов российской любовной лирики. Для сравнения мы нарочно возьмем не профессиональных стихотворцев, а людей, непосредственно выражавших рифмами состояние своего сердца. Вот как переписывался с невестой в 1698 г. один безграмотный юноша, полковничий сын, при помощи своего грамотного денщика:

Здрава буди, душа моя, многия лета
И не забывай праведнаго твоего обета,
Как мы с тобой перед Богом обещалися,
В которое время перстнями поменялися
И венцы на главах наших имели златые
Во дни мимошедшие, радостные, святые.
Почасту, свете, меня вспоминай,
Наипаче же в молитвах своих не забывай;
А я воистину тебя не забываю,
По всякий час вспоминаю;
И так мне по тебе тошно!
Как было бы можно,
И я бы к тебе полетел,
И к тебе бы, душа моя, прилетел.

⁴ Чтобы сопоставить факт литературы с фактом жизни, вот выдержка из дневника одного из первых интеллигентных русских путешественников за границу, кн. Б.И. Куракина (1708 г., Венеция): "И в ту свою бытность (в Венеции) был инаморат в славную хорошеством одною читадинку, называлась Francescha Rota, которую имел за медресу во всю ту свою бытность. И так был inamorato, что не мог ни часу без нее быть, которая коштowała мне в те два месяца 1000 червонных. И расстался с великою плачью и печалью, аж до сих пор из сердца моего тот амок не может выдти и, чаю, не выдет. И взял на меморию ее персону (портрет) и обещал к ней опять возвратиться и в намерении — всякими мерами искать того случая, чтоб в Венецию, на несколькоое время, возвратиться жить".

Из продолжения письма видно, что родители жениха не одобряли этого обручения и что "вместо милости пресветлые", сыну пришлось выслушать от "государя-батюшки" и от "государыни-матушки" слова изветные: "Можно бы тебе жениться и многими пожитками поживитися; взял бы ты, где нам годно и тебе благоугодно: в Москве, у человека знатного". Как видим, это — свадьба уже не совсем в домостроевском стиле. Очевидно, мезальянсы, вроде брака Фрола Скобеева, существовали уже не в одних повестях того времени. Но, тем не менее, государю-батюшке и государыне-матушке нечем было бы укорить по существу "праведный обет" сына. Любовь развивается самым законным порядком: весь строй чувств и мыслей нашей "советной грамоты" не выходит из допетровского шаблона. Сравним теперь с этим простодушным излиянием чувств любовное послание опытного сердцеда, красавца Монса, сложившего за свои похождения и голову на плахе. Стихи писаны около 1720 г.

Ах, что есть свет, и в свете, ах, все противное!
Не могу ни жить, ни умерети! Сердце тоскливое,
Долго ты мучилось. Нет упокоя сердца.
Купидон, вор проклятый, вельми радуется:
Пробил стрелою сердце; лежу без памяти,
Не могу я очнуться и очами плакати:
Тоска великая, сердце кровавое
Рудою запеклося — и все пробитое!

Так воображаемые страдания сердца сливались с действительными. В итоге весь строй чувств повышался, и русский человек входил во вкус утонченных душевных движений, о которых не имели ни малейшего понятия его отцы и деды. Через посредство сентиментальной повести и любовной лирики в душе русского человека впервые отведен был уголок идеализму. Правда, пока это был еще очень маленький уголок, и притом переполненный исключительно личными чувствованиями. Но, как бы то ни было, начало было положено. Секуляризация литературы — вот одно из внешних выражений, знаменующих появление новой внеклассовой группы — русской интеллигенции.

Мы увидим, что верхи этой интеллигенции, получившие — впервые в России — правильное образование в школах Анны и Елизаветы, скоро двинулись дальше по только что открытому пути. Они располагали знанием иностранных языков, главным образом французского, и перед ними открылись все богатства иностранной литературы. К концу XVIII в. столичное дворянство даже привыкло пользоваться французским языком для домашнего обихода и читать по преимуществу иностранные книги. Детям своим оно давало домашнее воспитание при помощи иностранных гувернеров и учителей. Таким образом, русская

школа за этот промежуток времени наполнялась, главным образом, разночинцами, а русская книга переводилась или сочинялась ими же. Читалась она провинциальным дворянством, городским мещанством, приказным чиновничеством, духовенством и, наконец, грамотными из солдат, крестьян и дворовых. Вся эта новая читательская среда, созданная также петровской реформой, требовала для себя особой, своей литературы. И поставщики этой литературы скоро нашлись. В результате в России появились два культурных слоя: образованный и просто грамотный. В начале века они близко соприкасались друг с другом, но к концу — заметно разошлись. Высший слой, непосредственно черпавший литературное чтение из-за границы, следовал за очередными течениями этой литературы. Мы сейчас познакомимся с характером этих течений и узнаем, почему для широких кругов просто грамотной публики эти новые литературные моды не подходили. Но предварительно необходимо остановиться на литературном творчестве, предназначенном для популярного чтения, или, как тогда говорили, для "мещанского" — и даже "подлого" вкуса. Простота этого вкуса, как увидим, повлияла позднее на переход литературы от искусственных, книжных или придворных стилей к более близким к действительной жизни. А без такого перехода литература не могла ни подняться на высшие ступени национального творчества, ни сделаться действительной общественной силой. Только при сближении этих двух слоев, временно разошедшихся вследствие чересчур быстрого темпа развития заимствованной культуры, автор мог найти своего читателя, а читатель — автора, и оба, путем участвующего взаимодействия, могли создать современный русский литературный язык.

В ожидании, пока этот момент сближения наступил (примерно до 20-х гг. XIX в.), чем же питался полуинтеллигентный или вовсе неинтеллигентный русский читатель? Конечно, прежде всего, он воспринял все наследие допетровской культуры. Но он не мог воспринять его пассивно и механически. Он внес свое во все виды прежней литературы. Средний читатель XVIII в. по-прежнему любил духовное чтение. Но он уже требовал от него непосредственного влияния на душу, — то есть, кроме "пользы" для души, тоже своего рода "умиления". Вероятно, поэтому любимым чтением сделалось житие Алексея, человека Божия, распространившееся в большом количестве списков. Духовные стихи также приняли новую форму; они были облечены в формы "псалмов" и "кантов", изложенных "виршами" (силлабическим стихосложением, принесенным к нам из Польши через Киев). Но это уже были пережитки XVII столетия. Главное чтение XVIII в. есть чтение светское. Здесь, прежде всего, мы встречаемся с использованием старой народной поэзии. Сказки, былины и особенно народные песни, прежде всего, из устных становятся письменными, а из письменных печатными. Мы наблюда-

ем тут процесс, обратный тому, который происходил в древней, неграмотной Руси. Тогда книжный текст распространялся в устной форме стиха; теперь устная литература закрепляется путем записи и печатного станка на потребу нового читателя. Здесь также старый материал не остается неизменным. Он подвергается, даже при желании сохранить его в старом виде, некоторой литературной обработке — и, что еще интереснее, дополняется произведениями нового индивидуального творчества. Именно в это время грань между чисто народной и вновь сочиненной песней стирается. В "песенниках" конца XVIII в. "простонародные песни" замешиваются в среде всяких "самых новейших нежных" и т.д. Но особенным успехом пользовались в "мещанской" среде переводные и новые романы и повести, — преимущественно так наз. романы с приключениями. До самого конца XVIII в. переписывались прежние авантурные и рыцарские романы. Чулков рассказывает (1769) про одного подъячего в отставке, который все средства существования извлекал из того, что переписывал "Бову Королевича", "Петра Золотые Ключи", "Еруслана Лазаревича", "Франца Венециана", "Герсона", "Евдона и Керфу", "Арзаса и Размиру", "Российского дворянина Александра", "Фрола Скобеева" и прочие полезные истории, продававшиеся на рынке". Их сбыт был настолько значителен, что в конце века появились и печатные повторные издания: "Бовы" в 1791 и 1793 гг., "Еруслана" в 1790, 1792, 1797 гг., "Франца Венециана" в 1787, 1789, 1799 гг., "Петра Золотые Ключи" в 1780, 1796 гг., "Евдона" в 1787 г., "Гуака", которым зачитывался еще ребенком Белинский, в 1789 и 1793 гг. и т.д. И эти издания еще не прекратили переписки — с печатного. Такой сбыт послужил основой для предприятия Н.И.Новикова (см. "Очерки", т. III). Он также вызвал и ряд более или менее самостоятельных компиляций. Таким издателем сделался Чулков, говоривший про себя: "Я не из тех людей, которые стучат по городу четырьмя колесами... Сколько мало мое понятие, столько низко мое достоинство, и почти совсем не видать меня между великолепными гражданами. Крайне беден, — что всем почти мелкотравчатым, как я, сочинителям, общая участь". Еще интереснее другой компилятор XVIII в., Матвей Комаров, вольноотпущенный дворовый Щербачевых, малоизвестный составитель знаменитого "Описания жизни славного российского мошенника, Ваньки-Каина" (личность историческая) и еще более знаменитой "Повести о приключении английского милорда Георга"⁵. Оба издания имели громадный по тому времени коммерческий успех: история Ваньки-Каина на протяжении 1775-84 гг. имела десять изданий, а "Милорд Георг" за

⁵ Ему же приписывалась еще одна популярная книга: "Несчастный Никанор или приключения жизни российского дворянина Н.", 1-е изд. 1775 г., но В. Шкловский основательно оспаривает это.

1782-91 гг. — четыре издания; Белинский в 1839 г. рецензировал уже девятое издание, а последние вышли в 1898 и 1918 гг. Комаров сам себя характеризует так (в предисловии к "Невидимке, истории о фецском королевиче Аридесе"): "Находясь в числе низкого состояния людей и не будучи обучен никаким наукам, кроме одной русской грамоте, по врожденной склонности моей я с самого моего младолетия упражнялся в чтении книг, сперва церковных, а потом и светских". О своем стиле он говорит: "я писал простым русским слогом, не употребляя никакого риторического красноречия, чтобы чтение оной (повести) всякого звания люди могли пользоваться". А о своем читателе он сообщает: "Чтение книг вошло у нас в великое употребление: ибо ныне не только просвещенное науками благородное общество, но и всякого звания люди с великою охотою в том упражняются: чего ради и выходит в публику немалое количество разного сочинения книг, наполненных или нравоучениями, или служащих для увеселения и препровождения от скуки праздного времени, которые охотно читают и самые поселяне, обучавшиеся грамоте, которых ныне уже очень довольно". Что читателей Комарова и других компиляторов было, действительно, "очень довольно" и что его произведения, написанные "простым русским слогом", читались "охотно", об этом свидетельствует чисто коммерческий успех Комарова на книжном рынке. А продолжительность этого успеха говорит о медленности, с какой русской интеллигенции удалось поднять за собой на высшую ступень культуры эту читательскую массу.

В значительной степени эта медленность объясняется самым характером литературного творчества в течение XVIII и первой четверти XIX в. Это был период, когда в литературе господствовал искусственный, извне заимствованный стиль, совершенно недоступный для широких кругов читателей, и когда существо этого стиля требовало искусственного языка, очень далекого от "простого русского слога". Должно было пройти немало времени, пока литература усвоила себе правило — изображать, что видишь, и писать, как говоришь. Отмеченная уже условность содержания и искусственность формы оставались в течение всего почти XVIII столетия самыми характерными чертами русской литературы. Это объясняет, почему настоящий, классический период русской литературы был еще далеко впереди.

Само собой разумеется, что господство ложного классицизма и невыработанность литературного языка не были сами по себе *причинами*, задерживавшими развитие литературы. Это были скорее *симптомы*, а причины лежали глубже, в социальных условиях времени. У нас, как на Западе, классицизм удовлетворял требованиям известного общественного слоя и господствовал лишь до тех пор, пока не заинтересовалась литературой публика из иной среды, с иными вкусами и запросами. Теория

ложного классицизма сложилась на Западе в XVI-XVII вв. под непосредственным влиянием двора и аристократии. Эта теория должна была создать литературу для "порядочных людей", презиравших *la racaille, la vile multitude*. Естественно, что и у нас в начале XVIII в. классическая теория явилась самой подходящей для литературы, которая по необходимости должна была говорить, — выражаясь словами Тредьяковского, — "языком двора, благоразумнейших министров, премудрейших священноначальников и знатнейшего дворянства". Но при дворе во всю первую половину века литература скорее терпелась, как необходимая принадлежность пышной придворной обстановки, нежели ценилась по своему внутреннему содержанию. *Этого* рода потребность в литературе достаточно удовлетворялась условными *формами* классической трагедии и оды, — так же как в музыке культивировалась форма придворного балета и контрданса.

Поскольку высокопоставленная публика интересовалась самим *содержанием* литературных произведений, — содержание это уже в то время было сентиментально. Тем более выступил на сцену этот элемент со второй половины XVIII в., когда появились читатели и зрители из среднего дворянского и мещанского слоя. К этому времени — и по тем же причинам — требования большей естественности и большего внимания к *simple humanité souffrante* были уже громко заявлены во французской литературе. Русские защитники "мещанских вкусов" могли снова стать под готовое знамя. Но они не пошли далеко не только в своем социальном протесте, но даже и в литературном опровержении принципов ложноклассической школы. Их литературный протест ограничился критикой крайностей и уродливостей русского классицизма. Сделав кое-какие уступки новым вкусам, ложноклассицизм продолжал мирно уживаться с постоянно усиливавшимся сентиментальным направлением. С начала и до конца ложноклассическая форма и сентиментальный дух просуществовали рядом в русской литературе.

Другим признаком, тоже свидетельствовавшим о слабом влиянии интеллигентской литературы на жизнь, была неустановленность литературного языка. Современники могли считать эту невыработанность языка причиной бессилия литературы и спешили помочь делу изданием грамматик, словарей и собственными литературными образцами. В действительности, наоборот, именно скромная роль литературы в жизни была причиной невыработанности литературного языка. Литературный язык создается не писателями, а читателями или, по крайней мере, совокупной деятельностью тех и других. Подобно одинаковой цене на товары, однообразный смысл слов и выражений устанавливается в зависимости от размера рынка и быстроты обмена. Только постоянный и сильный спрос на произведения литературы — и не менее обильное предложение могут зарабо-

тать то молчаливое согласие публики и авторов, тот *usus*, которым закрепляется в общественном обращении известный лексический и грамматический состав языка. Мы видели, что в "мещанской" литературе XVIII в. такое общение уже наладилось — и в результате уже складывался общедоступный литературный язык. А серьезным писателям первой половины XVIII столетия приходилось искать ощупью свою публику и выдумывать искусственные правила литературного стиля. Все это постепенно изменилось, когда стал выясняться состав читающей публики и определились ее вкусы. Публика была простая, и настроение ее сентиментальное. Прост и сентиментален был и первый сколько-нибудь установившийся литературный язык.

Собственно говоря, этот литературный русский язык нельзя назвать "первым". Древняя Русь давно имела свой установленный язык, возвышавшийся над вечно подвижным океаном народных говоров. Это был язык церковной литературы и, позднее, правительственной канцелярии. Церковно-славянский язык успел в течение веков приспособиться до некоторой степени к местной русской речи — и потому был уже далек от своего славянского первообраза времен Кирилла и Мефодия. Но при всем том это был совершенно условный и книжный язык. Пропасть между ним и разговорной русской речью чем дальше, тем более расширялась. Церковь оберегала, однако, неприкосновенность своего стиля, а в конце XVI и начале XVII в. окончательно выделила церковно-славянскую речь в особый, самостоятельный язык, создав для него особую грамматику с особыми, вполне условными правилами. Не для одного только простого люда этот язык был чересчур невразумителен и темен. Но долговременная привычка с ним примирила. В его темноте даже стали находить что-то соответствующее достоинству и высоте предметов, о которых считалось позволительным писать на этом языке. С другой стороны, хотя обыденная речь в древней безграмотной Руси редко и мало нуждалась в письменном выражении, но, разумеется, и тогда потребность в светской письменности не могла безусловно отсутствовать.

Мы, к сожалению, не знаем литературного выражения этой потребности в Киевской Руси, — хотя поэтический язык "Слова о полку Игореве" и дает о нем некоторое понятие. Но в Москве уже ввиду потребности государства сложился мало-помалу особый, простой и "поемный" (понятный) письменный стиль для деловых документов. Естественно было ожидать, что стиль этот постепенно проникнет и в другие области письменности, не находившиеся под непосредственной охраной церкви. Уже в первой половине XVI в. эта тенденция разговорного языка и делового стиля — повлиять на книжный церковный язык — была замечена и осуждена нашими старыми книжниками. "Я думаю, — пишет Зиновий Отенский, — что вводить из общих народных речей в книжные речи — есть лукавое умышление христо-

борцев или людей, грубых смыслом. Приличнее, по-моему, книжными речами исправлять общенародные речи, а не книжные народными обещивать". Действительно, *литературу* в теснейшем смысле, и без того проникнутую в то время религиозными интересами, удастся надолго задержать на этом пути. Но деловой язык, по необходимости, сохраняет свое положение в письменности и продолжает развиваться. Правительственным канцеляриям придется говорить на понятном языке со своей Россией из Москвы; таким образом и создается, в результате, на основе московского говора, простой и точный приказный язык, не лишенный подчас изобразительности и силы. Вероятно, когда-нибудь специальное исследование покажет, сколько было в этом языке народных элементов и в каком отношении он находится к остаткам народного творчества. Во всяком случае, это был законченный и выработанный язык, имевший шансы остаться неизменным так долго, как долго просуществует созданный его уровень потребностей и понятий. Пример Котошихина и Посошкова показывает нам, что этим языком начала пользоваться и серьезная литература. Но с реформой Петра все снова приходит в движение. Язык точно срывается с только что установленных основ и мечется наугад, без церемонии нагромождая сырой материал иностранных впечатлений и терминов. Наступает довольно продолжительный период, в течение которого русские образованные читатели, а за ними и писатели не без основания предпочитают прибегать к помощи иностранных языков, чтобы получить достаточно гибкое и точное выражение того, что хотят прочесть или сказать. После спокойствия, важности и обстоятельности солидной московской речи начинаются какие-то судорожные усилия выразить в слове наплывающие новые чувства и мысли. Покров однообразия, наброшенный на литературу выработанным стилем XVII в., как будто по волшебству исчезает. Каждый писатель, предоставленный собственным силам, приобретает своеобразную физиономию, и мы присутствуем при ряде одиночных попыток, то серьезных, то беспомощных и комичных, — выковать новую русскую речь.

Пока совершалось это брожение в языке образованного общества, два элемента русской речи оставались неподвижными, не затронутыми кризисом: старый, давно кристаллизовавшийся церковный язык и живое народное слово. Наши теоретики имели достаточно времени — гадать, к какой из этих двух крайностей подойдет ближе будущий продукт брожения, новый русский литературный язык. За книжный язык допетровской эпохи говорил и укоренившийся предрассудок, и социальный состав немногочисленных читателей, и условная теория ложного классицизма. Вот почему литературная теория ложного классицизма целое столетие продолжает защищать права церковного языка и цепляется за его последние остатки в русском слово-

употреблении, чтобы создать в литературе особый "высокий штиль". Тредьяковский настойчиво рекомендует язык священных книг, не допуская и мысли, что будущий слог "на площади возьмет прегнусно свой наряд". То ли дело славянская речь?

"Не "голос" чтется там, но сладостнейший "глас";

Читают "око" все, хоть говорят все "глаз" ...

Не "ныне" там и не "вал", но "ныне" и "волна",

Священна книга вся сих нежностей полна".

Сумароков согласен уже сделать маленькую уступку:

"Коль "аще", "точию" обычай истребил,

Кто нудит, чтоб ты их опять в язык вводил?

А что из старины поныне неотменно,

То может быть тобой повсюду положенно".

Таким образом, мнимый "славянский" язык продолжал употребляться для "высоких" мыслей и "важных" сюжетов ложноклассической трагедии, поэмы и оды. Любопытно, что еще в 1796 г. ломоносовскую теорию трех стилей повторил, с некоторыми изменениями, друг и поклонник Карамзина, Подшивалов. В это время, однако же, все элементы реформы литературного языка были уже готовы. Оставалось только санкционировать и, так сказать, персонифицировать реформу. Прошло только семь лет после статьи Подшивалова, и другой сторонник Карамзина, Макаров, мог констатировать тот факт, что "Карамзин сделал эпоху в истории русского языка". В той же самой статье, — торжествовавшей эту победу карамзинского стиля, — уже заявлялось решительно, что "высокий слог должен отличаться не словами или фразами, но содержанием, мыслями, чувствованиями". "Славянщина" была окончательно вытеснена из литературного языка, чтобы уступить место "приятности слога, называемой французами *élégance*". Не помог и резкий протест Шишкова, в том же году (1803) издавшего свое знаменитое рассуждение "о старом и новом слоге". "Педантизм" и "школярщина" сохранилась только у доживавших писателей да на университетской кафедре. Профессор словесности Гаврилов, к большому удовольствию аудитории, провозглашал еще в 20-х гг. XIX в., что "юная дева трепещет" — звучит несравненно нежнее, чем "молодая девка дрожит".

Победа, одержанная над "высоким штилем", досталась, однако же, вовсе не "подлому штилю" ломоносовской теории. Новый литературный язык не был "книжным" в прежнем смысле этого слова. Но его также трудно было бы назвать и "народным", каким мог быть обыденный письменный стиль XVII столетия. Это был язык, пришедшийся по вкусу известному нам среднему читателю. От "народа", в смысле простонародья, отде-

лял этого читателя новый строй мыслей и чувств, впервые развившийся в средних слоях общества в течение XVIII столетия. Верх и низ русского общества в буквальном смысле начали говорить разными языками. И в конце века разница была, разумеется, больше, чем в начале. Это должно было отразиться и на литературном языке. В первой половине века в литературном складе — конечно, где это позволяла классическая теория, то есть в произведениях, написанных средним и низким штилем, — еще можно видеть черты неприкрашенного реализма, унаследованного петровской эпохой от XVII в. Во второй половине XVIII столетия уже повсюду водворяется манерность. Для большей наглядности интересно сопоставить две шуточные поэмы, отделенные всего шестью годами (1769-75), "Елисея" В.И.Майкова и "Душеньку" Богдановича. В первой из них, под покровом классических правил, еще видны замирающие следы петровской грубости и наивной простонародности. Во второй, под прикрытием простоты и небрежности, не признающей Аристотеля, уже торжествуют "правила нежного вкуса". Простонародный "гудок" Майкова превращается у Богдановича в сентиментальную "свирель". Откровенный цинизм уступает место нескромности, которая умеет сказать все, не нарушив законов самого строгого приличия⁶. Самый выбор героев в высшей степени

⁶ Чтобы сделать эту иллюстрацию еще более наглядной, выпишем начало обеих поэм.

Елисей: Пою стаканов звук, пою того героя,
Который, во хмелю беды ужасны строя,
В угодность Вакхову, средь многих кабаков,
Бивал и опивал ярэг и чумаков,
Ломал котлы, ковши, крючки, бутылки, плошки;
Терпели ту же честь кабацкие окошки;
От крепости его ужасныя руки
Тряслись подносчики и все откупщики...
О муза, ты сего не умолчи,
Повеждь или хотя с похмелья проворчи,
Коль попросту тебе сказати невозможно!

Душенька: Не Ахиллесов гнев и не осаду Трои,
Где, в шуме вечных ссор, кончали дни герои,
Но Душеньку пою.
Тебя, о Душенька, на помощь призываю
Украсить песнь мою,
Которую в простоте и вольности слагаю.
Не лиры громкий звук, услышишь ты — свирель.
Сойди ко мне, сойди от мест тебе приятных,
Вдохни в меня твой жар, и разум мой осмелъ
Коснуться счастья селений благодатных,
Где вечно ты без бед проводишь сладки дни,
Где царствуют без скук веселости одни...
Любя свободу я мою,
Не для похвал пою,
Но чтоб в часы прохлад, веселья и покоя
Приятно рассмеялась Хлоя.

характерен: приключения легкомысленной красавицы требуют, конечно, иных красок для своего описания, чем похождения пьяного ямщика. В этой смене сюжетов шутовой поэмы мы видим лучшую иллюстрацию перелома, совершившегося в литературных вкусах писателя и в его отношении к народному элементу.

Отсюда уже недалеко до языка Карамзина. В истории развития русского литературного языка стиль Карамзина составляет эру. Но необходимо помнить, что этот переворот подготовлен всем ходом описанного выше процесса. Измайлов правильно оценил это, когда в 1804 г. так характеризовал значение реформы Карамзина: "Обстоятельства эпохи, в которую явился Карамзин, довели общество в Петербурге и Москве до утончения идей, искусств и образа жизни. Недоставало только языка, ближайшего к тону разговора и общества, к новым понятиям века, к новой вежливости нравов, которого легкая приятность могла бы победить в светских людях, а особливо в женщинах, непростительное предубеждение против языка русского, который мог бы себе усвоить достоинства лучших языков в Европе".

Этот литературный язык, сложившийся, не без влияния уступок "мещанской" литературе, к концу XVIII в. и окончательно санкционированный Карамзиным, был одинаково далек и от старой книжной, и от простой народной речи. Он приближался, конечно, к живому разговорному языку, но то был язык не народа, а русской читающей публики. Без воздействия этой публики не могло существовать и установившегося литературного языка. Писатель оставался без почвы, и при самом крупном таланте его произведения не могли устоять против быстрого изветшания его индивидуальной и искусственной литературной речи. В самом деле, никогда, кажется, язык нашей письменности не менялся так быстро, как это было в XVIII столетии. Чуть ли не каждое новое поколение вносило в литературный стиль новый оттенок, и речь предыдущего поколения уже начинала казаться обветшавшей. Так, уже Тредьяковский признавался: "Язык славянский ныне (1730) жесток моим ушам слышится, хотя прежде сего не только я им писывал, но и говаривал со всеми". Точно так же и язык Ломоносова казался уже "диким и варварским" Карамзину. С расширением круга читающей публики процесс изнашивания литературной речи должен был постепенно замедляться. Уже переворот в языке, связанный с именем Карамзина, не был так крут и решителен, как переворот, происшедший во время Петра. После Карамзина подобные крутые перевороты стали совсем невозможны. Литературная речь установилась, и, вместе с этим, впервые явилось в России надежное орудие непрерывной литературной традиции. Литература приобрела, наконец, почву, на которой, без капитуляции перед книжным рынком и "мещанским" вкусом, могло совершаться ее дальнейшее сближение с жизнью. Для этого, конеч-

но, и самый вкус широкой читающей публики должен был развиться навстречу тому, что давали интеллигентные авторы.

История этого сближения так тесно связана с развитием нашей общественности, что подробнее нам придется говорить о ней в IV томе этих "Очерков"⁷. Здесь мы лишь в самых общих чертах укажем на главные моменты сближения.

В течение XVIII в., как мы видели, литература расширяла свое влияние на жизнь не столько качественно, сколько количественно. Первоклассные литераторы брезговали "мещанством" и вообще брезговали "скаредной" прозой. Единственным путем к бессмертию считалось писание стихов, и долго русские авторы практиковали на деле совет, которым Сумароков оканчивает свое "Наставление хотящим быти писателями":

Брось перо ты прочь

Или учись писать стихи и день и ночь.

Мы видели, что при таком отношении к прозе издательство популярной литературы в ее любимой форме — романе — перешло в руки полуграмотных компиляторов или, в лучшем случае — учащейся молодежи. Любовь продолжала составлять главное содержание романов, наиболее привлекавшее читателя. В 1760 г. Херасков свидетельствует, что "романы для того читаются, чтобы искуснее любиться", и что читатели "часто отмечают красными знаками нежные самые речи". Тем же самым объясняет распространенность романов и Карамзин в 1802 г. Но рядом с любовной интригой интерес читателя возбуждала и самая рамка, в которой эта интрига развивалась. Тут по-прежнему особенно занимали читателя какие-нибудь невероятные осложнения, препятствия и вставные эпизоды, бесконечно растягивавшие главное действие романа, — или перенесение действия в далекие, неведомые страны. Этим вкусам удовлетворяли "романы с приключениями" — наиболее распространенный тип этого рода литературы — и так называемые "восточные повести". К концу века развивается новый элемент в романе, нравоучительный, конечно, не имеющий ничего общего с нравоучением старинной русской литературы. Сентенции нравоучительного романа носят характер отвлеченной морали: они адресуются к сердцу, а не к вере и не к уму. Скоро мораль приобретает sentimentalный оттенок и от нравоучительного sentimentalного романа отделяется самостоятельная "чувствительная" повесть.

В конце XVIII в. требование "мещанского" вкуса на "чувствительную" литературу встречает, наконец, некоторый отклик со стороны господствующего ложноклассического направления. Ода постепенно уступает место трагедии, трагедия —

⁷ Этот том не был опубликован. — *Ред.*

высокой комедии и "мещанской драме", высокая комедия — "слезной" и "легкой" комедии. Каждый из этих жанров, в свою очередь, отдаляется от своего прототипа. Над "одописцами" начинают подшучивать, и ода Державина совершенно свободно обращается со старыми правилами. Сумароковская трагедия, строго следовавшая Расину, в руках Княжнина дает все более места приключениям, чувствительным сценам и театральным эффектам. Сам Сумароков покидает трагедию для комедии, переходя от стихов к прозе и вводя на сцену типы из русской действительности, — в ожидании, пока Фон-Визин даст художественные образцы комедии из русского быта. "Слезная" комедия Хераскова, вызывающая, действительно, изобильное пролитие слез, не только на сцене, но и в партере, "часто играет на российских театрах с великой похвалой". Комическая опера имеет шумный успех. Легкая комедия сближается с водевилем, приобретая огромный успех у публики и переходя, в руках Шаховского, Крылова, Хмельницкого и др. из XVII в. в XIX. Наконец, до уровня истинной народности поднимается басня.

Словом, ложноклассицизм, сохраняющий свой авторитет в учебниках поэзии, успеваает совершенно потерять свою прежнюю роль вдохновителя придворной и столичной литературы к тому времени, когда в начале XIX в. на смену ему уже открыто выдвигается сентиментализм. Вступление сентиментализма, несомненно, есть победа и большой шаг вперед к сближению литературы с жизнью: но шаг далеко еще не решительный. Сентиментальная литература влияет на читателя; но предметом этого влияния остается мир одних воображаемых ощущений, а если и реальных, то не особенно чистых. От мира действительности продолжает отделять книгу китайская стена. Только в редких случаях чувство, облагороженное чтением романов, начинает влиять на поступки. Сами руководители "чувствительной" литературы признают, что мир фантазии — это одно, а мир действительности — совсем другое. В мире фантазии они могут быть мечтателями и поэтами. В мире действительности они остаются чиновниками и крепостниками. Вот как выражает это Карамзин в самом начале открываемого им формально сентиментального периода (1796). "Только то и прекрасно, чего нет в действительности, — говорит Жан-Жак Руссо. — Так что же? Если это прекрасное, подобно легкой тени, вечно от нас убегает, овладеем им хотя бы в воображении, устремимся за ним в мир сладких грез, будем обманывать себя самих и тех, кто достоин быть обманутым. Поэт имеет две жизни, два мира. Если ему скучно и неприятно в существенном, он уходит в страну воображения и живет там по своему вкусу и сердцу, как благочестивый магометанин в раю с своими семью гуриями". Тринадцать лет спустя, на исходе сентиментального периода, мы слышим совершенно то же самое от Жуковского (1810). "Что нужды стихотворцу, *действующему на одно изображение*, если рассу-

док найдет вещи совсем не такими, какими представляются они воображению". Известный поэт и мучитель своих крестьян, пензенский помещик Струйский, тем охотнее подписался бы под этими суждениями, что у него нервы были гораздо крепче, чем у наших певцов любви и загробных привидений.

Молодое поколение, проливавшее слезы над "Бедной Лизой" и "Марьиной роццей", этими рассуждениями уже не удовлетворялось. Старые вожди направления, видевшие худшие времена литературы, знали хорошо, что в жизни существует совсем не то, что пишут в книжках. Они привыкли к скромной роли, отведенной в XVIII в. влиянию книги на жизнь. Но молодежь александровской эпохи выростала при более благоприятной обстановке. Если и прежде бывало, что молодые люди узнавали жизнь из книжек, то теперь раннее влияние книги стало довольно обычным явлением. Немудрено, что молодежь приняла за чистую монету сладкие грезы сентиментальных поэтов и сентиментализм из приятного времяпрепровождения взрослых людей превратился в элементарную школу житейского идеализма, через которую проходили подростки.

Когда они выросли, им понадобилось уже другое чтение. Талантливейшие из них его и создали. Старые любимцы публики быстро спустились в низшие слои общества, как это бывало и раньше. Сумароков когда-то смеялся над "Бовой" и над "Петром Золотые Ключи", как над чтением "приказных". Потом Карамзин смеялся над Сумароковым. Теперь начинают уже смеяться над "Бедной Лизой". Что же касается романов XVIII в., любимейшие из них, вроде "Аргениды" или "Приключений маркиза Г." сохраняются в памяти современников лишь как отдаленное детское воспоминание, вывезенное из провинциального захолустья. Уже по свидетельствам 1806-08 гг., "романов читают больше в провинциях, нежели в городах, и там они больше делают впечатления"; в Москве их "покупают посетители Никольской улицы". В 1814 г. уже появляется на смену старым романам первый слабый опыт оригинального бытового романа, — "Российский Жилбаз" Нарезного, предшественника Гоголя. Но старые предрассудки еще живы; время еще не наступило для творчества в прозе, и на первый раз реализм в литературе является в привычной одежде поэзии.

Протест против условных чувств и условных литературных приемов явился у нас в довольно своеобразной форме, но очень понятной для русских читателей. Вместо тихой грусти и "меланхолически-приятных ощущений" ветеранов литературы — на литературную арену вдруг шумно ворвалось самое неподдельное молодое веселье, не умевшее отдать себе отчета в самом себе, но, тем не менее, весьма заразительное. Небольшая кучка школьников Царскосельского лицея — того выпуска, к которому принадлежал Пушкин, — сделала предметом своей юношес-

кой поэзии товарищеские пиры и попойки, сердечные тайны и любовные похождения. Со школьной скамьи это смелое нововведение перенесено было в общество, и скоро офицерская поэзия, культ Вакха и Киприды, завоевала себе в литературе самое видное место. Новое литературное содержание, свежее, молодое, задорное, с упоением подхвачено было читающей публикой и создало литературу немало новых адептов. Инстинктивный протест не замедлил превратиться в принципиальный. Скоро он привлек к себе такие элементы, которые, по-видимому, не стояли ни в какой связи с лицейской и офицерской поэзией. За фактом новой поэзии не стояло пока никакой теории. Но смысл факта мог быть только один: сама жизнь овладевала, наконец, литературой в тот самый момент, когда отчужденность литературы от жизни стала особенно чувствоваться. Так и понял это значение выступления Пушкина Белинский, когда в 1835 г. заявил: "Истинная и настоящая поэзия нашего времени" есть "поэзия реальная, поэзия жизни, поэзия действительности". Годом раньше он подчеркнул еще, что "народность — альфа и омега нового периода", прибавив при этом, что "наша народность состоит в верности изображения картин русской жизни". Много с тех пор писано о Пушкине, но эти два определения остаются верными и основными в оценке Пушкина и начатого им периода и по сию пору. Две черты, отличающие поэта и его время, суть художественный реализм и расцвет национального творчества. В этом смысле Пушкин открывает период, который можно с полным правом назвать классическим периодом русской литературы. Все предыдущее по отношению к этому моменту является лишь периодом инкубации оригинального национального творчества.

Но как же относится эта окончательная оценка к тому суждению, по которому Пушкин должен был еще пережить предварительный период влияния на него временного течения — "романтизма", сменившего "сентиментализм" в русской литературе?

Несомненно, романтизм является дальнейшим шагом в изучаемом нами процессе сближения литературы с жизнью. Но по отношению к такому явлению, как Пушкин, стоящему вне и над очередными литературными и общественными течениями, следует употреблять термин "романтизм" с большой осторожностью. Сам Пушкин в этом отношении не разделял обычных представлений о романтизме. "Я заметил, — пишет он Вяземскому 25 мая 1825 г., — что все — даже и ты — имеют у нас самое темное представление о романтизме". 30 ноября того же года он повторяет это в письме к Бестужеву. "Сколько я ни читал о романтизме, все не то". И когда, наконец, он думает, что нашел "истинный романтизм" — у Шекспира, — это вовсе не оказывается романтизмом, а истинной тенденцией самого Пушкина — художественным реализмом.

Истинный романтизм — не в воображении Пушкина, а в истории литературы, правда, многообразен: он разный у различных национальностей. У нас в России он ближе всего к германскому. Французский романтизм мы узнали позже. Английский — тот, который у нас получил название "байронизма" и имел внешнее влияние на Пушкина, — чужд тех романтических тенденций, которые привились и у нас — но привились, опять-таки, позднее, когда творчество Пушкина уже успело вполне самоопределиться, — не раньше середины 20-х гг. Промежуток между отцветшим еще в первое десятилетие века сентиментализмом и расцветом нового, романтического литературного течения заполнен настроениями годов отечественной и освободительной войны, — настроениями более политическими, чем литературными. Эти настроения русского общества разошлись, под политическими впечатлениями того момента, в противоположные стороны — официального патриотизма и общественной революционности. Пушкин, хотя и "певец декабристов", вырос как раз в годы литературного междуцарствия и остался, ко благу литературы, чужд и тому, и другому течению: он не уложился ни в те, ни в другие рамки. По этой же причине Пушкину легче было защищать "чистое искусство" и против тех, кто, как Рылеев, искал у него определенной "идеи", — искал и не находил. Когда, наконец, романтизм водворился в литературе, он подвел пушкинское творчество под *свою* идею (народности, бессознательного творчества), но этим, конечно, не исчерпал значения Пушкина. Собственно, так и ставил вопрос Вяземский, в своем предисловии 1823 г. к "Бахчисарайскому фонтану" Пушкина. Он совершенно правильно заметил, что "истинная классическая литература (то есть основанная на народности. — П.М.) у нас, может быть, еще не родилась" — она только что рождалась с Пушкиным, — и так же справедливо отказался от подведения пушкинской поэзии под рубрику романтизма, — тогда еще не сложившегося в определенное течение, заслуживавшее этого названия. "Да и что такое, — спрашивал он, — романтический род и какие имеет он отношения и противоположности с классическим?... Для романтической литературы еще не было времени условиться в ее определении... Она еще не поступила в руки анатомиков. Дайте срок, придет час".

Час этот пришел независимо от поэзии Пушкина. Русский романтизм оказал очень сильное влияние на младших сверстников Пушкина и на ближайшее поколение: но это было влияние не столько литературное, сколько религиозно-философское и общественное. Этот подлинный романтизм выступил на общественную сцену сразу, как поэзия Пушкина, и опять в совершенно новой обстановке. Из Петербурга место действия переходит в Москву, из гвардии — в университет, от декабристов к студентам, от золотой молодежи к среднему дворянству и разночин-

цам. Кабинет, заваленный книгами, в кабинете бесконечные споры на отвлеченные темы, идеальная любовь к женщинам, увлечение фантастическими повестями Гофмана, музыкой Шуберта, философией Шеллинга — вот характерные черты новой обстановки, совершенно чуждые петербургской военной молодежи. В этой обстановке искусство ценилось выше и прежде всего, потому что в искусстве видели философское откровение тайнства жизни. Поэт творит так, как творит сама природа, — и, подобно природе, художественное создание необходимо воплощает в себе божественную идею. Таким образом, истинный поэт есть высшее существо, орудие Бога или творческой силы природы. С этой точки зрения задачей поэта становилось дать высший синтез жизни и идеала; "сделать поэзию жизненной и общественной и, наоборот, придать жизни и обществу поэтический характер", по выражению теоретика романтической школы, Фридриха Шлегеля. Понятно, какими низменными должны были представляться при свете новой теории толки сентиментализма о *разнице* двух миров, возвышенного и реального; как оскорбительна казалась самая мысль — ограничивать царство идеала условными рамками. На деле только и существует один — идеальный мир; реальный мир — это нечто несуществующее, призрак, жалкая пошлость.

Кто хочет уловить первые моменты появления новой философско-романтической школы в литературе, тот пусть заглянет в одну из книжек забытого московского журнала "Мнемозина", издававшегося в 1824-25 гг. Редакция безусловно восстает против старых законодателей вкуса, Батте и Лагарпа. Но она не перестает преследовать насмешками и "уныние" Жуковского с его бесконечными "туманами и луной", и даже "сладострастие" офицерской поэзии, в "златой беспечности" и "милой неге", которой невозможно "отыскать мысли между словами". Стихи Пушкина, еще не совсем выяснившегося для своего ближайшего друга, стихи Кюхельбекера; сам Кюхельбекер, переходящий на наших глазах от идей александровской эпохи к идеям николаевской; отголоски французского и английского романтизма рядом с безусловным преобладанием немецкого; преклонение перед Гомером, Шекспиром и Гете — "всегда забывающим себя, живущим и дышащим в своих героях", и рядом с этим оговорки по адресу Шиллера и Байрона, "однообразных" и "односторонних" поэтов; пропаганда натурфилософии; утверждения, "что действительно существует только идеальное, а вещественное существует случайно", что поэт есть человек, живущий в этом идеальном, хотя бы он и не писал стихов, — все эти и подобные черты характеризуют знаменательный перелом, совершавшийся в нашей литературе на рубеже двух царствований.

Большой публике не особенно приходились по сердцу мудреные философские умствования новой школы. Ее московские

журналы, несмотря даже на покровительство Пушкина, скоро остались без подписчиков. Но практические выводы из мудреных теорий были всем ясны. Ими наскоро овладел Полевой, — а вместе с тем на несколько лет овладел и русскими читателями. "Телеграф" Полевого оставался передовым журналом, пока новая молодежь 30-х гг. — Станкевич, по его следам Белинский — не пробралась сквозь дебри германской метафизики. Белинский вынес, наконец, в большую публику интимные дружеские споры и бросился в журнальную пропаганду кружковых идей, — к большому неудовольствию не привыкших к этому щепетильных приятелей. Но на этот раз мнительность была неуместна. "Неистовый Виссарион" оказался настоящим человеком для нового дела — и философско-эстетические теории новой школы в его вдохновенной передаче привлекли, наконец, внимание широкой публики.

Журнальная борьба не замедлила, однако, показать критику, как далеко стоят кабинетные измышления приятелей от действительных требований жизни. Провозившись несколько лет с отвлеченностями школы, Белинский "взревел от радости", усмотрев кругом себя ту "действительность", которую он тщетно отыскивал в эмпириях. "Действительность" стала его лозунгом, а затем ему уже не трудно было разобраться в явлениях действительности, стать к ней в определенное практическое отношение и к первому лозунгу прибавить второй — "социальность". Таким образом и философско-историческая критика, интересовавшая немногих, надолго сменилась общественно-публицистической, в какой чувствовалось настоятельную потребность русского общества, за отсутствием свободы печати и за невозможностью открытой политической критики. Из старого мировоззрения вынесен был в неприкосновенности только один догмат — о великом значении литературы как средства одухотворить жизнь идеальным началом. Но так как теперь литература должна была не воплощать философскую идею, а пропагандировать общественный идеал, то и отношение к творчеству стало, конечно, иное. Чистое искусство Пушкина снова вызвало возражения вроде рылеевских. Гете снова должен был уступить первенство Шиллеру, и французские социальные идеи отодвинули на второй план немецкую философию.

С этого момента литературная критика превращается в публицистическую критику и, раз признав права реализма в искусстве, скоро приходит к отрицанию искусства во имя реализма. В сущности, это значило, что русская критика не хочет больше обсуждать русской общественной жизни под предлогом оценки литературных явлений. Принужденная политическими соображениями держаться в рамках искусства, критика мстила за свое положение, упорно ставя на обсуждение странный вопрос: что выше — искусство или действительность? Буквально так и был поставлен вопрос в диссертации Чернышевского "Эс-

стетические отношения искусства к действительности". Занятая, главным образом, действительностью, эта критика не имела ни досуга, ни желания устанавливать философские основания эстетической оценки. Зато она употребила все свои силы и весь талант своих представителей на выяснение *общественного* значения русских художественных произведений, — и это было как раз то, что, по обстоятельствам времени, более всего нужно было русскому обществу.

Поскольку публицистическая критика прикровенно защищала те или другие политические идеи, нам придется вернуться к ней в т. IV "Очерков". Здесь нам остается проследить в основных чертах судьбы секуляризированной русской литературы после того, как она достигла высшей точки своего развития, в эпоху Пушкина. Мы назвали этот период *классическим*, — вне всякой зависимости от того смысла, который имел этот термин в период ложного классицизма. Классическими в этом смысле могут быть названы в истории всех литератур те периоды, когда национальное творчество достигло независимого и наиболее полного своего проявления. Периоды эти известны каждому, и перечислять их нет надобности. В конце XIX в. появилась новая терминология, в силу которой наш "классический" период получил название "аполлоновского", в противоположность следовавшему за ним периоду, прозванному "дионисовским": противополжение, заимствованное у Ницше и свидетельствующее о его влиянии. Мы еще вернемся к оценке этого периода, оказавшегося несравненно более быстротечным, чем период классический. Отметим только сейчас, что его наступление само по себе показывает, что классический период русской литературы не продолжался до последнего времени, а закончился к моменту новых иностранных, по существу неоромантических, влияний *fin de siècle*. Необходимо также предупредить теперь же такое же смешение терминов, какое было допущено по отношению к Пушкину. Художественному реализму Пушкина пытались придать романтическое происхождение, хотя романтизм прежде всего по принципу *ирреален*. И теперь неоромантизм иногда связывают с понятием реализма, оставляя за классицизмом то значение искусственности, отрешенности от жизни, которое он действительно имел в ложноклассическую эпоху. Таким образом, "аполлоновское" начало представляется формалистическим, нежизненным или, по терминологии старого и нового романтизма, *рационалистическим*. А *иррационализму* романтизма — начала "дионисовского" — приписывается стремление к реальности. Мы устраним возможность такого смешения, если освободим эти термины — классицизм и романтизм — от тех ассоциаций, которые связаны с ними при переходе от XVIII к XIX в. и освежены при переходе от XIX к XX в. Философско-религиозный романтизм и художественный реализм развились у нас, как мы только что видели, параллельно, но, в лице Пуш-

кина, второй совершенно не зависел от первого. Еще труднее было бы отыскать что-либо похожее на эту зависимость в дальнейшей истории русской художественно-реалистической литературы, вплоть до конца XIX столетия. Таким образом, можно, если угодно, называть наш классический или, что то же, художественно-реалистический период "аполлоновским", но никак нельзя отрицать у него, под этим предлогом, того, что составляет его сущность, — художественного реализма, — черты, прямо противоположной понятию романтизма.

Упомянув о перемене настроений в литературе конца XIX в., мы тем самым определили и границы нашего классического периода. Он продолжается от выступления Пушкина и его плеяды, то есть от начала 20-х гг., до выступления поколения 80-90-х гг., когда корифеи нашего классицизма или сошли со сцены, или допевали свои последние песни. На протяжении этих 60-70 лет русская классическая литература сохраняла известное единство, к характеристике которого мы сейчас вернемся. Но за этот же промежуток времени в ее развитии произошел надлом, делящий классический период на две, почти равные половины. 1855 год — дата конца Николаевского царствования и начала Александровского, определяет почти точно и момент, и смысл этого перелома. О происшедшей в это время в истории России огромной политической и социальной перемене речь будет идти в других частях "Очерков". Однако же, и в области литературы перемена эта имела самое глубокое влияние. В чем же оно заключалось?

В 1855 г., 18 лет после смерти Пушкина, в основанном им и возобновленном в 1847 г. журнале "Современник", собравшем около себя все наиболее выдающееся в тогдашней литературе, начали появляться статьи Н.Г. Чернышевского. Все еще под прикрытием литературных споров, здесь был заявлен протест во имя нового понимания реализма, против "эстетики" "сороковых годов", — протест "детей против отцов". Социальный и политический смысл этого нового движения выяснился не сразу. Но с самого начала было ясно, что спор выходит далеко за пределы литературы и "чистого искусства" и что за теоретическими аргументами и обязательным в то время "эзоповским языком" стоит борьба двух психологических типов, выставленных двумя поколениями, и двух социальных типов, соответствовавших двум моментам истории. Разночинец в литературе боролся против певцов "дворянской усадьбы", и на сторону разночинца стала молодежь и читающая городская публика. Мы знаем, что положение это было не ново. Разночинец в литературе появился давно и уже занял выдающееся место: достаточно напомнить, что к этому разряду принадлежали такие деятели литературы, как купеческий сын Н.А. Полевой, семинарист Н.И. Надеждин, да и сам Белинский. Но раньше "разночинцы" не чувствовали опоры в окружающей среде, а читающая публика была, как мы

видели, чересчур низкого "мещанского" уровня, — и они ассимилировались с литературными верхами. Эти верхи в подавляющем большинстве продолжали принадлежать к единственному культурному классу, дворянскому. Пушкин писал Рылееву: "У нас писатели взяты из высшего класса общества, аристократическая гордость сливается у них с авторским самолюбием; мы не хотим быть покровительствуемы равными; ...русский поэт... является с требованием на уважение как *шестисотлетний дворянин*". Это было вполне естественно, пока запись в родословную книгу могла служить защитой от обязательного низкопоклонничества перед меценатами. Как известно, и Пушкин подчеркивал это свое право на высшее социальное положение. Но уже к концу его жизни положение несколько изменилось, и при другом случае он говорит (в 1834 г.): "Даже теперь наши писатели, не принадлежащие к дворянскому сословию, весьма малочисленны. *Несмотря* на то, их деятельность овладела всеми отраслями литературы, у нас существующими. *Это есть важный признак* и непременно будет иметь *важные последствия*".

Пушкин был прав — и на себе самом почувствовал начало совершившейся перемены. Сущность ее заключалась в том, что русская литература окончательно отходила от двора и верхнего слоя русского общества, но еще не получила возможности твердо опереться на достаточно широкий слой читающей публики. Писатель оставался до сих пор любителем; теперь возникал вопрос о писательстве как профессии. Пушкин жил как раз в эту тяжелую переходную эпоху. Он был последним мучеником царской и придворной опеки. И он же определенно решил превратиться в профессионального писателя. Он упорно возвращался к этой мысли в 30-х гг. В 1831 г. он писал: "Десять лет тому назад литературой занималось у нас малое число любителей. Они видели в ней приятное, благородное упражнение, но еще не отрасль промышленности". Через пять лет (1836) он пишет Баранту: "Литература стала у нас значительной отраслью промышленности всего около 20 лет. До сих пор она рассматривалась только, как занятие изящное и аристократическое. Г-жа де Сталь говорила в 1811 г.: "В России несколько дворян занимаются литературой".

Уже Карамзин поставил дело иначе, попытавшись, как мы знаем, создать новый литературный язык для широкого круга читателей, более образованных, чем та мещанская публика, поставщиком которой был известный нам Матвей Комаров. Но, испытав разные способы обращения к этой публике — журнал, у которого оказалось не более 300 "субсрибентов", альманах, переводы, — он в 1798 г. признал, в письме к Дмитриеву, свою неудачу: "Русская литература ходит по миру с сумой и с иконой: худая пожива с нею". В начале XIX в. положение, правда, переменялось для него к лучшему; но, в конце концов, все же

он предпочел покинуть "алтарь муз" и сделаться "историографом" на правительственном содержании. Завершитель карамзинской языковой реформы, Пушкин, казалось, был в лучшем положении. Его гонорары росли: за "Кавказского пленника" (1822) он получил 500 руб., за "Бахчисарайский фонтан" (1824) огромный гонорар, взволновавший всю пишущую братию: целых 3000 руб. Но в то же время появился и новый тип литераторов-промышленников, как Фаддей Булгарин с "Северной Пчелой" (1825), потом Сеньковский с "Библиотекой для чтения". Началась борьба "лавочников литературы" с "литературной аристократией", — борьба, оказавшаяся неравной для Пушкина. В 1829 г. его "Полтава" была "принята холодно", тогда как авантюрный роман Булгарина в стиле поставщиков XVIII в., "Иван Выжигин", через семь дней потребовал нового издания. И Пушкину пришлось, в полемике с Булгариным, защищать старую систему "патронажа" царей и вельмож, хотя он и заявлял тут же, что "с некоторых пор литература стала у нас ремесло выгодное, и публика в состоянии дать более денег, нежели его сиятельство такой-то или его превосходительство такой-то". В борьбе за приобретение этой публики Пушкин попытался использовать приемы противников. Он начал писать прозой и попробовал от "альманахов" перейти к журналу. Но барская лень его московских друзей, славянофилов и шеллингистов, погубила протезировавшийся им "Московский Наблюдатель", который вывозил один только сын крепостного Погодин, а его собственный журнал "Современник" не имел успеха. Пришлось и Пушкину уйти в оплачиваемую правительством историографию, — откуда он черпал материал и для своей журнальной прозы.

"Аристократический писатель" очутился в том же положении, как и его деклассированные герои, Чацкий, Онегин, Печорин. В своем дворянском кругу им стало не по себе и тесно, а для деятельности в более широких кругах у них не было ни надлежащей подготовки, ни доступной им точки приложения их усилий, да и самое существование этих широких кругов оставалось проблематичным. В результате, герои дворянской литературы отводили душу, или развозя по заграницам свою тоску, свои деньги и "удивляя" иностранцев "многосторонностью русского ума", — или уединяясь и закивая в крепостной деревне, превращаясь там постепенно в "байбаков" и "лежебоков", как Тентетников и Обломов. Воспитанники иностранных гувернеров, слушатели заграничных университетов, наполовину денационализированные, они даже в своих патриотических увлечениях и агрономических опытах оказывались чужими для той самой родины, которой хотели отдать свою жизнь, оставив официальную службу.

Сказанное объясняет, почему первыми предметами изображения художественно-реалистической литературы оказались

сами "аристократические" авторы и непосредственно окружающая их среда и почему, отрицая эту среду, они все-таки для нее же и писали. Характерно, что даже писатели-"аристократы" 50-х гг. относят изображаемые ими типы к сороковым годам, когда эти типы не оторвались еще от создавшей их обстановки. Так поступает Тургенев с Рудиным (1855) и Лаврецким в "Дворянском гнезде" (1858): для последнего он даже составляет целую генеалогию, связывающую его с его дворянскими предками.

Понятно также, какое сильное впечатление должна была произвести первая попытка расширить область художественно-реалистического изображения на всю современную русскую действительность, которая у прежних писателей-"аристократов" служила лишь общим фоном для изображения того, что происходило в дворянской среде. Попытка эта была сделана писателем, лишенным аристократического воспитания, образования и утонченности. Этим писателем был Гоголь, а его "большим полотном", охватившим Россию, были "Мертвые души" (1842). Недаром классический период русской литературы был назван в 60-х гг. не "пушкинским", а "гоголевским" периодом. И недаром за год перед тем Белинский в письме к Боткину решительно заявил: "Что мне за дело до кружка! Во всякой стене, хотя бы и не китайской, плохое убежище. Вот уже наш кружок и рассыпался... Куда приклонить голову, где сочувствие, где понимание, где человечность? Нет, к черту все высшие стремления и цели... Умру на журнале и в гроб велю положить под голову книжку "Отечественных записок". Я литератор — говорю это с болезненным и вместе с радостным и гордым убеждением. Литература расейская моя жизнь и моя кровь. Теперь стараюсь поглупеть, чтобы расейская глубина лучше понимала меня". Этим заявлением под философским и эстетическим романтизмом кружков и салонов 30-х гг. проводилась историческая черта. Русская классическая литература окончательно выступала перед широкой публикой, круги которой раздвигались навстречу новому пониманию литературных задач. Белинский последнего периода и Гоголь открывают это историческое подразделение. Но еще не "отдел", а только подотдел. Между 1841-42 гг. и 1855 тянутся долгие мучительные годы николаевской реакции, о которой будем говорить в другом месте. И не напрасно Белинский в только что приведенном письме прибавляет: "Мы живем в страшное время, судьба налагает на нас схиму: мы должны страдать, чтобы нашим внукам было лучше жить". И Герцен в своем "Дневнике" 1842 г. повторяет то же в своей знаменитой тираде: "Поймут ли, оценят ли грядущие люди весь ужас, всю трагическую сторону нашего существования? А между тем, наши страдания — почки, из которых разовьется их счастье". И, прочтя отрывки из "Мертвых душ", тот же Герцен под 10 апреля 1843 г. с тоской спрашивает себя: "За что мы так рано про-

снулись — спать бы себе, как все около". Никитенко, будущий цензор, развивает в своем "Дневнике" под 15 января 1841 г. ту же мысль: "Зачем заботиться о приобретении познаний, когда наша жизнь и общество в противоборстве со всеми великими идеями и истинами, когда всякое покушение осуществить какую-нибудь мысль о справедливости, о добре, о пользе общей клеймится и преследуется, как преступление? К чему воспитывать в себе благородные стремления?".

"Мертвые души" читались под эти вопли отчаяния. Сам Гоголь стал жертвой столкновения мнений, ими вызванного. Это — "апофеоз России", утверждали славянофилы. Нет, это "анафема России", возражали противники. Герцен, пытаясь вскрыть намерение автора, становился посредником. "Видеть апофеозу смешно", — записывал он в "Дневнике", — а "видеть одну анафему — несправедливо. Есть слова примирения, есть предчувствия и надежды будущего, полного и торжественного, но это не мешает настоящему отражаться во всей своей отвратительной действительности". Чуждый принципиальных споров об общественных идеалах, Гоголь с удивлением и внутренним страхом видел впечатление, произведенное его творением и так отличавшееся от его замысла. Он пытался исправить "отвратительную действительность" первой части романа положительными типами второй. Но даже и утопическая школа "управления людьми", им нарисованная, не могла создать, по верному взгляду художника, никаких "судей и распорядителей, и блюстителей порядка", кроме "лежебоки" Тентетникова. Положительные типы Гоголь нашел, вполне неудачно, среди обрусевших инородцев, "русского" грека Костанжогло (так, Гончаров приставил к своему Обломову немца Штольца) и в лице еще менее реального, наделенного христианским смиренномудрием, откупщика из крестьян Муразова, которого слушает сам генерал-губернатор. Гоголь не мог скрыть от себя, что это достижение осталось далеко позади и чужих и, вероятно, его собственных ожиданий. Он ушел от друзей, пытался уйти от России, но от себя самого уйти не мог и заплатил за внутренний разлад трагической смертью. В историю русской литературы, вопреки собственному желанию, он вошел как глава "натуральной" школы, породившей в те же годы таких художников-реалистов, как Григорович, Гончаров, Тургенев и ранний Достоевский.

Тут мы вплотную подходим к тому окончательному перелому, предвестием которого был этот литературный расцвет. Перелом этот совпадает с началом нового царствования Александра II, когда сразу развернулись все копившиеся втайне запасы русских талантов и русской общественности. Но они встретили перед собой новых соперников, представителей нового мировоззрения и нового социального типа. Боткин очень ярко характеризовал этих новых пришельцев в литературу с точки зрения "отцов" в письме к Толстому в 1857 г. "В тихие интимные со-

зерцания некоторых людей ворвалась наша грубая, гадкая практическая жизнь. Салтыков говорит, что теперь и Гете перечитывать не станут больше... Явились читатели, которые прежде и книги в руки не брали. Ведь душевные драмы, поэзия, художественный элемент всегда были доступны только самому малейшему меньшинству. Большинство читателей никогда в этом ничего не понимало. Теперь, когда явилась литература, понятная и близкая каждому из этого большинства (речь идет не о "мещанской" литературе XVIII ст., а о чтении, которое давали тогдашние толстые журналы и повести, — то есть более высокого уровня. — П.М.), — ясно, что оно должно было браться на нее. Все это *застало нашу литературу врасплох*: ничего подобного она не ожидала". Немудрено, что люди, привыкшие к "интимным созерцаниям немногих", почувствовали себя неловко. Они просто растерялись перед беззастенчивым и прямолинейным напором этих молодых людей, иного социального происхождения и воспитания; ничем не связанными с их интимными литературными кружками и, помимо политических разногласий, просто оскорблявших их вкус и их житейские привычки. Присоединялось к этому и некоторое чувство личной обиды: представители молодого поколения не только не "обнаруживали перед ними такого благоговения, которое они сами обнаруживали в своей молодости перед тогдашними авторитетами", но "даже просто не хотели замечать их, не изъявляя желания быть им представленными", и в печатных отзывах трактовали их без всякой почтительности (отзыв Панаева, метивший в Тургенева⁸). Конечно, тут имели влияние и принципиальные разногласия, становившиеся все более резкими и непримиримыми по мере того, как новые критики "Современника", из "семинаристов", как Чернышевский и Добролюбов, развертывали и обостряли свои ультрареалистические позиции. Суть этих позиций была понята в возникшей полемике очень грубо и заклеявлена крылатым словом "нигилизм", пущенным в широкий оборот Тургеневым. В действительности, вызванный новой идейной проповедью энтузиазм — главным образом, в молодом поколении — был создан не отрицанием, а положительным содержанием новых учений. В области литературы, если оставить в стороне преувеличения Писарева и "Русского слова", разногласия сводились, собственно, к старому спору о "чистом" или прикладном искусстве, о служении красоте или общественному

⁸ Надо, однако, прибавить, что и сами эти "отцы" не всегда относились почтительно к своим предшественникам. Так, Полевой укоризненно ответил разгневшему его Герцену: "Придет время, и вам в награду за целую жизнь усилий и трудов какой-нибудь молодой человек, улыбаясь, скажет: ступайте прочь, вы — отсталый человек". Слова Полевого оказались пророческими, и Герцену пришлось повторить тот же упрек по адресу пришедших на смену шестидесятников.

идеалу, о философском или реалистическом обосновании художественного творчества. Если очистить этот спор от "полемиических красот" и политических ингредиентов (о них будет речь в другом месте), то окажется, что ни та, ни другая сторона в споре не возвращалась к отвлеченно-философской идеологии 30-х гг. и первого периода критики Белинского. Эта позиция была уже сдана. Достоевский, сам в известном смысле "разночинец", в своей газете "Время" (1861), нападая на "утилитаризм" Добролюбова, "требовавший от искусства прямой, непосредственной пользы", не отрицал "полезности" искусства. Он доказывал лишь, что именно полная свобода творчества, освобождение его от "всякого стеснения, подчинения, всякого постороннего назначения" и делают искусство "полезным". Единственное законное требование к искусству — это то, чтобы оно не "уклонялось от действительности", то есть — требование художественного реализма. Тургенев, приветствовавший в Чернышевском продолжателя дела Белинского, писал Дружинину в 1856 г.: "Мертвечины в нем не нахожу; напротив: я чувствую в нем струю живую... Он плохо понимает поэзию... но он понимает потребность действительной, современной жизни". Обиженный отзывом "Современника" о Рудине (Бакунин), Тургенев перешел в "Русский вестник" Каткова, и современники утверждали, что "из мести" он изобразил в лице Базарова — карикатуру на Добролюбова и что Чернышевский со злобы на "Отцы и дети" ответил своим на шумевшим "Что делать?". Но первое предположение отвергнуто самим Тургеневым, который, несомненно, в своей характеристике нигилиста хотел быть объективным и относился к созданному им типу с известным сочувствием; а Чернышевский слишком занят был в своем романе пропагандой собственного идеала, чтобы руководиться задачей полемики. Наиболее враждебно отнесся к проповеди Чернышевского Толстой, — тоже покинувший редакцию. Но Толстым уже тогда владели его своеобразные мысли. "Я нахожу, что скверно, потому что человек желчный, злой не в нормальном состоянии. Человек любящий — напротив, и только в нормальном положении можно сделать добро и ясно видеть вещи" (письмо к Некрасову 2 июня 1856 г.). Ответ Некрасова был понятен другим, но невразумителен для Толстого: "Вы забываете, что здоровые отношения могут быть только в здоровой действительности". Самому Чернышевскому "утилитаризм" не помешало отметить доминирующую черту художественного реализма Толстого и уже в 1856 г. угадать в нем великого писателя. "Знание человеческого сердца, способность раскрыть перед нами его тайны, — ведь это новое слово". "Драгоценно в таланте это качество, едва ли не самое важное из всех прав на славу истинно замечательного писателя..." "Мы предсказываем, что все данное донныне (1856) гр. Толстым нашей литературе — только залогом того, что совершит он впоследствии". Очень враждебно отнесся к но-

вому поколению Герцен. Но и он, резко осуждая неприятный для него тип литературной молодежи, отнесся настолько положительно к существу их проповеди, что даже усмотрел в нем плагиат своих собственных идей.

Таким образом, как ни глубока была разница поколений 40-х и 60-х гг., она не оборвала реалистической традиции нашей классической литературы. Напротив того, она дала этой литературе новое содержание, расширила ее рамки, и лучшие произведения наших классиков предыдущего периода появились в последовавшее за этим переломом время. Художественный реализм остался лозунгом литературы. Но она углубила его применение, перейдя, еще при Пушкине, от стихотворства к "смирненной" прозе, обогатив литературный язык тончайшими оттенками в изображении природы и человеческой души — и употребив все это богатство на художественное воспроизведение русской действительности во всех ее проявлениях. С легкой руки "Евгения Онегина" и до конца этого периода, социальный, бытовой и психологический роман остался господствующей формой литературы. Что касается содержания, из этой литературы постепенно исчез тот "байроновский" тип "лишних людей", который так ярко характеризовал ее в дореформенное время. Загадочные и демонические герои, озлобленные на окружающую их пустоту, потеряли всякое значение. Развенчанные и осмеянные, эти типы должны были уступить место новым героям — часто тоже искусственно придуманным, но все же теснее связанным с новой русской действительностью. Эти новые герои, в противоположность старым, не сторонятся от жизни и не презирают будней. Они берут жизнь, как она есть, пытаются вмешаться в нее и ответить на предъявляемые ею запросы.

Правда, эти "положительные" типы выходят очень бледными: действительность еще не дает для них красок. Они не могут развернуть своих сил в существующей обстановке и должны ограничить свою деятельность так наз. "малыми делами". На этом основании их потом не совсем основательно обвинили в "мещанстве". Впрочем, и сами авторы признают ограниченность круга их влияния, систематически ставя рядом с ними стремящиеся к идеалу женские типы: Ольгу при Штольце (в "Обломове"), Надю при Молотове (у Помяловского), Марианну при Соломине ("Новь" Тургенева), Катю при Николае Степановиче ("Скучная история" Чехова). В этом молчаливом признании невозможности идеализировать неприглядную действительность тоже сказалось требование реализма. Даже пытаясь, подобно Гоголю, найти в этой действительности светлые черты, художники-реалисты вынуждены были — тоже вслед за Гоголем — рисовать преимущественно темные влияния и отрицательные типы. И не раз, нарисовав их, они повторяли восклицание Пушкина при чтении рукописи "Мертвых душ": "Боже, как грустна наша Россия".

Помимо художественного реализма, писателей 60-х и 70-х гг. объединяло также и некоторое общее мировоззрение. Но прежде, чем характеризовать его, необходимо остановиться внимательнее на раздвоении, внесенном в литературу вхождением в нее "семинаристов", "вандализмом" которых возмущался Тургенев, и разночинцев, жестоко охарактеризованных Герценом. Писатели старшего поколения остались верны впечатлениям, вынесенным в детстве из "дворянских усадеб". Но к ним подошли новые — люди разных слоев и социальных положений, — пришли из мещанства, из деревни, из дворовых, из духовного звания. Естественно, что и отношение этих "разночинцев" к жизни и к литературе должно было отличаться от отношения питомцев дворянских усадеб. Глеб Успенский (1840) — самый удачливый из них, но трагедия его жизни хорошо известна. В немного лучшем положении был и сын дьякона Помяловский (1835-62). А какова биография их менее счастливых сверстников-разночинцев, выдвинувшихся в литературе, — таких, как сын дьячка Решетников (1841-71), или сын сельского священника Левитов (1842:77)? С раннего детства — непрерывные побои в своей или чужой семье, потом побои товарищей в бурсе, плохая подготовка к школе и плохая школа, по окончании ее — мыканье по подвалам и мансардам столиц, недоедание, жалкие литературные заработки — даже по достижении известности и успеха, — скитанье по кабакам, в результате — рано подорванное здоровье и преждевременная и безвестная смерть — такова эта судьба. "Что писатели-дворяне брали у природы даром, — так резюмировал это положение Чехов, — то разночинцы покупают ценой молодости". Это о них, а не только о своих предшественниках писал Глеб Успенский: "Мои товарищи... почти все без исключения погибали на моих глазах, так как пьянство было чем-то почти неизбежным для тогдашнего талантливой человека. Все эти подверженные сивушной гибели люди были уже известны в литературе... Спившихся в кругу талантливых людей было множество... В таком виде впору было "опохмелиться", "очухаться", "очувствоваться", — и какая уж тут "литературная школа"... Не было у них читателя, они писали неизвестно для кого... Одиночество вело их к трактирному оживлению и шуму... Похвальбы в пьяном виде было много, посулов еще больше, анекдотов видимо-невидимо, а так, чтобы от этого всего повеселеть, — нет, этого не скажу". Отношение этих разночинцев к старшим товарищам — удачникам, выражалось, главным образом, в "заполучении авансов" от "эксплуататоров" под первые написанные или вовсе не написанные главы. "С ними иначе нельзя, — говорил Левитов несчастному Николаю Успенскому (который в 1889 г. от тяжелой жизни и безработицы зарезался), — они строят себе дома, ездят в каретах, а наш брат ходит чуть не в голенищах... Вон Некрасов купил себе огромное имение и соорудил винокуренный за-

вод, — это поэт-то, оплакивающий меньших братьев”⁹. ”Меньшого брата” писатели-разночинцы знали не под этой полуиронической кличкой: с ним они проводили свою жизнь, как равные. И хотя художественное достоинство их произведений сильно страдало от условий, в которых они жили и работали, но зато их торопливые, неуравновешенные, отрывочные изображения были вполне реалистичны. Для истории русской общест-венности произведения этих предшественников Горького имеют все значение первоисточника.

И однако же, при всей разнице подготовки и социального положения между ”разночинцами” и дворянскими писателями было нечто, что их объединяло. Это — то направление, которое уже тогда получило название ”народничества”. Конечно, ”народничество” здесь разумеется не в том специальном смысле социально-политической доктрины, который оно вскоре получи-ло, а в смысле общего настроения, не сразу даже формулиро-ванного. Дворянская интеллигенция 60-х гг. вложила в на-родничество новым типом, которому Н.К. Михайловский дал меткое прозвище ”кающегося дворянина”. Уже в освобождении крестьян и в подготовке его сыграли очень большую роль мо-ральные побуждения дворянства. Но то, что делалось дворяна-ми для крестьянства до освобождения, могло еще быть подведе-но под понятие филантропии. Именно против этой филантропи-ческой точки зрения на ”младшего брата” и ополчился Михай-ловский в своих статьях ”Вперемежку” (1876-77), characterи-зующих новый тип дворянского ”покаяния”. Рядом примеров он показал, что филантропия вызывает у ”младшего брата” только чувство обиды, сознание собственного достоинства и оскорблен-ной чести. По отношению к *свободному* крестьянину допустима была лишь точка зрения полного равенства. Но тут и начина-лась трагедия дворянской интеллигенции, выраженная одним из героев статей Михайловского, Апостоловым, в формуле: ”старшим братом не хочу, ровней *не могу*”.

Первым душевным движением дворянской интеллигенции 60-х гг. по адресу ”младшего брата”, ставшего ей известным и близким прежде всего в виде ”разночинца”, и была борьба за право одинакового с ним *самоутверждения личности*. Эта борьба составляет сущность пропаганды Писарева. Самоутверж-дение ”новых людей” требовало коренной ломки старого быта, и в это вложил всю свою страсть *дворянин* Писарев, видя в этом самоутверждении и самоусовершенствовании личности ис-полнение ”долга” интеллигенции перед ”народом”. 70-е гг. поставили вопрос иначе. Если личность, побуждаемая ”чув-ством личной ответственности за свое общественное положе-ние”, должна была служить не себе, а народу, то ее задачей

⁹ Крайнюю субъективность этих обвинений против Некрасова отметил К. Чу-ковский.

становилось немедленное и непосредственное *сближение* с народом, вплоть до слияния с ним. Молодежь очутилась на распутье между двумя противоположными решениями: выработкой "мыслящей личности", по Писареву, или хождением в народ. Огромный успех теорий Лаврова и Михайловского среди молодежи 70-х гг. и объясняется тем, что они вывели ее из этого тупика, предложив ей некоторый синтез этих двух идеалов — развития личности и служения народу. По учению Лаврова, "ясно понятые интересы личности требуют, чтобы она стремилась к осуществлению общих интересов", а "общественные цели могут быть достигнуты исключительно в личностях". Таким образом, "истинная общественная теория требует не подчинения общественного элемента личному и не поглощения личности обществом, а *слития* общественных и частных интересов". Михайловский дополнил это учение чертами, приблизившими отвлеченную "теорию прогресса" к конкретной задаче служения русскому народу, именно крестьянину. "Личность" он поставил впереди; но именно в крестьянской *общине* он нашел условия труда, наиболее благоприятствующие гармоническому и всестороннему развитию личности. В этой черте он даже усмотрел особенность *русского* прогресса. Оставалось только русский *высший тип* развития, стоявший на примитивной *ступени* общественного быта, поднять на высшую ступень — коллективистского строя. Борьбу за осуществление этой "желательной возможности" Лавров и Михайловский и считали главной задачей русской интеллигенции.

Конечно, все это укладывалось гладко и гармонично только на бумаге и в теории. И о непосредственном влиянии идей "субъективной школы" Лаврова — Михайловского можно говорить лишь по отношению к современной им молодежи. Что из этого влияния вышло, мы увидим в другом месте. В литературе же общий дух времени преломился в самых разнообразных отражениях. Постараемся проследить эти отражения на важнейших писателях классического периода.

Из писателей старшего поколения синтез обоих типов — кающегося дворянина с его "уязвленной совестью" и разночинца с его "возмущенной честью" — мы найдем лучше всего выраженным в творчестве Некрасова, печальника народного горя (1821-77). Сын небогатого дворянина, отвергнутый отцом, он разделил судьбу других писателей-разночинцев и опустился (1839-41) до самого столичного дна Петербурга, но потом выбился на поверхность культурной и светской жизни столицы собственными силами. Эти черты биографии наложили на Некрасова ту печать двойственности, которую современники считали "двуличностью", а критик нашего времени объяснил как результат переходной эпохи, в которую родился поэт. "Он был, так сказать, парадоксом истории, — говорит его новейший поклонник и исследователь, Чуковский, — ибо одновременно при-

надлежал к двум противоположным формациям общества: помещичьей и разночинной". Но выбор свой Некрасов сделал рано.

Уже в 1846 г. он поет (в стихотворении "Родина", увлекшем Белинского) про "знакомые места, где жизнь отцов моих, бесплодна и пуста, текла среди пиров, бессмысленного чванства, разврата грязного и мелкого тиранства", — "где научился я терпеть и ненавидеть". И он радуется ранним признакам дворянского разорения: "С отвращением кругом кидая взор, с отрадой вижу я, что срублен темный бор... и нива выжжена, и праздно дремлет стадо... и на бок валится пустой и мрачный дом, где вторил звуку чаш и гласу ликований глухой и вечный гул подавленных страданий".

Однако же, народником в тесном смысле и Некрасова называть нельзя. Свое знаменитое стихотворение "Размышления у парадного подъезда" ("Назови мне такую обитель, где бы русский мужик не стонал") он кончает нотой сомнения: "Что же значит твой стон бесконечный? Ты проснешься-ль, исполненный сил, иль, судеб повинувшись закону, все, что мог, ты уже совершил: создал песню, подобную стону, и духовно навеки почил?" Борцам за народ Некрасов сочувствует, но в немедленный успех их борьбы не верит. "Иди и гigni безупречно, умрешь недаром", пишет он в 1865 г. и советует матери внушать детям: "Есть времена, есть целые века, в которые нет ничего желаннее, прекраснее тернового венка". Ибо "прочна суровая среда, где поколения людей живут и гибнут без следа и без урока для детей" (1860). Надежды, связанные с годами освобождения, лишь побуждают Некрасова прибавить (1864): "Не робей за отчизну любезную; ... (народ) вынесет все — и широкою, ясною грудью дорогу проложит себе". Но "жаль только — жить в эту пору прекрасную уж не придется ни мне, ни тебе". И перед смертью певец "мести и печали" подводит печальный двойной итог своей деятельности: "Я дворянскому нашему роду блеска музой моей не стяжал; я настолько же чуждым народу умираю, как жить начинал".

Прочно был связан с "Дворянским гнездом" Тургенев. Старший сверстник Некрасова (1818-83), он, подобно ему "возненавидел" окружающую помещичью среду, воплощенную в самодурстве его матери, и "отвернулся разом, оттолкнул от себя всех и вся". Но он "ушел на Запад", в "немецкое море", из которого "вынырнул западником". Чтобы "оставаться рядом, — пишет он, — вероятно, у меня недоставало надлежащей выдержки, твердости характера". И уже "из своей дали", из Европы, он "напал на своего врага — крепостное право", нанеся ему сильный удар своими "Записками охотника" (1847-52). Поплатившись лишь кратковременной ссылкой в деревню, Тургенев окончательно (с 1855 г.) "прикрепился к семье Виардо-Гарсиа", и поколение 60-х и 70-х гг. получило основание считать его

оторвавшимся от России. На Тургеневе и прошел водораздел между кающимися дворянами до и после крестьянского освобождения. Уже шестидесятники, а тем более семидесятники не признавали Тургенева "своим" и отрицали у него право изображать их поколение. Если, как мы видели, Базаров был встречен протестами, то "Новь" (1876), объективно рисовавшая средний, не высший тип хождения в народ, была решительно объявлена невежественной клеветой на молодую интеллигенцию. "Примириться с русской публикой и молодежью" своим приездом в Россию в феврале 1879 г. Тургеневу не удалось. Потомство оценило справедливее его художественно правдивую хронику метаний современной ему интеллигенции на рубеже двух периодов русской истории.

Очень оригинально поступил Толстой. Не поладив с поколением шестидесятников, он отряс прах от ног своих и уехал в деревню, в свою "неприступную литературную крепость", Ясную Поляну, прокляв город и городскую культуру, как скопище всякой скверны. Коренной деревенский житель, он уже не в первый раз противопоставлял разложению и суете города сельскую простоту и "целость" быта, не потревоженного "цивилизацией". "Чем грубее был народ, чем менее было признаков цивилизации, тем свободнее чувствовал себя", уезжая из растленной Москвы, его герой, Оленин, в повести "Казак" (1852). Но и в деревне Толстой подошел с другого конца к той же проблеме народничества, — путь противопоставления крестьянского быта помещицкому. "Детство" и "Отрочество" рисует неправильное и изломанное дворянское воспитание, с его идеалом светского коммюльотства, при пренебрежении нравственных правил; а "Утро помещика" показывает, как это воспитание извращает отношение к крестьянам. Попытка облагодетельствовать их кончается признанием кн. Нехлюдова: "Если бы я видел успех в своем предприятии, если бы я видел благодарность... но нет, я вижу ложную рутину, порок, недоверие, беспомощность! Я даром трачу лучшие годы жизни". Такая же неудача побуждает Оленина "начать новую жизнь, простую, естественную, на лоне природы, среди ее детей, непосредственно-наивных, ценных и нерастленных цивилизацией, то есть уехать на Кавказ и поступить в армию, — как сделал и сам Толстой в 1851 г.

Здесь казак Ерошка наводит героя на другой вариант народнического мотива. "Как же надо жить, чтобы быть счастливым, и отчего я не был счастлив прежде?" — спрашивает герой. И ответ гласит: "Ведь ничего для себя не нужно; отчего же не жить для других?"

Как видим, уже в 50-х гг. сложилась у Толстого та психология, которая впоследствии повела к попыткам "опрощения". Приехав уже с этими настроениями в Петербург, он, по словам его позднейшей "Исповеди", "усомнился в вере писательской... и убедился, что почти все жрецы этой веры, писатели, были

люди безнравственные и в большинстве люди плохие, ничтожные по характерам... но самоуверенные и довольные собой". В 1864 г. он объединяет всех представителей "незанятых классов", "верящих в прогресс", а именно "образованное дворянство, образованное купечество и чиновничество", и противопоставляет им "врагов прогресса", "людей, занятых прямой физической работой", "мастеровых, фабричных, крестьян, земледельцев и промышленников". Этим решается и отношение Толстого к литературе. "Я убедился, что для того, чтобы человеку из русского народа полюбить чтение "Бориса Годунова" Пушкина, надобно этому человеку перестать быть, чем он есть, то есть человеком независимым, *удовлетворяющим всем своим человеческим потребностям*". "Наша литература не прививается и не *привьется* народу": следовательно, "выгод книгопечатания для народа не было". Здесь вопрос, следует ли поднимать уровень просвещения народа или, наоборот, самому интеллигенту спускаться до этого уровня, решен в примитивно-народническом смысле. Точнее говоря, Толстой вовсе и не ставит этого вопроса, ибо для него ясно, что "человеческий" уровень народа выше уровня "незанятых классов". Это — тот путь, которым "кающийся дворянин" Толстой приходит к требованию "внутреннего самосовершенствования", то есть к своего рода разночинской "писаревщине" наизнанку.

Другой крупнейший писатель, 60-х и 70-х гг., Достоевский, говорит с читателем из другого далека, не из заграничного, как Тургенев, не из деревенского, как Толстой, а из своего сибирско-каторжного, наложившего на его болезненное творчество неизгладимую печать. Но и его мысль, в конце концов, возвращается около тех же основных проблем, поставленных его эпохой. Подобно Толстому, он находит выход в религии, — выход, продливший его влияние на 80-е и 90-е гг. (Достоевский умер в 1881 г.). Несозвучный господствующему направлению 60-х гг., Достоевский (как и Толстой в те годы) уходит от него в иную даль — за границу. Как и Толстой (а раньше Белинский и Герцен), он выносит из заграничной жизни трактование европейской культуры свысока и уверенность в превосходстве русского народа. Но Достоевский — горожанин-разночинец, и он не может уйти от общих условий этой среды. Как другие писатели-разночинцы, он вечно нуждается; как они, он отдается страсти (не вину, а картам); как они, он остается, даже женатый, каким-то бездомным скитальцем. Естественно, что и своих героев он берет преимущественно из городской мещанской среды. Деревенский быт ему менее известен — и ему легче идеализировать этот быт, чем Толстому. В этом отношении он вполне разделяет утверждение наиболее упрощенного народничества: "Любите народ, не возвышая его до себя, а сами принизившись перед ним". По поводу избиения студентов московскими мясниками Достоевский посылал нам, тогдашним студентам, упрек:

”Вместо того, чтобы жить жизнью народа, молодые люди, ничего о нем не зная, напротив, глубоко презирая его основы, например, веру, идут в народ не учиться народу, а учить его, свысока учить, с презрением к нему — чисто аристократическая, барская затея”. Сам Достоевский наделяет народ всевозможными прекрасными свойствами и приписывает ему миссию — сказать миру какое-то ”новое слово” и тем разрешить ”многие из самых горьких и роковых недоразумений западноевропейской цивилизации”. Правда, когда нужно определить точнее суть этого ”нового слова”, Достоевский, в своей знаменитой речи о Пушкине, ссылается на ”всечеловечность” русского народа, то есть, в сущности, на недостаток собственной национальной определенности. Эта неопределенность восполняется принципом православия: ”русский народ — весь в православии и в идее его”; ”кто не понимает православия (очевидно, в Хомяковском смысле), тот никогда и ничего не поймет в народе”. При этом, однако же, Достоевский в своих записках для себя настаивает на том, что его отношение к православию — не примитивно. Критикам, ”разившим его *необразованною* и ретроградною верою в Бога”, ”и не снилось такой силы *отрицание*, через которое перешел он”. Во всяком случае, Достоевский не стал выдумывать своей собственной религии, основанной на этике, как Толстой, а остановился на признании православия в его традиционном виде. Это не мешало ему считать себя ”реалистом”. В своей ”Записной книжке” он намечал для себе характеристику, в которой народность, основанная на религии, и реализм соединялись воедино. Он хотел ”при полном реализме найти в человеке человека. Это — русская черта по преимуществу, и в этом смысле я, конечно, народен (ибо направление мое истекает из глубины христианского духа народного), хотя и неизвестен русскому народу теперешнему, но буду известен будущему. Меня зовут психологом, — неправда, я лишь реалист в высшем смысле, то есть я изображаю *все глубины* души человеческой”. Рассуждение, как видим, сложное и извилистое: глубина души содержит религию; религия народна, а исследование глубины реалистично ”в высшем смысле”. Но это сомнительное рассуждение помогало Достоевскому выйти за пределы народнической доктрины и, черпая свой материал из современной обыденности, все-таки вложить в него общечеловеческое содержание.

В гораздо большей степени были связаны с современностью два других крупных таланта 60-х и 70-х гг., Салтыков и Глеб Успенский. Может быть, поэтому они и незаслуженно забыты, тогда как этическая проповедь Толстого и Достоевского и нарисованные ими общечеловеческие типы получили широкий отзвук и в пространстве, и во времени. В противоположность обоим, и дворянин и крупный чиновник Салтыков, и разночинец Успенский целиком примкнули к интеллигентскому движению 60-х и 70-х гг. Оба испытали на себе влияние теорий Михайлов-

ского. Но, как увидим, и они не пожертвовали теории своим художественным реализмом.

Сверстник Тургенева, Достоевского и Толстого (Салтыков родился в 1825 г.), "воспитанный на статьях Белинского" последнего периода, испытавший вместе с кружком Петрашевского сильное влияние французских социалистов-утопистов 40-х гг., Салтыков оказался исполнительным чиновником при нескольких губернаторах и на службе приобрел свой жизненный опыт. Наблюдение над провинциальным обществом и тщательное изучение дел дали ему обильные материалы для знаменитых "Губернских очерков" (1857), сразу выдвинувших его в первый ряд писателей-реалистов и идейных сотрудников "Современника". Здесь, уже в 60-х гг., Салтыков резко критиковал Тургенева за кличку "нигилистов" и Гончарова за тип Волохова в "Обрыве", отделяя себя от "гуманистов 40-х гг.", озлобившихся на современность. С 1868 по 1884 г., оставив службу, Салтыков состоял соредактором Некрасова, а с 1878 г. и редактором "Отечественных записок", то есть находился в самом центре литературно-политического движения этих годов. Но в своих отношениях к народничеству он остался вполне самостоятельным. После первого короткого периода сентиментального отношения к "нашему прекрасному народу", когда Салтыков "сильно гнул в сторону славянофилов", он скоро перешел к убеждению, что "когда говоришь о мужичках, то нет никакой надобности ни умиляться, ни приседать, ни впадать в меланхолию". Вместо "идеализации", которая "помогает нам распускаться в умилениях и мечтах о сближениях", необходимо "знание вещи". При таком знании "не будет поцелуев, но не будет и оплеух, не будет любви всепрощающей, но не будет и поучений телесных. Будет справедливость, а пока она только и требуется". Таким образом, независимость от народнической точки зрения в узком смысле обеспечивается у Салтыкова хорошим знанием русской действительности и житейским скептицизмом. Но это несколько не исключает служения народу. Когда в 1871 г. Суворин упрекнул его в "высокомерном презрении к народу", Салтыков отвечал: "Рецензент мой не различает народа исторического, то есть действующего на поприще истории, от народа, как воплощения идей демократизма... Первый оценивается и приобретает сочувствие по мере... усилий, делаемых на пути к сознательности... Второму... нельзя не сочувствовать уже по тому одному, что в нем заключается начало и конец всякой индивидуальной деятельности". Как видим, тут Салтыков разделял идеологию Михайловского. Затем его обличения были направлены почти исключительно на правящие классы, которые он резко отделял от "народа". Нападение на дореформенную бюрократию и на крепостничество сменилось у него после реформы выслеживанием сословно-эгоистических стремлений падающего сословия в разных областях жизни: в бюрократии старых "помпадуров" и

в "административном восторге" новых "государственных младенцев", выпускаемых привилегированной школой, в которой он сам учился; в грюндерском паразитизме новых колонизаторов, "Господ Ташкентцев"; в злоупотреблениях поставщиков "патриотов" военного времени; в самолюбовании земских "Нарциссов". Отмечает Салтыков и появление новой силы, враждебной народу: "чумазога", "Колупаевых и Разуваевых", отесняющих от крестьянства разорившегося помещика, которому остается удалиться в последнее "убежище Монрепо", "не соваться" в течение жизни и "потихоньку умирать в собственном гробу". Возвращаясь, в конце своей деятельности, в эту область дворянского быта, наиболее ему знакомую и наиболее застрахованную от свирепства тогдашней цензуры, он создает истинно художественную хронику распада правящего сословия. Эти произведения Салтыкова поднимаются над текущей злобой дня и составляют прочное приобретение русской художественно-реалистической литературы ("Господа Головлевы" и "Пешехонская старина").

Личность Глеба Успенского снова возвращает нас в знакомую среду разночинцев с их мучительными биографиями и богатым запасом выстраданных личных впечатлений, заменяющих им недостаток художественности. Глубоко эмоциональная натура, Успенский сам про себя говорит, что до 20 лет он "плакал беспрестанно" и что, "когда настал 1861 год", ему "было решительно невозможно взять с собой в дальнюю дорогу что-нибудь из его прошлого". Это, конечно, преувеличено. Преувеличение вызвано тем чувством приниженности, отражавшим настроение мещанской среды, которое он формулирует в следующих словах: "Как только начинаю себя помнить, чувство какой-то виновности... уже тяготело надо мной". "В церкви я был виноват перед всеми этими угодниками, образами, паникадилами". "В школе я был виноват перед всеми, начиная со сторожа... Словом, атмосфера, в которой я рос, была полна страхов". Это же чувство он принес с собой в литературу. Он "одинокий", без всяких "связей с крупными писателями", вне каких-либо сплоченных литературных кружков, к которым могли бы пристать "начинающие писатели", попал в "общество, вступившее в совершенно новый период жизни", "требовавшее от литературы многосложной и внимательной работы", и он чувствовал себя в этой литературе, как прежде в церкви и школе. С этим сознанием виновности, превратившимся в сознание ответственности, Глеб Успенский относился истинно аскетически к своим писаниям. Он вложил в них всю свою душу и имел право сказать: "Вся моя новая биография после забвения старой пересказана почти изо дня в день в моих книгах. Больше у меня ничего в жизни личной не было".

Глеб Успенский большой и настоящий художник, но он избегает выдумки. Он говорит только то и о том, что сам знает —

и что перестрадал лично, — ибо предмет его наблюдений всегда оказывается и предметом его душевных страданий. Он начал с описаний той самой среды, которую так хотел бы "забыть", с описания мира мещан и мелких чиновников, лавочников и мастеровых, среди которых прошли его детство и молодость. В этой густой тьме он открыл одну только светлую точку: Парамона юродивого — носителя древнерусской формы свободомыслия и бесстрашия среди испуганного и приниженного мещанства. "Нравы Растеряевой улицы" (1866) сделали Успенского сразу известным писателем и ввели его в самое средоточие журнального мира. Но это было в те годы (1863-68), когда все так "падало, разрушалось", когда "стал тускл" "Современник", закрылось "Русское слово" и "все мало-мальски видные деятели разбрелись". В возобновленных в 1868 г. "Отечественных записках" было тоже "мало уюта". "Жить в неустановившемся и неуютном обществе большей частью до последней степени изломанных писателей (с новыми я едва встречался еще) не было никакой возможности, и я уехал за границу", — вспоминает Успенский. Как известно, в то же приблизительно время уехал за границу и Достоевский, поселился там Тургенев, удалился за границу и в деревню Толстой. Но за это же время Успенский успел сделаться правоверным народником в духе Михайловского. По возвращении в Россию в 1877 г. "подлинная правда жизни потянула его к *источнику*, то есть к мужику". Вначале, однако, он попал в Самарскую губернию, куда уже "привалила денюга", и ему пришлось писать о том, "какой свинья" этот мужик, "потому что он действительно творил преподлейшие вещи". Тогда (1881) он перебрался в глушь Новгородской губернии и там, наконец, обрел "одну подлинную важную черту в основах жизни русского народа — именно *власть Земли*".

Но будучи "искателем" "подлинной правды", Успенский был тоже и художником-реалистом. И художественное чутье взяло верх над предвзятыми идеями "искателя". Уже в "Растеряевой улице" с ее продолжениями "Разореньем", "Наблюдениями одного лентяя" и др. Успенский, вместо картины застоявшегося и неподвижного быта нарисовал нам разложение этого быта и пробуждение города при новых порядках. В новгородской деревне он, наконец, рассчитывал найти человеческий быт в нетронутom, девственном виде, сохранившем все те высокие качества, которые народничество приписывало русскому мужику. То, что он увидел, — оказалось полной противоположностью тому, что ожидалось. И со свойственной ему искренностью Успенский не скрыл того, что увидел. Разочаровался его прежний герой, рабочий Михаил Иванович, не найдя в городе отклика на свои идеи. Разочаровался и сам Успенский в своем новом герое, мужике Иване Ермолаевиче. "Ни малейшего, мало-мальски общего интереса между нами не образовалось: все, что интересно мне, ни капельки не интересно для Ивана Ермолаевича".

ча". Что хуже всего, он совершенно равнодушен к деревенским общественным делам и не понимает собственного крестьянского интереса. Яркий образ невозможности проникнуть в душу русского сфинкса дает Успенскому случайная фраза рыболова на Каспийском море: "Теперича вобла *сплошь* пошла". "Вот отчего мне и тоскливо", — догадывается Успенский. "Вобла *сплошь* идет, миллионами существ, одна в одну; — и *народ* пойдет оже один в один и от Архангельского до "Адесты", и от "Адесты" до Камчатки... все пойдет сплошное, одинаково... и мужики, и бабы, все одно в одно, с одними сплошными красками, мыслями, костюмами... все *сплошное*: и *сплошная* природа, и *сплошной* обыватель, *сплошная* нравственность, *сплошная* правда, *сплошная* поэзия, словом, однородное стомиллионное племя, живущее какой-то *сплошной* жизнью, какой-то коллективной мыслью *и только в сплошном виде доступное пониманию*... Да, жутковато и страшно жить в этом людском океане".

Успенский попытался, однако, и тут найти убежище от своих сомнений. Ведь это однообразие есть плод одинакового действия "власти земли" над крестьянином; а эта самая власть земли и охраняет его примитивные добродетели от разрушения. Утешение оказалось, однако, очень непрочным. Сам Успенский принужден был нарисовать нам картину разложения крестьянского коллектива ("общины") под влиянием вторгнувшихся и сюда "денег", "греховодника капитала". Община разлагается на "ослабевших" мужиков, неспособных хозяйничать и осужденных на превращение в весьма опасный элемент "четвертое сословие" (по-теперешнему: сельский пролетариат), и "деревенское кулачество": "явление не случайное и не наносное, а внутреннее; — не пятно, которое можно стереть, а органический недуг". Успенский не может скрыть от себя и того, что "в кулачестве вы видите несомненное присутствие ума, дарования, таланта... иногда блещут в деятельности кулаков подлинно гениальные способности", а "равносильного таланта, ума, наблюдательности, вообще даровитости... ни в мирских общинных делах, ни в семейных отношениях — не выразилось"... Таким образом, среднему хозяйственному мужику, представляющему здоровое ядро деревни, грозит напор с двух противоположных сторон — пролетариата и кулачества, — и у Успенского является опасение, что его фаворит Иван Ермолаевич — этот Микула Селянинович, которого так "любит мать-сыра земля", что забрала его в полное рабство, — не выдержит этого двойного напора. Во всяком случае, ему, Успенскому, в этом стихийном процессе делать нечего. "Выходит для всякого, что-нибудь думающего о народе человека задача поистине неразрешимая. Цивилизация идет (и "имеет, кажется, единственной целью стереть с лица земли все вышеупомянутые земледельческие идеалы"), а ты, наблюдатель русской жизни мало того, что не мо-

жешь остановить этого шествия, но еще... не должен, не имеешь ни права, ни резона соваться, ввиду того, что идеалы земледельческие прекрасны и совершенны. Итак, остановить шествие *не можешь*, а соваться *не должен*". Положение народника, верующего в неприкосновенность "земледельческих идеалов", получается действительно трагическое. "Мне стало как-то жутко и холодно, — признается Успенский. — До сей минуты... мне представлялось, что я и предназначен-то собственно для того, чтобы *соваться* в дела Ивана Ермолаевича, и что самый лучший жизненный результат, которого я могу желать, — это именно быть "потребленным народною средою без остатка и даже без воспоминания". И вдруг эта загадочная "сплошная масса" устраняет наблюдателя с поверхности земного шара, говоря ему коротко "не суйся", — на что и сам он подчас принужден ответить: "С вами не сольешься, а сопьешься!"

Мы остановились на эволюции наблюдений Глеба Успенского, ибо здесь, вместе с ним, при реальном соприкосновении с "Микулой Селяниновичем", терпела крушение вся народническая идея в своем наиболее совершенном тогдашнем выражении. Не только "степень" земледельческой культуры, но и самый "тип" ее, вопреки Михайловскому, оказывался непригодным для построения радужных перспектив самобытно развивающейся России. Интересно прибавить, что, в сущности, к тому же результату приходил и своего рода антипод Успенского, Златовратский, певец и панегирист, в гомеровском стиле, идеальных "устоев" деревни. При всем своем оптимизме Златовратский даже отчетливее Успенского различает три слоя, на которые расчленилась деревня: "пьяниц" — деревенскую голь, "хозяйственных мужичков" и "мироедов". Симпатизируя "романтикам"-пролетариям, он "отказывается защищать интересы современной прогрессирующей общины хозяйственных мужиков с точки зрения только рационального удобрения"; а попытавшись реабилитировать "умственных" мироедов, он должен был отказаться поддерживать и их идеал: "освобождение народа от земли" в их пользу. Изображенные им интеллигентские типы (Русанов) тоже, как и такие же типы Успенского (Михаил Михайлович, "чудак-барин", и "балашевский барин"), чувствуют себя лишними в деревне. А умирающая народная учительница недоумевает: "Что же это такое? Куда же стремится этот стихийный океан? Какой смысл *для меня* в "устоях", если им не нужна любовь, мысль, самопожертвование?" Единственное утешение Златовратский находит в том, что процесс разложения развивается *медленно*. Его наблюдателю в деревне "яснее видно, как живучи ее излюбленные исконные идеалы, как устойчивы и неподатливы они", несмотря на то что "сила иных влияний медленным ядом подбирается к самому сердцу общины". Но в таком случае борьба за светлые идеалы будущего должна была уступить место простому консервированию умирающего прошлого.

Народничество теряло прогрессивный характер, и его защита переходила к людям другого направления.

Одновременно с банкротством старого народничества приближались и сумерки классического периода литературы. Но прежде, чем перейти к ним, подведем итоги творчества эпохи художественного реализма. Прежде всего, конечно, эта эпоха оставила по себе бессмертные образцы оригинального русского национального творчества, становившиеся, по мере развития международных отношений, достоянием мировой литературы. Но мы не рассматриваем в этом кратком обзоре эстетических достоинств наших классиков. Для истории русской культуры важно проследить усиление ее влияния на постепенно расширявшиеся круги читателя в результате последовательного сближения литературы с русской действительностью и ее художественного изображения. В этом отношении вторая половина классического периода — 60-е и 70-е гг. — с избытком выполнила те обещания и надежды, которые были даны в первой половине 40-х и 50-х гг. — "натуральной школой" Гоголя. К 80-м гг. не осталось, кажется, ни одного уголка русской жизни, который не сделался бы предметом художественно-реалистического изображения первоклассных писателей, пошедших по стопам Пушкина и Гоголя. Расцвет дворянской культуры, поэзия "дворянских гнезд", психологические типы, выраставшие в этой несколько тепличной атмосфере, продолжали служить предметом изображения Тургенева, Толстого, к которым надо присоединить и поэта-помещика, Шеншина-Фета, члена того же тесного круга. Писатели-разночинцы, Решетников, Левитов, Помяловский осветили неведомый доселе быт и типы близких им социальных кругов. Любопытно, что знакомство этой народнической эпохи с народом началось с наиболее доступных слоев городского мещанства, — городского "дна" и бродячей Руси. Сюда относится и первая половина творчества Глеба Успенского, подарившая литературу истинно эпическим изображением эволюции пореформенного города.

Изображение купеческого быта до и после реформы мы имеем в неумирающих драмах поэта и обличителя Замоскворечья, разночинца Островского (1823-86). Смелый реформатор театра, он ввел на сцену неприкрашенный реализм и тем опередил свое время. Разложение правящего класса дворянства после крестьянского освобождения нашло высокохудожественное изображение у Салтыкова; присоединим сюда и замечательный анализ разных типов падающего сословия в "Оскудении" Терпигорева (С. Атавы, 1880). Подошли, наконец, наши писатели-реалисты вплотную и к крестьянской массе. Но этой темой они не смогли овладеть вполне. Пробриться сквозь "сплошную" и чуждый им быт деревни им не удалось. При всей точности и даже фотографичности изображения — оно осталось внешним. Вслед за писателем-разночинцем, рано или поздно, должен был

появиться и писатель из народа. Но его время еще не пришло. Не пришло даже время для возникновения сколько-нибудь значительного круга читателей из народа. Для этого нужна была, прежде всего, длительная работа народной школы; а школа эта только что зарождалась, и на своем нелегком пути должна была встретить серьезные препятствия (см. ниже).

Десятилетие, которое следует за 70-ми гг., представляет собой переходную эпоху — в истории общественности, как и в истории литературы. Заметную грань кладет здесь опять начало нового царствования, точнее, разгром народнического политического движения (1883), который следует за убийством Александра II. Но в 1855 г., как мы видели, новая бурная жизнь сменила эпоху застоя; здесь после расцвета национального творчества наступают сумерки литературы. Блестящее исключение представляет последний из могикан народничества, В.Г. Короленко, пронесший через эти годы безвременья чуткую совесть и стойкую гражданственность литературы 70-х гг. Но и его творчество окрашено мягкими красками заката. Этический аскетизм этих лет принимает здесь характер чистой гуманности, свободной от иллюзий и лишенной всякого фанатизма доктрины. Вообще, "властители дум" 70-х гг. теряют в течение 80-х гг. влияние на умы молодежи. На смену доктрине Михайловского, который перестает называть себя "народником", выдвигаются бескрылые и бледные теории Воронцова (В. В.) и Юзова-Каблица, знаменующие омертвление недавно еще живого движения. Но на смену отживших, опровергнутых жизнью теорий еще не успевают выдвинуться никакие новые. Поколение этого периода междуцарствия празднует свое освобождение от какой бы то ни было общеобязательной доктрины. Ветераны литературы один за другим сходят со сцены. Достоевский умер в январе 1881 г., Тургенев в августе 1883 г., Салтыков с 1884 г. был поражен тяжелой болезнью, Глеб Успенский кончил помещательством. Толстой сделал последние выводы из своего отрицания культуры, науки и искусства, еще раз отрекся от себя — и на этот раз совпал в своем отрицании с минорными настроениями 80-х гг., выдвинув учение о личном самосовершенствовании и о непротивлении злу. Это учение облегчало переход от действительного самопожертвования старых народников к культурному "скитничеству", к "оседанию на землю" в интеллигентских колониях и к иным подражаниям "во Христе барствующему" учителю его правоверных учеников. Абсолютизм социального идеала превратился в абсолютизм индивидуальной морали воздержания от мяса, вина, табака и... деторождения. С другой стороны, освобождение от ригористической доктрины старого народничества вызывало параллельное течение — умственного и житейского эпикуреизма. Именно в среде этого течения явилась потребность утонченных душевных переживаний, приведшая к возрождению интереса к эстетике и поэзии, к философ-

ским и религиозным исканиям. В романе П.Д. Боборыкина — русского последователя Золя, беллетриста, снявшего ряд моментальных снимков с очередных русских общественных настроений, — "На ущербе", отмечен нарождавшийся уже тогда тип дилетанта-эпикурейца Ермилова, "снимающего пенки со сливок Европы". Направленчество, "гражданская" поэзия и "публицистическая" критика 70-х гг. ему надоели, вместе с "толстыми журналами" того времени. Он "смакует новые слова" французских поэтов, беллетристов и литературных критиков, ценит в литературе "красоту" формы и протестует против вторжения в литературу общественных и моральных тенденций. Все эти мотивы мы встретим в следующем десятилетии, как характеристику течения, возобладавшего в литературе. Оно стоит, как увидим, в несомненной связи с "декадентскими" настроениями европейской литературы "конца столетия".

"Ущерб" общественных настроений 70-х гг. не дает, однако, основания характеризовать 80-е гг. как торжество "мещанства". Такие лозунги, как "примирение с действительностью", тактика "малых дел" и т.д., вызывали насмешки и отпор со стороны сохранивших влияние руководителей общественного мнения. Но надо только вспомнить, что под этими лозунгами, служившими политическим прикрытием, развертывалась деятельность земства, осмеянного Салтыковым, становилась на ноги народная школа и т.д., чтобы отнестись к ним более осторожно и справедливо. Это же десятилетие ознаменовалось подъемом научного преподавания в университетах. Если и тут между двумя периодами идейных увлечений молодежи расцвел описанный тем же Боборыкиным тип студента-"белоподкладочника", беспринципного франта, спортсмена и любимца женщин, то рядом с ним шла серьезная научная работа, свободная от оков доктрины, строго критическая и дисциплинированная, готовившая значительно более высокий культурный уровень литераторов следующего десятилетия.

Типичным представителем положительных сторон 80-х гг. является Чехов, огромный талант которого развернулся именно в сложившейся в те годы культурной обстановке. В 70-е гг. ему было бы "душно". Когда товарищи-писатели говорят ему о "солидарности", он спрашивает: "Откуда вам известно, с кем у солидарен? — Как у вас, в Питере, любят духоту! Неужели вам всем не душно от таких слов, как солидарность, единение молодых писателей, общность интересов и проч.?" "Вы можете писать, где и как угодно, изменять 1000 раз убеждениям и направлениям и пр. и пр., и человеческие отношения мои к вам не изменятся". А когда Чехова обвинили за это в беспринципности, он так же откровенно отвечал: "Я боюсь тех, кто между строк ищет тенденции и кто хочет видеть меня непременно либералом или консерватором. Я не либерал, не консерватор, не постепенец, не монах, не индифферентист. Я хотел бы быть

свободным художником — и только... Фирму и ярлык я считаю предрассудком. Моя святая святых — это человеческое тело, здоровье, ум, талант, вдохновение, любовь и абсолютнейшая свобода".

Чехов — естественник и врач, и он признает в своей автобиографии, что "занятия медицинскими науками имели серьезное влияние на его литературную деятельность" и что "знакомство с естественными науками, с научным методом держало его настороже", как против "беллетристов, относящихся к науке отрицательно", так и против "тех, которые до всего доходят своим умом". Он "не хочет простить" Толстому, что, трактуя о болезнях и воспитательных домах, он "не потрудился в продолжение своей долгой жизни прочесть две-три книжки, написанные специалистами". Чехов готов даже утверждать, "что в электричестве и паре больше любви к человеку, чем в целомудрии и воздержании от мяса". Эта трезвость ума и контроль здравого смысла забронировали Чехова от всех утопий и иллюзий, как 70-х, так и 90-х гг. По поводу религиозно-философских стремлений Мережковского, Минского и др. он говорил: "Я давно растерял мою веру и только с недоумением поглядываю на всякого интеллигентного верующего... Религиозное движение само по себе, а вся современная культура — сама по себе... Теперешняя культура — это начало работы во имя великого будущего, а религиозное движение (мистика и "неохристианство" Мережковского) есть пережиток, уже почти конец того, что отжило или отживает". В "Скучной истории" Чехова (1889) "старый профессор", — тоже ученый медик и естествовед, на закате дней "отравлен новыми мыслями". Он жалеет, что он "не философ и не богослов" и что "душа его не хочет знать вопросов, вроде существования загробной жизни" и "цели мироздания"; он признается, что "во всех его суждениях... даже самый искусный аналитик не найдет того, что называется общей идеей или богом живого человека". Но он считает эти "мысли и чувства достойными раба и варвара". И он признает, что они приходят к нему вследствие "общего упадка физических и нравственных сил". Критики правильно предположили, что все эти мысли "профессора" принадлежат самому Чехову. Но, желая непременно подвести Чехова под какой-нибудь из ненавидимых им "ярлыков", они то обвиняли его в апофеозе "мещанства", то оправдывали и хвалили его, как злейшего врага и сильнейшего сатирика этого самого "мещанства". В действительности следовало бы скорее изменить самое понятие "мещанства", чем гнуть под это тенденциозно использованное понятие творчество Чехова, свободное от всякой тенденции. Именно эта "абсолютная свобода" и открыла Чехову в наши дни путь в мировую литературу. Свобода от направленчества сделала Чехова художником-реалистом, а сумерки 80-х гг. сделали его живописцем всероссийской тоски и скуки, находившим, однако, для

себя и для своих героев грустное успокоение в том, что в России "через десять лет будет конституция", а через двести-триста лет весь мир "обратится в цветущий сад".

Идеологическое междуцарствие 80-х гг. было той средой, в которой выросло поколение следующего десятилетия. Это поколение тоже пользовалось "абсолютной свободой" выбора направления. Но оно использовало эту свободу для нового порабощения очередным заграничным влиянием, и этим путем думало окончательно освободиться от гнетущей русской действительности. О свободе выбора, которую эпоха "безвременья" обеспечила этому поколению, очень ярко свидетельствует критик Чуковский, тоже "короткомыслящий" импрессионист, как и оно. "Пропал старый пафос, пропал былой фанатизм, — плачется он, — воцарилось короткомыслие — и нет той власти, той воли, той силы, *того быта*, который бы все это объединил и связал какой-нибудь цельной веревочкой. Общие идеи рождаются только из быта, единые критерии рождаются только из быта, твердые надежды, и требования и оценки, и суеверия рождаются только из быта. Теперь у литературы нет ничего. Когда *рухнул быт*, рухнули мы сами". Мы видели, что "быт рухнул" далеко не сразу. Но, несомненно, к концу века мы имеем дело с новым этапом разрушения старого быта. Есть правда в наблюдении того же критика, что литература к этому времени переселилась в город и что именно поэтому она прониклась "импрессионизмом" мимолетных впечатлений"¹⁰. Выиграв в количестве, впечатления наши потеряли в силе: переживаний теперь больше, но каждое из них укоротилось". Конечно, эта перемена произошла еще не от того, что в это же время "оторванный от земли мужик стал у фабричного колеса". Сближение литературы 90-х гг. с этим мужиком-фабричным только начиналось. Этому сближению мешало ее экзотическое содержание и искусственная форма. Несомненно, прослеженный нами процесс слияния упавшего дворянства с поднявшимся навстречу слою городских разночинцев сыграл тут большую роль. Старый "быт", бесспорно, потерял свою крепость. Отсюда и та смелость, с которой новые литераторы заявляют: "Я цепи старые свергаю, молитвы новые пою" (Минский) или "Мы для новой красоты нарушаем все законы, преступаем все черты" (Мережковский).

Правда, тот же Мережковский отметил, что победа певцам "новой красоты" далась не сразу. "Дерзновенны наши речи, но на смерть осуждены слишком ранние предтечи слишком медленной весны". И в самом деле, первые голоса, возвестившие наступление неоромантического эпизода в литературе, прозвуч-

¹⁰ Это наблюдение относительно роли "урбанизма" в происхождении импрессионизма, впрочем, неоднократно делалось и по поводу западных импрессионистов в литературе и живописи (см. ниже.).

чали неуверенно и слабо: они были подавлены инерцией старых достижений и старой идеологии. Одиноко прозвучали в "Киевской заре" 1884 г. голоса Минского и Ясинского, протестовавших против теории утилитарного искусства и реабилитировавших поэзию, которая дает наслаждение и "творит новую природу", тогда как скучная наука лишь "раскрывает законы природы". Заподозрена была книга раннего ницшеанца Минского ("При свете совести", 1890), и на "Борьбе за идеализм" погибла репутация Волинского, вместе с его журналом "Северным вестником". Любопытно, что сама издательница журнала Л. Гуревич не разделяла декадентских увлечений своих сотрудников и на вопрос Л. Толстого, в чем основная идея "Сев. вестника", дала более общий, отнюдь не декадентский ответ. "Мы думаем, что механизм человеческой жизни заводится изнутри, из человеческого духа, и, только действуя на дух, можно обновить жизнь. А действовать внешними законодательными мерами — это значит только переводить стрелки отставших часов пальцем". И сам редактор Волинский еще восставал против Ницше, обвиняя его в "чисто мещанских фантазиях и возделениях" (1896). "Северный вестник" охотно помещал стихи символистов, но благоразумно воздерживался от помещения их статей. Претенциозный, полный неологизмов стиль новой поэзии Волинский объявлял "декадентским", отличая декадентство от символизма, как чисто отрицательное "отпадение в злую демоническую красоту" от "художественного сочетания мира явлений с таинственным миром божества", на основе философского идеализма. От "молодых русских писателей, охотно называющих себя символистами", он определенно отгородился и "всегда выдвигал идейное разногласие с ними". В конце века молодежь окончательно рассорилась с "Северным вестником" и перешла в "Мир искусства" (1898).

Более своевременно для поколения неоромантиков выступил Мережковский. Его на шумевшая брошюра "О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы" (1892) явилась настоящим манифестом нового направления, полным если не страсти, то несомненного "пафоса" и "фанатизма", об исчезновении которых тосковал Чуковский.

Как ни странно, но источником этого пафоса и фанатизма явилось направление, которое, само по себе, менее всего проникнуто пафосом и фанатизмом. Это — то направление европейского *fin de siècle*, которое носит общее название "декадентства". *Подлинное* декадентство или упадочность есть плод нарушенного равновесия душевных сил на почве физиологического вырождения. Это — настроение пессимизма и бессилия. Очень близко подходит к нему определение Мережковского, на котором критик Долинин построил его собственную характеристику. "Это бессилие желать и любить, соединенное с неутолимой жадной свободой и простотой, *истощение самых родников жиз-*

ни, окаменение сердца, есть не что иное, как знакомая нам *болезнь культуры*, проклятие людей, слишком далеко отошедших от природы”.

И хочу, но не в силах любить я людей,
Я чужой среди них...
Неужели навек мое сердце мертво?

Так поет Мережковский, одержимый “скукой, вечной женой до гроба”. Минский, с его легкой восприимчивостью и отсутствием пафоса, подпевает: “Я влюблен в свое желанье полюбить, я грущу о том, что не о чем грустить”. Чтобы показать, что в этих настроениях нет ничего специфически русского, я приведу картину декадентства, нарисованную специально изучившим его “культуру” немецким писателем Экартом фон Сидов. На основании “Цветов зла” Бодлера (1857), дневника Амьеля (изд. после смерти в 1881) и др. Сидов составил целый каталог психических состояний, специфически свойственных декадентству. В основе тут лежит мрачное настроение, прерываемое вспышками экстаза. Отвращение от жизни чередуется с потребностью жить всем существом — и с невозможностью осуществить эту потребность. Жажда деятельности и уверенность в своей способности перевернуть весь мир, стоя в центре мироздания, сменяется более обычным чувством собственного бессилия, прикрываемым презрением к миру, недостойному геройских усилий. На этой почве вырастают склонности отуманить сознание половыми излишествами, вином или наркотиками, любование собственным страданием или наслаждение от боли, своей или чужой, уход от общества и отрицание его морали, возвеличение себя и снобизм или “дендизм” Бодлера, напоминающий героев Лермонтова, равнодушие и злорадство по поводу чужих неудач, наконец, склонность к маскировке и мистификации. Все это разворачивается на фоне душевной опустошенности и “скуки” (*ennui, spleen* Бодлера), усталости от жизни, пресыщенности, блазированности. Эти чувства сгущаются до полного ужаса перед тайной, до страха и жажды конца, доходящих до попыток самоубийства. Весь мир представляется “бездной” (“*tout est abîme*”, “*le gouffre... en haut, en bas*” Бодлера), существование мира — бесцельным, и его конец — близкой катастрофой. Настоящим, истинным декадентом во всех этих смыслах, по мнению Горнфельда, является у нас Сологуб, у которого критик находит все описанные выше черты: имморализм, асоциальность, романтизм и мистицизм, эротизм, манерность и искусственность. “В Сологубе, — говорит Горнфельд, — русское декадентство находило свое подлинное лицо, свое оправдание”. У других представителей поколения 90-х гг., в большей или меньшей степени, порознь или вместе, мы найдем те же свойства, приобретенные или приобретённые подражанием.

Что касается социальных причин появления декадентства, отметим замечание Бодлера, что "дендизм появляется преимущественно в переходные эпохи, когда аристократия уже уничтожена и поколеблена, но демократия еще не всемогуща". Бодлер — типичный "урбанист" и парижанин. Он любит пейзаж без цветов и без солнца, в виде бесконечного дворца с лестницами и аркадами, "ненавидит деревню... особенно при хорошей погоде", "не выносит свободно льющейся воды", предпочитая видеть ее "в плену, в геометрических стенах набережной", а плоды и фрукты кажутся ему "совершенными, когда лежат в вазе", на столе. Это — истинный любитель натюрморта. Он и женщин любит в столичном утонченном костюме, с накрашенными глазами и щеками. Недаром он приветствует первых французских импрессионистов ("imaginatifs", салон 1855 г.).

Михайловский указал *непосредственный* европейский источник русского подражания "декадентству". Этим источником явилась группа французской молодой богемы, собиравшаяся с конца 1883 г. в кабачке Латинского квартала: Жан Мореас, Лоран Тайяд, Шарль Морис, Станислав Гюанта. Своими учителями они признавали Поля Верлена и Стефана Маллармэ. Но сам Верлен, спрошенный о своем отношении к молодым поэтам, отвечал: "Я человек здравого смысла... Символизм? Не понимаю... Это, должно быть, немецкое слово?... Они мне надоели, все эти цимбалисты... Это не стихи, а проза, а иногда просто чепуха". Верлен охотнее принимал "брошенный им, как оскорбление, эпитет декадентов". Михайловский рассказал тогда же, по французским источникам, как из символистов вышли "маги", вроде Сар Пеладана, и "демонолатры", служившие "черную мессу", "средневековую чертовщину мистического сладострастия". То и другое перешло к нам. З. Гиппиус пела: "О мудрый соблазнитель, Злой Дух, ужели ты — не понятый учитель великой красоты?" И у А. Ремизова встречаем: "Черную обедню я творил с тобой".

Но вернемся к упомянутому манифесту Мережковского: в нем мы найдем прямое указание на тот же иностранный источник. Оставляем пока в стороне вопрос об отношении "декадентства" к "символизму"; русский "символизм", во всяком случае, не сразу дошел до пределов французской "чепухи" и испытал на себе, как увидим, более глубокое влияние.

В.В. Розанов — один из "отрекшихся от наследия" 70-х гг., остроумно сравнил Мережковского с иностранцем, заблудившимся на улицах Петербурга. Как бы подтверждая это сравнение, Мережковский начинает свою брошюру с заявления, что, "возвращаясь из-за границы, из Парижа" в Россию, он "испытал с обидной горечью... в сущности давнишнюю, родную, уже Пушкиным описанную скуку" — "печать уродливой, полуварварской цивилизации". В чем же дело? В России, оказывается, хотя и были "оригинальные и глубокие таланты", но —

"отсутствует русская литература", ибо "никогда... русские писатели... не пребывали единодушно *вместе*"; "до сих пор русский писатель живет и умирает в полном одиночестве". Между тем, во Франции "чувствуется, что *есть жизнь*". Там была "эпоха романтизма", потом "реакция... довела литературу до нелепых крайностей грубого... теперь мертвеющего натурализма". И ныне "мы уже присутствуем при первых неясных усилиях народного гения найти новые творческие пути. В сущности, и Россия прошла через первую и вторую стадии: романтизма и "натурализма". Мережковский собирается ввести третью. Он иллюстрирует эту свою задачу сопоставлением Золя с Верленом, Золя протестует против французских "детей". "Чем они предлагают заменить нас? Они хотят противопоставить огромной позитивистской работе целого десятилетия смутную этикетку "символизма", прикрывающую дрянные стишонки? Чтобы завершить изумительный конец этого великого века и дать формулу этой всеобщей муке сомнений, этой тревоге умов, изголодавшихся по достоверности, — вам предлагают туманный лепет, вздорные стихи на двугривенный, — произведения кучки трактирных завсегдатаев". Мережковский принимает вызов. Да, это Верлен "в его любимом, плохоньком кафе на бульваре С. Мишель". Но "какое мне дело, что один из двух — нищий, полжизни проведенный в тюрьмах и больницах, а другой — литературный владыка, не сегодня-завтра — член Академии". "Возвращаясь из Парижа", Мережковский хочет предложить России Верлена, а находит... отсутствие художественного вкуса у критиков (он имеет в виду Протопопова и Скабичевского), "окончательное" крушение дворянского "аристократического оплота", о котором говорил Пушкин. Уже "не стоим ли мы над бездной (любимое слово Мережковского)?"

Нет, успокаивает читателя Мережковский, *есть* в России "новые созидательные силы", "новое литературное течение", отражающее "смутную потребность целого поколения, едва определившуюся", потребность, возникшую "из глубин современного европейского и русского духа". "Мы присутствуем при великой, многознаменательной борьбе двух взглядов на жизнь, двух диаметрально противоположных мирозерцаний. Последние требования религиозного чувства сталкиваются с последними выводами опытных знаний", новое искусство характеризуется "тремя главными элементами: мистическим содержанием, символами и расширением художественной впечатлительности". То, что "французские критики более или менее удачно назвали *импрессионизмом*". "Эта жадность к неиспытанному, погоня за неуловимыми оттенками, за темным и бессознательным в нашей чувствительности — характерная черта *грядущей идеальной поэзии*". Все это "неуловимое", "бессознательное" и "неиспытанное", конечно, лучше всего выразить стихами. И.Ф. Сологуб поет: "Я сокровенного все жду и с тем, что явлено, вражду". А.З.

Гиппиус еще усиливает: "Мне нужно то, чего нет на свете", "чего не бывает".

В ожидании, пока эта поэзия появится, Мережковский, среди окружающей "пустыни", ищет союзников в прошлом. Тургенева лишь "по недоразумению" считали реалистом. И у Толстого Мережковский находит "глубокий мистицизм". Лермонтов, Кольцов, даже Некрасов — все это "мистики". Даже Короленко он милует за "Сон Макара", а Глеба Успенского — за "Власть земли". Словом, "все литературные темпераменты, все направления, все школы охвачены одним порывом, волною одного могучего и глубокого течения, предчувствием *божественного идеализма* (конечно, не в его "ограниченных исторических формах"), возмущением против бездушного позитивного метода, неутолимой потребностью нового религиозного и философского примирения с *Непознаваемым*".

Желание Мережковского, выданное здесь за факт, в ближайшие же годы в значительной мере осуществилось. Во-первых, с легкой руки Мережковского, мы имеем перед собой настоящий рецидив стихотворчества. Русская литература, отеснившая с конца 30-х гг. стихи на задний план, снова возвращается к этой форме. Восстанавливаются репутации поэтов, вовремя незамеченных и забытых. Появляется масса начинающих. И над всем этим изобилием воздвигается лозунг "символизм". Под знамя символизма становятся наиболее сильные и талантливые из новых. Мрачный Сологуб, солнечный Бальмонт, расщудочный Брюсов отдают дань этому требованию момента. Поэт сменяющихся мгновений, воспевавший "миг блаженства, легкость ласки, вольнослитные сердца, прелесть призрачной завязки и мгновенного конца", заявлявший о себе в таких же воздушных стихах: "Я — внезапный излом, я — играющий гром, я — прозрачный ручей, я — для всех и ничей", — Бальмонт приспособляет теперь свое вдохновение к новому кредо:

Все, на чем печать мгновенья,
Брызжет светом откровенья,
Веет жизнью вечно цельной,
Дышет правдой запредельной.

И тяжелый сатанист и садист Сологуб, "декадент *по натуре*, в противоположность Мережковскому и Минскому, декадентам *по идеям*", — по меткому определению Горнфельда, — "воздвигает" над тусклой жизнью "*творимую поэтом легенду*" об очаровательном и прекрасном и объявляет:

Быть с людьми — какое бремя!
О, зачем же надо с ними жить!
Отчего нельзя все время
Чары деять, тихо ворожить.

Какого рода эти "чары", видно из других стихов Сологуба: "для диких вдохновений я находил безумные слова. Они цвели во мгле полночных волхвований..." "Ни о чем, кроме себя, он не умеет писать", — замечает тот же Горнфельд.

И наконец, Брюсов. Сын зажиточного купца, рано познакомившийся в "ночных приключениях" с "миром страстей", окруживший себя такими же "любителями кутежей и попок", Брюсов с семнадцати лет (1890) знакомится с произведениями французских декадентов Маллармэ, Рембо, Верленом и др. В 1894-95 гг. появились его переводы отрывков (которые он только и знал) в двух выпусках сборника "Русские символисты". Вместе с переводами "я постарался дать, — говорит он, — образцы всех форм новой поэзии, с какими сам успел познакомиться: vers libre, словесную инструментовку, парнасскую четкость, намеренное затемнение смысла в духе Маллармэ, мальчишескую развязность Рембо, щегольство редкими словами на манер Л.Тайяда и т.п., вплоть до знаменитого своего одностопища" ("О, закрой свои бледные ноги"). Настоящий творец декадентского стиля, Брюсов, собственно, не менее Мережковского мог претендовать на звание главы школы. Но позднее он сам признал, что "писание символических стихов было для него не серьезно и скорее навязано нападавшей на него критикой". А "навязанную мне роль "вождя" символистов, — признается он, — я мог сыграть более или менее искусно" лишь благодаря влиянию Добролюбова¹¹, который знал всех французских декадентов от доски до доски и был пропитан духом декадентства".

На Брюсове, этом ненадежном, как видим, союзнике можно лучше всего проследить переход от декадентства к символизму. "Декадентству", чтобы превратиться в "символизм", не хватало мировоззрения, в силу которого символ есть средство общения с потусторонним миром. Брюсов ведь "был ласкаем всеми, но сам любил лишь сочетанья слов" и громко провозглашал свой эклектизм. "Мне сладки все мечты, мне дороги все речи, и всем богам я посвящаю стих". В 1904 г. он вступает в ряды символистов, приемля "ключи тайн" ("Весы") и присягая основному догмату школы. "Искусство — то, что в других областях мы называем *откровением*. Создание искусства — это приотворенные двери в "Вечность"... Просветы, те мгновения экстаза сверхчувственной интуиции... дают иные постижения мировых явлений, глубже проникающие за их внешнюю кору... Тот, для кого все в мире просто, понятно, достижимо, — тот не может

¹¹ А.М. Добролюбов (1876), подававший надежды студент, проделал все то, о чем другие говорили, исходя из лозунга: "Все дозволено". Он предавался половым извращениям и излишествам, потреблял кокаин и опиум, проповедовал самоубийство, писал нелепые стихи, и, дойдя до последних пределов самогипноза, вдруг перескочил в другую крайность: стал подвижником, носил вериги, основал новую секту. Большевики в 1930 г. сослали его в Соловки.

быть художником. Искусство только там, где дерзновение, где порывание за пределы познаваемого" и т.д.

Конечно, люди, способные на такое дерзновение, принадлежали к высшему "аристократическому" типу, обладающему особой аристократической моралью, и к обыкновенным смертным отосились с нескрываемым презрением. Они, говоря словами З.Н. Гиппиус, "любят себя, как Бога". Ф. Сологуб сочиняет "литургию Мне" и поет: "Я весь, Я только Бог". "Дам заповедь едину: люби, люби Меня". Они гордятся своим одиночеством и уходят от людской пошлости "в башню". "В башне с окнами цветными я замкнулся навсегда", — провозглашает Бальмонт. На этой высоте они достигают той высокой истины, которая в их стихах начинает звучать новым мотивом. Это уже не прежнее "человекобожие", которое возникает раньше (например, Маликов, Н.В. Чайковский) и повторяется на других путях интеллигентских блужданий (см. Достоевского), а нечто специфическое. "Нет двух путей добра и зла — есть два пути добра", — заявляет Минский. Во время религиозно-философских прений 1902 г. он иллюстрирует эту мысль примером того, как два человека, пошедшие один на восток, другой на запад, встретятся, обойдя мир, в одной точке. И Д.С. Мережковский повторяет: "И зло, и благо — два пути, ведут к единой цели оба, и все равно куда идти". Эти два пути — это его любимые "бездны": "бездна вверху и бездна внизу", — Христос и Антихрист. И Брюсов вторит: "Равны Любовь и Грех".

Этот мотив напоминает нам о другом источнике нового течения, помимо французского декаданства и символизма. Конец XIX в. ознаменован в Европе, как и у нас, сильным влиянием двух "властителей дум", между которыми, несмотря на различие их личностей и сфер воздействия, можно провести любопытную параллель. Это Ницше и Маркс. Оба — сыны восстановленной Германской империи; оба — проповедники нового катехизиса *действия*, опирающегося на *силу*. У обоих — классовая точка зрения, и на ней они строят новую мораль. Если у Маркса носитель силы и морали нового класса есть "сознательный авангард" рабочих, то у Ницше это — восстановленный в виде улучшенного "сверхчеловека" старый аристократический тип. Аристократическая раса в виде "великолепного, жаждущего добычи и победы белокурого животного" — *die blonde Bestie* — раса, одержавшая верх над "слабой, трусливой, темнокожей и черноволосой" расой, — это точный снимок с антропологического учения германских расистов о доисторической роли благородной северной расы. Для этой расы и для "сверхчеловека" нет разницы между добром и злом. Добро есть "все, что усиливает волю к власти и самую власть" — мораль господ. Им "все позволено", что служит их интересам. "Зло" есть "все, что истекает из слабости" — мораль рабов, которые сами виноваты, что держатся морали угнетенных. Добро есть волевая мораль Вет-

хого Завета, с его суровым карающим богом. Зло есть филантропическая мягкотелая мораль Нового Завета, мораль евангельских блаженств для нищих и слабых, — мораль униженных и оскорбленных. Сила — в бессознательной и свободной игре инстинктов. Слабость и вырождение расы начались тогда, когда разум взял верх над инстинктом и над "иллюзиями". В этом смысле Сократ был роковым человеком, положившим начало разложению греческой культуры. Нужна "культура"; а не наука и не излишнее знание. "Культура" есть, прежде всего, единство художественного стиля, ибо народный инстинкт находит свое выражение в искусстве, в творчестве. "Сын муз, художник и есть подлинный человек "культуры" (ср. употребление слова "культура" у Мережковского). Противники этого истинного сына культуры, артиста, служителя муз суть "филистеры культуры" или, по-нашему, мещане. Их область есть область "разумного" и "реального". Все эти взгляды изложены уже в ранних произведениях Ницше, "Рождение трагедии" (1872, перев. Антоновского, 1902), "Несвоевременные мысли" (1873, перев. в Полном собрании сочинений, т. II, 1909), особенно первый этюд о Давиде Штраусе, и развиты в "Так сказал Заратустра" (1883-84, первый перев. Антоновского, 1898, в "Новом журнале иностранной литературы"; самовольное изд. Ефимова, 1899; с ценз. проп. 1900, 2-е изд. 1903, 3-е изд. 1907, 4-е — 1911, 5-е — 1913). "По ту сторону добра и зла" (1886, два перев. Полилова, 1905, и М.Н.Т. и Е. Соколовой, 1907), "Происхождение морали" (1887) и в изданной после смерти "Воле к власти", перев. в IX т. "Полного собрания сочинений", 1910 (Ницше заболел припадком помешательства в январе 1889 г. и умер 25 августа 1900 г.).

В России Ницше стал известен более широкой публике только с 1892-93 гг., когда появился ряд статей о нем в "Вопросах психологии и философии". До этого времени его или о нем знали только немногие "гурманы" философии. Зато после того идеи Ницше в популярной форме быстро распространились: они, как мы видели, очень хорошо отвечали в этом своем виде настроению, становившемуся господствующим. Вот откуда идут более тонкие формулировки "потусторонности" над добром и злом в произведениях наших "символистов"¹².

¹² Ницше сам себя называл "декадентом", но только в том смысле, в каком он хотел преодоления декадентства. По его философии истории, вся современная культура — упадочна, ибо пошла по линии Сократа. Она переживает "александрийский период", период "обесценения всех высших ценностей", или период "развития нигилизма". "Эстетику декадентства" он противопоставлял "эстетике классицизма" и теорию "прекрасного в себе", то есть чистого искусства, называл "химерой, как и всякий идеализм". Поэтому он из вагнерианца обратился в противника Вагнера, как "модерного артиста". См. "Ницше против Вагнера". Все это, конечно, для тогдашних русских поклонников Ницше не было приемлемо, — да едва ли и было известно.

Ницшеанство же подкрепило и свойственное уже декадентству пренебрежение к "мещанству", и окрашивание в мещанский цвет ("филистеров культуры") всех тех, кто не принадлежит к тесному союзу служителей муз, одаренных способностью воспринимать "Непознаваемое". Мы увидим, что в этом презрении сходятся последователи обоих "властителей дум", Маркса и Ницше. Вся сосредоточенность злобы против "мещанства" слышится в ритме этих ядовитых, извивающихся змей стихов Бальмонта:

Человек современный, низкорослый, слабосильный,
Мелкий собственник, законник, лицемерный семьянин,
Весь трусливый, весь двуличный, косоушный, щепетильный,
Вся душа его, душонка — точно из морщин.
Вечно должен и не должен, то нельзя, а это можно...
Бледноумный сыщик вольных, немочь сердца, евнух сонный,
О когда б ты, миллионный, вдруг исчезнуть мог.

Позиция новой морали, с высоты которой осыпали русского "филистера" этим градом презрения, — морали сильных, сверхчеловеков и человекобогов, которым "все позволено", быстро завоевала себе внимание далеко за пределами тесной группы, претендовавшей на это право своей аристократической связью со сверхчувственным миром. Распущенность формы и распущенность мысли освящали и распущенность поведения. После проповеди сексуальной свободы у Розанова, вернувшегося, подобно Ницше, к Ветхому Завету от Нового, к святой плотской любви от святого христианского аскетизма — интерес к половому вопросу широко эксплуатировали Анатолий Каменский, докатившийся до "Леды", и Арцыбашев; докатившийся до "Санина". Самые упрощенные формы свободной любви (сравните "Леду" с Софьей Ковалевской — и измерьте расстояние от эмансипированных шестидесятниц) выдавались тоже за протест против "мещанского рабства" традиционной морали. "Хочу быть дерзким, хочу быть смелым" — этот лозунг эстетов очень пришелся по душе как раз осмеиваемому эстетами обывателю. За простым кокетничаньем, извращенностью, за истерическими признаниями в небывалых любовных деяниях последовали подражания в натуре, с афинскими ночами и с употреблением наркотиков. Брюсов отдал дань моде в извращенной эротике своих "Баллад". Ф. Сологуб нарисовал с кажущимся беспристрастием, с одной стороны, картины рабской морали в своем Передонове ("Мелкий бес"), а с другой стороны, морали господ, которым "все позволено", вплоть до половых извращений и настоящих преступлений (Триродов в "Навих чарах"). Наконец, явилась Вербицкая, упростившая правила бунта против старой морали до последней черты — и получившая в награду больше читателей-"мещан", чем Толстой с его аскетической моралью.

Была в этой спешной "переоценке ценностей" "Umverthung der Werthe" Ницше, и своя трагическая сторона, отразившаяся в творчестве Леонида Андреева, — тоже "символиста" своего рода. Известно выражение Толстого об Андрееве: "Он пугает, а мне не страшно". Но мрачность Андреева — не напускная. По крайней мере вначале, в лучших произведениях первой поры творчества, пессимизм Андреева естественно вытекает из его нервности и из того настроения, которое засвидетельствовано неоднократными попытками самоубийства. Основной мотив этих произведений — одиночество человека. В "Большом шлеме", в "Молчании" показан трагизм этого внутреннего одиночества и изолированности личности среди обыденной обстановки внешнего нормального человеческого общения. Трагедия — и в этом противоречии, и в том, что при окружающей пустоте этого одиночества нечем наполнить. Но когда является идеология новой морали, поза одиночества оказывается гордой позой. Герой Андреева становится на ходули, изображает сверхчеловека и начинает говорить напряженным, риторическим языком отвлеченных символов. Уже ранний тринадцатилетний герой Андреева, гимназист Сашка, "обладает непокорной и смелой душой" и, ничего еще не понимая, "не может спокойно отнестись к злу и мстит жизни".

По-шопенгауэровски так и выходит, что "жизнь" есть коварный обман природы и что ей надо "мстить" — по методу Кирилова у Достоевского, — проявлением высшей воли человека, — самоубийством. Андреев не философ, но влияние на него отрицательных, пессимистических сторон прикладной философии Шопенгауэра и Ницше засвидетельствовано как его собственными показаниями, так и исследованиями его творчества (Каун). Тут можно, впрочем, отметить и другие влияния — Пшибышевского, Гамсуна, Метерлинка.

Позднее, вырастая, этот герой начинает ставить "проклятые вопросы" и решать мировые проблемы. Он обращается к небу с настойчивым вопросом "скажи!". Но небо оказывается пустым пространством, и зияющая, молчащая пустота отражается в сознании героя усиленным ощущением жуткого одиночества. Из него, по-прежнему нет выхода, кроме громких, но бесплодных проклятий — и смерти, которая теперь санкционируется изречениями Заратустры. Смерть — торжество свободы, победа "самого чистого и прекрасного в мире — смелого, свободного и бессмертного человеческого "Я". "Мысль" Андреева в буквальном смысле стирает грань между реальностью и безумием. "Иуда Искариот" стирает грань между истиной и ложью, между любовью и предательством. "Жизнь Василия Фивейского" — между верой и неверием. Мы так и слышим декадентское: "непоколебимой истине не верю я давно, и все моря, все пристани люблю, люблю равно". Но у Андреева это не "любовь", а страстный протест против "холодного молчания" природы. Эта приро-

да злобно играет лучшими чувствами человека (Человека с большой буквы), не разбирает молодых и старых, счастливых и несчастных, смеется над человеческой волей и окончательно превращает жизнь в бессмыслицу, а человека в "Некоего в сером", "во всем подобного другим людям", — такого, как все. Вместе с этим постепенным обезличиванием прогрессируют символизм и стилизация и исчезает прежний реализм Андреева. Высшей точки эти свойства достигают в последней этого рода попытке Андреева подвести итог своему мрачному отрицанию человеческого разума, любви, веры — в "Анатэме".

Большая психология андреевского творчества, границы которой — безумие и самоубийство, характеризует конец переходного периода, в начале которого стоит реалист и поэт здравого смысла Чехов. При всей полярности их взглядов, настроений и художественных образов, их принадлежность переходному времени характеризуется одной общей чертой. Один уклоняется от постановки вопросов "мировоззрения", другой, поставив эти вопросы, не находит решения. Оба выхода сходятся в одной точке, определяемой названием романа Сенкевича: "Без догмата". Но Андреев писал тогда, когда, как мы видели, новый "догмат" уже явился в виде "символизма", мировоззрения эстетов, последователей европейских упадочников и их антагониста, Ницше. Появилось в это же время и другое мировоззрение, не вполне себя еще осознавшее в 90-х гг., но противоположное эстетам, скоро вступившее с ними в борьбу и, под влиянием событий следующего десятилетия, отнявшее у них, в значительной степени, внимание и симпатии публики. Вначале между обоими течениями было много перекрестных нитей; отчасти, как увидим, они сохранились и позднее. Их объединяло, прежде всего, отрицание прошлого и отрицание "мещанства". Затем, у них была та же среда — городская, в противоположность деревне и барской усадьбе. Но городские слои, поддерживавшие то и другое течение, были совершенно различны. Поколение эстетов-символистов было связано с городским культурным слоем — старой интеллигенцией из либеральных профессий — прежних заурядых дворян и чиновных разночинцев; его патронировала молодежь из богатого купечества, проникавшаяся новейшими европейскими утонченностями и упадочными настроениями¹³. Сюда принадлежали Мережковский, Брюсов, Бальмонт и их молодые последователи, о которых скажем ниже. Эта среда отрицала городское мещанство — прежнее "темное царство" Островского, так сказать, *сверху*. Другое течение отрицало мещанство *снизу*. Оно находило свои сюжеты, а отчасти и своих читателей, "на дне" городской общественности, среди городских

¹³ Брюсов признает, что около редакции "Весов", которые он редактировал, "социальная среда" складывалась по линии интересов крупного купечества к новой литературе.

”пролетариев”, — там, где соприкасались бедные студенты и бродяги, искатели работы из деревни или потерявшие работу в городе, деклассированные выходцы из различных социальных слоев. Обретя в самых условиях своего существования полную свободу и независимость от установленных социальных канонов, люди этой среды, бесприютные и безработные, легко поддавались проповеди борьбы за какое-то, пока еще неизвестное, но лучшее будущее и пропаганде разрушения социальных классов, обеспеченных в настоящем, и строя, их обеспечивающего. Можно себе представить впечатление, произведенное появлением в литературе талантливого писателя, который сам происходил из подобной же среды и, мало-помалу, вольно или невольно, сделался ее изобразителем и выразителем ее упований.

Я говорю, конечно, о Максиме Горьком. С этим живописным прозвищем. А.М. Пешков сразу явился в литературе представителем и певцом названной среды. На этом, даже независимо от своего дарования, он сразу же приобрел знаменитость. Чехов определил благоприятность момента, когда выступил Горький, прозаическим, но метким сравнением: ”Лихорадящим больным хотелось чего-то кисленького”. Он определил это ”кисленькое” как возвращение 60-х гг. с их ”модным материалистическим движением”. Предсказание было несколько преждевременно: но течение, здесь отмеченное, шло, действительно, вразрез эстетам, мистикам и символистам, — именно в направлении 60-х гг. Сам Горький не сразу заметил, что, отвергнув старое, умиравшее народничество, он очутился в русле нового направления, становившегося модным, — марксизма — и вошел в моду вместе с ним. Бодрый оптимизм Горького и его твердая вера в силу его крепких мышц, возвысившихся над крестьянством героев — были у них общие. ”Неправда, что жизнь мрачна; неправда, что в ней только язвы да стоны, горе и слезы... — говорит его герой Шебуев (в ”Мужиках”). — Жизнь прекрасна; жизнь — величественное, неукротимое движение к всеобщему счастью и радости... Я не могу не верить в это. Я прошел тяжелый путь... Никто из вас и даже вы все вместе не знали столько горя, страданий и унижений, как я знал!.. Но — жизнь прекрасна!”

Известна фантастическая биография Горького, — впрочем, фантастическая только для тех, кто забыл такие же типы в литературе 60-х гг.¹⁴ Тяжелые сцены и жестокое обращение деда в мелкой мещанской семье, потом подневольная служба ”мальчиком” в чужих людях, у сапожника, чертежника, пароходного повара, чтение потихоньку, по ночам на чердаке всего, что попало под руку, потом жизнь среди грузчиков, босяков, жуликов в Казани, первое общение со студентами в бакалейной лав-

¹⁴ Следует тут вспомнить, впрочем, и биографии некоторых современников Горького, как, например, Свирский и др. (см. ниже).

ке и первое ощущение неправильности отвлеченного интеллигентского представления о народе, первое сближение с людьми революционного дела, пропаганда среди товарищей-пекарей, потом работа в рыболовной артели на Каспийском море, служба ночным сторожем на железнодорожной станции Тамбовской губернии; наконец, пешеходный путь в Нижний, где знакомство с В.Г. Короленко направляет Горького на литературный путь, но не прекращает его скитаний. Он ищет (с 1891 г.) новых приключений на Дону, в Царицыне, в Новороссии, в Тифлисе, где, в 1892 г., печатает свой первый рассказ. Естественно, что после всех этих красочных впечатлений и напряженной борьбы за существование, спокойная жизнь в городе кажется ему бледной и бессодержательной. "Нужно родиться в культурном обществе, — говорит он в "Коновалове", — чтобы найти в себе терпение всю жизнь жить среди него и ни разу не пожелать уйти куда-нибудь из сферы всех этих тяжелых условностей, узаконенных обычаям маленьких, ядовитых лжей, из сферы болезненных самолюбий, идейного сектанства, всякой неискренности — одним словом, из всей этой охлаждающей чувства и развращающей ум суеты сует". Как некогда Толстой — и по аналогичной причине — Горький готов всегда уйти из этой суеты. Но Толстой уходит в деревню и из барского дома ищет пути в деревенскую избу; а Горький находит свой простор среди откровенного, свободного, полного жизни, нешаблонного босяцкого рыцарства, которое много выше крестьянства. Из литературного крестника Короленко, этого истинно святого подвижника русского народолюбия, выходит вскоре "гадкий утенок", расправляющий свои крепкие крылья. Он полон ненависти к этой, выше ее стоящей "культурной" среде — и он быстро схватывает модное отрицание ее, как среды "мещанской". "Кто силен, тот сам себе закон", — говорит его спутник "кнззь" Шакро Птадзе. "Я не стесняюсь, — говорит "Проходимец" (1898) — ради каких законов? Нет законов иных, разве во мне". В "Ошибке" было место, потом вычеркнутое Горьким: "Морально это или не морально? Во всяком случае, это сильно, *прежде всего сильно, а потому оно морально и хорошо*". Понятно, как представляются ему слабые городские "людишки". В своих "Дачниках" (1904) он обливает их презрением:

Маленькие, нудные людишки
Ходят по земле моей отчизны,
Ходят и уныло ищут места,
Где бы можно спрятаться от жизни.
Все хотят дешевенького счастья,
Сытости, удобств и тишины,
Ходят — и все жалуются, стонут,
Серенькие труссы и лгуны.
Маленькие, краденые мысли...

Модные красивые словечки...
Ползают тихонько с краю жизни
Тусклые, как тени, человечки.

У Бальмонта мы видели то же, — но не то же. Понятие "мещанства", осмеянного эстетамы, Горький смело распространил и на интеллигенцию, — на самых этих "варваров высшей культуры — фразеология, напоминающая "филистеров культуры" у Ницше. Напрасно некоторые критики старались устранить скандал, убеждая читателей, что речь идет лишь о "так называемой" интеллигенции. Горький скандала не боялся. Ежов говорит в "Фоме Гордееве" (1899): "Я собрал бы остатки своей истерзанной души и вместе с кровью сердца плюнул бы в рожу нашей интеллигенции, чер-рт ее побери! Я б им сказал: букашки! вы, лучший сок моей страны... О гниды! Как вы дорого стоите своей стране! Что же вы делаете для нее?.. Вы слишком много рассуждаете... Ваше сердце набито моралью и добрыми намерениями, но оно мягко и тепло, как перина". И нет конца высмеиванию интеллигенции в ряде выводимых Горьким ее разновидностей. А что касается скандала, Горький потом плевал "в рожу" и Америке, и Франции, ругал рукоплеккавшую ему публику в Художественном театре... "Российское свободомыслие" для Сурикова в "Мужиках" есть "татарское иго", заковавшее в "кандалы раблепные умы русских людей". "На языке рабов" стягивание себя в "колодки разных -измов" именуется саморазвитием и составляет обычное занятие русского интеллигента". И герой "Мужиков" Шебуев хоронит интеллигенцию, которая "жизни не знает", "кормится больше литературой", "слишком развила ум в ущерб здоровью чувства" и потому мозг ее "отказывается переварить здоровую пищу непосредственного впечатления". Мы помним, что то же обвинение направляет Ницше по адресу Сократа. И Шебуев не останавливается перед заявлением, что "Кант и Спиноза — только огромные головы, Бетховен — только изумительно развитые уши и пальцы"; их нельзя даже "считать людьми"; "жизнь хочет гармонического человека, в котором интеллект и инстинкт сливались бы в стройное целое".

Но это, несмотря на сходство, отнюдь не теория Михайловского. Горький распространяет свое осуждение и на русское крестьянство. Когда в студенческих кружках народники говорили о народе, вспоминает он, "я с изумлением и недоверием к себе чувствовал, что на эту тему не могу думать так, как думают эти люди. Для них народ является воплощением мудрости, духовной красоты и добросердечия, существом, почти богоподобным и единосущным, вместилищем начал всего прекрасного, справедливого, величественного. *Я не знал такого народа*". Челкаш, "старый, травленный волк", контрабандист и вор, в рассказе Горького бесконечно выше крестьянина. Он с презре-

нием смотрит на товарища по краже, простого мужика Гаврилу, который на уворованные деньги мечтает поправить свое хозяйство. "Никогда он не будет таким жадным, низким"; он скорее проплет, прогуляет ворованное. Тут мы видим зародыш беспредметного "безумству храбрых", в противоположность психологии жалкого, пресмыкающегося "ужа", который говорит про себя: "земли творенье — землей живу я". "Чиж" зовет птиц, "питающихся червяками", "туда, в это чудное вперед", которое ему самому неизвестно. И "Сокол", прежде чем взвиться в облака, укоряет "слабых и хилых", "забившихся в ущелья" птиц своей породы, которые "голосу чести и мысли не внемлют". Недоверие и опасение перед темной крестьянской массой до конца останется навязчивой идеей Горького. Но за этот предреволюционный период нельзя называть Горького и поэтом рабочего "пролетариата". В дни его юбилея советские критики много спорили в Коммунистической Академии, можно ли назвать его "пролетарским писателем". Но большинство из них принуждено было признать, что его воспевание "сильных" относится к "пестрому социальному блоку, породившему художника" (Григорьев), к "мещанской окуривской России", "уездному мещанству" (Переверзев), а вовсе не к "передовой части пролетариата", тогда уже "выступившей на историческую сцену" (Кубиков, Беспалов). Как бы то ни было, внезапно возникшая популярность Горького сама по себе свидетельствует, что он был принят публикой именно как выразитель нового направления, шедшего от Маркса. Кружки городских эстетов, с которыми, как казалось вначале, он шел под общим знаменем, повторяя сделавшиеся общим достоянием идеи Ницше и Штирнера, конечно, не могли бы дать ему такой широкой аудитории, как та, которая в несколько месяцев 1903 г. раскупила пять изданий шеститомного собрания его сочинений и к тому же году поглотила еще 14 изданий его пьесы "На дне". Тут уже сказалась пропорциональная сила двух течений, которым суждена была несходная судьба.

В предреволюционные годы XX в. эта разница должна была сказаться все более и более ясно. Туман 90-х гг. быстро рассеивался под напором усиливавшихся революционных настроений, требовавших возвращения к жизни, к действительности. В этой обстановке отрешенность от жизни, духовный аристократизм и исключительность, презрение к "мещанству" окружающей среды оказали поколению эстетов 90-х гг. плохую услугу. Вместо восхищенной аудитории около замкнутых литературно-художественных кружков создавалась все более заметная пустота. Чтобы привлечь внимание публики теперь, когда "Бальмонт писал как все, а все — как Бальмонт", понадобились новые, необычайные приемы. Надо было или довести до крайних последствий внесение революции в литературу, продолжая и заканчивая разрушение старых литературных форм, начатое в

90-х гг., или нужно было вносить литературу в революцию, как действенный фактор. Но литературные экстравагантности, несмотря на шум и треск, с которыми, как увидим, они провозглашались, "эпатировали буржуа" лишь на короткое время: по существу, они были еще большим удалением от жизни в искусственность и условность, доступные и понятные немногим. А революционные песни эстетов, подхвативших новые настроения, лишь как очередную тему их "моментальных" вдохновений, звучали по большей части фальшиво. Подобного рода *внешнее* сближение литературы с революцией не могло продолжаться долго: первая революция 1905 г. положила ему конец.

Однако же, декадентство и символизм не сразу уступили свое место новым течениям. Они уже разлагались; но процент этого разложения повел в первую очередь к появлению новых настроений *внутри* символизма и к выделению из него новых разветвлений — в направлении только что указанном. Новые настроения, естественно, живее всего чувствовались среди представителей молодого поколения, примыкавших к девяностникам, но пытавшихся внести в их доктрину и практику обновленное содержание. С продуктами этого двойного процесса обновления и разложения мы сейчас познакомимся.

Особенно неуютно в новой обстановке должны были почувствовать себя старые вожди направления 90-х гг. Многие из них — и в том числе самые выдающиеся, — оказавшись вне главного русла жизни, пролагавшегося ненавистной им "политикой", партиями и "политиканами", прибегли к средству, употребляемому уже в 50-60-х гг.: они уехали за границу. Часто это мотивировалось, правда, и наступившей после 1905-06 гг. политической реакцией. Мережковские убедились, что "Новый путь" не привлек ни духовенства, ни эстетов; цензура его преследовала, общественное мнение не одобряло, издание не окупалось. После безуспешной попытки привлечь А.С. Суворина, с которым Мережковский "чувствовал взаимное понимание", он бросил журнал на руки Бердяева и Булгакова, более левых, которые предпочли заменить его новым журналом, неотягченным репутацией "Нового пути", — "Вопросами жизни". Мережковские покинули Россию и провели за границей, с промежутками, почти все десятилетие 1905-14 гг. В Париже Мережковский "сблизился с русскими эмигрантами-революционерами" и признал, что "это лучшие русские люди, которых он встречал за всю жизнь". В своей автобиографической записке он пишет, что в революционные годы (1905-06) "понял связь православия со старым порядком" и необходимость "отрицать оба начала вместе". Бальмонт "по самому свойству природы не мог участвовать в безвозвратно осуществившихся событиях" и признал "невозможным оставаться в России и сохранять

душевное равновесие"¹⁵. Он побывал и в Мексике, и на островах Самоа и Фиджи и вернулся только в 1913 г. С другой стороны, вынужден был покинуть Россию также и Горький, избегая ареста; он тоже оставался за границей в течение 1906-13 гг. Большую часть десятилетия (1906-16) провел за границей и Андрей Белый.

Остановимся теперь на новых пришельцах и на упомянутых выше разветвлениях движения 90-х гг. в только что обрисованной обстановке. Скорее жертвами, чем творцами литературных настроений начала XX в. являются два крупных таланта, запоздавшие символисты из младшего поколения, примкнувшие к движению в первые годы XX в. А.А. Блок с его выстраданной поэзией и Андрей Белый (Борис Ник. Бугаев) с его изломанной прозой. Оба они — продукты города и городской жизни, — как и их предшественники. Оба хорошо запомнили три завета, которые учитель Брюсов дал юноше "со взором горящим":

"Первый прими: не живи настоящим:

Только грядущее — область поэта.

Помни второй: никому не сочувствуй,

Сам же себя полюби беспредельно.

Третий храни: поклоняйся искусству,

Только ему — безраздельно, бесцельно.

К А.А. Блоку эта характеристика Брюсова, казалось бы, даже больше подходила, чем к другим поэтам его кружка. Не искусственно, часто даже не сознательно, а, так сказать, органически, самым своим существом он выполняет три завета Брюсова. "Не живи настоящим": единственное чувство, которое вызывают в молодом Блоке незаурядные события, ему современные, есть чувство отталкивания, гадливости, презрения. Его настроение (1901) "отвлеченно и противно всяким страстям толпы". В университете он принадлежит "к партии охранителей учебных занятий" против студенческих волнений, хотя эти занятия далеко не возбуждают в нем самом большого интереса. — "Отношение мое к "освободительному движению, — пишет он отцу в декабре 1905 г., — выражалось, увы, почти исключительно в либеральных разговорах и, одно время, даже в сочувствии социал-демократам. Теперь отхожу все больше... Душа не принимает почти ничего *такого*. Никогда я не стану ни революционером, ни "строителем жизни"... по природе, качеству и *теме* душевных переживаний". Перед поездкой в Италию он пишет матери (1909): "Или надо совсем не жить в России, плюнуть в ее пьяную харю, или изолироваться от *унижения* — политики, да и "общественности" (партийности)". Побывав за

¹⁵ К тому же он не мог оставаться в России после напечатания в Париже его "Песен мстителя".

границей, он распространяет это суждение на всю современность. "Итальянцы — не люди, а крикливые, неопрятные зверушки". Швейцария — "мерзость". Из Милана он пишет: "Более, чем когда-нибудь, я вижу, что ничего из жизни современной я до смерти не приму и ничему не покорюсь. Ее позорный строй внушает мне только отвращение. Переделать уже ничего нельзя — не переделает никакая революция. Все люди сгниют, несколько человек останется. Люблю я только искусство, детей и смерть".

Второй завет Брюсова в первой половине ("Никому не сочувствуй") выполнялся Блоком также почти неукоснительно. Воспитанный в домашней (женской) среде и с детства избалованный вниманием окружающих, Блок был нелюдим. Он с трудом выходил из своего ближайшего круга и охотно к нему возвращался. По письмам и дневникам Блока можно было бы составить любопытный перечень его схождения и расхождений с самыми близкими по направлению друзьями. Мережковские, после первого сближения (1902), быстро отталкивают его "рассудочностью теорий" и "игрой вопросами". В 1904-05 гг. он их "слишком видеть не хочет" и осуждает их "теории великолепные, часто почти нелепые, всегда талантливые". После поездки в Москву (январь 1904) Б. Бугаев (Андрей Белый) становится ближайшим другом Блока: их связывает поклонение Вл. Соловьеву и культ "Софии". В 1907 г. "Боря" "все ближе" Блоку, но в начале 1908 г. у них устанавливаются "дружеские личные отношения и вражеские — литературные", а в середине, получив "Четвертую симфонию", Блок не хочет ему отвечать, потому что не только она ему "не нравится", но он "многое имеет против ее духа". Отношение к Вячеславу Иванову с его "средами в башне" и к Леониду Андрееву тоже — крайне неровные. В 1911-13 гг., по мере усиления нервности и болезненности Блока, его склонность к уединению и отталкивание от литературских кругов доходят до крайности. Именно в это время — более, чем в 1908 г., — Блок особенно усиленно ищет забвения в вине и женщинах ("не почитательницах"). "Городские человеческие отношения, — добрые ли, недобрые, — люты, ложны, гадки, почти без исключений. Долго, долго не вести бы "глубоких разговоров!" Мы увидим, что при исполнении третьего завета это отчуждение от людей, даже близких, принесло пользу Блоку.

"Поклоняйся искусству... бесцельно". Это, конечно, Блоку легче всего исполнить, ибо тут его основная стихия. Инстинктивно она руководит им при выборе карьеры; из юридического факультета переводит на филологический, а скоро охлаждает и к филологии. Очень рано (1900-01), под влиянием влюбленности (в будущую жену) и сближения с семьей Соловьевых, он находит свою "черту", которую характеризует как "созерцательность" и "неподвижность духа", и "начинает чувствовать под

ногами настоящую мистическую почву”, “неподвижный ключ жизни”, составляющий и ключ его ранней поэзии. Это приводит его (1902) к отрицанию “науки”, из боязни “уподобиться александрийскому декаденту, играющему в тонкости науки, эклектику, дилетанту”. Это — то, что определит его отрицательное отношение к Брюсову и Вячеславу Иванову, ко всякой “рассудочности” и всяким “отвлеченным теориям”, и заставит его замкнуться, против усилий Мережковских, в своем “молчаливом мистицизме”. Тем более его “религиозная мистика” отрицает всякие “социологические и т.п. воззрения на то, что для меня священо” (1903). В своем духовном уединении он сперва несколько удивлен, потом польщен, потом скорее раздосадован совпадением своего “миропонимания” — или скорее “мироощущения” — с кружком писателей, доставляющих ему своей пропагандой быструю славу. Он чувствует себя выше — и не терпит кружковых оков, — так же как и партийных. Он пишет стихи о “вечном и вполне несомненном, что, рано или поздно, должно быть воспринято всеми” (1904). Правда, в том же 1904 г. Блок испытывает сильное влияние Брюсова (и Бальмонта); раньше он “не знал ни строки из новой поэзии”. Это вызывает “поруганье заветных святынь” и насмешку над прежними апокалиптическими чаяниями. Блок становится горожанином и “посетителем ночных ресторанов”; он заменяет таинственную “Прекрасную Даму” — “Незнакомкой”, которую низводит на Невский проспект. “Вольная, дерзкая, наглая цыганка из небесной лазури переселилась в кабак”. Перемена сказывается и в переходе к тоническому стиху с вольной рифмой. Но Блок сохраняет независимость. Уже в 1905 г. он объявляет, что декадентства с его магами и “черными мессами”, в “сущности, нет”. В 1908 г. он “должен устроить свою разлуку с декадентами, путем ряда статей”, вызывает полемику против себя московских друзей и приходит, при помощи народного поэта Клюева (см. ниже) к сознанию, что его “интеллигентская порнография” (конечно, “более сложное нечто”) отделяет его “недоступной чертой” от “народа”, как человека “культуры” от “природы”. Отсюда — потребность выйти из заколдованного круга “опротивевших” ему “русских литераторов”, нетерпеливое отношение к “ужасно отвлеченным людям”, Мережковским, и, наконец (1911-12), — открытый бунт против “так называемого символизма”. “Мы переживали (письмо к Андрею Белому, октябрь 1911) бесхарактерную эпоху... Эпоха *прошла* и, следовательно, нам опять нужна *вся душа*, все житейское, весь человек...” И он повторяет для себя, как бы торжествуя, свое открытие: “назад, к душе, не только к человеку”, но и ко “всему человеку, с духом, душой и телом, с житейским — трижды так”. Это — явное возвращение к действительности. В других местах дневника записано в том же конце 1911 г.: “Не только патологическое талантливо”. Новое “послание Клюева все эти дни поет в душе.

Нет, рано еще уходить из этого прекрасного и страшного мира..." Относиться к миру надо реалистически. "Теперь такое время, что нужно твердо знать, что голод — голод, реакция — реакция, смертная казнь — смертная казнь". 2 января 1912 г. читаем ироническое признание: "Когда люди долго пребывают в одиночестве, напр., имеют дело только с тем, что недоступно пониманию "толпы", как "декаденты" 90-х гг., тогда потом, выходя в жизнь, они бывают растеряны, оказываются беспомощными и часто (многие из них) падают ниже самой "толпы". Так было со *многими из нас*... Пишу, как только что родившийся. Чем больше привык к "красивостям", тем нескладнее выходят размышления о жизни... Пока не найдешь *действительной* связи между временным и вневременным, до тех пор не станешь писателем, не только понятным, но и кому-либо и на что-либо, кроме баловства, *нужным*". Наконец (4 марта): "Спасибо Горькому и даже "Звезде" (с.-д. орган). После эстетизмов, футуристов, аполлонизмов, библиофилов — *запахло настоящей*. Так... подкрадывание 12-го года к событиям отмечается опять-таки *в литературе*". Блок чувствует, что, "утратив" То "большее, чем искусство", что "знал когда-то", он "вероятно навсегда пал, изменил"; но зато он "теперь действительно "художник". Он сознает, что в начатой им пьесе с мистическим оттенком ("Крест и Роза") он "в теперешнем состоянии не имеет права говорить больше, чем *о человеческом*", и должен "умалиться перед искусством". Но, в конце концов, ведь "произведение искусства есть существо движущееся, а не покоящийся труп". Наконец, в феврале 1913 г. у него вырывается признание: "Пора развязать руки, я больше не символист, *никаких символизмов больше* — один отвечаю за себя, *один* — и могу еще быть моложе молодых поэтов "среднего" возраста, обремененных потомством и акмеизмом".

Так Блок — не без трагедии для себя — отошел от близкого его "духу" мистицизма и от владевших его душой "заветов" символистов и эстетов — к живому восприятию действительности. Андрей Белый — совсем другая натура. Блок домовит, Белый бездомен. Первый создан семьей и держится за нее до смерти, несмотря на все испытания. Второй начинает с отрицания, а потом и осмеяния своей семьи — и этим до конца подогревает свою злобную иронию. Белый гораздо начитаннее, "уче-нее", образованнее Блока. Но у него нет того "неподвижного стрежня", на котором держится Блок. Нет и его внутренней трагедии. Блок ленив и любит уединенное "созерцание". Его вечно грызет самоанализ, муки взволнованной совести и неразделенного чувства. Белый тоже бывает несчастлив, но он "играет вопросами" и чувствами, исторгающими у Блока кровь из сердца. Он "порхает" языком и пером, как походкой, подчиняется всевозможным влияниям, от Вл. Соловьева до Руд. Штейнера; он многолик и многогранен, как его стиль, непоседлив и об-

щителен, менее глубок, но зато более уравновешен. Блок — весь инстинкт и страсть; у Белого — больше искусственности, чем "природы". Отсюда, при всей кажущейся неотмирности, он гораздо более способен приспособляться к жизни, чем Блок. В его трактовке символизма, при всей его мистике, при превращении искусства в "теургию" чувствуется бывший студент-естественник. Если разум творчески бессилён, то из недр инстинкта могут "выскочить допотопной шкурой обвисшие люди", победив оазис сознания. "Человек носит в себе гориллу", и одна из таких горилл (Мандро) уничтожает человека науки, профессора Коробкина в "Москве под ударом". Революция 1905 г. для Белого есть нашествие азиатских полчищ ("Петербург"). Но главный вклад Белого в литературу — не разработка "глубоких" вопросов, а виртуозная игра на утрированной новизне внешней формы. Прозу он трактует, как стихи: ее так же "трудно" писать. Более других символистов он выдвигает музыку как путь к непознаваемому; он пишет не статьи, а "симфонии", а в своей "Глоссалолии" (Глоссололии) импровизирует на несколько звуковых тем", связывая со словом звуковые и световые ассоциации. Вот — наудачу, пример того манерного стиля, который делает почти невозможным чтение его романов, сплошь написанных амфибрахией "От улицы криво сигал Припешин кривуль, разбросавши домочки, — с горба упасть к площади: в дыры базара; туда и сигал человек от улицы... С порога клопеющей брильни там волосочес на помаженный грязной гребенкой работал над дамским шиньоном; и там заведенился полотеры; оттуда орали..." и т.д.

Эльсберг отмечает два источника словесного материала Белого. Один, "низкий", взят из жизни, из быта, — часто из детского языка писателя. Другой — "высокий", отвлеченный, — результат декадентских и символических влияний, а также пройденной Белым университетской научной школы. Декадент по природе, поклонник новейших течений в искусстве, особенно в музыке, Белый свободно обращается с тем и другим, смешивает краски и звуки, вещи у него пересекаются, как в современной живописи, реальное переходит в нереальное, сознательное в подсознательное и наоборот; цвета переливаются всеми отливами. Его реальный мир — Арбат с "приарбатской переулочной жизнью" — "профессоров, литераторов, представителей стародворянских и старокупеческих традиций". На него он смотрит глазами ребенка из профессорской семьи, где мещанское смешивалось с интеллигентским и ученым. Выросши, он осмысливает и обобщает запись своих личных отрицательных впечатлений, высмеивает московских либералов и "Русские ведомости", к этому отрицанию постоянно возвращается, но ничего нового, кроме этой отрицаемой реальности, предложить не может. К этому отрицательному содержанию очень хорошо подходит язык, изображающий "переживания, подстилающие фон обы-

денной жизни и по существу невоплотимые в образах". Тут и "я", создающее из себя весь мир, и символизм и мистика — и больше всего то, что в начале XIX в. называлось "романтической иронией", — переплетение фантастики и быта, при отношении к одному, как к сказке, а к другому, как к пошлости, и при одинаково играющем отношении к тому и другому. Накопление неологизмов, выдуманность, а иногда и вымученность стиля — и полное бесплодие в результате — такова характеристика блестящей по внешности литературной продукции Белого. Если Блоку удалось с мукой разорвать оковы доктрины, то Белый, при всей видимости свободы и готовности на уступки, остался в ее пределах.

Не один Блок искал выхода из "отвлеченностей" символизма в возвращении к жизни. В зимний сезон 1912-13 гг. появились манифесты новых отщепенцев: ученика Бальмонта, Сергея Городецкого, и ученика Брюсова, Гумилева. Новое течение, — правда, недолго удержавшееся на поверхности, — назвало себя "акмеизмом" (от греческого слова *акмэ* — вершина, расцвет) или "адамизмом" (от "нового" Адама, который должен был "назвать" новыми именами вещи). Акмеисты восстали против всякого "тумана неясных форм, неверных очертаний", полетов в небо — и взялись за "подвиг новый: живой земле пропеть хвалы". У них "роза опять стала хороша сама по себе, своими лепестками, запахом и цветом, а не своими мысленными подобиями с мистической любовью или чем-нибудь еще" (Городецкий). Сама религия у Анны Ахматовой, примкнувшей к акмеистам, "носит характер не мистического прозрения, а твердой и простой веры", в ее "исторических бытовых формах", обрядах и т.п. Акмеисты против увлечения музыкальной стороной слова, против "звонков, стонов, перезвонков". От "музыки" стиха они переходят к "пластике", "материализуют, "отяжелевают" слова, возвращая им конкретный смысл. "Искусство тем прекрасней, чем взятый материал бесстрастней: стих, мрамор или металл" — так переводил Гумилев стихотворение Теофиля Готье. Но дальше сообщения смысла отдельным словам они не идут, и стихи их недаром сравнивали с "музеями, где собраны редкие растения, леопарды и змеи, дикие воины в леопардовых шкурах и причудливые пейзажи". Гумилев и собирает этот экзотический материал, путешествуя по Египту и Абиссинии. Ахматова ушла от этой крайности тем, что посвящала свои стихи личным, интимным переживаниям: Блок недаром находил, что акмеисты "хилы" — и этим объяснял их малый успех.

Почти одновременно с акмеизмом (1912) появилось и то "более живое и земное" (по Блоку) противодействие символизму, которое представлял "футуризм". Формально футуристы ведут свое начало от манифестов итальянца Маринетти, с 1909 г. Но заметны в публике они становятся с 1911 г., когда в Петербурге Игорь Северянин, провозгласивший себя "эгофуту-

ристом", принялся распевать свои талантливые стихи на "поэзо-концертах", а в Москве, в качестве протеста против него, выступил "кубофутуризм" с декларацией Крученых (1913). Среда, к которой обращается Игорь Северянин, — это "эстетные" барышни и юноши, и поет он им об ананасах в шампанском, о черных муаровых платьях, о романах пажа и королевы; он объявляет себя "гением", гордо "дарит толпе холопов значение собственного я" — и, в самом деле, на несколько лет становится "повсеградно оэкранен и повсесердно водворен". Этому салонному кривлянью "эгопшютистов" "кубофутуристы" противопоставляют возвращение к "первобытной грубости", и главным представителем этой грубости является затмивший всех других сознательный и намеренный скандалист и буян Маяковский. Он надевал желтую кофту, красил лицо, стучал по попитрам, грозил кулаками, выкрикивал оглушительным басом свою несвязную "речевку", пугал, убеждал, "эпатировал" публику.

С чем же выступают футуристы? Еще французские декаденты освободили стих от рифмы и от связанного смысла. И Крученых только буквально повторяет их, когда уподобляет футуристические стихи "рассыпанному типографскому набору", Мариетти окончательно санкционирует эту бесформенность формы, утверждая, что для современного века больших городов, телефонов, кинематографов, аэропланов, небоскребов, метрополитенов нужно особое "беспроволочное воображение", или "абсолютная свобода образов, без проводов синтаксиса и без всяких знаков препинания", — так сказать, телеграфный стиль, усиливающий быстроту и глубину действия слова. Слово, изолированное от других, "самоценное (самовитое) слово", объявляется самодовлеющей себе ценностью, и над ним производятся всевозможные эксперименты. В противоположность акмеистам, главным предметом этих экспериментов является звучание слова. Футуристы в этом отношении являются последователями оригинального писателя — и в некотором смысле ученого — Виктора (Велимира) Хлебникова. Но на потеху публики они упрощают и вульгаризируют его учение. Знаменитое "усмейтесь смехачи" и т.д. отнюдь не составляет всего его содержания. По словам позднейших почитателей Хлебникова, "ранний футуризм использовал "прибойные волны" его творчества, идя своими путями, во многом отличными от путей Хлебникова". Во всяком случае, они вытеснили своего скромного, не приспособленного к жизни учителя из текущего литературного оборота. Его место, со свойственной ему развязностью, занял Маяковский. В литературных — преимущественно эстрадных — выступлениях Маяковского и его сотоварищей, Крученых, бр. Бурлюков и других, главное место заняло не созидание, а разрушение, высмеивание традиций. "Сбросить Пушкина, Достоевского, Толстого, и прочее, и прочее с парохода современности" — такова "Пощечина общественному вкусу", опубликован-

ный в 1912 г. манифест футуристов. Взамен этого, провозглашает Маяковский, "я вам открою — словами — простыми, как *мычание*, — наши новые души" (черточки вместо строк). "А если сегодня мне, грубому гунну, — кривляться перед вами не захочется, и вот — я захохочу и радостно плюну, плюну — в лицо вам — я, бесценных слов транжир и мот". Все — ничем его могучей пятерне. "Солнце моноклем вставлю в широко растопыренный глаз". "Наполеона поведу, как мопса". А небо? "Эта вот зализанная гладь и есть хваленое небо?" За состоянием хмельного "моей воли не препятствуй" следует уныние похмелья; тогда "сердце рвется к выстрелу, а горло бредит бритвой, в бессвязный бред о демоне растет моя тоска". Эта тоска потом будет мотивироваться гражданскими мотивами. Виноват современный Вавилон, свержимпериализм, который лишил даров природы, оторвал от земли современных перуанцев, феллахов и каторжан и высосал из человечества самые лучшие желания. Не признанный современниками, поэт обращается к будущему и в 1915 г. пророчествует: "Я, — обсмеянный у сегодняшнего племени, — как длинный — скабресный анекдот, — вижу идущего через горы времени, — которого не видит никто —... в терновом венце революции — грядет шестнадцатый год".

В 1915 г. не трудно было изображать карикатуру на прозрения Блока о грядущей революции. Но в поэты революции футуристы не годились. Несмотря на весь "рык и рев" могучей "глотки" Маяковского, на его площадное красноречие и митинговые ужимки, эта поэзия по существу осталась недоступной и непонятной народу. Футуристов роднит с символистами их непонятная темнота. Как ряд символов нездешнего мира, стихи символистов по принципу "должны быть загадкой". Такими были для читателя звучные стихи Блока о "Прекрасной Даме", состоящие из ряда автобиографических намеков, проектированных в "Вечность" и лишь позднее объясненных Блоком, как связанная история его неразделенной любви. Футуристы шагнули дальше, отделив слово от его смысла. Крученых объявил, что вместо сентиментальных "пеп-пепе, пи-пи-пи, тити-тити-тити (звучащих в "По небу полуночи ангел летел, и тихую песню он пел"), они, футуристы, дадут "желудку" "здоровую пищу", настроят стих на словосочетания, как "дырбул-щил-убекур" и т.д. Верхом сознательного освобождения слова от смысла был их "заумный язык" — один из многочисленных языков Хлебникова, у которого, рядом с потрясающей "Ночью перед советами", можно найти страницы слов, вывороченных наизнанку, как: "Мы низари, летели Разиным — течет и нежен, нежен и течет — Волгу див несет, тесен вид углов" или "жениху запрет сок — костер пазухи неж (читайте наоборот. — П.М.). Эта "поэзия для поэтов", а не для публики достигает своего высшего выражения у Пастернака, заканчивающего ряд предреволюционных поэтов-футуристов. "Строение по ассоциациям", "смыс-

ловые разрывы”, “смещение плоскостей” (по типу: шел дождь и два студента. Один в унынии, другой в калошах) у этого сильного поэта применяются виртуозно и приводят к полному затемнению смысла, который приходится с трудом отгадывать. “Скорее со сна, чем с крыш, скорей... топтался дождик у дверей”. Или словесные упражнения: “Луг дружил с замашкой — Фауста ли, Гамлета ли, Обегал ромашкой — Стебли по *ночам летали*” и т.п.

Чтобы перейти к другому роду литературы, теснее связанному с действительной жизнью века, мы должны выйти за пределы кружкового символизма и разных -измов, появившихся под его сенью или в отпор ему. Здесь нас — как Блока, при его перерождении, — встречает опять центральная фигура Горького. Человек, пропевший на заре нового века (1900) “Весеннюю мелодию” своего “буревестника” (“Буря, скоро грянет буря! Это смелый Буревестник реет гордо между молний над ревушим гневным морем; то кричит пророк победы. Пусть сильнее грянет буря”); человек, через руки которого, по его признанию, прошли с 1901 по 1917 гг. сотни тысяч рублей, пожертвованных на дело с.-д. партии; преследуемый полицией, попавший после 9 января 1905 г. в Петропавловскую крепость, — Горький предпочел продолжать свое дело за границей. Но перед отъездом, еще в 1904 г., он организовал издание сборников “Знание”, продолжавшееся до 1913 г. и объединившее на страницах этого издания всех тогдашних писателей — реалистов и радикалов¹⁶. Самый заголовок “Знание” напоминает об энтузиастическом отношении Горького, этого самоучки и неопита просвещения, к науке. Среди слепых и жестоких сил природы единственное “поистине священное и великое — это только непрерывно растущий человек”, а в нем — его непрерывно растущий “разум”, опирающийся на знание и укрощающий природу, обращающий ее силы на службу человеку. В революции “разумное начало” должно организовать “народную стихию”. Но там, где “разумное начало” воплощается в бессильной и нудной интеллигенции, а “народная стихия” является некультурной и “варварской”, Горький теряет и колеблется, — все же, в последнем счете, отдавая предпочтение живой “стихии”. Чтобы предупредить их конфликт, Горький за границей вкладывает свой труд и средства в устройство школы на о. Капри. Его ближайшим сотрудником там становится с.-д. большевик А.А. Богданов, развивающий целую теорию создания новой

¹⁶ В сборниках “Знание” печатались разошедшиеся потом в разные стороны Андреев, Бунин, Гусев-Оренбургский, Серафимович, Телешов, Куприн, Скиталец, Айзман, Юшкевич, Кипен, Сулержицкий, Чириков, Вера Фигнер, Вересаев, Шолом-Аш, Федоров, Штрейтер, Черемисов, А. Золотарев, Лукьянов, А. Чехов, И. Шмелев. К сожалению, я не могу здесь останавливаться на отдельных характеристиках.

науки и нового искусства, носителями которых будет пролетариат. Этому классу надо "дать целостное воспитание, непреложно направляющее коллективную волю и мышление" и кладущее в основу "самостоятельную духовную культуру". В противоположность буржуазному индивидуализму, эта культура должна строиться на товарищеском сотрудничестве, с целью "стройно и целостно организовать всю жизнь человечества". Эта цель достигается при помощи переустроенной по-новому "всеобщей организационной науки". Еще "сильнее" и "шире" науки искусство, "как орудие организации масс, потому, что язык живых образов ближе и понятнее массам". Организующей силой искусства, в частности поэзии, является отнюдь не "гражданственность". В этом смысле и наследие прошлого заключает в себе "элементы, весьма полезные для пролетариата", например статуя Венеры-Урании, обладающая "великой организующей силой". Такое искусство является также и способом *познания* жизни. Отсюда главное внимание должно быть обращено "прежде всего" на "содержание". Мы увидим впоследствии, какое применение было сделано из этой литературной теории и какие споры она возбудила.

В тесной связи с деятельностью Горького стоит еще одно важное явление, совершенно новое в истории русской литературы: массовое выступление писателей из рабочей и крестьянской среды. Конечно, и тут имеются прецеденты. Еще Пушкин и Белинский снисходительно приветствовали поэзию крестьянина Слепушкина. А перед исключительным явлением Кольцова преклонился Белинский. Патриархом позднейшего поколения крестьянских поэтов является простоватый Спиридон Дм. Дрожжин, родившийся в 1848 г., оставшийся до конца крестьянином и справлявший пятидесятилетний юбилей своей литературной деятельности в 1923 г. Младший его собрат, С.Д. Фомин, — тоже крестьянский поэт, чуждый "отравам города", писал о Дрожжине: "Кто не знает песни эти — про трудящийся народ! — В школах их читают дети, — в поле пахарь их поет". Менее удачна была деятельность другого пионера крестьянской поэзии, И.З. Сурикова (1841-80) хотя около него уже собралась целая группа писателей из народа, выступившая в 1877 г. с собственным сборником "Рассвет" и основавшая после его смерти кружок его имени. Унылый и приниженный тон поэзии "суриковцев", перепевавших Никитина и без конца жаловавшихся: "Эх ты, доля, эх ты, доля, — доля бедняка; — тяжела ты, безотраднa, тяжела, горька", — этот тон не подходил к более боевому настроению следующих поколений. Выпуская в 1918 г. последний тощий сборник в 79 стр. "Чернозем", сами суриковцы объясняли серый характер своей поэзии своим промежуточным социальным положением. "Торговый капитал обласкал многих даровитых выходцев из деревень и поставил их в условия мещанской жизни с мелкобуржуазными вожделениями...

Среди них есть торговцы, артельщики, мелкие ремесленники, чиновники и небольшая часть фабричных рабочих". С другой стороны, "развившийся кастовый эгоизм среди литераторов... не давал им дороги и не пускал их в свою среду, держа в черном теле... И поэтому "суриковцы"... оставаясь на распутье,... стали певцами горя и нужды городской бедноты... без различия классов". Обиженный тон и марксистская окраска этого объяснения очевидны; но это не лишает его реального значения. Поглощение городским мещанством и вытекавшее отсюда деклассирование было общим уделом большинства ранних писателей из народа. И подняться им до "среды литераторов" было, конечно, трудно, — хотя Л. Толстой, Короленко, Горький, Н.А. Рубакин, В. Миролубов, Златовратский и другие постоянно фигурируют в биографии этих писателей, как их участливые руководители. В частности, именно на долю Горького выпало особенно большое количество обращений из рядов начинавших писателей — самоучек: с распространением грамотности и материала для чтения число попыток этого рода чрезвычайно увеличилось к началу XX в. В 1911 г. Горький сообщил очень интересные сведения об этой, просившейся на свет из разных глухих углов, новой литературе самоучек. "За время 1906-10 гг. (годы пребывания Горького за границей)" — писал он ("Современный мир", февраль), — мною прочитано более 400 рукописей. Их авторы "писатели из народа". В огромном большинстве эти рукописи написаны малограмотно, они никогда не будут напечатаны, но в них запечатлены живые человечьи души, в них звучит непосредственный голос массы". Из 348 авторов 179 оказались городскими жителями, 169 жили в фабричных поселках, ж.д. станциях и деревнях. По профессиям удалось распределить 237 авторов: из них почти половина (114) принадлежала к рабочим, 67 — к крестьянам, 56 жили в городах в качестве мелких ремесленников, промышленников и служащих. Только 11 человек печатали раньше свои произведения. По другому случаю Горький писал: "Все больше и больше неуклюжих стихов, неумелой прозы, и все выше, бодрее звучат голоса пишущих: чувствуешь, как в нижних пластах жизни разгорается у человека сознание его связи с миром, как в маленьком человеке растет стремление к большой, широкой жизни, жажда свободы; как страстно хочет он поведать свои юные думы, подбодрить усталого ближнего, приласкать свою грустную землю". И наконец, в предисловии к первому печатному сборнику "Пролетарские писатели" (1914) Горький говорит рабочим: "Эта книжка — новое и очень значительное явление нашей трудной жизни... Возможно, об этой маленькой книжке со временем упомянут, как об одном из первых шагов русского пролетариата к созданию своей художественной литературы". Он, однако, принужден был признать, что это достижение — слабое, что и понятно, ввиду "малого умения пользоваться пером, незнакомства

с техникой дела”, и в особенности ввиду неумения ”из десятка слов выбрать самое простое, сильное, красивое”.

Однако из этой массы неудачников, или удавшихся безличностей, постепенно начинают выделяться более яркие фигуры с собственной индивидуальностью. От писания стихов они переходят к более трудной, но и более благодарной — прозе. Мало-помалу начинают различаться между ними две струи, первоначально смешивавшиеся: писатели из города (преимущественно с фабрик) и писатели из деревни. Соответственно этому разнообразится и содержание стиха и прозы; а деревенские писатели еще привносят сюда бесконечное разнообразие красок, образов, впечатлений, говоров, вынесенных из разных местностей России. Народному певцу, прошедшему культурный искус, предстоит выбор: ”Ты ответствуй, мать сыра земля — с волчняком травой, с дубровою: — мне какой, заочно суженый, изо трех повыбрать жеребий? — *Первый* жеребий быть лапотником, тихомудрым черным пахарем”, — то есть следовать традиции Кольцова, — ”*средний* — духом ожелезиться — стать фабричным горемыкою” — и идти по стопам пролетарских писателей. Но к этому крестьянский писатель не склонен и не способен: ”Мы ржаные, толоконные, — пестрядинные, запечные; — вы чугунные, бетонные, электрические, млечные. — Мы огонь, вода и пажити, — озимь, солнца пеклеванные; вы же таин не расскажете про сады благоуханные. Ваши песни — стоны молота, в них созвучья — шлак и олово; жизни дерево надколото, не плоды на нем, а головы... Ваша кровь водой разбавлена из источника бумажного... мы ржаные, толоконные, знаем слово алатырное”. И наконец, еще *третий* жребий народного писателя: это жребий, ”рай высокий, мысленный, добру-молодцу дарующий”. Надо понять, что это соблазнительный путь к символистам, на котором погиб Сергей Есенин. Но крестьянин Клюев, которому принадлежат эти стихи, по нему не пойдет. Он, напротив, напишет предупреждающие письма Блоку (”верить ли песням твоим?”), придет его уговаривать, — и Блок запишет в своем дневнике (1911): ”Клюев — большое событие в моей осенней жизни. Особаченный Мережковскими... спутанный... я сбит с толку... я измучен — и вдруг бесконечный отдых, его нежность, его ”благословение”, рассказы о том, что меня поют в Олонецкой губернии и, как понимаю я, из ”Нечаянной радости”, — те, благословляющие меня, сами не принимают ничего полусказанного, ничего грешного”. Так, поднявшись снизу, ”народная стихия” оздоравливает верхи.

Их много, писателей из народа, — и чем дальше, тем больше. Перечислить их здесь — нет возможности. Суровый подвиг их жизни напоминает страдальческие биографии разночинцев 60-х гг. — но с некоторыми характерными особенностями. Те из них, которые не оторвались от крестьянского быта, все-таки имеют опору в деревне, как ни темна и жестока она кажется

им, вкусившим от культурной жизни. Поэзия земледельческого труда на лоне природы, вольный простор степей, "широкое раздолье" матушки-Волги и красавицы-Камы дают богатый материал их вдохновению и творчеству. Хуже приходится тем, кто стоит у фабричного станка или мыкается меж людей городского дна, питааясь нищенской поденщиной. Здесь особенно копится гнев и ненависть к богатству и роскоши верхов, близких и недоступных, к эксплуататорам труда и ко всему строю, породившему эти неравенства; здесь воспитываются революционные борцы, и отсюда пополняется партийное подполье, с его неизбежными последствиями, тюрьмой и ссылкой. Народные писатели конца XIX и начала XX в. лишены при том и той школы, которой пользовались и зачастую пренебрегали разночинцы-шестидесятники. Но зато поразительна та настойчивость и выдержка, с какой они стараются пополнить этот пробел чтением всего, что попадется под руку, при самой неблагоприятной обстановке, на чердаке, при сальной свече, тайком от близких, или среди редких досугов у конторки, в темных углах и подвалах, до слепоты, до одурения. Не повторяя по частям собранных здесь черт коллективной биографии крестьянских и рабочих писателей, остановимся лишь на литературной деятельности наиболее выдающихся из них в дореволюционный период.

Во главе идут пионеры-одиночки, отчасти уже упомянутые выше. Характерно, что большинство из них выдвинуто нашими первоклассными писателями. Не говоря уже о Скитальце (С.Г. Петров, 1868) и Свирском (1865), выдвинувшихся в одно время с Горьким (1892), вот первые, оставшиеся в народной среде, писатели-беллетристы, выступившие в конце 80-х гг.: крестьянин С.Т. Семенов, любимец Толстого, печатавший свои назидательные рассказы в "Посреднике", зверски убитый в 1923 г. крестьянами, возненавидевшими его за литературную деятельность; Савихин, крестьянин, перебравшийся на завод, — тоже печатавший в "Посреднике" под покровительством Толстого; наконец, Н.А. Лазарев (Н. Темный), настоящий рабочий и самоучка-изобретатель: он нашел поддержку у Златовратского. Короленко печатал его рассказы из рабочего быта в "Русском богатстве". Несколько позже (1904) выступил мастеровой из олонецких крестьян, А.П. Чапыгин (1870), пользовавшийся советами Горького и Короленко.

Но в это время, в начале XX в., писательская молодежь из народа уже нащупывает свою собственную публику и пытается выступать самостоятельно и независимо. Интересен в этом отношении почин московского столяра П. Травина, который в 1902 г. организовал товарищеский кружок писателей из народа, а в 1904 г. создал издательство, которое уже в следующем году выпустило четыре сборника их произведений. С 1906 г. Травин становится первым журналистом из народа. На свои скромные заработки он открывает, в 1906-08 гг., одну за дру-

гой одиннадцать газет, которые, правда, тотчас и закрываются, за недостатком средств. Поработав на Никольский рынок, куда он поставляет романы и рассказы по 3р. 50к. за печатный лист, он снова возвращается к газетному делу. Двенадцатая газета "Доля бедняка" продержалась уже три года: Травин был в ней и редактором, и сотрудником, и рассыльным. "Доля бедняка" выдвинула до 25 новых беллетристов из народа: некоторые из них удержались в литературе. Сюда относятся М. Логинов ("Тихоплесец"), тоже пробовавший себя в издании народных журналов, но не могший удержаться от пьяного разгула и рано умерший, Гр. Попов ("Завражный"), редактор и сотрудник четырех народных газет, бойкий беллетрист.

От борьбы за самостоятельность и независимость новые крестьянские и рабочие писатели, по стопам Горького, перешли к нападениям на "образованных", на интеллигенцию. В 1910 г. появились "Записки Анны" Надежды Санжарь, "девушки с мыслями Толстого и Ницше", начавшей с карьеры горничной и кончившей модными мастерскими. В 1911 г. напечатано "Прокрустово ложе" "безработного пролетария" М. Сивачева (1877). В 1913 г. Пимен Карпов, "крестьянин-хлебороб", издал свой роман "Пламень". Все трое — "надломленные люди", и все трое сошлись на обвинении в этом "культуры" и "интеллигенции". Большая литература ответила возмущенными откликами; но позиция "сивачевщины" была неизбежна, не только как результат тогдашнего отхода "интеллигенции" от жизни, но и как следствие растущей тяги начинавших сознавать себя низов к верхам, где, после терпеливого сочувствия, они встречали нетерпеливый отпор. Положение было, очевидно, переходное, но его стоит отметить.

Нам остается упомянуть о тех исключительных случаях, когда тяга вверх увенчивалась успехом, и писатель из народа сам становился более или менее равноправным членом писательских верхов. В предреволюционном периоде такими оказались некоторые из группы "новокрестьянских" поэтов, Клычков (1887), Клюев (1887), Абрамов-Ширяевец (1887) и, наконец, самый молодой и прославленный из них Сергей Есенин (1895). Все они подверглись влиянию, наряду с Кольцовым, современных символистов, Бальмонта, Блока, А.Белого. Клычкова единодушно признали "крестьянским Фетом" за его сладкозвучные песни, лишенные всякой злободневности. "Милей, милей мне славы — простор родных полей, — и вешний гул дубравы, — и крики журавлей", — поет Клычков. Клюев уже проникнут революционными настроениями, но они сочетаются у него с народным песенным складом. У поэта, пришедшего "от студеного поморья, из бревенчатой страны", эшафот сливается с Голгофой, мятёж с мученичеством, марсельеза солнценосцев революционеров — с "братскими песнями" духоборов. Начав с грозной декларации: "из подвалов, из темных углов — мы вос-

стали могучей громов"... он кончает цитатой из Чехова, намеком на Блока и сектантской формулой: "...чтоб увидеть все небо в алмазах, — уловить серафимов хвалы, — причаститься из спасовой чаши". Ему поет и "рай", и "Пушкин голосом просви-рен", и, идя "на бой, — за землю, за волю", он приглашает: "Ставьте ж свечи мужицкому Спасу".

Абрамов-Ширяевец, друг Есенина, уже не связан с "властью земли". Он родился в Жигулях, среди преданий о Стеньке Разине, и впитал в себя разбойный дух волжской вольницы. Но эти предания ведут его в глубь старины, и он остерегает старую деревню, где жил: "Смотри, не угашай костров былого". Про себя он откровенно говорит: "Боюсь чертей, возню их ухо слышит, — дышу всем тем, чем Русь издревле дышит". "Крест ли, меч ли возьму, не знаю", — поет он в другом месте. "Искры костра Аввакума" сопрягаются у него с "Разина грозным языком", и бродягу ватажника с его гармонией сопровождает на Светлояр, в Китеж-град, странница с котомкой; с разбойниками рядом встает кулугурка-раскольница, затворившаяся в своей келье. Но нет-нет да и потянет "поэта Поволжья" в ржаное поле. "Я из города, из плена к вам приду — и на травы и на сено упаду... — Звонкой песнью вместе с жницей — я зальюсь, — над судьбою-озорницей — посмеюсь. Манит к воле голос в поле — ветровой! Опьянею я от воли полевой!"

В окружении своих современников Сергей Есенин представляется не таким исключительным явлением, как обыкновенно кажется. В своей юной непосредственности и свежести "кудрявый парень веселый" еще теснее связан с почвой, которая его вырастила, и еще щедрее рассыпает богатства народного анимизма и первобытной мужицкой религиозности. Известны смелые, превосходящие всякую меру — и потому именно особенно нравившиеся во время господства символизма — олицетворения природы в стихах Есенина. У него "заря на крыше, как котенок, моет лапой рот"; "солнце, как кошка, с небесной вербы лапкою золотою трогает волосы"; "рожок луны по капле масло льет на грядки серые капусты"; "осень, рыжая кобыла, чешет гриву в чаще можжевеля", и "слышен синий лязг ее подков"; "рыжий месяц" запрягает в сани или гуляет ягненком в голубой траве; заря задирает хвост над роцками, как корова; вздрогнувшее небо выводит под уздцы из стойла облако; "неволью в море хлеба рвется образ с языка: отелившееся небо лижет красного телка". Что касается религиозных образов, Есенин впоследствии извинял их своим воспитанием у деда и бабки и "просил читателей относиться ко всем его Иисусам, Божьм Матерям и Миколам, как к сказочному в поэзии". Это не помешало докладчику на первом Всероссийском съезде крестьянских писателей (1929) представить целый список прегрешений Есенина по этой части. У него, как и у Клюева, "поля — святцы, роци — в венчиках икон, хаты — в ризах образа, ивы — крот-

кие монашки, петухи — запевают обедню, звезда — горит свечкой чисточетверговой” и т.д.

С той же непосредственностью, с которой Есенин выкладывал сокровища своей деревенской фантазии и мечтал “кого-нибудь зарезать под осенний свист”, он подчинился влиянию символистской поэзии и социалистической доктрине; то и другое смешалось, впрочем, с народными напевами и с крестьянской идеологией. “Новый на кобыле едет к миру Спас”, который преобразит мир, и “люди блаженно и мудро будут хороводно дышать под тенистыми ветвями одного преогромнейшего древа, имя которому социализм или рай”. Куда завела Есенина вся эта путаница городских впечатлений, мы еще увидим в следующей главе, где познакомимся и с дальнейшей историей рабоче-крестьянской литературы.

БИБЛИОГРАФИЯ

Свод исследований о древнерусской литературе, в том числе и легендарной и повествовательной, сделан Пыпиным А.Н. в *История русской литературы*, I-II (СПб., 1898). Из новейших сводных работ отметим Келтуяла В.А., *Курс истории русской литературы*. Пособие для самообразования, ч.1. *История древней русской литературы*, кн. 1, 2-е изд., перераб. и дополн. (СПб., 1913), кн.2 (СПб., 1911). Проводится точка зрения, близкая к “Очеркам”: переход культурных влияний сверху вниз, от правящего класса в народные слои. Подробный пересказ содержания древних памятников. Более специальной является работа Истрина В.М., *Очерк истории древнерусской литературы* (Петр., 1922). Автор считает переломным 1037 г., когда победа греческого влияния над болгарским приводит к непосредственным переводам книг с греческого на церковно-славянский. Правда, такого массового перевода, как при Ярославе, больше не повторялось. Характеристика остатков христианской легенды в современном крестьянском обиходе сделана по тетрадке, приобретенной мною в 1879 г. в крестьянской избе Костромской губ. Общий очерк апокрифической литературы и ее значение в средние века см. в популярной книге M.Caster, *Ilchester lectures on greco-slavonic literature and its relation to the folk-lore of Europe during “the middle ages”* (London, 1887). См. также статью Веселовского А.Н., *Калики не-рехожие и богомильские странники* в “Вестнике Европы” (апрель, 1872). Новейший взгляд на живучесть русского эпоса см. в статье проф. Миллера В.О., *Русская былина, ее слагатели и исполнители*, “Русская мысль” (сентябрь и октябрь, 1895), перепечатана в его, *Очерках русской народной словесности* (М., 1897). Об отношении церкви к народной поэзии см. сочинение проф. Ягича В., *О славянской народной поэзии*, переведенное Задерацким Н. и опубликованное в “Славянском ежегоднике” (Киев, 1878). История списка запрещенных церковью книг обстоятельно исследована Пыпиным А.Н. в работе *Для объяснения статьи о ложных книгах*, “Летопись занятий археологической комиссии”, вып. 1 (СПб., 1862). См. также: Тихонравов Н.С., *Собрание сочинений*, I. О духовных стихах см. статьи Буслаева Ф.И., перепечатанные из “Русской речи” (1861), в сборнике “Народная поэзия” (Сборник отделения русского языка и словесности Имп. Академии наук, т.42 (СПб., 1887), и Кирпичникова А.И. в *Истории русской словесности* А.Галахова, I, 2-е изд. (СПб., 1880). Образцы поэзии Никиты Семенова см. в цитированном ранее сочинении Масимовича Д., *Бродячая Русь*. История повествовательной литературы в древней Руси изложена в капитальном труде Пыпина А.Н., *Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских*, “Ученые записки”, кн.IV, изд. II отд.

Академии Наук (СПб., 1857) и в обширной статье Веселовского А.Н. в *Истории русской словесности* А.Галахова, I, 2-е изд. Его же, *Из истории романа и повести* в "Сборнике" отделения русского языка и словесности Имп. Акад. наук, тт. 40 и 44. Позднейшие исследования принадлежат Перетцу В.Н., *Историко-литературные исследования и материалы*, три тома (1900-02) и *Очерки по истории поэтического стиля в России*, "Журнал Министерства народного просвещения" (1905-07), Сиповскому В.В., *Русские повести XVII и XVIII вв.* (СПб., 1905), и *Очерки из истории русского романа*, I, вып. 1 и 2 (СПб., 1910). Сведения о "Великом Зерцале" см. в интересном исследовании Владимирова П.В. в "Чтениях", II-IV (1883). Замечания об изменении характеристики Александра Македонского основаны на наблюдениях Истрина В. в его специальном исследовании *Александрия русских хронографов*, "Чтения", I-II (1894). О повестях и любовной лирике петровского времени см. данные в книге Майкова Л.Н., *Очерки из истории русской литературы XVII и XVIII столетий* (СПб., 1889). См. также: Веселовский А.Н., *Любовная лирика XVIII в.* (СПб., 1909), Сиповский В.В., *Русская лирика XVIII в.*, вып. 1 (Петр., 1914). О вытеснении ложноклассицизма мещанскими вкусами, см. подробнее в "Очерках по истории русской культуры", II, ч.1. Новейшая литература о народной книге и мещанской литературе XVII-XVIII вв. сведена и использована в ценном труде Сакулина П.Н., *Русская литература*, II (М., 1929). Автор специально вводит в историю литературы нижние и средние "пласты", характеризующие, "в качестве стержневого пласта", крестьянством, мещанством и разночинством. О Матвее Комарове, жителе города Москвы, имеется специальное исследование Виктора Шкловского, "Прибой" (Л., 1929). Вообще, так наз. "формалисты" занялись пристальным изучением литературной старины. См., например, сборник "Русская проза" под ред. Эйхенбаума Б.М. и Тынянова Ю.Н., здесь помещен ряд этюдов учеников Эйхенбаума о Вяземском, Марлинском, Сенковском, Вельтмане и Дале. Об установлении правил церковного языка сообщены сведения в почетной книге Житецкого П., *Очерк литературной истории малорусского наречия в XVII и XVIII вв.* (Киев, 1889). Данные для истории великорусского литературного языка, см. в книге Будиловича А., *Ломоносов как натуралист и филолог* (СПб., 1869) и в статье Грота Я., *Карамзин в истории русского литературного языка*, "Филологические розыскания", I, 3-е изд. (СПб., 1885). Эйхенбаум считает "главными деятелями" в создании современной прозы Марлинского, Даля, Вельтмана и Сенковского, Одоевский и Павлов занимают, по его мнению, среднюю позицию, а Пушкин подводит итог старой борьбе между Карамзиным и "архаистами". См. его, *Лермонтов* (Л., 1924). *Елисей Майкова и Душенька Богдановича* перепечатаны в "Собрании произведений русских поэтов", издаваемом Венгеровым С.А., под заглавием *Русская поэзия*. Характеристику романов XVIII в. см. также в историко-литературном очерке г-жи Белозерской Н., *Василий Трофимович Нарезный* (СПб., 1896), печаталось в "Русской старине" (1888, 1890-91). Литература о Пушкине использована в упомянутой работе Сакулина П.Н. Общие обзоры истории новой и новейшей литературы см. у Скабичевского А.М., *История новейшей литературы 1848-1898 гг.*, 4-е изд. испр. и дополн. с 52 портр. (СПб., 1900). Данная работа устарела, суждения часто неудачны, но имеется полезный подбор биографических и фактических данных. Овсяннико-Куликовский Д.Н., *История русской интеллигенции*, 3 части до начала 90-х гг. в т. VII, VIII, IX "Собрания сочинений" (1911), ряд этюдов о писателях, выражавших стремления интеллигенции, от Грибоедова до Чехова. Обширная *История русской литературы XIX в.* под ред. Овсяннико-Куликовского Д.Н. дает ряд ценных этюдов, написанных специалистами, I-V, "Мир" (М.). Иванов-Разумник Р.В., *Русская литература от 70-х гг. до наших дней*, 6-е изд., "Скифы" (Берлин, 1923). Новая переработка второго тома *Истории русской общественной мысли*, вышедшей в 2-х томах, в пяти изданиях (1906-08). Изложение чересчур схематизировано подведением под рубрики: ультраиндивидуализм, индивидуализм, этическое мещанство, обществен-

ное мещанство. Защита "субъективной школы" Михайловского против марксизма и "идеалистического индивидуализма" 90-х гг. против "реалистического" мировоззрения. Характеристики часто искусственны, но ценен обстоятельный библиографический указатель. Новейший и лучший обзор, несмотря на марксистскую окраску, принадлежит Львову-Рогачевскому В., *Новейшая русская литература от 80-х гг. до наших дней*, 7-е изд. (М., 1927), подробно трактована "предреволюционная эпоха", освещена советская литература, работы крестьянских и пролетарских писателей. При каждой главе указана новейшая литература, преимущественно советская. *Русская литература XX в., 1890-1910*, под ред. Венгерова С.А., автобиографические записки и критические этюды о старейших символистах, использованные в тексте, "Мир" (М.). Коган П., *Очерки по истории новейшей русской литературы*, ряд монографий о писателях 90-х гг. (Мережковский, Брюсов, Л.Андреев, Бальмонт, Сологуб, Горький), IV (Госиздат, 1929). Его же, *Литература великого десятилетия*, первая часть содержит сжатый обзор предреволюционного периода (М., 1927). Чуковский К., *От Чехова до наших дней*, ряд талантливых, но импрессионистских "литературных портретов", 2-е изд. (1908). Статьи о писателях XX в. в советской "Литературной энциклопедии".

Отдельные монографии и материалы, использованные в тексте: Берлинер Г., *Н.Г.Чернышевский и его литературные враги*, новейшие данные об отношении литературных кругов к Чернышевскому (Госиздат, 1930). Эйхенбаум Б., *Мой Временник*, содержательные заметки о сближении литературы с читателем — от Пушкина до Некрасова и Толстого, "Издательство писателей" (Л., 1929). Его же интересная монография о Льве Толстом освежает тему новым материалом и новыми приемами исследования, "Прибой" (1928). О "кающихся дворянах" см. статью Михайловского Н.К., *Вперемежку* в т. IV его "Сочинений". Реабилитацию Некрасова предпринял Чуковский К. в сборнике своих статей *Рассказы о Некрасове*, несмотря на утрировку и импрессионизм, дельная и полезная работа (1930). О "культурных скитках" 80-х гг. см. Кривенко С.Н., *На распутье*, (1895), 2-е изд. (1901). Об общем тоне 80-х гг. см. *Очерки жизни Шелгунова Н.В.* (СПб., 1895). Общую характеристику декадентства см. у Eckart von Sidow *Die Kultur der Dekadenz* (Dresden, 1922). О журналах раннего символизма "Северном вестнике" и "Новом пути" обстоятельные сведения собраны Евгеньевым-Максимовым В. и Максимовым Д. в книге *Из прежнего русской журналистики*, "Изд. писателей" (Л., 1930). См. там же о статьях М.Салтыкова-Шедрина в "Отечественных записках" 60-х гг. и о полемике его с Сувориным в "Вестнике Европы". О французском декадансе см.: Михайловский Н.К., *Литературные воспоминания и современная смута*, II (СПб., 1900). Обстоятельная и добросовестная работа о Леониде Андрееве принадлежит Al.Kaun, профессору Stanford University (California), *Leonid Andreyev, a critical Study* (N.Y., 1924). Эволюцию А. Блока можно проследить по его, *Дневнику* (1911-13 и 1917-21), два тома под ред. Медведева П.Н., "Изд. писателей" (Л., 1928), и *Письма А.Блока к родным*, с пред. и прим. М.А.Бекетовой, "Academia" (Л., 1927). О языке А.Белого см.: Эльсберг Ж., *Кризис попутчиков и настроения интеллигенции*, "Прибой" (1930). "Собрание произведений Велимира Хлебникова" издано в 2-х томах, под ред. Тынянова Ю. и Степанова Н., "Изд. писателей" (Л.). О Пастернаке см.: Лежнев А., *Современники*, издание артели писателей "Круг" (1927). О Горьком см.: Воронский А. *Литературные портреты*, II, "Федерация" (М., 1929). О крестьянских и рабочих писателях см.: Львов-Рогачевский В., *Рабоче-крестьянское творчество за 30 лет*, хрестоматия с библиографиями и вступительными статьями, "Прибой" (1925), Клейнборг Л.М., *Очерки народной литературы 1880-1923 гг.* (Л., 1924).

II

ЛИТЕРАТУРА РЕВОЛЮЦИИ И ВОЗВРАЩЕНИЕ К РЕАЛИЗМУ

Перерыв в существовании литературы. — Затрудненность жизни писателя-профессионала. — Уход и эмиграция старых писателей и старших символистов. — Колебания младшего поколения. — Переход Брюсова, Блока. — Позиция Горького. — Притязания Маяковского и футуристов на власть. — Бесплодие и провал футуризма. — Имажинизм, его эпигоны. — Другой претендент на власть: "Пролеткульт". — Универсальность его задач и возражения Ленина. — Третий претендент на власть: "Кузница". — Поворотный момент 1921 г. — Появление старых писателей. — "Серапионовы братья". — Первый компромисс: "попутчики". — Эволюция в пролетарском лагере: формалисты и Переверзев, Леф, конструктивисты, "напостовцы". Их претензии: "Октябрь", "Молодая гвардия", ВАПП. — Сопrotивление Воронского и поддержка его Троцким, Бухариным, Луначарским. — Решение партии 1924-25 гг. — Третий период. — Развенчание Переверзева. Литературная позиция РАППа: "живой человек", "психологизм", "учеба у классиков". — Протест левого "меньшинства", "напостовцев", против "большинства" — "налитпостовцев". — Безыменский против Либединского. — Командировка в колхозы и "очерки" коллективизации. — Тематика советской литературы: ее три периода. — Война внешняя и гражданская у попутчиков и пролетарских писателей. — Перемена настроений у Пильняка и Вс. Иванова. — Артем Веселый и Бабель. — Фурманов. — Леонов, Шолохов. — НЭП и переход к "бытовизму" и "психологии". "Цемент" Gladкова. — "Разгром" Фадеева. Половая распущенность (Малашкин, Гумилевский и др.). — Вопросы семьи и семейные драмы (Карпов, Степной, Семенов, Либединский и др.). — Интеллигенция и новые "лишние люди". — Федин. — Олеша. — Партия (Либединский и др.). — Комсомол (Огнев). — Новые "заказы". — Литература крестьянских писателей.

Отношение октябрьской революции к литературе и искусству должно было, конечно, быть совершенно иным — гораздо более сложным, — чем отношение к церкви и религии. Правда, и здесь, как увидим, были попытки начисто отрицать искусство и сводить литературу к технике. Объявлял же один писатель, что и искусство, подобно религии, есть "опиум для народа". И писал же один пролетарский поэт (Чужак), что искусство (подобно классам и государству) перестанет существовать в будущем социалистическом строе, после того как насытит жизнь до отказа. Но мы увидим, что ни правительство, ни писатели эпохи октября не остановились на этого рода идеологии. Если, тем не менее, в первое время после победы большевиков литература как будто вдруг куда-то исчезла, тогда как и религия и церковь, напротив, вовсе не были затронуты переворотом, то

это объясняется различием социальных слоев, в которых жило и действовало то и другое, крутым изменением условий, при которых вообще может существовать литература, а также и тем характером особой утонченности, который приобрела литература в поколении девяностых и девятисотых годов. Эта литература, так же как и пережитки литературы, ей предшествовавшей, потеряли, если выразиться терминами официального марксизма, как "потребительский", так и "производительный" базис своего существования. Другими словами, был растрепан, разбит и в значительной степени сметен тот культурный класс, который поставлял "потребителей", то есть *читателей* литературных произведений. "Буржуазный" читатель исчез — или ему было не до литературы, — а новый читатель еще не появился. С другой стороны, обстановка гражданской войны была такова, что и "производитель" то есть *писатель*, потерял возможность если не писать, то пускать в оборот продукты своего творчества. Печататься было негде. И литературные круги отчасти вернулись к тем формам интимного общения, которые знакомы нам по литературным салонам 40-х гг. XIX в. или, еще раньше, по литературному производству для самих себя, для собственного "увеселения" писателей времен Елизаветы и Екатерины II. Литературные произведения читались друзьями в тесном кружке или продавались в книжной лавке в виде авторских автографов. Другой средой для проявления литературного творчества — менее "интимной" — сделались, как увидим, кафе-кабаки. Но этого рода "устная" или "эстрадная" литература требовала особого "ударного" стиля, недоступного старым писателям.

Такова была обстановка первых годов советской диктатуры, которая сама по себе объясняет отход от литературной деятельности писателей предыдущей эпохи, даже независимо от их отношения к совершившимся фактам. Прибавим к указанному еще крайнюю затрудненность существования при новых условиях для людей писательской профессии: необходимость сосредоточить все усилия на получении "в очередь" уменьшенного для интеллигентов пайка, на добывании дополнительного пропитания и одежды на тайном рынке. Помимо голодания, недоедания, непривычных физических усилий, нужно вспомнить еще о зимнем отсутствии света и отопления, — о холоде, о жизни в шубах, парализовавшей творческие способности в еще большей степени, чем голод. Эти условия жизни были более или менее одинаковы для всех, за очень немногими счастливыми исключениями для ближайших сотрудников власти. Но они, конечно, отягчались еще более для тех, кто не хотел или не умел скрывать своего принципиально отрицательного отношения к новым господам, — которые тогда казались недолговечными обладателями власти. В такое отношение, естественно, стали, прежде всего, представители старой литературы, эпигоны классического периода и народнической идеологии. Романтики девяностых

годов, как мы упоминали, были многими перекрестными нитями, идейными и личными, связаны со своими сверстниками из победившего лагеря. Не так давно еще многие из них печатались в общих журналах или в книжках "Знания" и "Шиповника". Здесь, таким образом, дифференциация между приемлющими и не приемлющими новый режим произошла не сразу. Многие пережили период колебаний, прежде чем стать на ту или другую сторону. Немногим удалось остаться нейтральными в те годы, когда по обе стороны баррикады вошло в силу правило военного положения: кто не с нами, тот против нас.

Как же, при всех условиях, распределились наличные силы русской литературы?

Естественно, что писатели, вполне сложившиеся, связанные с прежней социальной средой и не желавшие мириться с новым положением, первые отошли и, по большей части, эмигрировали за границу. Здесь, прежде всего, следует назвать И.А. Бунина, последнего певца дворянской усадьбы, А.И. Куприна, несправедливо живописца исчезнувшего быта, Леонида Андреева, не вынесшего противоречий новой жизненной гримасы, И.С. Шмелева, лично ушибленного революцией и мстящего ей всей силой своей страсти и ненависти; я называю только крупнейшие имена этой категории. Отошли сразу или постепенно эмигрировали и корифеи следующего, романтического периода, старшие символисты, потревоженные в своих созерцаниях и рифмотворчестве грубой действительностью, Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус, Н.М. Минский, Игорь Северянин, А.М. Ремизов, Марина Цветаева. Поэт "мигов", К.Д. Бальмонт, обьявивший себя революционером в 1905 г. и спрашивавший еще в 1918 г.: "Революционер я или нет", а в 1922 г. издавший "Песню рабочего молота", в конце концов почувствовал несозвучность своей лирики с новыми песнями момента и вернулся на более свойственную ему позицию: "Людей родных мне далеко страданье; чужда мне вся земля с борьбой своей". Из писателей младшего поколения временно отошли и пробыли за границей Ал.Н. Толстой (1919-23) и Андрей Белый (осень 1921 — осень 1923), руководясь более житейскими, чем идейными соображениями: оба вернулись в Россию, понадеявшись на НЭП.

Среди писателей этого последнего поколения и этого типа и прошла главная раздельная черта между ушедшими¹ и остав-

¹ Всех эмигрировавших за границу писателей И.В. Владиславлев насчитывает до 38. По происхождению он классифицирует их так: "Из дворянской и дворянско-помещичьей среды 22, из купеческой среды 6, из разночинцев 7, среда не установлена — 3". Всего он насчитывает в последнее трехлетие перед войной (1912-14) около 300 имен "писательского актива", в том числе несколько десятков "основного ядра". По его же подсчету "за годы революции" выступило, "по-видимому, до тысячи человек", в числе которых он считает "сотни" творящих литературу. Второе издание книжки Лидина "Писатели" (1928) дает автобиографию одних прозаиков, и список далеко не полон.

шимися. Из старого поколения, собственно, один А.С. Серафимович (1863) сразу и решительно, в первые же дни, примкнул к октябрю; о впечатлении, произведенном этим первым перелетом в литературных кругах, можно судить по тому, что Серафимовича формально исключили из дружеского кружка, собиравшегося в Москве по "средам". Переход В.В. Вересаева (Смидовича, 1867), в сущности, не был даже переходом, ибо он давно уже "примкнул к марксистам" и "находился в близких и разнообразных отношениях с рабочими и революционной молодежью".

Несколько труднее это было для Валерия Брюсова. Но уже в 1910 г. начался его "возврат из пустыни к людям" (*Tertia Vigilia*) и он сделался урбанистом. "Люблю большие дома", "из стали и стекла", писал он, покинув "полутемные лавки и амбары" и от Верлена перейдя к Верхарну. Перед городскими "грохотами" принял другой вид и апокалиптический призрак смерти. Предсказания пришествия "грядущих гуннов" начались уже с 1905 г. Подобно Блоку, Брюсов приветствовал их. "Бесследно все сгибнет, быть может, что ведомо было одним нам; но вас, кто меня уничтожит, встречаю приветственным гимном". После октября Брюсову оставалось, со свойственной ему гибкостью и рассудочностью, сделать над собой последнее усилие, "неудовлетворительное и неуклюжее", по отзыву Луначарского. Он вступил в 1919 г. в партию большевиков и занял ряд мест — заведующего художественным отделом Главпрофобра, члена государственного ученого совета, ректора высшего литературно-художественного института и т.д. В исполнение своих новых обязанностей он вносил, по тому же отзыву, "несомненную и серьезную добрую волю", но все же ассимилироваться со своими новыми товарищами не мог. Хотя в своих последних стихах (1922-24) он и славил Ленина, и восклицал риторически: "Смысл веществ, смысл пространств, смысл времен — все на слом", хотя при этом и утверждал, что ни в чем не изменился, но, оставаясь "наедине с собой" (особенно в посмертном сборнике "Mea"), не мог скрыть от себя трагической стороны своего "преображения": "И раньше было: жизнь межила на пути, чтоб вскрыть иные дали". Но тогда "юность, юность была в жилах". А теперь... "все ночь. Старик упрямый, ты ль в сотый круг шагнешь мгновенно? Так вот где жизнь *таила грани!*..." Смерть принесла развязку этой душевной трагедии.

Переход Блока к революции — а затем и к большевикам — понятен после описанного выше внутреннего процесса. Его поворот от "отвлеченности" к "жизни" начался, как мы видели, тоже давно. В 1908 г. он пишет: "Весь яд декадентства состоит в том, что утрачена сочность, яркость, жизненность, образность... А в жизни еще много сочности, которую художник должен воплощать". Конечно, в этой реальности много гадкого, "смрадного": Россия для Блока уже смешивается с "Востоком",

с "желтизной", с "Китаем" (1911-12). В "Стихах о России" Блок выражает ту же боязнь, что и Брюсов: "Бешеная тройка раздавит интеллигенцию под готовыми опуститься тяжелыми копытами". "Песня судьбы" (1907) выталкивает поэта в социальный "сквозняк", на "мировой ветер" истории. Фатум ведет его к народу, к некрасовским "Коробейникам". Пусть таков наш народ, но его надо принять, как он есть; он по-своему прав. "Так называемые скандалы на улицах, по существу — настоящие проявления жизни". Блоку нужны теперь не символы, а настоящее "человеческое лицо", хотя бы и "печальное". Иначе "возрождение" искусства превратится в "вырождение": модернистские "талантливые завитки вокруг пустоты". Эти настроения развиваются и усиливаются после того, как Блок поработал на фронте во время войны и в следственной комиссии "для расследования противозаконных действий бывших министров" и т.д. — во время февральской революции. В июне 1917 г. он записывает в дневнике: "Никто не понимает, что никогда не было такого образцового порядка и что этот порядок величаво и спокойно оберегается всем революционным народом. Какое *право* имеем мы (мозг страны) нашим дрянным буржуазным недоверием оскорблять умный, спокойный и многознающий революционный народ". И он прибавляет: "Я не удивлюсь, если *нас* перережут во имя *порядка*". "За что нам верить, — пишет он после июльских дней, — господа всегда обманывали, господа хоть и хорошие, да чужие... Разве я смею их за это травить. Глупый, озлобленный, корыстный, чужой, наглый, — а каким же ему еще, господа, быть". 30 июля по поводу приглашения П.Б. Струве вступить в "Лигу русской культуры" Блок требует приглашения туда и Горького. Он отмечает для себя свое "тяготение к туманам большевизма и анархизма", указывая также и на сродство этого нового тяготения с его прежними ощущениями "стихии", "гибели". Он припоминает кстати и стихи Вл. Соловьева, своего вдохновителя, о "ликах роз", "темный корень" которых "впивается в сумрачное лоно" "черной глыбы", то есть, очевидно, народной массы.

Все это объясняет и вспышку у Блока национального чувства против бывших союзников, "арийцев", против которых "мы широко откроем ворота на Восток", "взглянем нашим *косящим* взглядом" и "скинемся азиатами". И он пишет свое pendant к "Бородинской годовщине" Пушкина: стихотворение "Скифы" (1918), чересчур поспешно уступая европейцам, в порыве национального гнева, даже и русский антропологический тип: "Да, скифы мы, да, азиаты мы, с раскосыми и жадными очами..." Отсюда и возрождение идеи русской "исторической миссии — вскрыть Правду". "Россия заразила здоровьем человечество". Так объясняется и поразившее старых друзей появление знаменитой поэмы "Двенадцать", с ее гениальной, истинно художественной сложностью и неумолимым реализмом,

несправедливо истолкованными обеими боровшимися сторонами как политическая двусмысленность и "кощунство". "Двенадцать" — лебединая песнь Блока, за которой последовало умирание (1921), разочарование, но не раскаяние и не потеря надежды на будущее:

Россия, нищая Россия...
Тебя жалеть я не умею...
Какому хочешь чародею
Отдай разбойную красу!
Пускай заманит и обманет —
Не пропадешь, не сгинешь ты,
И лишь забота затуманит
Твои прекрасные черты.

Особое положение относительно большевиков занял, как мы знаем, уже до революции Горький, оказавший им немало услуг материального характера, — особенно созданием упоминавшейся выше школы на Капри. С автором "Буревестника", за которым ухаживал сам Ленин, приходилось очень считаться, хотя его отношение к октябрьской революции было колеблющимся — сперва отрицательным, а потом довольно двусмысленным. К годам революции относятся наиболее художественные произведения Горького; но он не случайно уходит в них к воспоминаниям своего прошлого. Самый благожелательный из советских критиков, Воронский, признает, что в новейших произведениях Горького много "несвоевременных" мыслей и что, хотя он "пишет сейчас лучше, но... для современного, особенно молодого читателя его последние вещи звучат глуше... они не шумят". Для доктрины пролетариата Горький всегда был чересчур романтичен. И более строгие критики сурово осуждали это бесцельное "безумство храбрых", эти сокольные полеты к небу, это восхваление ("На дне") "безумцев", которые, подобно лукавому мужичку Луке, "навевают человечеству сон золотой". И именно первый "социалистический" роман Горького "Мать" (1907), попытка приложить его романтику к рабочему движению, вызвал толки критики о том, что это "конец Горького", что он "испился". Еще менее его понимают, когда он становится объективным художником-реалистом. Чем дальше, тем настойчивее к нему пристают с вопросом: "Како веруеши". А он отвечает общими фразами, под которыми, при желании, можно подразумевать осуждение большевиков, и ограничивает свое пребывание в России триумфальными шествиями и выслушиванием официальных панегириков.

"Не шумел" Горький, зато вдвойне шумел Маяковский со своей ратью футуристов. "Рев и рык" поэзии Маяковского как раз годился для эстрады, для публичных выступлений в клубах и кабаках. И он кричал всех громче, стараясь перекрыть

других. Как же ему было не слиться с революцией. Ведь до революции он был самым левым из левых, самым рьяным разрушителем литературных традиций: значит, революционером. И он громко провозглашал теперь: "Новое создаст только пролетариат, и только у нас, у футуристов, общая с пролетариатом дорога". "Футуризм — идеология пролетариата... Футуризм и есть пролетарское искусство". Отсюда вывод: "Сейчас нет и не может быть иной *художественной власти*, кроме власти меньшинства", следовательно, необходима диктатура футуристического меньшинства для внедрения в массы самого левого искусства. Эта претензия застала литературу врасплох. Пока другие уклонялись и не решились для себя, идти ли с новой властью, футуристы крикливо протягивали ей руки и предлагали свое сотрудничество в обмен за диктатуру в искусстве. "А так как власть нуждается в организаторах и руководителях первого, разрушительного периода работы, — эта роль оказалась в руках футуризма. Из подвалов богемы русские футуристы перенесли в роскошные залы академий" (Вячеслав Полонский).

Победа их была, однако, непродолжительна. Захватив власть, они ничего не сумели с ней сделать. Тщетно Маяковский надсаживался в своих плакатных виршах: "Мы тебя разгромим, мир — романтик. Вместо веры — в душе электричество и пар. Вместо нищих — всех миров богатство прикарманьте. Стар — убивать. На пепельницы черепа". (Это — стихотворение, разделенное на 11 строк). На марксизм это мало походило. А когда дело доходило до положительных задач нового искусства будущего, футуризм лишь утрировал идею Чернышевского: "Буржуазные художники срисовывали деревья, солнце, горы" и т.д. "К чему? Все это уже есть... и в тысячу раз лучше, чем на размалеванных холстах и в сахарных глыбах мрамора... Если вы художники... создайте человеческие *вещи*... Фабрики, заводы, мастерские ждут, чтобы к ним пришли художники и дали им образцы новых, невиданных вещей". Все старое — на смарку. "Белогвардейца найдете — и к стенке, — упрекал Маяковский (1918), — а Рафаэля забыли... Время пулям по стенкам музеев тенькать... Выстроили пушки на опушке... а почему не атакован Пушкин? А прочие генералы классики?" (Это — тоже стихи.)

Скоро, однако, начальство разобралось. Сам Ленин как реалист, "имел смелость заявить себя "варваром" перед этими проявлениями "художественного лицемерия" и подражательности Западу. "Пушкина понимаю и признаю, Некрасова признаю, — говорил он, — а Маяковского, простите, не понимаю". И несколько позже (1921) другое течение, предъявившее свои права на представительство "пролетарского искусства", Пролеткульт", вынесло резолюцию: "Считая футуризм и комфутиризм идеологическими течениями последнего периода буржуазной культуры

времени империализма", признать "это течение враждебным пролетариату как классу". Футуризм как правительственное течение был развенчан. Но он не сдался сразу. В Москве, на Тверской, в кафе "Стойло Пегаса", "Домино" и др. "эпатировали" слушателей талантливые эпигоны футуризма, Вадим Шершеневич, "подбравший вожжи растрепавшихся мыслей и мчавший в никуда свой шарлатанский шарабан", и Мариенгоф, мрачно объявлявший, что "искусство есть форма". Оба они пропагандировали новый вариант футуризма, "имажинизм", господство образа в поэзии, в отличие от символа, который есть (для символистов) способ мышления (мировоззрение), тогда как "образ" есть лишь литературный прием для усиления зрительности впечатления. К имажинизму примкнул на время и Сергей Есенин, "испепелявший себя в огне", в тех же кабаках, и находивший в этом пьяном угаре способ слиться с революцией. Как известно, это была низшая точка жизненного пути этого высокоодаренного поэта. Он тогда в "Москве кабацкой" "на всю ночь напролет, до зари, читал стихи проституткам" и тоскливо прощался с деревней, источником своей поэзии. "Я такой же, как вы, пропащий; мне теперь не вернуться назад; низкий дом без меня сутулится, старый пес мой давно издох; на московских изогнутых улицах, знать, судил помереть мне бог". Есенин потом поднялся до высшей точки своего творчества; но силу дало ему горькое чувство оторванности от земли ("какого ж черта я орал, что я с народом дружен; моя поэзия здесь больше не нужна"). Это чувство и привело его к самоубийству. Маяковский, оставшись один, последовал, как известно, его примеру.

Есенин, как мы видели, был природным "имажинистом". Но филологические теории профессиональных теоретиков имажинизма не прижились, и все движение сошло со сцены, вместе с московскими кабаками и их посетителями. В. Полонский так характеризует этих посетителей: "Спекулянты и матросы, случайный краском и балерина, советский чиновник и политический деятель, актер, наскоро смывший грим после спектакля, и просто уличный ротозей, где-то ухитрившийся напиться до отупения, наконец, женщины с Тверской — такова была смешанная публика кафе, взрастившая имажинизм". К дальнейшим эманациям футуризма — имажинизма мы еще вернемся.

Претензию на господствующее положение, с которого спустились футуристы, заявляло движение так наз. "Пролеткульта". Это движение связано с именем известного нам сотрудника Горького в школе на о. Капри, философа, пытавшегося примирить материализм с критической философией, А. Богданова. Его права на представительство только еще зародившейся литературы были, несомненно, гораздо более обоснованны, чем права футуристов. С учением Богданова и с тем, что сам Горький сделал для осуществления его идей, мы уже знакомы. Мировая

задача пролетариата была, по этому взгляду, "стройно и целостно организовать всю жизнь человечества". Осуществление этой задачи требовало самостоятельных культурных усилий пролетариата, "вне всякого декретирования", то есть не под покровительством государства, а вполне независимо и самостоятельно. Если футуристы готовы были служить пролетарскому государству как один из органов его господства, то "Пролеткульт" шел дальше и требовал полной "обособленности" от государственного аппарата, чтобы немедленно приняться за выработку "социалистических форм мысли, чувства, быта — независимо от соотношений и комбинаций политических сил", с которыми еще должна была считаться тогда рабоче-солдатско-казачко-мещанско-крестьянская власть.

"Пролеткульт" хотел взять в свои руки бесконтрольное руководство всеми отраслями "пролетарского" искусства, — литературы, образительных искусств, музыки, театра, — так же как и вообще всей культурно-просветительной деятельностью, воспитанием комсомола и т.д. Государственные учреждения должны были лишь "способствовать всеми средствами новому движению", которое "должно занять самостоятельное место рядом с политическим и экономическим движением" (резолуция 1918 г.). Центром самостоятельной организации, которая будет "организационным завершением новой формы рабочего движения", должен был явиться "всероссийский совет Пролеткульта", с его студиями и лабораториями для выработки пролетарской литературы. А сама эта организация намечалась в форме "всероссийского союза рабочих писателей", долженствовавшего "объединить всех писателей, вышедших из рабочей среды" и "стоящих на классовой пролетарской позиции". Союзу ставилась задача "создать пролетарскую социалистическую литературу, художественную и научную, отвечающую идеалам революционно-коммунистического пролетариата".

Хотя преемники Богданова, П.И. Лебедев-Полянский и В. Плетнев, и смягчили несколько "кабинетные" претензии "Пролеткульта", но все же его универсальные требования оставались чрезмерными и никак не могли рассчитывать на сочувствие и содействие централизованной советской власти. Помимо того, что она не могла допустить существования рядом с собой параллельного органа, желавшего захватить в свое ведение не только литературное творчество, но и всю область довольно смутного понятия "пролетарской культуры", возникал целый ряд возражений и сомнений практического и принципиального характера. Прежде всего "Пролеткульт" сам не мог овладеть всей той областью, на которую заявлял претензии. Когда, позднее, сорганизовались союзы пролетарских писателей (см. ниже), они оказались вне зависимости от центральной группы "Пролеткульта"; они и занялись организацией пролетарской литературы. "Центральной ареной" "Пролеткульта" остался

один рабочий театр — начинание, весьма скромное, — и несколько театральных и литературных студий². Но и по существу, что значило это понятие "пролетарской культуры"? Оно вызвало споры, к которым мы вернемся; но с самого начала, — еще до октябрьской революции, — представления Богданова вызвали принципиальные возражения его постоянного оппонента, Ленина. Ленин просто и откровенно смеялся над идеей — создать лабораторным путем "пролетарскую культуру". Это — тот же "махизм", утверждал он. "На деле все фразы о пролетарской культуре прикрывают борьбу с марксизмом". "Чтобы искусство могло приблизиться к народу и народ к искусству, мы должны сначала поднять общий образовательный и культурный уровень". "Конечно, — говорил Ленин Кларе Цеткин, — мы ведем войну с безграмотностью, рассылаем по стране передвижные выставки и просветительные поезда. Но что это может дать многомиллионному населению, которому недостает самого элементарного знания, самой примитивной культуры? В то время, как в Москве сегодня, завтра, допустим, по десяти тысяч человек придут в восторг от блестящего спектакля в театре, миллионы стараются научиться по складам писать свое имя и считать, узнают, что земля шарообразная, а не плоская, что миром управляют законы природы, а не ведьмы и колдуны совместно с отцом небесным". Отсюда, очевидно, далеко до создания пролетарской культуры, а в ожидании, как можно отвергать старое искусство? Мы видели, что, если нужно выбирать, Ленин предпочитает Пушкина Маяковскому. "Искусство принадлежит народу. Оно должно быть понято этими массами и только ими". Пушкин понятен, Толстой понятен, но как может народ понять ломающегося перед ним футуриста? "Почему надо преклоняться перед новым, только *потому*, что оно ново, — говорит Ленин Кларе Цеткин. — Бессмыслица, сплошная бессмыслица... Мы хорошие революционеры, но почему-то мы чувствуем себя обязанными доказать, что мы тоже стоим "на высоте современной культуры". Я же имею смелость заявить себя варваром... "Наследство от буржуазного искусства нам еще рано сдавать в архив", — заявил он, голосуя против закрытия Большого театра в Москве зимой 1919 г.

Все это, как видим, не обещало успеха ни футуризму, ни "Пролеткульту", как конкурентам на власть в литературе и искусстве. Но тут явился третий претендент, который мог сослаться на существующий факт. Поздно сомневаться в возможности существования пролетарской литературы или только готовиться к ее созданию. *Пролетарская литература существует*. Это существование хотели наглядно доказать поэты, вы-

² "Пролеткульт" насчитывал до 300 "студий" и до 80000 "студийцев", но талантов оттуда вышло чрезвычайно мало.

шедшие из рабочей среды и назвавшие свой союз живописным именем "Кузница".

Это было уже, несомненно, *кое-что*. Мы знаем, что ко времени революции круг новых рабочих и крестьянских писателей был довольно широк. В том же мае 1920 г., когда появился первый номер "Кузницы", "Пролеткульт" успел создать всероссийский Съезд пролетарских писателей, на котором были представлены 25 городов 150 писателями. Но из всего этого количества в "Кузнице" объединилось до сорока писателей, — из них около десяти более или менее выдающихся. Почти все они принадлежали к городским рабочим и мастеровым, хотя многие рѣдился и провели первые годы в деревне. Все влачили тяжелое существование в углах и подвалах и в этом отношении были настоящими представителями своего класса. Многие участвовали в политической борьбе и испытали на себе тяжесть жизни в подполье, в тюрьме и ссылке. Руководители "Кузницы" начали писать и печататься еще до революции, и к 1923 г. были уже известными писателями. Мы здесь коснемся только поэтов "Кузницы"; беллетристы этого кружка скоро отошли от него и характеризуют другие моменты и другие направления. На поэзии "Кузнецов" отразилось влияние декадентов и символистов: так, Брюсов свидетельствует от отражении в стихах И. Филиппенко, председателя "Кузницы", приемов и тем Уолта Уитмена и Верхарна, Бальмонта, Блока, Белого. На В. Кириллове заметно, вместе с влиянием Бальмонта и Игоря Северянина, особенно сильное влияние Пушкина. М. Герасимов — бывалый человек, работавший в Париже у Рено, служивший волонтером во Франции, странствовавший по морям и океанам, исходивший пешком Италию и Австрию. При всей индивидуальности поэтов "Кузницы", их объединяла в момент их сближения одна общая черта: это энтузиазм, вызванный триумфальным шествием партии, к которой они принадлежали. "Кузницы" объявили себя передовым отрядом пролетариата, а позднее, во фразистой "декларации" 1923 г., даже "единственным объединением, стоящим всецело на программе революционного авангарда рабочего класса и РКП", — "ударным отрядом на передовых позициях идеологического фронта". Они считали себя призванными воспеть город и фабрику, как носителей великого пролетарского будущего. В прославленном стихотворении "Мы" Кириллов пел:

Мы, несметные, грозные Легионы Труда —
Мы победили пространство морей, океанов и суши...
Пожаром восстаний горят наши гордые души.
Мы во власти мятежного, страстного хмеля,
Пусть кричат нам: "вы палачи красоты"...
Во имя нашего Завтра — сождем Рафаэля,
Разрушим музеи, растопчем искусства цветы...

(см. выше Маяковского).

О своем социальном происхождении и идеалах говорят:

Позабыли мы запахи трав и весенних цветов,
Полюбили мы силу паров и мощь динамита...
Мы разучились вздыхать и томиться о небе,
Мы хотим, чтобы все на земле были сыты...
Все — Мы, во всем — Мы; Мы пламень и свет побеждающий,
Сами себе Божество, и Судья, и Закон

(см. выше — восклицания символистов).

Впоследствии поэтов "Кузницы" упрекали в том, что в этом порыве "страстного хмеля" они тоже забыли о действительности и вознеслись в эмпирии. Действительно, их "небо" — это "космос", и за победой коммунизма в России они уже ощущают близость космических сдвигов. "Мускулы рук наших жаждут гигантской работы, — читаем мы в том же стихотворении — творческой мукой горит коллективная грудь... Нашей планете найдем мы иной, ослепительный путь". А Гастев бросает вызов самим строителям Вавилонской башни и кричит им: "Мы сдвинем, сдвинем нашу Родину-землю. Эй вы, тихие потребители жизни. Разве вы не видите, как неудобно посажена земля, как неловко ходит она по орбите... Мы пропитаем ее новой волей".

В годы борьбы и побед это настроение представителей "класса-гегемона революции" было понятно. Но критик Воронский тогда же наставительно заметил "Кузнецам", что их поэтические плакаты чересчур отвлечены; что, собственно, ни русский конкретный завод, ни русский индивидуальный рабочий не выведены живыми в их стихах, а отдают какой-то абстракцией. А о жизни коммунистической партии, о ее судьбах, ее быте — нет и помина. Воронский нашел и правильное объяснение этого: «"Кузнецы" все-таки принадлежали к поколению, родившемуся в конце 80-х гг.: они развивались в стороне от больших дорог партийной среды», в них чувствуются "посторонние идеологические наслоения", идущие от "крестьянских" и "интеллигентских писателей". Они даже не совсем еще порвали с деревней, и громко, точно через силу воспевая завод, его станки, машины и приводные ремни, с сожалением и тоской оборачиваются назад. "Я соскучился по деревне, по смолисто-му запаху изб, — поет, например, Александровский. — Синь полей — моя вечная спутница, рев машин — колыбельная песнь... жизнь, как вода из плотины, закружила меня в хороводе", и в итоге "я какой-то тоской горю весь". Мало того, в дореволюционном прошлом тоска от жизни на заводе была преобладающим настроением этой среды, и если они избавились от тоски в водовороте революционной борьбы, то, как увидим, не надолго.

Настроение "Кузницы" и ее поэзия сразу обрывается, как только кончается полоса "военного коммунизма" и на смену ему приходит НЭП. 1921-22 гг. являются переломными в исто-

рии литературы советского времени. Картина, до сих пор, как мы видели, довольно простая, сразу чрезвычайно осложняется, ибо, пользуясь режимом относительной свободы, на литературную арену выходят группы, до сих пор искавшие в своих углах убежища от суровой житейской непогоды. И борьба за влияние в литературе возобновляется в новой обстановке и новыми средствами. Первое, что необходимо тут отметить, — это то, что, если периоду борьбы соответствовала высокопарящая лирика, то период мирной передышки ознаменовался возвращением к смиренной прозе. Перемена в форме знаменовала собою и перемену в содержании. Проза, по самому существу своему, по возможности для нее обхвата гораздо более широкого круга художественных тем, должна была заявить претензию на эмансипацию от политики, — по крайней мере от непосредственного служения ей и непосредственного вмешательства политики в литературу, — что "Кузнецы" ставили своей прямой задачей.

Естественно, что первыми потребовали освобождения от политики старые литераторы, молчавшие, как мы видели, в голодные и холодные зимы 1918-19 гг., но заговорившие тотчас, как только это стало возможно. Уже в 1919 г. в издании "Алконост" появились редактируемые Андреем Белым "Записки мечтателей" (8 книг), потом "Дом искусства", под ред. Горького, Добужинского, Замятина, Чуковского (1921, две книги). Выходил затем еженедельник "Вестник литературы" (1919-22), замененный "Летописями дома литераторов", а потом "Литературными записками". Тон этих изданий был минорный; говорить приходилось под сурдиной. Но, тем не менее, общее настроение и отношение к современности этой среды было достаточно ясно: оно не могло не быть отрицательным... "Все в нашей жизни поставлено ребром, — писал Вячеслав Иванов в первом номере "Записок мечтателей". — Где привычный облик вещей. Мы не слышим их знакомого голоса. Гуманизм умирает". "Я боюсь, что настоящей литературы у нас не будет, — говорит Замятин в "Доме Искусств". "Тяжелы те испытания, которые уготовила современная действительность нам, представителям многострадальной русской интеллигенции", — говорится в анонимной статье "Вестника литературы" 1921 г. Материальные лишения и телесные страдания при этом "совершенно меркнут по сравнению со страданиями духовными... С каким восторгом приветствовала интеллигенция революцию, как пламенно верила она, что она положит конец ее разъединению с народом. И как горько ошиблась... Три года гражданской войны... заставили интеллигенцию изменить свой взгляд на народ". Разочарование в народе мало-помалу стало общим явлением, а вслед за ним "пришло разочарование в себе. Раз мы так жестоко ошиблись... то мы сами никуда не годимся, поскольку претендуем на роль жиждителей нового здания, изыскателей новых путей...

Только одно и остается: опустив руки, предать себя и родную страну на волю обстоятельств”.

С этим похоронным настроением, действительно, “никакая творческая работа по созиданию новых форм жизни была немислима”. Но не все представители старой интеллигенции, и в особенности не все их молодые продолжатели остановились на этом настроении. Позиция полной растерянности упомянутых журналов, как и позиция “космического” энтузиазма “Кузницы” были двумя крайними позициями. В дальнейшем, как мы увидим, та и другая крайность постепенно смягчаются и обе исключающие друг друга точки зрения постепенно сближаются, идя навстречу одна другой и создавая, таким образом, ряд промежуточных — и столь же временных — позиций. В эту схему, конечно, никак нельзя ввести писателей, эмигрировавших за границу. Для них не существовало главной причины этой внутренней эволюции — наличности советской власти. Во всяком случае, и в эмиграции и внутри России тенденция литературного развития была одна и та же. Там и здесь старшему поколению писателей-прозаиков удалось пронести через упадочный период девяностых и девятисотых годов художественный реализм классической русской литературы. Это были, в большинстве, те самые писатели, которые печатались в сборниках “Знание”. Несмотря на разницу политических тенденций, у Бунина и Куприна, с одной стороны, у Вересаева и даже Серафимовича, с другой, мы встречаем ту же прежнюю русскую художественно-реалистическую прозу. Эмигрантская поэзия, правда, сохранила надолго и упадочную форму и упадочное настроение. Но это уже не было характерно для общего настроения литературы, которое все более склонялось в сторону возвращения к реализму.

Первым выявлением этого рода настроений было появление в советской России группы молодых писателей, принявших название “Серапионовых братьев”. Название было заимствовано у романтика начала XIX в. Т.А. Гофмана, который заметил, что обычный кружок друзей собрался у него в день пустытника Св. Серапиона — и этим именем назвал цикл своих фантастических рассказов. Но с романтиками у этой молодежи было уже немного общего. Объединило их, прежде всего, то обстоятельство, что все они слушали лекции в “Доме Искусств” у Замятина, Чуковского, Виктора Шкловского. Имена профессоров уже показывают, в каком направлении читались эти лекции. Слушатели “решили собираться и читать друг другу написанное”. Собрания происходили у Мих. Слонимского, воспитавшегося в культурной семье (1897, отец — член редакции “Вестника Европы”, мать — сестра проф. С.А. Венгерова), так как он тут же жил, в “Доме Искусств”, в центре города. Но идеологом и душой кружка был Л.Н. Лунц (1901), — тоже юноша высокой культуры, оставленный при Петербургском университете по кафедре за-

падноевропейских литератур. Его трагедии "Вне закона" и "Бертран де-Борн" имели большой успех; первая шла в репертуаре театров Берлина, Вены, Праги и т.д. Лунц рано умер (1924) и по смерти его "серапионы" разбрелись. Но общий тон и данный Лунцем лозунг "на Запад" сохранил за членами кружка некоторые общие черты. Принимая название "Серапионовых братьев", друзья, очевидно, чувствовали себя, некоторым образом, как в пустыне, в своем культурном оазисе, и становились под прикрытием пустынного, своего патрона, от окружавшей их действительности. Лунц так описывал потом зарождение и цели кружка: "В феврале 1921 г., то есть в период величайшей казарменной регламентации, регистрации и организации, когда все были подчинены утомительному железному уставу, мы решили собираться без уставов и председателей, без выборов и голосований. Мы сошлись в дни революции, в дни сильнейшего политического напряжения. Справа и слева говорилось: кто не с нами, тот против нас. С кем вы? С коммунистами или против коммунистов? С революцией или против революции? Мы с пустынным Серапионом, был наш ответ. У каждого из нас есть своя идеология, есть политические убеждения, каждый хату свою в свой цвет красит. Так и в жизни. Так и в наших рассказах, романах, драмах. Но все мы вместе требуем одного, чтобы голос не был фальшив, чтобы мы верили в реальность произведения, какого бы цвета оно ни было. И когда теперь фантастические политики и близорукие критики справа и слева стремятся посеять между нами раздор, подчеркивают наши различные идеологии и кричат: пусть каждый идет со своей партией, — мы им не отвечаем. Ибо, хотя бы один брат молился Богу, а другой — дьяволу, — они, все равно, остаются братьями". Основное положение эстетики "серапионовцев" было, таким образом, то, что "произведение должно быть органическим, реальным, жить своей особой жизнью". "Искусство реально, как сама жизнь. И как сама жизнь, оно без цели и без смысла: существует, потому что не может не существовать".

Это был, очевидно, первый и ближайший способ забронировать позицию художественного реализма от притязаний современной публицистики. Принципиальная позиция — против публицистической критики — соединилась здесь с практической задачей — отгородиться от ударов *марксистской* критики. Очень ярко выразил это сочетание позиций член кружка Н. Никитин (1897), тоже ученик Замятина, в сборнике "Писатели об искусстве и о себе" (1924). Он "хочет быть в рабочем классе, но хочет быть и еретиком, ибо без этого не мыслится искусство, как один из абсолютов свободы". Он не желает, чтобы его "тянули за шиворот", и недоволен тем, что русская критика, — не только теперешняя, но и прежняя, "к каждой строчке русского писателя прикладывает социальный "амперметр". У искусства есть "свое ухо", "своя игра", только ему присущая, и художник

не должен становиться "общественным сейсмографом". Это явление, однако, смягчается другим: "Никогда и никому не следует беспокоиться, что художник будет всегда верен передовому в своей эпохе, не продает и не продаст его".

Никитин и Зоценко (1895) принадлежали, кроме упомянутых, к первоначальному составу кружка. Вскоре появились в его составе В. Каверин (1902), университет и историк литературы, перешедший скоро от "фантастических рассказов" "на материал реальный"; Всеволод Иванов (1895), акробат, клоун, "факир" в цирке, потом наборщик, посвященный Горьким в писатели: с ним мы еще встретимся; К. Федин (1892), из обжившихся в городе крестьян, окончивший курс в Московском коммерческом училище, потом проживший годы войны (1914-18) в Германии, в качестве военнопленного, где был и музыкантом, и хористом, и актером, и вышедший в литературу через Горького (1920) и "серапионов" (1921), "дружба с которыми" для него была "радостью"; наконец, Н. Тихонов.

Как видим, в братстве "серапионов" слились две струи — одна сверху, другая снизу — с соответственно различными уровнями образования и политическими оттенками: на одной стороне Лунц, Слонимский, Зоценко, Каверин, Никитин; на другой — Вс. Иванов, Федин, Тихонов. Но даже их противник, Лебедев-Полянский, отдает им справедливость: "они не пролетарии, не крестьяне"; но "они трудовая интеллигенция"; "они не бежали от раскатов пролетарской революции, как их отцы, а бросались в бурю". "Один — три раза ранен и один раз приговорен к смерти, другой контужен, сломал ребро и ногу, третий прятался в Голодной степи и на границе Монголии, четвертый защищал Петроград, спасал броневой поезд и сто четыре часа стоял без смены на дежурстве, пока не свалился с ног и т.д." И тем не менее все они писатели-реалисты, дорожащие своей художественной независимостью. Самый популярный из них, — тот, которого "читают в пивных, в трамваях, рассказывают на верхних полках жестких вагонов", книжки которого "можно найти у всех газетчиков, его рассказы — услышать с эстрады и из трубки радио", словом, Мих. Зоценко — как раз интеллигент, сын художника-дворянина, окончивший классическую гимназию и побывавший в университете. Его "сказ" пользуется появлением массового читателя из мало- и полубразованных и мешает народную речь с извращенным употреблением литературно-книжных оборотов, вроде "перехода к текущему моменту дня" или "мелко-мещанской кости слабого человека". И когда критики спорят, относятся ли его писания к "высокой литературе" или к "неуважаемой", он отвечает ссылкой на того же "простого" читателя. Для этого читателя он "временно замещает" несуществующего "пролетарского писателя", так же как в своих повестях, где "больше литературных традиций", он "пародирует теперешнего интеллигентского писателя, которого,

может быть, и нет сейчас". Что делать? Таков теперешний "социальный заказ": "Вся жизнь, общественность и все окружение, в котором живет сейчас писатель, — заказывают, конечно же, не красного Льва Толстого... Заказана вещь в неуважаемой форме", и изменится это только тогда, когда "будет существовать общественность" и "значительно повысится среда", способная произвести "подлинного пролетарского писателя", который "сейчас не может существовать".

И на этом утверждении, конечно, нельзя было остановиться, так же, как и на позиции полной забронированности художественной литературы от всякой современной политики. Очень скоро мы видим, что братство "серапионов" принуждено уступить место новому объединению, которое уже вынуждено отказаться от полного нейтралитета и делает шаг навстречу новым "гувернерам". Вслед за "Серапионовыми братьями" появляются — отчасти в том же составе — так наз. "попутчики". На этот раз название дано не ими самими. Его дает Троцкий в своем критическом обзоре литературы революционного времени. Он же и характеризует эту группу, как она представляется с точки зрения советского вождя. "Это не литературные службисты, которые начинают понемногу "изображать" революцию. Это и не сменовеховцы, ибо там предполагается разрыв с прошлым, радикальная перемена фронта. Большинство писателей (данной группы) очень молоды — от 20 до 30 лет. Никакого до-революционного прошлого у них не было, разрывать им если и приходилось, то с пустяками. Литературный и вообще духовный их облик создан революцией. Но... есть у них у всех общая черта, которая резко отделяет их от коммунизма... Они не художники пролетарской революции, а художественные попутчики — в том смысле, в каком это слово употреблялось старой социал-демократией. Большинство попутчиков принадлежит к мужиковствующим интеллигентам... Оттого попутчики — не революционеры, а юродствующие в революции". Надо прибавить, что этот оттенок "мужиковствующие" (Троцкий говорил даже о "попутчиках" как о "своего рода новом, советском народничестве") может относиться только в Вс. Иванову, инициатору объединения, и Б. Пильняку, но, как замечает Эльсберг, "появление К. Федина, И. Бабеля, В. Каверина... внесло в это определение существенные изменения". Уже из перечисленных имен видно, что новая группа не представляла даже и той степени единства, как группа "Серапионовы братья". Тут бывшие "серапионовцы", В. Иванов, Федин, Каверин, Тихонов, соединились с писателями-одиночками, как Пильняк (1894), Бабель (1894), Сейфуллина (1889), Леонов (1899), А. Малышкин, С. Семенов (1893), Буданцев (1896), а затем к ним примкнули и такие писатели, выступившие до революции, как Ал. Толстой (1882), И. Эренбург (1891), В. Вересаев (1867), М. Пришвин (1873), В. Лидин (1894). Очевидно, принадлежность к группе,

более или менее признанной властью, сама по себе давала известные гарантии. В списке "попутчиков" соединились лучшие литературные имена, давшие литературе советского периода не только всероссийскую, но и европейскую известность. Все наиболее талантливое в этой литературе в промежуток 1922-25 гг. принадлежало к "попутчикам". К отдельным писателям этой группы мы еще вернемся. Но тотчас же надо отметить, что их появление и их литературная деятельность, наряду с одобрением и поддержкой, вызвали очень острую борьбу против них в противоположном лагере "пролетарских" писателей. Борьба эта велась в терминах принципиального литературного спора и окончилась, как увидим, вмешательством власти и компромиссом, продиктованным резолюцией совещания при отделе печати в мае 1924 г., и последовавшими решениями XIII Съезда и Политбюро ЦК партии.

В противоположном литературном лагере — "пролетарских писателей" — происходила тоже своего рода эволюция, начало которой нам известно.

Из трех неудачных претендентов на власть в литературе футуристы, выступившие первыми, первые и потерпели поражение. Но они не хотели сойти со сцены, не оставив, вместо литературной продукции, по крайней мере, литературную школу. Собственно, у футуристов уже имелась близкая к ним литературная школа, так наз. "формалистов", объединившихся еще в 1916 г. в "Общество изучения поэтического языка" (ОПОЯЗ). Эта школа хотела направить новое "литературоведение" на изучение исключительно литературной *формы*, приемов языка, с исключением "содержания", или "материала" художника, и с обоснованием всех выводов на самом литературном произведении, как произведении литературной техники, с устранением каких бы то ни было объяснений, основанных на биографии художника, на его социальной среде, на общественных настроениях его времени и т.д. Можно, пожалуй, считать увлечение этой явной односторонностью — тоже своего рода бронировкой против всяких вторжений современной действительности в область художественного творчества и замаскированной защитой "чистого" искусства. Но руководитель этой школы, проф. Переверзев, успевший собрать около себя целую группу учеников, соединил эту защиту автономности искусства с упрощенно-марксистской мотивировкой. По принципу: бытие определяет сознание — он признал возможным непосредственно из формы произведения, определяющей его содержание, делать выводы о том, к какой социальной группе принадлежит художник и чьи экономические интересы он представляет. Здесь обходилась, таким образом, вся та область социальных, политических, философских и т.д. идеологий, которая (по Плеханову) отделяет экономическую "базу" от идеологической "надстройки", устранялась вместе с тем идейная сторона произведения, — и на это

слабое место теории Переверзева обрушилась, как увидим, яростная атака коммунистов, разоблачивших в профессоре бывшего меньшевика.

Как бы то ни было, футуристы не удовлетворились хитро-сплетенными учениями формалистской школы и оставили по себе специальное и суженное применение того же "формального" метода в так наз. "Лефе" (левый фронт). Здесь они особенно заострили известное нам учение о замене литературы творчеством "вещей", нужных непосредственно ("конструктивизм"). Искусство есть мастерство, с которым художник должен прямо идти к производству на фабрику, связывая, таким образом, квази-по-марксистски, искусство с технически-экономической базой. Собственно для литературы остается при этом газета, сообщение фактов; вымысел в литературе "Лефовцы" принципиально отвергают. "Учиться у классиков" — значит явно писать реакционные вещи. Всякий "психологизм" и "романтика" должны быть устранены. Конечно, во всех этих грехах повинны писатели." попутчики"³.

Другой конкурент в борьбе за власть, "Пролеткульт", тоже завял при НЭПе. Число "студий" и "студийцев" в 1922 г. падало с головокружительной быстротой. Но, умирая, и "Пролеткульт" оставил по себе наследника, — и даже весьма драчливого. В этой роли оказалась группа, выступившая в 1923 г. со своим журналом, самое название которого было равносильно сторожевому окрику: "На посту". Молодежь этого кружка пришла из комсомольцев, это уже были, по выражению Троцкого, "свои, октябрьские, — до последнего фибра". А. Безыменский (1898), К. Доронин (1900), С. Малахов (1902) — поэты; талантливый прозаик Ю. Либединский, талантливый критик Лелевич — такова основная группа "напостовцев". Их особая психология и политическая физиономия хорошо изображена критиком Воронским. "С октябрём и после, — пишет он, — в период гражданской войны, в нашу партию влилась огромная масса партийного молодняка. Социальный состав его самый разнообразный: тут были и молодые рабочие, но больше преобладали выходцы из мелкого городского мещанства, крестьянства, из наиболее демократических слоев интеллигенции (конторский труд и т.д.). Они прошли жестокою школу гражданской войны, многому научились в рядах коммунистической партии, но прочной связи с рабочим бытом они не имеют. Старой школы подполья... у них нет. Учиться по-настоящему марксизму раньше было некогда: воевали; это начинают делать только теперь. Поколение это... таскало винтовку на плечах, поставляло по-

³ Журнал "Лефовцев", где развивались эти идеи, "Леф" выходил в 1923-25 гг., и был возобновлен в 1927 г. под названием "Новый Леф". О некоторых новейших уступках "формалистов" (В. Шкловский, Ю. Тынянов, Н. Эйхенбаум) и о полезной стороне их деятельности мы здесь говорить не можем.

литруков, полковых командиров, дралось под Питером, под Орлом, Ростовом... вело бивуачную, кочевую жизнь... Теперь, вместо винтовки тяжелой, держит бумагу, перо. Оно — крепкое, выносливое, задорное, ржущее, самонадеянное, с твердой верой в себя. Оно привыкло брать все приступом: даешь, даешь Европу, даешь школу, даешь науку, даешь искусство. В этом много чисто юношеского задора, нежелания трезво подсчитать свои силы, найти меру... Грубовато наступают на ногу, плюют, говорят самонадеянный вздор". И вот, это поколение, вернувшись с войны домой, заметило, что в литературе не все благополучно. Оно и решило расправиться с нарушителями коммунистического порядка по-своему.

Какова судьба третьего претендента на власть, пролетарских писателей "Кузницы", при появлении на сцену нового пролетарского отряда? Отвлеченный "космический энтузиазм "Кузницы" был этому молодняку не по душе. Безыменский писал "поэтам" "Кузницы" (1923): "Хорошо планеты перекидывать, как комья, — электропозмами космос воспеть, — а вот сумейте в каком-нибудь предгублескоме — зарю грядущего разглядеть". И он кончил строгим внушением: "Довольно неба и мудрости вещей. — Давайте больше простых гвоздей. — Откиньте небо. Отбросьте вещи. — Давайте землю — и живых людей". Другими словами, умеете "найти революцию" среди мелочей будней. Настроенные на высокий лад, "Кузнецы" ее не находили. К НЭПу, этим будням революции, они отнеслись как к обману, чуть не как к измене со стороны правительства.

Надо прибавить, что из "Кузнецов" никто не был членом партии, но все были — рабочие. Наоборот, вернувшаяся с фронта комсомольская молодежь была партийна, но не связана с рабочим бытом. Для власти появление на сцене этого поколения было чрезвычайно удобно; им она сменила "Кузнецов". Так отошел в прошлое и третий претендент на литературную власть донэповского периода.

С чем же выступило молодое поколение комсомольцев и красноармейцев в литературе? Оно не только возобновило притязания Богданова и "Пролеткульта" на диктатуру в литературе, но и пошло значительно дальше. Вместо требования независимости литературной организации оно потребовало передачи диктатуры над литературой непосредственно партии и на первых порах отвергло даже те скромные уступки, которые Богданов соглашался сделать старой литературе. Для организации борьбы за свои требования молодежь объединилась в особые группы: "Октябрь" и "Молодая гвардия". Группа "Октябрь" организовала позднее "Всесоюзную ассоциацию пролетарских писателей" (ВАПП)⁴, для которой и требовала "передоверия" дик-

⁴ Российская ассоциация пролетарских писателей — РАПП; отделения РАППа в Москве — МАПП, в Ленинграде — ЛАПП.

таторской власти. В тезисах платформы группы "Октябрь" и в резолюции 1-й Всесоюзной конференции ВАПП а, по докладу Бардина, и высказана была эта ультрарадикальная позиция комсомольского молодняка. Здесь появилась формула, ставшая ходячей: "Пролетарской является такая литература, которая *организует* психику и сознание рабочего класса и широких трудовых масс в сторону *конечных задач* пролетариата, как переустроителя мира и создателя коммунистического общества". "Одного признания пролетарской литературы уже недостаточно": "обязательно признание принципа гегемонии этой литературы" и "борьба за поглощение (ею) всех видов и оттенков буржуазной и мелкобуржуазной литературы". Ибо "господство пролетариата несовместимо с господством непролетарской идеологии, а следовательно, непролетарской литературы". Всякие разговоры о "мирном сотрудничестве" есть "реакционная утопия", связанная с "ликвидаторской позицией оппозиции внутри РКП"; напротив, на арене художественной литературы "происходит непримиримая классовая борьба за гегемонию над промежуточными элементами": это "путь захвата власти пролетариатом в области искусства". С этой точки зрения все прошлое литературы объявляется "контрреволюционным", — и первые контрреволюционеры—"попутчики", — "искажающие революцию, зачастую клеветующие на нее", "пропитанные духом национализма, великодержавности, мистицизма" (см. ниже, о Пильняке).

Это значило "бить стекла", как выразился Радек. И позиция "напостовцев", "Октября" и "Молодой гвардии" вызвала сопротивление внутри самих партийных людей. В этом отношении руководящую роль сыграл критик А. Воронский, только что освободившийся в 1921 г. от своих военных обязанностей и принявшийся за издание толстого журнала "Красная новь". Его задачей было — собрать около журнала литературные таланты, примиривши их с революцией. Осуждая уход от литературы правого крыла писателей, обличая "реакционные настроения" Белого и Замятина, Воронский, однако, находил, что "ставить крест над "стариками" огулом, сплошь, — неправильно и неразумно", ибо "их голос будет слышен, они еще скажут свое слово". Сам принадлежа к старому подполью, Воронский с сокрушением видел отрыв от него комсомольского поколения. Он боялся разрыва "культурной преемственности" и хотел, чтобы "новый писатель" вел борьбу, "во имя старых, славных заветов". Он не мог, конечно, не заметить, что в левом лагере больше деклараций, чем художественных достижений, и что почти все выяснившиеся таланты — в лагере попутчиков. И "Красная новь" сделалась прибежищем "попутчиков"; почти все они прошли через ее страницы. Свои литературные взгляды Воронский вел от Белинского и Плеханова. Для него искусство есть, как и наука, "познание жизни", но только не путем ума, отвле-

чения, анализа, а путем чувства, образа, синтеза. Поэтому художественное познание должно быть объективно и точно. Когда объективная правда данному классу невыгодна, то у тенденциозного художника получается искажение действительности, псевдоискусство, псевдонаука. Но у художника подлинного всегда, помимо классовой идеологии и психологии, которая "в эпохи расцвета" может и соответствовать истине, должны иметься элементы объективной истины. Поэтому-то нельзя отбрасывать огулом даже и "буржуазное" искусство. Подчеркивая именно "познавательную" сторону искусства в противоположность "организационной" точке зрения "напостовцев", Воронский приобретал базис для защиты творчества попутчиков, — раз они являлись подлинными художниками. "Изображая и отражая настоящую жизнь, — говорил он, — помогая познать ее, они в этом смысле способны и организовать психику читателя в нужном направлении". Основным критерием Воронского, таким образом, сделался постепенно критерий художественный, а не публицистический.

Естественно, что с выступлением младшего поколения, к которому Воронский относился покровительственно, но не щадил его "комчванства, самодовольной рекламы, кружковщины" и невысоко ценил его первые достижения, — полемика чрезвычайно обострилась. Воронскому пришлось защищаться и нападать: в борьбе он подчеркнул еще отчетливее свою позицию. "Никакого пролетарского искусства у нас нет... у нас, в лучшем случае, есть искусство, целиком органически и преемственно связанное со старым... Разумеется, пролетариат, буржуа, мелкий буржуа пользуется искусством для разных и часто противоположных целей, но отсюда еще нисколько не вытекает деление искусства, науки, культуры по трем категориям — буржуазной, пролетарской, мелкобуржуазной, ибо на деле пока есть культура, наука, искусство прежних эпох. Свою науку, свое искусство, свою культуру создаст на основе новой материальной базы человек будущего социального строя. Пока же, в переходное время, особенно в России, как бы для начала достаточно настоящей буржуазной культуры".

Воронский мог смело стоять на этой позиции, не только по ее внутренней правоте, но и потому, что он тут уже повторял мнения влиятельных "вождей" пролетариата, Троцкого, Бухарина, Луначарского. Троцкий пошел еще дальше Ленина в своем отрицании особой "пролетарской культуры". В своей книге "Литература и революция" Троцкий исходил из мысли, что теперь идет военная борьба, а не строительство культуры и что в эту "кратковременную переходную эпоху" — "20-30-50 лет, которые займет мировая пролетарская революция", — "у пролетариата, попросту, не хватит времени на создание пролетарской культуры". А культурное строительство будущего, после отмены диктатуры, "не будет уже иметь классового характера", ибо

классы будут уничтожены. Строительство буржуазной культуры потребовало "не менее пяти веков"; ясно, что для пролетариата — до того времени, когда он "перестанет быть пролетариатом", — остается лишь путь "ученичества", "конкретнейшее культурничество", "рост грамотности, просвещения, рабкоры, кино" и т.д. Одни "верхи классов" не могут построить культуры "лабораторным путем", "за спиной класса".

Так, утопическая исходная точка приводила Троцкого к выводам, согласным со здравым смыслом. Могут быть отдельные талантливые поэты из рабочих, но это не есть еще поэзия класса. Нельзя создать пролетарскую литературу "кружковым лабораторным путем", как думают "напостовцы". Отсюда получился и практический вывод: "Область искусства — не такая, где партия призвана командовать... И уж во всяком случае, партия не может стать и не станет на позицию литературного кружка... конкурирующую с другими". Приблизительно к тому же выводу пришел и Бухарин, находивший, что "регулировать государственной властью" пролетарскую литературу значило бы погубить ее, лишит уроков "жизненной борьбы"⁵. Вообще Бухарин стал на социологическую точку зрения и в этом смысле резко критиковал школу формалистов, доказывая, что не "форма", а "эмоциональный характер материала является существенным для искусства", и, следовательно, необходимо изучать связь формы с общественной психологией и идеологией. Школа Воронского и получила название "социологической", в противоположность как формалистам, так и "напостовцам", не желавшим копаться в психологии и самоанализе.

Дальше всех навстречу Воронскому шел, конечно, Луначарский, более знакомый "с сокровищами западной литературы и искусства". "Талант, как бы ни был он употреблен, всегда должен находить себе оправдание в наших глазах", — говорил он. Защита старого искусства, как источника для нового творчества, составляет несомненную заслугу Луначарского. "Все ценное в произведениях веков и народов является неотъемлемым содержанием сокровищницы общечеловеческой культуры" — таков его основной принцип. Пока, в "бурях революции", пролетарская культура "сравнительно бедна", "будем ждать... в страстной борьбе за сохранение всего лучшего, что прошлое оставило нам от грозной разрухи, и за расчистку путей к грядущему". С этой точки зрения Луначарский протестовал против "не по разуму усердных сторонников пролетарской культуры" из "Пролеткульта", против "не считающихся с особыми законами художества" "напостовцев" и против отталкивания от пар-

⁵ Разница с Троцким состояла лишь в том, что Бухарин признавал наличие первых ростков пролетарской литературы уже в настоящее время, не считая, очевидно, что промежуточный период диктатуры будет так скоротечен, как полагал Троцкий, теоретик "перманентной революции".

тии "непролетарских художников", выходящих "главным образом из интеллигенции".

Спор, в дальнейшие подробности которого мы здесь входить не можем, настолько обострился и притязания "напостовцев" были настолько назойливы, что правительству пришлось вмешаться. Отдел печати ЦК РКП созвал совещание 9 мая 1924 г. Успех на нем был обеспечен течению Воронского, так как он представлял тогдашнюю правительственную точку зрения. Когда левый критик Авербах бросил ему на совещании 9 мая обвинение: "В 1921 г. Воронскому была поставлена определенная задача: ... ему было поручено *разложить* буржуазного писателя", а он "выполнил ее однобоко и чрезвычайно неудовлетворительно... начав с разложения пролетарских писателей", то Воронский смело отпарировал нападение: "Речь идет о позиции, которую веду не я, а наши руководящие органы. Я каждые полтора-два месяца проверяю свою тактику, советуюсь с товарищами, а "напостовцы" действуют дубьем и разгоняют не только попутчиков, но и пролетарских писателей". Однако, имея в виду ослабить позицию противников, писатели группы Воронского направили в совещание коллективное заявление, в котором делали новые уступки коммунистам. Они признали, во-первых, что "пути современной русской литературы, а стало быть, и наши, связаны с путями советской по-октябрьской России". Оговаривая художественные права "индивидуального писательского лица, по-своему воспринимающего мир и по-своему его отражающего", они подчеркивали, что такое понимание разделяет с ними "целый ряд коммунистов, писателей и критиков". Далее, они "приветствовали новых писателей, рабочих и крестьян, входящих сейчас в литературу", а "ни в коей мере не противопоставляли себя им" и "не считали их враждебными или чуждыми себе". Признавая возможность ошибок, они "протестовали против огульных нападков" "напостовцев" и их критики, "выдаваемой притом ими за мнение РКП в целом"⁶.

Очевидно, не без влияния этих заявлений совещание 9 мая приняло принципиально компромиссное решение, но с практическим наклоном в пользу группы Воронского и против претензий "напостовцев". Ту же компромиссную позицию занял XIII съезд РКП в своей резолюции о печати, а резолюция ЦК РКП (конец июня 1925 г.) разработала ее в целый трактат "О поли-

⁶ Интересно отметить подписи под этим заявлением. Подписались: П. Сакулин, Н. Никандров, В. Катаев, А. Яковлев, М. Козырев, Б. Пильняк, С. Клычков, А. Соболев, С. Есенин, М. Герасимов, В. Кириллов, А. Е. Эфрос, Ю. Соболев, В. Лидин, О. Мандельштам, В. Львов-Рогачевский, С. Поляков, И. Бабель, А. Толстой, Е. Зозуля, М. Пришвин, М. Волошин, С. Федорченко, П. Орешкин, Вера Инбер, Н. Тихонов, М. Зощенко, Е. Полонская, М. Слонимский, В. Каверин, Вс. Иванов, Н. Никитин, В. Шишков, А. Чапыгин, М. Шагинян, О. Форш, то есть начиная с самых правых из попутчиков и кончая пролетарскими поэтами "Кузницы". "Напостовцы" остались в стороне.

тике партии в области художественной литературы". Конечно, тут было признано, что "мы вступили в полосу культурной революции" и "что завоевание позиций в области художественной литературы рано или поздно должно стать фактом". Но эта победа отнесена в неопределенное будущее. В настоящем же "нужно помнить, что эта задача — бесконечно более сложная, чем другие задачи, решающиеся пролетариатом"; "необходимо признать и то, что классовая природа искусства вообще и литературы в частности выражается в формах бесконечно более разнообразных, чем, например, в политике". Вследствие этой сложности вышло так, что "часть старой и новой интеллигенции тянет к народившейся новой буржуазии", тогда как "класс, культурно подавленный, не мог выработать своей художественной формы, своего стиля". Отсюда практический вывод: теперь надо не разжигать, а смягчать классовую борьбу, чтобы "ужиться с крестьянством" и "допустить известное сотрудничество с буржуазией"; первое "медленно переработать", второе "медленно заместить" и "идеологически отвоевать интеллигенцию у буржуазии". Расчет на это "отвоевание" основан на том, что "попутчики" "дифференцированы" и "колеблются": остается "отсесть антипролетарские и антиреволюционные элементы — теперь крайне незначительные", бороться с новобуржуазной идеологией среди части "попутчиков" сменевеховского толка и "терпимо относиться к остальным, — с расчетом, однако же, на возможно более быстрый их переход на сторону коммунистической идеологии". A la longue, такое "тактическое и бережное отношение" обещало мало удовольствия "попутчикам". Но главный удар все-таки пришелся по "напостовцам". По их адресу было сказано, что "гегемонии пролетарских писателей еще нет и партия должна помочь этим писателям *зарабатывать себе историческое право на эту гегемонию*". Никакая "легализованная монополия" на литературно-издательское дело тоже "недопустима", так же, как и "приверженность партии к какому-нибудь направлению в области литературной формы". Осуждены попытки "чисто оранжерейной пролетарской литературы", задыхающейся в пределах одного "цеха" или завода. Ограждены от пролетарской опеки крестьянские писатели и рекомендовано "отнюдь не вытравливать из их творчества крестьянских литературно-художественных образов". Наконец, по адресу "напостовцев" же направлен удар по "марксистской критике", допускающей "тон литературной команды" и "всякое претенциозное, полуграмотное и самодовольное комчванство". Надо "учиться" и "давать отпор всякой некультуре и отсебятине в своей собственной среде". Это невысокое мнение о пролетарской литературе напостовского лагеря было еще подтверждено замечанием, что "создание литературы, рассчитанной на действительно массового читателя, рабочего и крестьянского", есть еще задача будущего и что "выработать соответствующую форму, доступную

миллионам", нужно, "используя все технические достижения старого мастерства".

После партийной резолюции обоим лагерям пришлось несколько перестроиться. ВАПП заменила старый орган "На посту" более скромным: "На литературном посту", и молодое поколение "налитпостовцев" (Авербах, Либединский) принялось пересматривать свои позиции. "Нераскаянные" вожди "напостовства" (Лелевич, Вардин, Родов, Безыменский, Горбачев) были отстранены от руководства. Появился ряд "покаянных" статей в журнале. Ударение было сделано на "качество" продукции и старой формуле: "пусть корявое, но свое" была противопоставлена новая: "свое, но не корявое". "У нас еще очень корявое искусство", — признали налитпостовцы; литература — "в первоначальной стадии ученичества", а критика "во власти кустарных, доморощенных приемов". Либединский принялся за "учебу" и за усиленные занятия с рабочим писательским молодежником. Однако все это продолжалось недолго. Критик противного лагеря Вяч. Полонский отмечает, что в "последний период" (к 1928 г.) у "налитпостовцев" "скандальные приемы критики и недопустимые методы литературной борьбы возродились в еще более неприемлемом виде", так же как и "низкий уровень литературной грамотности, соединенный с хвастливым высокомерием и саморекламой" и т.д. Как сейчас увидим, защитники этой непримиримой позиции были поощрены дальнейшими изменениями советской тактики, после торжества политики Сталина.

В среде писательского молодежника, желавшего оградить себя от наскоков "напостовцев", резолюция ЦК вызвала также соответствующую реакцию. Эта молодежь — отчасти "комсомольская, вузовская, городская, более юная, часто совсем юная, неуравновешенная, ищущая", частью же "крестьянская, деревенская, более зрелая и художественно определившаяся" (характеристика Воронского) организовала новую литературную группу "Перевал". В своей декларации "перевальцы" опирались на резолюцию ЦК и резко отгораживались от "напостовцев". Они "не присваивают себе права на гегемонию"; они против мертвящей "схематизации" и снижения личности; они "не отказываются от общения" с "попутчиками", которые, действительно, участвовали в их заседаниях; они, наконец, против "безответственной критики". В "Перевале" соединились крестьянские писатели (Л. Завадовский, И. Касаткин, В. Наседкин, Р. Акульшин, П. Дружинин) и пролетарские (А. Караваева, М. Светлов, М. Голодный, Артем Веселый, И. Катаев, Н. Дементьев, А. Малышкин) с "мелкобуржуазными" (М. Пришвин, Э. Багрицкий, И. Евдокимов, Н. Огнев, Б. Губер). У них были собственные выдающиеся критики, как А. Лежнев и Д. Горбов, не говоря уже о покровительстве Воронского, который содействовал созданию этой группы. Однако разношерстность группы "Перевал" помешала ее успеху. Не все выдержали бесцеремонные атаки "на-

постовцев": Караваева ушла в ВАПП; Багрицкий — к конструктивистам, Артем Веселый остался диким, Н. Кузнецов кончил самоубийством. Но ядро "Перевала" все-таки сохранилось, хотя и не сыграло значительной роли в литературе. Воронский объяснял это "отвратительным материальным положением молодых писателей", отсутствием "сколько-нибудь сложившейся художественной среды", которая могла бы оказать моральную поддержку начинающим писателям (средний возраст "перевальцев" он определяет между 19 и 25 годами), и, наконец, "линянием революционно-романтических чувств" в годы НЭПовских "будней".

"Линяние" есть, конечно, основной закон послереволюционных настроений, и с ним нам еще придется встречаться. Но рядом с "линянием" происходило и нечто обратное. "Годы НЭПовских будней" приходили к концу в 1927 г. Литература, вместе с советской политикой, вступала в третий фазис своего существования (после фазисов "военного коммунизма" и НЭПа, выше описанных). Этот третий фазис соответствовал новому фазису политики Сталина, потребовавшей усиленного "заказа" на революционный энтузиазм, на "социалистическое соревнование", наконец, на прямое участие писателей в "борьбе" за пятилетку. При таком заказе все литературные течения правее ВАППа уже подпадали обвинению в неблагонадежности. Всероссийский союз писателей, представленный правым крылом попутчиков, обвинялся в том, что его "реакционная верхушка" свернула свою деятельность и ограничивается "питьем чая по пятницам"⁷. В центре внимания стояла теперь Российская ассоциация пролетарских писателей (РАПП). На ней лежала обязанность "срывать маски" с "врагов пролетариата" и служить его очередным задачам. Первой жертвой "заказа" на изобличение оказался проф. Переверзев (см. выше). Все поевавшие друг друга пролетарские критики соединились в борьбе против Переверзева. Повод был дан изданным в 1928 г. под его редакцией сборником статей его учеников "Литературоведение". Было доказано, что под маской правоверного марксиста Переверзев защищает "искусство для искусства" и что он отрицает идейную и публицистическую роль литературы в такой момент, "когда пролетариат ведет самые ожесточенные бои во всем мире". Было приведено на справку из Плеханова, что чистое искусство "возникает на почве безнадежного разлада с окружающей средой", тогда как "утилитарный взгляд на искусство" свидетельствует о "взаимном сочувствии" художника со "значительной частью общества". Дальше обвинение не совсем сводило концы с концами. Объявив Переверзева скрытым "идеалистом", критики с другой стороны доказывали, что истинный "диалектический

⁷ В конце концов союз превратился во Всероссийский союз советских писателей, разорвав со своей "буржуазной верхушкой".

материализм” требует от писателя именно “идеализма” и даже “романтизма”, — в смысле действительности, в противоположность бесстрастию холодной науки, от имени которой выступал обличенный профессор.

Покончив с Переверзевым, обвинители принялись искать врагов пролетариата в своей собственной среде. Это было нелегко, так как и сам РАПП был далеко не однороден по составу и воззрениям своих членов. Заправляла им группа Либединского, имевшая за себя большинство и опиравшаяся на компромиссное решение партии 1925 г. Но эта группа склонна была толковать партийную резолюцию в умеренном смысле. Она выдвинула собственную теорию об автономности искусства. На всесоюзном съезде 30 апреля 1928 г. она провела эту теорию против группы меньшинства, руководимой Родовым, Лелевичем, Вардиным, Горбачевым и Безыменским. Первым тезисом теории, которую Либединский проповедовал еще в 1923 г., было требование — заменить “штамп” в литературе (трафарет, шаблон) “отражением социалистической революции в обыденной конкретности через действия живых людей”. Съезд принял этот первый тезис в развернутой формуле о необходимости “борьбы со штампом, схематизмом, голой плакатностью и перехода к выявлению сложной человеческой психики со всеми ее противоречиями, элементами прошлого и ростками нового, моментами сознательного и подсознательного и т.д. ”. Отсюда, в виде неизбежного вывода, следовал второй тезис: “необходимость преодоления натуралистического бытовизма (внешнего описания) и переход к *углубленному и психологическому* показу людей”. Было оговорено, однако, что, в отличие от “психологизма для психологизма, свойственного некоторым течениям буржуазной литературы”, “пролетарский писатель должен основывать психологический анализ личности не на самодовлеющем развитии характера, а на показе внутреннего существа человека, формирующегося и развивающегося под влиянием *социальной среды*”. В дальнейших спорах руководящая группа поставила оба эти тезиса под защиту марксистского лозунга “диалектического материализма”, подчеркивая, что “диалектика” есть динамика, переход в противоположность, а не неподвижная статика, то есть что она допускает именно трактование темы развития из старого к новому в противоположность изображению готовых, законченных “стандартизированных” типов — “штампов”. Третьим тезисом, который группа Либединского защищала наряду с лозунгом “живого человека” и “углубленного психологизма”, был тезис об “учебе у классиков” — преимущественно у Толстого.

Эти-то три положения и послужили побежденному на съезде меньшинству поводом для дальнейших нападков на победившую группу, в духе сталинского “заказа”. Правда, прямо нападать на одобренные съездом положения хранители непримире-

мой "напостовской" традиции не решились. Они начали борьбу на почве организационных вопросов. Еще готовясь к съезду, они организовали (апрель, 1928) отдельные "напостовские группы" внутри ВАППа и потребовали "права на пропаганду своих идей и права на критику линии и деятельности ВАППа". "Налитпостовцы"⁸ пошли на уступки. Они приняли членов напостовских групп в правящие органы ассоциаций, но продолжали настаивать на неизменности своей программы и даже прибегали к выговорам и исключениям несогласных с ними членов. Конфликт еще больше обострился по поводу самоубийства Маяковского. "Напостовцы" признали покойного представителем истинного "творческого метода пролетарской литературы", тогда как "налитпостовцы", в лице Фадеева, объявили "столбовой дорогой пролетлитературы" свой "психологический реализм" ("слюнтяйское психологическое самокопание интеллигентов", по определению "напостовцев"). Появление романов Либединского "Рождение героя" и Чумандрина "Бывший герой", занимавшихся как раз таким "самокопанием" по поводу семейных драм, изображенных в этих романах, было последней каплей. "Напостовцы" пошли в атаку против вождей большинства, придав своему наступлению определенно политический и даже донесительский характер. Праздник был теперь на их улице. Руководители ВАППа были обвинены в том, что "ориентируются на правую часть попутчиков и на некоторые элементы необуржуазной литературы", "приспособляют в угоду" им "напостовскую линию", заменяют "массовое срабатывание" "сговором с отдельными личностями" и т.д.

"Напостовцы", однако, и тут нападали не на самые принципы своих противников, а на их применение. "Живой человек" "налитпостовцев", утверждали они, затушевывает "классового человека". "Психологизм" ведет к копанию в семейном быту и отвлекает от борьбы на очередных политических "фронтах". А "учеба у классиков" сведена к "толстовству". Вождь "налитпостовцев" Фадеев провозгласил лозунг "долой Шиллера" во имя Шекспира. "Напостовцы" возражали: надо учиться у писателей, которым свойственно не непротивление, а "действенный художественный метод", как, например, тот же Шиллер, Джорж Занд, Гейне, Салтыков. Другой повод к нападению дал Либединский, провозгласивший основой искусства "непосредственные впечатления" и поставивший задачей художника — "освобождение непосредственных впечатлений из-под шелухи обывательских пошлых суждений". Он при этом обращал особенное внимание на подсознательный элемент психики. Ему возражали, что это точное повторение фразы Бергсона об "устранении общепринятых положений, скрывающих действительность, чтобы поставить нас лицом к лицу с самой действительностью".

⁸ От названий органов "На посту" и "На литературном посту".

"Непосредственные впечатления" и суть та же "интуиция" Бергсона. Мало того: все это учение буквально заимствовано Либединским у опального Воронского. Следовательно, выводили противники, Либединский не реалист, а идеалист и свалился в "воронщину". Вредные романы, в которых "живой человек" показывается на фоне бесклассовой семейно-бытовой фабулы, должны быть заменены короткими боевыми "очерками", — полукорреспонденциями с разных "участков" коммунистического "фронта"; писатели должны "сигнализировать прорывы".

Но мы не можем следить за бесконечными пререканиями, которыми сопровождалась все эти обвинения и возражения против них. Достаточно отметить, что в последнем счете обвинения приняли форму настоящего доноса в стихотворном обращении, с которым Безыменский обратился к XVI партийному съезду (6 июля 1930). "Мы сигналим с поста боевого... что на стройке художников слова — *прорыв*... Мы у жизни меняем устои... перedefируем себя... но нет у нас превышения плана, да и плана-то, собственно, нет... Ведь у нас и такой есть писатель, что по дебрям душевным плетясь, на семейные драмы потратил силу мысли и зоркость глаз... Писатель родной, без сомненья, нам в "Рожденье героя" принес расслюнявленные размышления над проблемой женских волос... А иные честнейше сознались, что, мол, действенный самоанализ нам дороже, чем преданность борьбе... И вдали, боевую идею взяв язвительным словом в штыки, цветом "Красного дерева"⁹ преют и Замятины, и Пильняки. А рядом "перевальское" слово разливает мещанский яд. "Молоком" буржуазной коровы гуманисты рабочих поят... Так следите, товарищи, зорко, чтоб писатель не сбился с пути... чтобы зубы критических шавок не кусали идущих вперед, чтобы камни стаетек шершавых не бросали с литпостных высот".

Хотя эта атака и не отразилась в резолюциях съезда, но донос Безыменского мог действительно обернуться "острым штыком". И в новом сборнике, поднесенном XVI съезду, "налитпостовцы" поспешили парализовать удар. В заявлении, подписанном четырьмя журналами, пролетарские писатели заявляли: "Мы никогда не мыслили своей работы оторванной от политики, осуществляемой нашей партией... Мы, выполняя поручения партийных организаций, были на боевых участках соц. строительства в городе и в деревне... не только как писатели, но и как организаторы и пропагандисты. За последний год мы потеряли двоих убитых в деревне кулачеством... Мы разоблачили буржуазные элементы, входившие в союз писателей, откалывали лучшие элементы попутничества от буржуазного руководства этого союза, что способствовало превращению этой орга-

⁹ "Красное дерево" — роман Пильняка, осужденный критикой. О "Рождении героя" см. ниже.

низации во всероссийский союз *советских* писателей и разрыву его с буржуазной верхушкой... проводили решительную борьбу с реакционными теориями лит. группы "Перевал", основанной Воронским... решительно выступили против меньшевистской фальсификации марксизма проф. Переверзева и ряда его учеников, разоблачали капитулянтскую сущность так наз. "левой" "рапповской оппозиции" (троцкистов — П.М.). Перечисляя все эти свои заслуги, просители признаются и в недостатках: "отставание, ничтожно малое количество произведений, посвященных соц. строительству, коллективизации и классовой борьбе в деревне, революционной борьбе международного пролетариата, неактуальность некоторых произведений, невысокий уровень марксистского мировоззрения у основных кадров, проявление... мелкобуржуазных тенденций, срывы в сторону бездейственного психологизма, схематизма, рационализма". Покаянное заявление это кончается "обязательством в возможно короткий срок ликвидировать прорывы на нашем участке фронта". Как бы в доказательство искренности обещаний девять статей сборника из двадцати (считая и стихи) посвящены колхозам, коммунам, хлебозаготовкам и т.д. В числе этих "очеркистов" выступил и Либединский, раскрывший, что наблюдаемый им колхоз находится в руках... кулаков.

Положение литературы в сталинский период достаточно ярко характеризуется этим печальным документом. И мы можем перейти теперь от истории направлений, на которые разделились советские писатели, к самому содержанию советской литературы. Мы увидим, что та и другая сторона стоят в тесной связи. Вслед за эволюцией советской политики эволюционирует и тематика. В ней явственно выделяются те же три периода, соответствующие периодам "военного коммунизма", НЭПа и сталинской "реконструкции". "Военный коммунизм" соответствует периоду стихотворческого энтузиазма, "героического реализма" и планетарных мечтаний. НЭП есть период обращения к изображению быта и психологии, при усиленном участии чуждых советам писателей и попутчиков. Наконец, сталинское строительство социализма соответствует борьбе в среде самих пролетарских писателей за и против художественного реализма, — борьбе, сопровождающейся внесением в литературу нового, чисто партийного "заказа".

Нет никакой возможности исчерпать все разнообразие содержания советской литературы по этим трем рубрикам. С другой стороны, среди советских писателей нет гигантов и гениев, на которых можно было бы сосредоточить главное внимание. Зато есть очень много несомненных талантов, которым удастся даже и в тисках коммунистической цензуры дать более или менее объективное описание всех углов и закоулков советской действительности. Обязательная коммунистическая идеология при этом большею частью довольно искусственно пришта к

рассказу, и ее легко отделить. Таким образом, благодаря более или менее честно выдержанному лозунгу художественного реализма, эта литература может служить одним из источников изучения современной русской жизни, каким реалистическая литература прошлого столетия служила для изучения тогдашней действительности. Мы, конечно, и этой задачей не можем здесь заниматься. Но на главных моментах литературной тематики все же необходимо остановиться. Мы будем руководиться при выборе этих моментов не столько художественными достоинствами произведений, сколько их характерностью для каждого данного момента и силой впечатления, произведенного ими в этот момент на читателей и на критику.

Для первого периода наиболее характерны темы, касающиеся войны — как внешней, так и гражданской. Можно даже сказать, что этими темами почти исчерпывается тогдашняя прозаическая литература. Военные впечатления слишком свежи в воспоминаниях непосредственных участников и слишком тесно переплетаются с другими сторонами жизни, чтобы писатели, по большей части лично пережившие военные события, могли думать и писать о чем-нибудь другом. В военных описаниях представлены, притом, все оттенки литературных мнений. Власть еще не успела наложить на них руку, да и сами эти течения не успели дифференцироваться, как дифференцировались позднее. Каждый общественный слой, конечно, вносил в художественное описание военной эпохи впечатления своих собственных переживаний. Алексей Толстой развернул свое "широкое полотно" "Хождений по мукам", еще находясь в эмиграции; он продолжал уже у большевиков эпопею "Восемнадцатого года" и там же перездол первую часть "Хождения по мукам". Уже из этого видно, что автор занял позицию художественно-объективную. Но предметом его изложения все же остаются жизненные приключения членов "белой" семьи, и знает он о событиях с "белой" стороны. Написанный с той же точки зрения и с однородным содержанием роман Мих. Булгакова, тоже побывавшего в эмиграции, переделанный в пьесу "Дни Турбиных", имел очень большой успех у публики, тогда еще состоявшей в значительной части из членов среды, описанной в романе. Сенсация была вызвана тем, что в объективное изложение Булгаков все же внес ноту теплого сочувствия жертвам переворота. Уже совсем с другой, пролетарской, стороны и гораздо позднее развернуто было еще одно "широкое полотно" военных годов: "Тихий Дон" Шолохова. Но среди настроений сталинского периода объективизм Шолохова в описаниях довоенной и дореволюционной казачьей жизни, выведенные им и весьма реалистически трактованные типы станичников, явное сочувствие к этой простой среде, к которой невозможно привить коммунистическую доктрину, вызвали подозрительность к истинным взглядам и замыслам писателя, которая усиливалась, по мере

того как он все ближе подходил к коммунистической революции. "Напостовский" критик Камегулов, в противоположность похвалам "налитпостовцев", объявил "Тихий Дон" произведением "явно беспартийным, идеализирующим кулачество", — словом, признал его "сигналом бедствия".

Передвинемся на одну грань левее. Вересаев в своем романе "В тупике" занимает промежуточное положение между побежденными и победителями в гражданской войне. Его герой, Иван Ильич Сартанов, земский врач и "марксист" (меньшевик), как сам Вересаев, занимает "в великой той борьбе", подобно душам дантовского чистилища место тех, кого "небо отринуло и ад не принял серный". Он — "честный, благородный, непреклонный, ни пятнышка на всем человеке", как говорит о нем его дочь Катя, колеблющаяся между "небом" и "адом". Он не может принять октябрьской революции, "нарушившей святые принципы демократизма". "Теперь замутилось солнце и гаснет, мы морально разбиты, революция заплевана, стала прибыльным ремеслом хама, сладострастною уткой садиста", — плачет он после стакана вина, вспоминая свое революционное прошлое. Картина перехода Крыма от белых к красным и от красных к белым нарисована Вересаевым со всей возможной объективностью: в этом отношении "В тупике" выгодно отличается от "Солнца мертвых" Шмелева — произведения, пропитанного сосредоточенной ненавистью и отчаянием. Советские критики растерялись перед этой объективностью. Они толковали роман Вересаева в самых противоположных смыслах. Но Иван Ильич доживает свой век: он болен и умирает. Его дочь, сочувствующая большевизму, если не большевикам, исчезает неизвестно куда. А победители-большевики, эти — не то "новые варвары", не то "новые христиане", по Герцену, которого вспоминает Катя, принимаются за строительство "нового мира". Все это — на общем фоне "ни тех, ни других"; люди одинаково хороши или одинаково плохи по обе стороны баррикады...

Те, кто стояли — а частью и сражались — на большевистской стороне баррикады, конечно, вносят в военную литературу свой особый тон. Несколько особое место в этой группе занимают два писателя: Пильняк и Серафимович, Пильняк — плоть от плоти русского интеллигента — притом интеллигента младшего поколения символистов (1894). Это — романтик, заблудившийся среди восстанавливаемого реализма, немножко мистик, немножко эстет, по-провинциальному эклектик, брошенный судьбой в гущу революции — и принявший ее с испугом. Он продолжает "заумье" футуристов и стиль Белого в языке, Блокскую, растерянную и восторженную "метель" в содержании своих ранних произведений. Переживает он и период увлечения "скифством" Блока. Ему "необыкновенно хорошо" в метели, "когда крутится, гудит и поет все". Но — хорошо и... жутко. Ибо сквозь метель ему виден звериный лик революции, олице-

творяемый в виде "волка". "Волк — прекрасная романтика, вьюжная, страшная, как бунт Стеньки Разина". Да, "в 17-м году вновь загулял по России Степан Разин, враждебный городам, государственности, поездкам, загромил Россию, перехворал сыпным тифом, убежал с фронтов, кинул все — вот большевик, *мужик*". У молодого звереныша крепкие зубы; он перегрызает горло побежденному врагу. Критики спрашивали автора: что же это — восхваление или отрицание революции? И разве "дикари, именуемые русским крестьянином", — ее истинные герои? Но Пильняк сам не знал, что это такое. Он поправился: к "волку" прибавил "машину". Но поправился также и в другую сторону: "скифу" он противопоставил, после своей поездки в Англию (1923), Вестминстер, и, отрешившись от упадочности Шпенглера, проникся чувством "гордости и благодарности за человеческую, духовную культуру". Так что же, в конце концов: гуманизм или марксизм (с опозданием Пильняк принял и за Маркса)? Было очевидно, что при первой же "чистке" не успешный самоопределившийся Пильняк будет отвергнут без всякого снисхождения. И критик (умеренный В. Полонский) о нем скажет: "Он обманул всех, прикинувшись живописцем революции"; "революции-то он не знал, увидел только ее хвост из теплушки — и разрисовал мрачными красками". Пильняк имел мужество ответить: "Не признаю, что писатель должен... врать... поскольку коммунисты с Россией, постольку я с ними" (отрывок из дневника).

В противоположность Пильняку — и вопреки правдоподобию — Серафимович, старейший из присоединившихся (1863), своей гибкостью донского казака побил юнейшего. Он написал роман "Железный поток" — первое крупное произведение из эпохи гражданской войны, сразу возведенное критиками в перл создания. Потом они заметили, что Серафимович ни раньше, ни позже не написал ничего значительного. Но описание этого "неудержимого потока", в котором сливаются "в какую-то чудовищную равнодействующую" "тысячи оборванных солдат, повозки, бабы; лошади, человеческие страсти", — потока, который, как "циклопическая змея", дни за днями идет, не считая потерь, среди враждебного казацкого моря, с Таманского полуострова на север, "к своим", этот новый "Анабазис, перед которым тускнеет отступление греческого отряда" (Коган), — был объявлен "лучшим из всего, что написано о революции" (Львов-Рогачевский).

Переходим к писателям более "пролетарского типа", вложившимся в гражданскую войну всецело личным участием и энтузиазмом военных годов. Всеволод Иванов, из типа скитальцев, прошедший всю Сибирь и перепробовавший все профессии, от педагога-инструктора до клоуна и "факира" в бродячем цирке, стал первым поэтом партизанщины. Подобно Серафимовичу, он не имел конкурентов в те ранние годы (1921-23) и легко

попал в первые номера. Но успех его "Партизан", "Бронепоезда", "Цветных ветров", "Голубых песков" объясняется столько же превосходным знанием сибирской среды, которую он описывает, как и полным отождествлением себя со своими бесхитростными героями. До этих крестьян, думающих, что "царь послал большаков для того, чтобы народу было легче", и фаталистически подчиняющихся вожаку-пропагандисту ("Пришло время — надо убивать по што-то, а пошто, не знаем... И Микитин (большевик-начальник) не знает. А убивать приходится"). — до этих простых людей коммунистическая "вера" не дошла и не дойдет. Но бьются они храбро и слепо, как звери, и автор разделяет их деревенское мироощущение. Жизнь перемешивается тут со смертью, человек со зверем и с природой, которая "дышит в сердце человеечь запахами нерукотворными". Свой среди своих, Иванов не приукрашивает и не чернит своих героев: он рисует их такими, как они были.

Еще с большим правом можно повторить это об Артеме Веселом, не понюхавшем и того просвещения, через которое все-таки прошел Всеволод Иванов. Из его произведений исчезает тот вычурный, полудекадентский язык, которым все еще пишет и Иванов. Вместо того встречаем богатейший народный лексикон и синтаксис, совсем сырые, — отличный материал для фольклористов и языковедов, прекрасное прибавление к Далю. Изображения партизан в "России, кровью умытой" и в других повестях Артема Веселого так же стихийны как его язык, и так же конкретны и образны. Он сам — часть событий, которые описывает, и, каковы бы ни были зверски описываемые им ужасы войны, он обезоруживает читателя детской наивностью и благодушием, с каким все это рассказано. Тем живее и правдоподобнее получается картина, рисуемая с истинным талантом самородка. Вот развал армии на фронте ("Недра"); вот самоуправства и насилия разбежавшейся солдатни; вот домашние, крестьянские инстинкты, проснувшиеся в звере-солдате. Ни тени интеллигентности, идеализации, выдумки. Сама жизнь стоит перед читателем, не ожидая его суда и не считаясь с его приговорами. Колоритный рисунок Артема Веселого убеждает и покоряет, как первоисточник.

Полной противоположностью Артему Веселому является Бабель, автор "Конармии". Утонченный талмудист-романтик, он сам себя рисует на фронте, как чужеродное тело. К войне он подходит по-интеллигентски и начинает писать о ней с гейневской иронией только в 1924 г. Квазиобъективно и деланно спокойно он изображает кричащие контрасты рефлектирующего и звериного элемента в проходящем перед читателем калейдоскопе ужасающих сцен войны. Буденный, естественно, не хотел узнать своей конницы в изображении Бабеля и обиделся на это изображение, как на клевету. Один из критиков Ник. Степанов замечает, что романтизм Бабеля "своего рода самооборона про-

тив суровой уверенности и мужественного закала пролетарской революции". Действительно, романтическая маска и имажинистский стиль прикрывают истинное отношение к войне "очкастого", худосочного героя Бабеля. Но талантом брызжет каждая строка этого художественного воспроизведения действительности. О нем, одном из немногих, можно говорить как о настоящем художнике. Манерный язык декадентства менее вреден Бабелю, чем другим его современникам, потому что его проза лирична и его рассказы — тщательно обработанные импрессионистские миниатюры. Переделать их в стих мешал бы только страшный реализм изображения.

Бабель писал тогда, когда звериный героизм и цивический энтузиазм фронтовой борьбы уже отходили в прошлое, становились воспоминанием. Удерживать изображение на высоте этого энтузиазма уже становилось анахроничным. Бабелю с его скрытым скепсисом перейти к бытописанию в духе психологизма более спокойного времени было сравнительно нетрудно ("Первая любовь"). Он замолк только перед требованиями сталинской демагогии. Труднее было совершить этот переход тем, кто искренне увлекался и шел за стихией. И в творчестве Всеволода Иванова, после пережитого напряжения, наступает моральный коллапс. Самоуверенность примитивного партизана Васьки Запуска уступает место сомнениям правдоискателя Мургуева. "Мне все труднее и труднее писать о себе", — признается автор. Ужасы уже рассказываются как ужасы, без ореола подвига и жертвы. "Народу-то сколько перебито", — говорит старик в одной из повестей. "И место радости жизни занимает тоска и страх умирания. "Очкастые" носители разума гибнут, уступая место носителям стихии. "Исчезло оправдание борьбы", — толкуют критики. И хотя они признают, что "изобразительная сила кисти Иванова возросла необычайно" в произведениях второго периода, тем не менее, они резко осуждают "разложение когда-то революционного настроения", особенно ясное в цикле "Тайные тайных", с его щемящей тоской (1927), с его подсознательными мотивами действий. Для марксиста возможно единственное объяснение такой перемены: значит, "другой социальный слой стал говорить его кистью". Иванов стал "поэтом разлагающегося мещанства".

Зато триумфатором вышел из затруднения — писать о войне в новой манере — Фадеев (1901). Его прославленный "Разгром" был написан в 1925-26, когда старому энтузиазму уже не было места. На очереди, как мы видели, была психология. И Фадеев изобразил психологию партизан — именно партизанского коллектива, как это требовалось, — в разнообразных проявлениях этой психологии, от простой и преданной жертвы примитивов, через организующий ум интеллигента, до слабоволия и невольной измены мечтателя. В роли примитивов фигурируют типы местных крестьян и шахтеров, бежавших к партиза-

нам в сопки (действие происходит в Уссурийском крае). Их психология тождественна с психологией героев Веселого и Иванова. Но все они охарактеризованы индивидуально и выделены из массы: Морозко, Дубов, Метелица. Роль руководителя и вождя, который один знает за всю массу, что надо делать и чего ожидать, дана низенькому тщедушному большому еврею Левинсону, умеющему скрывать минуты слабости и сомнений под личиной волевого героизма. Рядом с этим интеллигентом, сумевшим стать вождем, поставлен мечтательный юноша, гимназист Мечик, искавший в отряде героических приключений — и нашедший тяжелую лямку полудикого быта в тайге. Чуждый психологии партизанства, этот "представитель гнилой интеллигенции" покидает сторожевой пост в трагическую минуту окружения отряда белыми, и это ведет к гибели отряда. "Набившую оскомину" тему Фадеев сумел развить нешаблонно — и заслужил особенную похвалу Воронского за подражание Толстому и за умение вскрыть подсознательную сторону человеческих поступков. "Разгром" был провозглашен критикой и принят читателями как "образцовое" произведение пролетарской литературы. Эту репутацию автор сохранил, несмотря на умеренную позицию, занятую им в борьбе с "напостовцами".

Оставался еще один исход для трактовки отошедших в прошлое батальонных сюжетов: излагать их как действительную историю. Этот путь, на который отчасти вступил и Шолохов в своей эпопее "Тихий Дон", избрал рано умерший Фурманов. Война застигла его перед самым окончанием курса в Московском университете; с 1915 до 1921 г. он провел все свое время на различных фронтах — сперва мировой, а потом и гражданской войны, превратившись попутно из анархиста в члена партии, большевика (1918) и комиссара, представителя политуправления на юго-восточных фронтах. Умер в 1926 г. Фурманов — энтузиаст и пропагандист, веривший в конечный успех красной борьбы. Но это не мешает ему быть весьма объективным в характеристике боевой массы и ее вождей и оставаться скрупулезно верным своим записям и воспоминаниям военных годов. В итоге Фурманов смог дать исторически верную картину событий, в которых принимал участие. Он изложил их в двух романах: "Чапаев" и "Мятеж", вызвавших недоумение критиков, которые не знали, к какому литературному жанру причислить эти произведения. Но у читателей Фурманов имел очень большой успех. Подобно Фадееву, он не скрывает отрицательных сторон описываемых им явлений: но сочувствующему читателю передается его вера в защищаемое дело. Скрупулезная добросовестность и почти протокольные описания сообщают романам Фурманова значение исторического документа. Вот образец того, как автор относится к своему герою, знаменитому партизану Чапаеву, при котором играл роль ближайшего советника. "Чапаевы были только в те дни — в другие Чапаевых не

бывает и не может быть: его родила *та* масса, в *том* момент и в *том* своем состоянии. В нем собрались и отразились, как в зеркале, основные свойства полупартизанских войск той поры — с беспредельной удалью, решительностью и выносливостью, с неизбежной жесткостью и суровыми нравами". "Порожденный сырой, полупартизанской крестьянской массой, он ее наэлектризовал до отказа, насыщал ее тем содержимым, которого хотела и требовала она сама — и в центре поставил себя".

Другого рода объективизм — объективизм художника — проявляет молодой писатель из "попутчиков" Леонов (1899), выбравший темой своего романа "Барсуки" эпизод из истории гражданской войны не на фронте, а внутри страны, между двумя деревнями, которые разделил проигранный когда-то помещиком "Зинкин луг". Леонов, сын крестьянского поэта-самоучки и внук лавочника в московском Зарядье, превосходно знает обе среды, деревенскую и городскую. Из Зарядья, художественно обрисованного, Леонов ведет в деревню с ее примитивным бытом двух братьев: одного, который становится защитником крестьянских интересов в тяжбе с советской властью, и другого, появляющегося в роли большевика — рабочего. Сбор продналога, описанный с поразительным реализмом, ведет к восстанию деревни и убийству сборщика. Крестьяне уходят к дезертирам, красноармейцы переходят на их сторону, те и другие скрываются в лесу, в "барсучьих" норах, пока не приходит карательный отряд. В ожидании его происходит разложение зеленых, кончающееся их полным поражением. На этой канве Леонов сумел развернуть правдивую картину жизни в деревне и избегнуть при этом обвинения в сочувствии к врагам советской власти, — сочувствии, которое проглядывает довольно явно в самой объективности исписания.

На примерах Фадеева и Леонова мы уже, собственно, переходим ко второму периоду советской литературы, который мы охарактеризовали как переход к "бытовому" и "психологическому" роману. Но истинным представителем этого периода должен быть, по справедливости, признан Федор Гладков, роман которого "Цемент" был назван "открывающим новую эпоху". Новизна эта состояла именно в том, что от тем гражданской войны литература, в лице Гладкова, перешла к темам злободневным, к "острым вопросам дня" и что заслуга этого перехода принадлежала пролетарскому писателю. Гладков окончательно отделил личность от коллектива и, как последователь Достоевского, занялся анализом ее внутренних переживаний, душевных конфликтов, в обстановке нового быта — и роли личности в общественном строительстве. Впоследствии критики нашли содержание "Цемент" чересчур романтическим, а язык его — декадентским. В том и другом отношении Гладков — сын своего поколения (1883). Бездомный пролетарий с образовательным цензом городского училища, докончивший самообразование в си-

бирской ссылке, куда попал как активный революционер, Гладков вынес из тяжелых уроков жизни ненависть к "богачам и мучителям" и сострадание к "обездоленным". Писать он начал рано, получил благословение Горького и Короленко, но выдвинулся только с 1922 г., а "Цемент" (1926) принес ему славу первоклассного пролетарского писателя и некоторую известность за границей. Тема "Цемент" двоякая: общественный подвиг рабочего Глеба Чумалова, заставшего при возвращении с фронта запущенный и остановившийся завод, который он своими усилиями пускает в ход, — и его семейная драма: он находит запущенным и свой дом, а свою жену Дашу — превратившуюся из рачительной хозяйки в общественную деятельницу. На своем пути к восстановлению завода Глеб встречает всякие препятствия: деклассированных рабочих, саботаж спецов, бюрократизм высших органов хозяйства, наконец, соблазны НЭПа и неумелую партийную чистку. Над всем этим он торжествует исключительно благодаря собственной энергии и помощи главного инженера, влюбленного в свой завод. Но восстановить семейную жизнь ему не удается. Даша настаивает на своей самостоятельности и полной свободе отношений, которую она и осуществляет с его товарищем Бадьиным. Свою дочь Нюрку она отдает в "Дом ребенка", где Нюрка умирает от недоедания и от недостатка ухода. После восстановления завода, в порыве общей радости, Глеб со всем этим мирится, — но не мирятся читатели. Один из них пишет: Гладков вопроса о семейных отношениях в советском государстве не решил; но он не виноват, потому что этот вопрос не разрешен еще самой жизнью.

Половой вопрос — один из тех, которые возбуждают наибольший интерес среди читателей СССР. Как примирить теорию свободы любви с нормальными человеческими отношениями? На этой почве прежде всего создается литература, потворствующая самым низменным стремлениям и инстинктам, напоминающая времена Арцыбашева и Кузьмина. Из довольно многочисленных произведений этого рода наибольшую сенсацию вызвали три: "Луна с правой стороны" С. Малашкина, "Собачий переулок" Гумилевского и "Без черемухи" Пантелеймона Романова. Героиня романа Малашкина, дочь кулака Таня, комсомолка, пропагандистка среди рабочих и студента, сдается на упрёки, что не отвечать на ухаживания есть мещанство, и в обстановке распущенности учащейся молодежи "докатывается до двадцать второго мужа", не теряя в то же время интеллигентского облика, несмотря на "афинские ночи", "наркотики" и т.д. От самоубийства ее спасают чистая любовь и природа. У Гумилевского разврат оправдывается рассудочными соображениями из области физиологии. К этому и сводится у Романова любовь "без черемухи", раздетая от романтического ореола. Студентка рассказывает подруге о безобразных отношениях учащейся молодежи к женщине и в доказательство приводит свой собствен-

ный случай, в котором герой по принципу действует — "всегда без черемухи, — и недурно выходит"... Рассказы стоят не выше уровня обычной порнографической литературы; но они вызвали страшный шум и бесконечные диспуты среди молодежи. В защиту молодежи от "клеветы" приводились результаты анкеты в Свердловском и Московском университетах: из них видно было, что 86% студентов и 74% студенток в первом учреждении и 72% студентов и 82% студенток во втором стояли за "длительную любовь". Этому противопоставлялись остающиеся 28-14% и многочисленные известные случаи половой неурядицы среди молодежи.

Но вопрос, конечно, не исчерпывался средой студенчества, где положение было ненормально, но временно. Надо было решать более общий вопрос об устройстве семьи. И здесь советская литература представила ряд повестей и романов на тему о семейных драмах, вытекавших из нового понимания брака. Драмы эти начинаются при вступлении в жизнь той же молодежи, особенно коммунистической, — комсомола. Вот драма чистой любви, грубо оборванной вмешательством новых взглядов. Комсомольцы Александр и Нюрочка (в "Наталье Тарповой" Семенова) любят друг друга и собираются жениться. Но в присутствии Александра его невеста делается случайной жертвой его товарища. Жених "не имеет права" помешать, потому что невеста — "свободная женщина". Нюрочка целый месяц после этого плачет, потом потихоньку идет к невежественной повитухе и... умирает от неумелой операции. Неутешный Александр на ее смертном одре бормочет на ее просьбы — простить: "Но ведь ты не виновата, помнишь, я сказал: ты свободна, ты — свободная личность... Я не должен был запрещать, не правда ли?... " В романе Лидина "Отступник" студент сбивается с пути, попав в кутящую декадентскую компанию, становится в конце концов невольным убийцей своего профессора из-за денег, бежит и скрывается; его спасает прежняя молодая, чистая любовь. В обоих случаях развратители морально осуждены; но по новым идеям они должны торжествовать и чувствовать себя правыми. Так оно и выходит в романе Карпова "Пятая любовь". Коммунист Сергей Медведев, красный командир, возвращается в свою деревню. Он хороший партиец, верит в революцию, заводит в деревне школу, кооператив, комсомольский клуб и театр и т.д. Но он гуляка и донжуан. В пьяном угаре он убивает, по наговору кулака, сельского корреспондента, и его судят. Конечно, защитник в его оправдание перечисляет все его заслуги как члена партии. Что касается его любовных приключений, защита такова. Обвинитель утверждает, что, живя с одной, двумя, тремя женщинами и склоняя их к неверности мужьям, Медведев разрушает семью. Защитник отвечает: пусть живет хоть с десятью женщинами; только бы платил алименты, по советскому закону. А что касается разрушения семьи, то ведь именно крестьян-

ская семья и есть главное препятствие для коллективизации деревни. Крестьянин-собственник, окруженный семьей, есть индивидуалистическая производственная ячейка. Что же было бы, если бы Сергей, вместо того чтобы разрушать семью, сам сделался бы хорошим семьянином, верил бы в Бога? Все осталось бы по-старому, тогда как теперь партиец и комсомолец вносит в деревню новое понятие о браке — и тем содействует разрушению старых устоев. Сейфуллина в "Перегное" заставляет играть роль Сергея в деревне пьяницу Софрона, ветерана мировой войны. Из бедняка Софрон тоже стал при большевиках центром деревни, записал мужиков поголовно в большевики, организовал коммуны, изнасиловал учительницу, убил доктора. Совершенно невежественный в коммунизме, и он вносит в деревню новые понятия! Правда, Сейфуллина предаёт Софрона ужасной смерти от руки казаков.

Перейдем теперь через порог брака. Всего благополучнее устраиваются тут те герои романов, которые умеют совмещать старое с новым. Коммунист Андрей в "Черных лепешках" Пантелеймона Романова переселяется в город и становится видным фабричным деятелем. Оставленная в деревне жена, узнав, что Андрей завел связь с коммунисткой, в ярости едет в город, чтобы жестоко наказать разлучницу, Но и Андрей, и его новая подруга встречают Катерину с распростертыми объятиями, и, хотя Катерина не может понять, что нашел Андрей в этом плоскогрудом заморыше, она тронута услугами предполагавшейся соперницы, располагается на ночлег в одной комнате с ними и наутро уезжает, получив денег на дорогу и подарив девушке привезенные мужу черные лепешки.

Если основной вопрос брака решается сравнительно благополучно на основании новых понятий, то это еще не решает вопроса о семье, когда происходит конфликт не между соперницами, а между семьей и обществом или между новыми понятиями и старыми чувствами. Пример первого мы видим в романе "Семья" Ник. Степного. Муж Евгений хочет быть писателем и верит в "коллектив". Жена Надя (окончившая пансион, преудреждает автор) предпочитает "коллективу" дрова и не верит ни в клуб, ни в союз. Расхождение становится трагическим, когда рождается ребенок, а в доме нечего есть и нечем топить. Жена, наконец, заболевает, и некому делать домашнюю работу. Евгений выбивается из сил, но "коллектив" не только не помогает, а еще требует его на работу. Он устраивает Надю в больницу, девочку в "Дом ребенка", — эту современную фабрику ангелов. Когда мать поправляется, а девочка оказывается при смерти, Евгений берет обеих в опустевший дом. Он измучен до последней степени, девочка умирает, Надя винит мужа и уходит от него, мечты о писательстве лопнули. Получив командировку в Москву для доклада о детских домах, он уезжает — и там остается. Между письмом от Нади, зовущей его вернуться,

и предстоящим докладом он выбирает доклад, а Наде отвечает: "Все кончено, наши пути разошлись". Вопрос о семье и тут не разрешен, а разрублен.

Второй, более сложный случай послужил темой для "Рождения героя" Либединского — романа, вызвавшего, как мы знаем, столько шума и трений в РАПШе. Либединский опоздал с этим романом: свой тонкий "психологизм" страдающих противоречиями "живых людей" он неосторожно перенес из второго периода советской литературы в третий, когда требовались, напротив, всяческие упрощения. Как выразился критик Ермилов, Либединский пошел "по линии наибольшего сопротивления". Припомним, что Либединский — противник формальной логики во имя логики "диалектической", под которой разумеется признание "противоречий живой действительности" перед снятием этих противоречий в гегелевском синтезе. Герой романа, ответственный коммунист Шорохов, находится во власти этих противоречий. Хотя он и приходит в конце концов к синтезу — в нем "рождается герой", — но процесс борьбы с противоречиями жизни изображен в романе гораздо нагляднее, чем этот конечный синтез: отсюда и споры. Исходное противоречие — двойное: расхождение самого героя с собой и расхождение его с детьми. Поводом к созданию противоречивого положения служит подсознательное физиологическое тяготение Шорохова к молодой сестре покойной жены, кончающееся сближением, — и негодование по этому поводу старшего сына Бориса, приученного отцом свято чтить память матери. Все это пока в области старого, а не нового. Однако дальше роман получает идейное направление. Свояченица Люба оказывается полной противоположностью своей покойной сестре, истинной подруги старого борца. Она влюблена в свой домашний мирок и уют и совершенно чужда общественному делу Шорохова. Шорохов это чувствует — и освобождается от власти чувственности, или, как он выражается, от "неправильной любви", довольно грубо закрывая перед отдавшейся ему женщиной дверь своей комнаты. В то же время его старший мальчик Борис — пионер — замечает, что и во всех семьях его сверстников происходят тоже семейные драмы, которые объясняются автором как плод преобладания старого над новым. И в молодом пионере тоже "рождается герой", решающий, что детей надо попросту отделить от родителей, которые интересуются только "стыдной" частью брака и оставляют детей без призора, и следует — теоретически — создать "детский город", а практически — соединиться с беспризорными. У отца процесс рождения героя несколько длительнее. Ему надо победить сперва представителя формальной логики коммунизма, то есть доктринерства, страдающего непониманием житейской реальности, чтобы заметить потом этот элемент формализма и в самом себе — в замкнутости семейного уюта с Любой. В некоммунистическом мышлении, конечно,

этот уют и есть реальная действительность с ее противоречиями, а новое понимание семьи — доктринерство. Но Либединский — убежденный коммунист, и непонятное для нас для него азбука. Итак, мы присутствуем при борьбе — уже в общественном, а не семейном плане — между Шороховым и представителями коммунистического доктринерства, Эйднуеном, его помощником, и его зятем Горлиным. Узел развязывается в Туркестане, где доктринеры запутывают отношения с туземцами, а Шорохов, бежавший в Туркестан от Любы, все приводит в порядок, менажируя "действительность". Освобожденный от сомнений, он возвращается, но тем временем настоящая "действительность" уже решила без него его семейную драму: Люба ушла к своему прежнему поклоннику, и приехавшему Шорохову остается только засвидетельствовать, что в "уютной" комнатке новой семьи лежит в колыбели его собственный сын. Для некоммунистического мышления это было бы, вероятно, новым началом или по крайней мере продолжением драмы. Но для коммуниста это — конец: родившийся герой — не тот, который лежит в колыбели, а тот, который, стоя перед нею, почувствовал Любу своим "врагом", а себя — свободным от старых заблуждений и от прежней "неправильной любви". Как бы то ни было, требовать от читательской массы понимания всего этого сложного узора было, очевидно, рискованно для автора. А из критиков те, кто сочувствовал Либединскому, оправдывали его романы общественными выводами, а противники подчеркивали одну только чувственную сторону романа. Осталось невыясненным, что основной спор старого с новым в семейном вопросе и тут не только не был разрешен, но и не был поставлен правильно, в силу чего жизненные факты решительно разошлись с рационалистическими построениями новорожденного героя.

Гораздо легче, чем в большом вопросе о браке, было размежевать старое от нового в характеристиках людей прошлого и людей будущего. В произведениях советских писателей "лишние" люди играют очень видную роль, и к их числу прежде всего относится старая интеллигенция. Ее эти писатели не щадят. Эти люди прежде всего — Гамлеты, совершенно неприспособленные к новым условиям жизни. Поэт-интеллигент Шахов пишет своему другу коммунисту в "Дневнике Кости Рябцева в вузе": ты — существо без углов, круглый и масляный крокетный шар, и пройдешь через все ворота... А я — треугольник. Один угол в прошлом, другой в настоящем, а третий — в будущем. Я не могу отделаться от прошлого (я — князь), не могу быть частью настоящего (я дегенерат голубой крови), а будущее бессмысленно (это логический вывод моей философской мысли). И он кончает самоубийством. Другие живут и приспосабливаются. О них в том же дневнике учитель Ожегов говорит: "Они так ожесточились, что готовы из-за денег перегрызть глотку человеку, устроить против него интригу, ползать перед сильными

на четвереньках, грабить все, что попадет под руку, и отсиживать в тюрьме, пока не отпустят, чтобы начать все сначала". Однако не вся же старая интеллигенция гибнет или пресмыкается; не вся она и ушла за границу. Без оставшихся "спецов", военных, докторов, учителей, финансистов, экономистов, агрономов и т.д. большевики не могли бы поставить на ноги свое хозяйство и свою государственность. Для некоторых из них советские писатели и делают исключение. Так, инженер Клейст помогает Глебу Чумалову пустить в ход завод, и они становятся друзьями. Но эти исключения редки. Обыкновенно, даже в случае желанья работать вместе, интеллигенция изображается немелой, бессильной, предательской. Мы видели "очкастых" на фронте в "Конармии", Мечика в "Разгроме". Более серьезно занялся "лишними" людьми Федин в своих "Городах и годах" и особенно в "Братьях". Приятие или неприятие революции интеллигенцией — вот главная тема "попутчика" Фебина. Одни из интеллигентов у него эволюционируют в сторону революции (как Щеповы), другие делают скачок (как Курт Ван), третьи — и этот тип особенно интересует Фебина — остаются по ту сторону баррикады. Вначале они гибнут, как Андрей Старцев в "Городах", становящийся жертвой своей интеллигентской половинчатости. Но потом, в "Братьях", интеллигенты самоопределяются и даже пробуют взять свой реванш. Из двух братьев Каревых один — композитор, другой становится большевиком. Большевик Родион идет делать революцию. Никите — композитору — удается создать замечательную симфонию, которая обещает дать ему мировую славу. И он говорит Родиону: "Давай пойдем каждый своей дорогой. Я ничего не хочу и не могу делать, кроме своего дела. Я не могу отказаться от него; иначе вся моя прошлая жизнь станет бессмысленной дурью. А мне сейчас кажется, что она наполнена таким значением". Профессор Бах в том же романе, в разговоре с Родионом, подчеркивает, что чувство красоты, которое способно было испытывать его поколение, не повторится и что члены этого поколения рискуют оказаться последними особями ископаемой породы. Но он не сдается. "Мы носим в себе, — говорит он, — такие чувства, против которых вы ополчились не потому, что они вредны, а потому, что вы не обладаете ими... Мы умели создавать прекрасное... Вы же мечтаете только о квадратных площадях". И он не верит в окончательную гибель прекрасного. Мы имеем право, говорит он, сохранить наши душевные эмоции и передать их вам.

И все же жизнь идет мимо этих исключительных натур. Никита имеет огромный успех со своей симфонией, но он так "запечатлел в ней все великое, что принесла революция", что "на жизнь ничего не осталось". Возле него нет места для другой жизни, и Ирина, поклонявшаяся ему, уходит к коммунисту Родиону.

Побеждает жизнь у Федина только одна, несколько карикатурная фигура Вильяма Сваакера в "Трансваале". Сваакеру удастся обосноваться кулаком особого, иностранного типа рядом с разоренным помещиком, жениться чуть не силой на его дочери, заставить работать на себя всю соседнюю деревню и т.д. Но это исклечение только подтверждает правило.

Не будем останавливаться на других вариантах той же темы, как, например, "Конец мелкого человека" Леонова, где профессор палеонтологии Лихарев, доктор Елков, поэт Кромунин, бывший "капитан и рубака" Титус и др. интеллигенты выведены с несправедливой жестокостью, в тонах Достоевского. В этой литературе можно найти и разные тона, и пессимистические, как у Н. Огнева, и оптимистические, как у Маризтты Шагинян, примиренной интеллигентки. Но характерно то, что тема об интеллигенции главным образом и разрабатывается вышедшими из интеллигенции же или соприкоснувшимися с ней авторами. Нельзя не упомянуть еще о "Зависти" Олеша, герой которой Кавалеров возбудил немало толков в критике.

Важнее отметить, что "лишние люди" советского периода не исчерпываются одной старой интеллигенцией. Гонения на половинчатых людей в собственной рабочей среде, разочаровавшихся в советских идеалах, "срывание масок", чистки и т.д. создадут новый тип лишнего человека — рабочего.

И левые, и правые в РАППе признают, что из всех тем пролетарской литературы тип рабочего, "созидателя жизни" и творца социализма, представлен в пролетарской литературе слабее всего. Герой Гладкова в "Цементе" уже не удовлетворяет; автора упрекают в схематизме, в упадочности, романтизме и т.д. Нужен "показ живого человека". Мало того, нужно изобразить в литературе рабочий "коллектив"; а это почему-то никак не удастся. Левые критики, как Горбачев, объясняют эту неудачу всевозможными "уклонами" в самом "ядре" пролетарских писателей. "Схематически здесь можно наметить: интеллигентски-индивидуалистический уклон (разумеется, например, "Преступление Мартына" Бахметьева), крестьянский уклон, "собственнически-хозяйственный и анархический" (в качестве примера приводится Коробов и Тверяк). Затем, "рабоче-бюрократический и рабоче-меньшевистский уклон (тред-юнионистский, тут разумеется Чумандрин) и общий всем крыльям мещански-обывательский уклон". В последнем особенно повинны поэты: "перереженный мещанин Уткин и далеко ушедшее от пролетариата в интеллигентщину, индивидуализм, мистику большинство старших пролетарских поэтов". Среди всех этих литературных "уклонов" затушевывается строго пролетарская линия — и вместе с тем теряется способность изобразить идеального рабочего. Очевидно, задача вообще неосуществима.

По характеристике критика Динамова, Чумандрин есть по преимуществу "художник производства, людей станка и цехо-

вой ячейки, изобразитель того слоя рабочего класса, который является опорой коммунистической партии и революции". Творчество Чумандрина и ограничивается пределами завода. Но что же изображает этот специалист по художественному изучению рабочего? "Фабрика Рабле" и "Бывший герой" рисуют, согласно "заказу", рабочий "коллектив" на фоне заводской жизни. Но интерес романов сосредоточивается не на характеристике положительных типов коллектива, а на разоблачении размагниченных и уходящих от заводской жизни героев — новых "лишних людей". Семейные отношения при этом банкротстве героев разрушаются и заменяются физиологическими. И что всего курьезнее, "разложившийся" коммунист-собственник Федор Горбачев (он и есть "бывший герой") оказывается победителем в партийной склоке, а положительные типы вынуждены уйти с фабрики.

Еще труднее и деликатнее, чем подступ к рабочему, была задача изображения самой партии в литературе. И эту тему писатели — даже пролетарские — тщательно обходили в своих произведениях. Тут ведь нельзя было критиковать; надо было славословить. Поэтому особый интерес возбудило творчество Либединского, решительного противника шаблона и отрицателя упрощенного "метода Маяковского", когда он попытался изобразить партию с точки зрения своей теории — "живого человека" и "коллектива". Правда, принятие "диалектического" метода давало ему право изображать не только положительные, но и отрицательные стороны партийцев. И он в полной мере воспользовался этой возможностью. Речь идет тут не о первом выдвинувшем Либединского рассказе "Неделя", где довольно грубовато произведена сортировка партийцев на овец и козлиц, а о более сложном замысле "Комиссаров". Автор задумал собрать красных комиссаров, только что прославившихся одержанными победами, на повторительные школьные курсы, где командиры проявляют свое невежество и неспособность подчиниться дисциплине. Эта тема дала возможность автору объединить в одном временном "коллективе" самые разнообразные типы. Изображение получается реалистическое и очень талантливое. Соблюдены и основные требования от пролетарской литературы. Участвующие лица явственно делятся на три категории: командиры и учителя из рабочих, крестьян и интеллигенции. Рабочие — это "золотой фонд" советской революции. Интеллигенты — "бумажная валюта, выпущенная под золотой запас". Это или упадочники, или — и это лучшие из них — люди с барскими замашками. Один из них, Миндлов, говорил про себя (в первой редакции романа), что в нем "умерла душа коммуниста". "Я теперь становлюсь обыкновенным обывателем, без всякого порыва... Плохо быть продуктом промежуточной группы". Не лучше трактуются и крестьяне. Они ненадежны, уходят из партии и т.д. Автор проводит своих командиров через три ис-

пытания, которые и вскрывают их свойства: учеба, голод 1922 г. и НЭП. В этих рамках Либединскому удалось сказать много правдивого и действительно показать не манекены, а "живых людей". Но критики, при всей почтительности к "пролетарскому", хотя и с интеллигентской подготовкой, писателю, резко обрушились на него за неуважительный подход к героям войны.

Характерен для Либединского и выбор темы для следующего романа "Поворот". Разумеется — поворот к НЭПу. Сюжет дает возможность Либединскому опять представить "коллектив": на этот раз коллектив завода, на котором происходит забастовка. За овладение рабочей массой — тоже не сплошной, а представленной выделяющимися из толпы индивидуальными типами, борются большевики с меньшевиками. С двух сторон выступают ораторы, у каждого из которых свое прошлое, свои личные, семейные и любовные отношения, — и все это приводится автором на справку для "показа живого человека". Меньшевик не обязательно предатель; на обеих сторонах есть и доктринеры и житейские практики. Меньшевик — идеолог капитализма — уравнивается большевиком-приобретателем и т.д. Каждое действующее лицо говорит своим языком. В результате, конечно, побеждает НЭП. Но тут благонамеренность Либединского несколько запаздывает. Ленинизм уже заменен сталинизмом, и появляются новые "социальные заказы". Верный своим художественным принципам, Либединский сперва относится к ним отрицательно. "Писателю-романисту рано еще ехать в колхоз", — возражает он против требований, которые скоро станут официальными. Да, отвечают ему более гибкие единомышленники, *романисту* рано, но *очеркисту* — пора. "Очеркист должен успеть везде: в экспедиции, при первых изысканиях в горах, при закладке первого кирпича гиганта и при всем его осуществлении, при ловле сельдей, при напряженной борьбе за выполнение промфинплана — короче говоря, на всех участках строительства — и не теряя ни минуты доносить... Очерк — боевой жанр". И в ожидании, пока придется мобилизовать весь РАПП, Либединский едет в колхозы, — чтобы и здесь найти, что "живым человеком" в колхозе является... кулак. После XVI съезда РАПП окончательно приспособляется к постоянно повышаемым требованиям начальства. "Мы не в достаточной степени большевизировали наше пролетарское литературное движение", — признает теперь Фадеев на Ленинградской конференции 1930 г. Он соглашается "поколотить Либединского за его ошибки". Резолюция конференции констатирует "сильное отставание от требований, которые предъявляются пролетариатом", "недостаточное внимание к рабочей тематике", возражает против "учебы у какого-нибудь одного писателя" (разумеется, Толстой), против "придания творческой дискуссии аполитического характера", против "отхода от активной борьбы за социалистическую пере-

стройку жизни” и т.д. Не угодил, как видим, “закащикам” и самый талантливый художник партии.

Изображать комсомол в литературе было легче, чем касаться партии. И комсомольцы фигурируют в литературе в значительном количестве, но... преимущественно, если не исключительно, своими отрицательными сторонами. Именно в связи с комсомолом, как мы видели, поднят был половой вопрос, и даже защитники советской молодежи принуждены были признать, что ненормальные условия ее жизни толкают ее на половую беспорядочность. Шире и глубже развивается эта тема Н. Огневым, специализировавшимся на изображении настроений молодежи. Жизнь комсомольской ячейки изображается также в повести молодого писателя Ник. Богданова “Первая девушка”. С половым вопросом и здесь обстоит неблагоприятно. Ячейка принимает в свой состав чистую девушку, которая всех увлекает своей энергией и изобретательностью, руководит жизнью ячейки и пользуется общей любовью товарищей. Но она усваивает советский взгляд на женщину, щедро делится своей благосклонностью с молодежью, заражается сифилисом, и ее первый поклонник, *для спасения ее чистой репутации* (что отнюдь не вяжется с теорией) убивает ее из ружья.

Мы не останавливались отдельно на теме о крестьянстве — отчасти потому, что тема эта вкрапливается, как мы видели, почти во все остальные, отчасти же потому, что специально разрабатывают эту тему крестьянские писатели, к которым теперь и переходим. Положение крестьянского писателя вообще затруднительно. Ленин признал, что между пролетарской и мелкобуржуазной идеологией нет ничего среднего. А крестьянин-писатель претендовал как раз на особое место *наряду* с пролетарием. Чем дальше, тем меньше он желал быть причисленным к буржуям. Фактически дело решалось тем, что крестьяне-писатели, приобретшие известность, примыкали к ВАППу, РАППу и т.д., то есть сливались организационно с пролетарскими писателями. Крестьянская молодежь, попадавшая в вузы, “усваивала культурный материал” и “шла по чуждой идеологической дорожке”, то есть ассимилировалась. Попавши в большой культурный центр, “крестьянский писатель урбанизировался и тематически, и в своих образах, и в своей идеологии”; он “перекатывался в какие-то другие группы”, так что “резервуар крестьянских писателей являлся каким-то переходным этапом” (заявления Н. Никитина и С. Пилипенко). Немудрено, что крестьянская литература, как таковая, считалась вообще несуществующей. Известный нам Чумандрин явился на Ленинградскую конференцию крестьянских писателей, в качестве секретаря ЛАППа, с такого рода приветствием: “Товарищи, приветствовать я вас приветствую, но никакой крестьянской литературы нет, не было и не будет!” А когда в июне 1929 г. состоялся 1-й Всероссийский съезд крестьянских писа-

телей, то пришедший на съезд казенный фотограф непременно хотел найти на нем "крестьянина-писателя в лаптях".

На самом деле союз (позднее общество) крестьянских писателей организовался уже в 1921 г. из известного нам Суриковского кружка. Но этот союз был далек от признания диктатуры пролетариата. В этот первый, так называемый "Деевский" период до осени 1927 г. общество "состояло на 80% из лиц, имеющих лишь десятое отношение к литературному творчеству" (И. Васильев). Обсуждались в нем больше вопросы о взаимопомощи в деревне, о доме крестьянских писателей и т.д. Только в ноябре 1927 г. председатель Деев был устранен и произведен "февральский" переворот. Были введены в союз молодые крестьянские писатели (Подгъачев, Богданов, Батрак, Дорогойченко), и в мае 1928 г. произведен "октябрьский" переворот, то есть общество приняло большевистскую идеологию. Новый центральный совет завел свой орган "Земля советская", получивший за первые четыре месяца до 2000 рукописей начинающих писателей. Число членов с 40 (к 1 января 1924) поднялось до 427 в 1927, 783 в 1928 и 1035 к июню 1929 г. Из них, однако, крестьян было только 50%, а остальные — рабочие (30%), служащие, учительство и т.д. (20%). В числе членов было 35% партийных комсомольцев. С таким составом можно было уже приступать к созданию "впервые подлинно крестьянского писательства" в духе сталинских заданий. "Подлинно крестьянскими" были объявлены только "пролетарско-крестьянские" писатели. Такие "кулацкие" писатели, как известные нам Клычков, Клюев, Орешин, были объяснены не крестьянскими, а реакционными "феодальными" писателями. Нечего уже говорить о Есенине и "есенинщине"; он давно был отвергнут, как писатель порнографический. Всякие "попутчики" были также отвергнуты, как враги "социалистического переустройства". Допустимыми признаны только "союзники" из середнячко-бедняцких низов, "способных целиком перейти на точку зрения пролетариата". Можно было спросить, к чему тогда вообще было заводить особое крестьянское общество, а не просто крестьянский "сектор" при РАППе — как и предлагалось на съезде. Но партийная резолюция 1925 г. тут давала некоторую опору. Она брала под охрану особые крестьянские "образы", в литературе. Этим была дана возможность доказывать, что и "образы" и язык, и вообще весь жизненный опыт в деревне — особые, и нельзя оставлять деревню вне организации — на попечение Клюевых. Итак, решено было все же сохранить ВОКП (Всероссийское общество крестьянских писателей) и устроить первый съезд его, который разберется в правительственных заданиях и закрепит продиктованную сверху "идеологию" и "платформу". Стенограммы съезда дают обильный материал, показывающий, как это было сделано. Лозунги привлечения крестьянских писателей к "борьбе и строительству" в деревне повторялись до утомительности часто

в речах докладчиков и в приветственных адресах. В ответ раздалась, правда, очень скромные и сконфуженные оговорки, робко отстаивавшие хоть самую маленькую долю художественной самостоятельности крестьянской литературы. Так, старик Чапыгин высказался против заказного "транспаранта" за "картину" и за "покой", нужный крестьянскому художнику для ее написания. Тверяк просил начальство "освободить нас от обязательного наказа поехать в колхозы, посмотреть и дать художественное произведение сейчас же". "Никакой писатель не возьмется писать роман или повесть, если она у него не назреет сама". Другие возражали против бесцеремонного обращения критики с крестьянскими писателями, против непечатания их произведений в лучших журналах и т.д. Обращали внимание на смешные ошибки против крестьянского быта писателей-горожан, наезжавших в деревню по "социальному заказу". Жаловались на недостаток руководства. Конечно, в резолюциях съезда все эти реальные пожелания не отразились. Вместо них было выдвинуто все то, что превращало ВОКП в "один из отрядов подлинно советских писателей" и направляло его членов на немедленную активную работу. "Съезд считает крестьянских писателей — членов ВОКП — одним из отрядов строителей социализма и требует от них активного в своей области участия в работе по социалистическому строительству деревни". "В обществе крестьянских писателей не должно быть места ни одному творчески пассивному человеку". "Необходимо уже в течение настоящего года приступить в центре к составлению группы крестьянских писателей для выезда их на места. Такие группы (2-3 чел.) должны быть брошены по определенным маршрутам, с обязательным перенесением тяжести работы из городов в крупные колхозы, совхозы и районы машинно-тракторных станций". И т.д. и т.д. Вот для чего, следовательно, понадобился съезд.

Для нас интересно отметить, как с этой точки зрения был составлен инвентарь и подведен итог наличному содержанию крестьянской литературы. Этим преимущественно был занят доклад Ревякина на съезде. Конечно, весь дооктябрьский период крестьянской литературы и литературы о крестьянах был объявлен "доисторическим" и отрезан от настоящего. Только Дорогойченко заступился за толстовского Платона Каратаева, "как за представителя, хотя и рабской", но все же подлинно крестьянской психологии. Что касается послеоктябрьского периода, его "существо" было усмотрено в "развертывании и раскрытии стержневого образа активного общественника, социалистически перестраивающего всю жизнь и все человеческие отношения". Положим, М. Карцов непочтительно заметил докладчику по этому поводу, что он "нанизал" на свой стержневой образ всю литературу, "как на вертел нанизывают баранину, — с той только разницей, что там получается шашлык, а

стержневой образ преподносит нам искалеченных писателей" и "мешает проследить эволюцию крестьянской литературы". Таким "стержневым образом" Ревякин признал "Карнаухова у Брыкина, Сергея Медведева у Карпова, Санька у Дорогойченко, Петьку Сорокина у Замойского, Антона Кукушкина или Владимира Коньчева у Тверяка, Воронина у Демидова, Ждаркина и Огнева у Панферова и т.д." Он нашел поэтому, что уже "достаточно отображены в крестьянской литературе, не только по количеству, но и по качеству, по социальной глубине и художественной высоте и *дооктябрьское прошлое* ("Жизнь Ивана" Демидова, "За крестами" Громова, "Две правды" Замойского, "Большая Каменка" Дорогойченко, "Тихий Дон" Шолохова, "Бабы тропы" Березовского), и *гражданская война* ("Мартемьяниха" Жданова, "Колчаковщина" Дорохова, "Вихрь" Демидова, "Андрон Непутевый" и "Гуси-лебеди" Неверова, "Степные просторы" Березовского), и *социалистическая стройка* действительности ("Бруски" Панферова, "Завоеватели" Брыкина, "Гайданцы" Юрина, "На земле" Низового, "Две судьбы" Тверяка, "Стальные ребра" Макарова, "Дикое поле" Логинова-Лесняка), и *бытовая* реконструкция ("Лапти" Замойского, "Басни" Батрака, "Девки" Кочина, "Частное дело" Завалишина, "Молодежь" Дорогойченко, "Ледолом" Горбунова, "Полова" Завадовского, "Боги на кострах" Логинова-Лесняка). Доказательность утверждений Ревякина о неукоснительном будто бы развитии "стержневого образа" во всех этих произведениях, написанных не только писателями-новичками, но и кое-кем из старых, была сильно ослаблена тем, что сам он принужден был допустить в крестьянской литературе некоторый процесс внутреннего развития. Эта литература начала с того, что одни ораторы называли "натурализмом", а другие "фотографизмом" и "бытовизмом". "Фотографическая описательность преобладает над условно-реалистическим изображением в продукции первого периода". Писатели не владеют материалом и излагают его во всей его сложности и подробности, с "мельчайшими деталями" и со "скрупулезной точностью". При этом, конечно, у них не могло появиться единого образа, в то время, несомненно, еще и не существовавшего в сколько-нибудь достаточном количестве, чтобы стать типичным. "Во всей продукции предпоследних лет, — признавал докладчик, — мы почти не найдем произведений, в которых были бы развернуты большие проблемы нашей современности. В этом отношении крестьянская литература представляла почти до 1927 г. оголенную равнину". И только в 1927 г. (то есть одновременно с началом правительственного давления в этом направлении) "появляются первые проблемные произведения. Мы опять перечислим их вслед за докладчиком, ибо это имеет отношение к тематике: "Большая Каменка" Дорогойченко, "На отшибе" Тверяка, "Уклон" Никитина, "Пятая любовь" Карпова, ставящие ряд экономических и социально-реконструктивных

проблем советской деревни. В 1928 г. выходят "Бруски" Панфёрова, развертывающие проблему классовой борьбы и коллективизации, "Бабы тропы" Березовского, решающие проблему совести; "Прутик" П. Замойского, развивающий проблему последовательного индивидуализма; "На острие ножа" Ярового, осмысливающий проблему "творцов", созидателей и "жрунов"; "Глухари" Ряховского, трактующие проблему интеллигенции, не понявшей октябрьской революции, и некоторые другие, 1929 год дает уже длинную вереницу произведений, развертывающих самые разнообразные и сложные проблемы нашего сегодня: "Лапти" Замойского, "Девки" Кочина, "Соленая купель" Новикова-Прибоя, "Две судьбы" Тверяка, "Исповедь судьи" Карпова, "Стальные ребра" Макарова, "Стародубовщина" Гладилова, "Будни" Тарасова, "Боги на кострах" Логинова-Лесняка и многие другие. И. Васильев пишет остро проблемный роман "Третья сила", О. Юрин "Гайданцы". К проблемным произведениям переходит часть и талантливая молодежь, вроде Горбунова, написавшего роман "Ледолом", или Трусова, написавшего роман "Собственник".

Вот когда, следовательно, выходит в свет большинство произведений с "стержневым" образом, требуемым очередным социальным заказом. И все-таки Ревякин жалуется, что и эта литература последнего года "почти не освобождается от власти бытовизма в своей тематике" и до последнего времени тематически отражает только то, что уже давно отлилось в определенных формы "отставая, таким образом, от жизни".

Как воспринимается это "отставание" начальством, непрерывно ускоряющим "темпы" строительства и все более грозящим суровыми взысканиями за невыполнение "заказа"? В № 274 "Правды" 1930 г. (4 октября) находим статью некоего Б. Кушнера "Причины отставания", которая подводит итог всему изложенному выше и невольно рисует то поистине трагическое положение, в которое поставлена литература требованиями, резко противоречащими ее художественным задачам. Кушнер констатирует, что и "второй год пятилетки заканчивается без необходимого активного участия пролетлитературы в социалистической стройке". По-прежнему "остаются до сих пор тематически почти не использованы" те темы, которые официально заданы литературе правительством: "Жизнь партии, ее борьба за генеральную линию, создание новой индустриальной базы..., социалистическая переделка деревни, ликвидация кулачества, как класса, на основе коллективизации, новые формы участия рабочей массы в социалистической стройке — соревнование, ударничество" и т.д. В этом молчании литературы по самым злободневным темам отнюдь не повинны ни правительство, ни читатели. "Возможность видеть, наблюдать, изучать, накапливать материал предоставляется нашим писателям, в особенности пролетарским, с такой щедростью, которая подчас переходит

даже в расточительность. На старые и новые предприятия, на строительства, в колхозы, совхозы, в морские дальние плавания, в полярные экспедиции, в рекордные воздушные полеты — куда, куда только не посылают у нас писателей, не стесняясь расстоянием и не жалея денежных средств и валюты. И надо отдать справедливость нашим писателям: ездят они охотно. Однако литературное использование всех этих поездок в подавляющем большинстве случаев либо вовсе отсутствует, либо крайне неудовлетворительно". С другой стороны, реконструктивный период "сопровождается бурным повышением спроса на книгу". И вот, не хочет писать писатель... "В чем же причины?" Автор находит их в "чуждых и враждебных влияниях литературных традиций и навыков". Тут, конечно, подвергается резкому осуждению художественная доктрина РАППа. Прежде всего, "неуклюжая форма романа является причиной отрыва писательского творчества от революционных темпов наших дней". К чему теперь "вынашивать" в себе художественные произведения? Это "ложный принцип", совершенно излишний для пролетарского писателя, так как за него "сложные проблемы разрешаются партией"! Зачем нужна и "вздорная теория перевоплощения" художника в своих персонажей? Ведь она "едва ли может содействовать обострению классовой бдительности и классовой зоркости автора". "Совершенно ошибочен и лозунг живого человека", ибо он из "лечебного средства против схемы и штампа... превратился в буржуазно-идеалистического гармонического живого человека" и "залег, как фундаментальная основа грузного здания психологического реализма", который учит "в злом искать доброго, в ренегате обнаруживать угрызения совести" и т.д. Эта доктрина, таким образом, "делает пролетарского писателя объективным наблюдателем и беспристрастным судьей", а такие качества "ослабляют его ориентировку в отношении... классовой борьбы и выкорчевывания корней капитализма".

По свидетельству Кушнера, метод психологического реализма "держит в плену немалую часть наших пролетарских писателей", "подменяя проблему создания нового человека проблемой психологических переживаний в обстановке формирования новой жизни и нового быта. Социологическое строительство... низводится при этом до служебной роли фона, на котором разворачивается личная драма персонажей" и "игнорируется массовая психология". "Законным отпрыском" психологического реализма является и "совершенно невероятная... теория непосредственных переживаний". Кушнер рекомендует марксистским литературоведам "вырубить и выкорчевать" все эти "заросли вредных литературных традиций и ложных теорий". Другими словами, писателям после всех принесенных ими жертв предлагается попросту перестать быть художниками и превратиться в пропагандистов сталинской тактики.

Неизбежный вывод отсюда — тот, что писатели, чувствующие себя настоящими художниками, не находят себе места в литературе и перестают писать. Но обозреватель "буржуазной и попутнической литературы" за 1929 г., Ермилов, делает и другой, весьма любопытный вывод. Оказывается, что под давлением неисполнимых заданий в литературе происходит "дифференциация". Одновременно с усилением крайнего левого фланга оформляется также и крайний "буржуазный" фланг. Правые попутчики, до сих пор надеявшиеся еще кое-как поладить с властью, теперь потеряли последнюю надежду на возможность приспособиться — и возвращают себе свободу творчества. Ермилов подкрепляет это свое наблюдение ссылкой на обнаружившийся в последние два-три года усиленный интерес к героям и к психологии Лермонтова. "В последних произведениях Пильняка, — замечает критик, — наблюдается романтическая идеализация сильной авантюристской личности, индивидуалистически-анархически противопологающей себя общественной среде". К "индивидуализму, анархичности, стихийности" склоняется в последние годы и "эмоциональная доминанта творчества Вс. Иванова". "Вокруг Пильняка образуется сейчас целая литературная школа" молодежи, разрабатывающей те же мотивы. Так, вместе с Павленко Пильняк пишет рассказ о Байроне. Другой его молодой последователь, Андрей Новиков, пишет сатирическую повесть "Происхождение туманности", в которой, по утверждению того же Ермилова, "советское строительство представлено как вакханалия организационно-бюрократического безумия и в качестве центрального образа отчетливо вырисовывается образ мелкобуржуазного анархистствующего интеллигента". То же изображает и сам Пильняк в очерке "Новый мир", написанном вместе с А. Платоновым. Мы уже отметили некоторого рода наступление интеллигенции в романе Федина "Братья". Критика отметила, что и в "Зависти" Олеси носитель индивидуализма Кавалеров слишком щедро наделен положительными чертами: чуткостью, чутьем к красивому и т.д. Если в других литературных произведениях интеллигенты выступают с отрицательными чертами — делячества и приспособляемости, "мимикрии" (Ивнев, Грабарь), то и это толкуется критиком как признаки укрепления "буржуазного лагеря литературы", "накопления сил", "роста активности этого лагеря", который уже стремится создать "цельный, законченный образ новобуржуазного героя". Мы встретим те же симптомы в других областях творчества: доказательство, что наблюдения Ермилова не случайны.

Конечно, при положении, сложившемся в России в 1930 г., подобные оппозиционные настроения не могли проявляться свободно. Не спасала писателя от преследований даже видимая лояльность. Сам Ермилов попал под подозрение у власти, и ему пришлось формально извиняться в "Правде". Принес покаяние

и Виктор Шкловский, печатно отрекшийся от своего "формализма" в "Литературной газете". Особенно плохо пришлось, конечно, правому сектору советской литературы. Последние произведения Всеволода Иванова и Бабеля не были пропущены цензурой. Пильняк должен был переделать свое "Красное дерево", а его прежние произведения запрещено перепечатывать. Поневоле замолчал М. Булгаков и многие другие. Ник. Никитина заставляли шесть раз "уточнить идеологию" его пьесы "Азия" и все-таки, после всех переделок, не допустили ее постановки. В Москве убеждены, что и самоубийство Маяковского имело причиной, наряду с его разочарованием в успехах коммунизма, запрещение уже поставленных на сцене после многочисленных исправлений и урезываний двух других пьес, "Баня" и "Клоп", в которых начальство не без основания усмотрело сатиру на советскую власть. Мы уже видели, что заподозрен и пролетарский центр литературы, в лице Либединского и его единомышленников. Очередное доверие власти перешло к Безыменскому, успешно подвизающемуся на ампула Демьяна Бедного.

При таких условиях неизбежно в дальнейшем понижение общего уровня творчества советских писателей. Но есть опасность, что к тому же результату приведет и другая, более постоянная причина. Предстоит выступление в литературе поколения, выросшего и воспитывавшегося в период времени после октябрьского переворота. Это поколение уже совершенно не связано с прошлым ни школой, ни самообразованием. Об условиях воспитания этого поколения будем подробнее говорить в последнем очерке этого тома.

Мы останавливаем рассказ об эволюции литературного творчества в советской России, так сказать, на полуслове. Читатель видит, что здесь — как и в других областях жизни — сложилось положение, до последней степени напряженное и неустойчивое. Не дело историка предсказывать возможный исход. Во всяком случае, можно констатировать, что и в этих чрезвычайно трудных обстоятельствах русская литература, взятая в целом, не утратила жизненности и внутренней силы сопротивления.

БИБЛИОГРАФИЯ

Библиографию советского периода литературы см. в книге Владислав лева В.В., *Литература великого десятилетия, 1917-27*, I, Госиздат (1928). Автобиографии и портреты современных русских прозаиков собраны под ред. Вл. Лидина в книжке *Писатели*, 2-е изд. испр. и дополн. (М., 1928). Общий обзор советского искусства (литературы, живописи, скульптуры, архитектуры, театра, кино, музыки) можно найти в английской книге: Joseph Freeman, Joshua Kunitz, Louis Lozovick, *Voici of October. Art and Literature in Soviet Russia*, Vanguard Series (N. Y., 1930). Точка зрения советская, но для иностранного читателя авторы, видимо, старались сохранить объективность. Хороший подбор

фактов и большая осведомленность. Общий обзор советской литературы см. в сборнике статей "Letteratura Soviettista" (Roma, Istituto per l'Europe Orientale) итальянского знатока истории русской литературы и автора многочисленных работ на эти темы Ettore Lo Gatto, профессора славянских литератур в Неаполитанском университете, с приложением обстоятельной библиографии (1928). Развитие, разветвления, идейная борьба различных течений и воздействие правительства на них изложены Вяч. Полонским в *Очерках литературного движения революционной эпохи*, Госиздат (1929). См. также: Коган П., *Литература этих лет, 1917-23* (Иваново-Вознесенск, 1924) и его же, *Литература великого десятилетия* (М., 1928). Декларации различных литературных течений рассмотрены в книге Оксенова И., *Современная русская критика, 1918-24* (Л., 1925). Краткая характеристика различных школ критики дается у Мустанговой Е., *Современная русская критика, "Прибой"* (1929). Сборник статей Валер. Полянского (Лебедева П.И.), Госиздат (1927). О "Кузнице", "Октябре", "Молодой гвардии", "Перевале" см. статьи Воронского А. в его, *Литературных портретах*, II, "Федерация" (1929). Протоколы совещаний 9 мая и факсимиле замечаний Ленина против футуристов и т.д. изданы в сборнике "Вопросы культуры при диктатуре пролетариата", Госиздат (1925). Многочисленные статьи в журналах против Переверзева составляют целую литературу. Из отдельных книг назовем сборник, вышедший под редакцией Горбачева, "За марксистское литературоведение", "Academia" (Л., 1930) и работу Щукина С., *Две критики* (Плеханов, Переверзев), Госиздат (М., 1930). Точки зрения большинства и меньшинства РАППа изложены представителями обеих сторон в ряде статей в сборнике: "К творческим разногласиям в РАППе" (к областной конференции ЛАПП), "Прибой" (1930). Отдельно взгляды большинства развиваются в сборнике "Творческие пути пролетарской литературы", Госиздат (1929). Взгляды меньшинства — в сборниках "Удар" и "Удар за ударом", Госиздат (1930). По тематике советской литературы, кроме разобранных в тексте беллетристических произведений, см. литературные журналы "Красная новь", "Новый мир", "На литературном посту", "Молодая гвардия". Там же и критические отзывы, отчасти собранные в книгах Воронского А., Лежнева А., *Современники*, Эльсберга Ж., *Кризис полутчиков и настроения интеллигенции*, Селивановского А., *В литературных боях*, Горбачева и др. О половом вопросе среди молодежи см. сборник под ред. Гусева С.И. "Какова же наша молодежь", Госиздат (1927). Отклики читателей см. в книге *Голос рабочего читателя*, изд. "Красная газета" (Л., 1929) и у Топорова А.М., *Крестьяне о писателях* (1930). Стенограммы и материалы Первого съезда крестьянских писателей изданы в книге *Пути развития советской литературы*, Госиздат (1930). О новейших явлениях в области советской литературы см. "Ежегодник литературы и искусства на 1929 год", изд. секции литературы, языка и искусства Коммунистической Академии (М., 1929). Остальные библиографические указания в перечисленных здесь книгах.

СОДЕРЖАНИЕ

От автора	5	Оппозиция Нила Сорского	40
Введение	9	Подавление еретиков	41
Отношение материальной культуры к духовной	9	III. Происхождение раскола старообрядчества	
Пережитки метафизической точки зрения	10	Зародыш раскола в признании национального характера церкви	43
Дуализм "субъективной школы" и механизм "экономического материализма"	11	Магическое значение обряда	44
Параллелизм и взаимодействие разных сторон культуры	12	Греки возражают против непогрешимости русского благочестия	46
Роль личности	13	Москвичи торжествуют над греками	47
Национальный характер — не причина, а следствие	14	Правительство принимает сторону греков	48
Факторы духовной культуры	15	Никон разрывает на этом с друзьями	49
ОЧЕРК ВТОРОЙ		Протест защитников старого обряда	51
ЦЕРКОВЬ И ВЕРА		Протест растет по мере выяснения окончательности разрыва	52
I. Начало русской религиозности		IV. Разногласия старообрядцев и история поповщины	
Противоположные взгляды на значение религии для русской культуры	17	Связь обряда с догматом Клятвы соборов 1666-67 гг. не действительна	55
Их ошибка: преувеличение значения вероисповедной формы "Печерский Патерик", как показатель уровня древнейшей религиозности	18	Сроки светопреставления	56
Низшие формы подвижничества.	19	Петр-антихрист	57
Сила искусства	20	Кончина мира	58
Слабость высших форм	21	Погибло ли православие?	59
Господство язычества в миру	22	Вымирание архиереев	61
Церковь и общество	23	Поиски старообрядческих епископов	62
II. Национализация веры и церкви		Каким чином принимать беглое духовенство?	63
Медленность сближения мира и клира	25	Компромиссы и единоверие	64
Понижение уровня духовенства	26	Поиски архиереев за границей	65
Повышение уровня массы	27	Период терпимости и роль Иргиза	66
Национальные отличия веры	28	Гонение при Николае I	67
Подчинение константинопольскому патриарху	29	Создание белокрыницкой иерархии	68
Впечатление флорентийской унии и падения Константинополя	30	Внутренние разногласия в поповщине	69
Зарождение идеи о национальной миссии	31	Резюме	70
Эмансипация Москвы	32	V. История беспоповщины и ее разногласия	72
Подчинение церкви государству	33	Противники компромисса	74
Иосиф, Даниил и Макарий вырабатывают теорию государственной церкви	35	Эпидемия самосожжения	75
Услуги государства церкви	36	Другой исход — бегство из мира	77
Собирание национальных святынь	38	Слабость церкви на дальнем севере	78
Санкция национальной церкви соборами	39	Заселение его беспоповцами	79

Андрей Денисов устанавливает компромисс Выговской пустыни с властями	81	Усиление духовного христианства при Александре I	127
Благоустройство обители и подчинение властям	82	Радения у Татариновой (Еленский)	129
Протест Феодосия и раскол в беспоповщине	83	и хлыстовщины (Радаев)	131
Протест Филиппа	84	Новые веяния в духоворчестве и молоканстве	133
Споры федосеевцев и поморцев о браке	85	Происхождение и распространение штундизма	134
Продолжение споров в московских центрах	87	Учение штундистов и влияние баптизма	135
Федосеевцы принимают компромисс	90	Гонения Победоносцева и "новоштундизм"	136
Масса отстает от вождей	91	Редсток и пашковцы	137
Непримиримость филипповцев Евфимий и "странничество"	92	Мистическое течение в сектантстве	138
Его распространение на севере и в Поволжье	94	Социальный элемент в сектантстве	139
Компромиссы среди странничества	96	Конфликт духовоборов с властями, их переселение в Канаду	140
Шаг дальше к рационализму: "немоляки"	97	Влияние Толстого	141
Социальный элемент новых ответвлений	98	Духоборы в Канаде	142
Резюме	100	Философские течения в сектантстве (учение Козина)	143
VI. Развитие русского сектантства		Влияние интеллигенции	145
Взгляды на происхождение сектантства	102	Численность старообрядцев и сектантов	145
Ход религиозной эволюции	103	Вопрос о веротерпимости	148
От евангелизма к духовному христианству	104	Уступки времени революции	149
Сектанты XVI столетия остаются непонятыми	105	Резюме	150
Протестантство проникает в Россию с Запада	107	Перспективы	152
Первые преследования	108	Разветвления русского старообрядчества и сектанства в XVII-XIX вв.	156
Кружок Тверитинова	109	VII. Судьбы господствующей церкви	
Его учение	110	Народная масса ниже раскола	158
Начало духовного христианства	111	Слабость интереса к приходу	159
Квирин Кульман	112	Упадок выборов и наследственность мест	160
Пророки среди самосожженцев	113	Закрытие выхода и чистка духовного сословия	161
Происхождение хлыстовщины	113	Низкое социальное положение и образовательный ценз	162
Учение и культ хлыстовства	114	Низкий нравственный уровень	163
Первые преследования	115	Политическое порабощение церкви	165
Происхождение скопчества	116	Торжество церкви при Никоне	166
Происхождение духовборцев	117	Политика Петра. Обер-прокурор	168
Пороповедь Сковороды	118	Протест Стефана Яворского	170
Исповедание Екатеринославских духовборцев	120	Ненадобность в законодательном органе в православной церкви	171
Огрубление учения	123	Легкость национального устройства	172
Компромисс с евангелизмом и появление молокан	125		
Их учение	126		

Окончательная секуляризация духовных имуществ	173	Декрет 23 янв. 1918 г. и советское законодательство о церкви	210
Подчинение церкви при Саблере	173	Боевое отношение большевиков к религии	212
Зависимое положение богословия	174	Собор принимает вызов	213
Богословские споры имеют обрядовый характер	175	Воззвание патриарха 28 февраля 1918 г.	214
Школьное богословие; его зависимость от протестантского и католического	176	Вооруженные столкновения и организация сопротивления	215
Смена католического влияния протестантским	178	Усиление религиозности в пастве	216
Академическое преподавание богословия. Зависимость от цензуры	179	Непримиримое послание патриарха 26 октября 1918 г.	216
Попытки светского богословствования под влиянием романтизма	181	Выжидательное положение большевиков	217
Родоначальник светского богословия — Хомяков	182	Переход власти в наступление	218
Возражения К. Леонтьева	183	Обновленцы организуются отдельно	218
Специфические черты русского светского богословия у Вл. Соловьева	184	Обвинение в связи с Карловацким собором	219
Возрождение "идеализма"	185	"Обновленцы" поднимают вопрос о церковных ценностях	219
Поправки к Соловьеву у Трубецких	186	Патриарх протестует (28 февраля 1922). Кровавые столкновения, казнь Вениамина и союз обновленцев с советской властью	220
Охранительное течение: Флоренский, С. Булгаков	189	Арест патриарха и захват церковного управления обновленцами.	222
Выход к мистицизму Бердяева	192	Организация "Живой Церкви"	223
Религиозно-философские беседы Мережковских	194	Съезд 6-16 августа 1922 г.	224
Отношение церковников	196	Выделение групп Антонина и Введенского	225
Статистика церквей и духовенства	197	Мероприятия и насилия обновленцев перед выборами в собор	226
Плоды миссионерства	198	Деяния обновленческого собора (май, 1923)	227
Последствия признания православия неотъемлемым национальным признаком	199	Враждебность масс к "живцам"	228
Скромные результаты миссии к нехристианам	200	Большевики идут на компромисс с патриархом	229
VIII. Церковь во время революции		"Раскаяние" Тихона	230
Церковь на службе государства	203	Патриарх восстанавливает церковь	230
Обновленческое течение	204	Живоцерковники идут на компромисс и организуют "новую (синодальную) церковь"	232
Церковь и февральская революция	205	Попытка блока патриарха с живоцерковниками	233
Созыв поместного собора 1917 г.	206	Попытка переговоров с синодальной церковью	234
Правая политика собора	207	Смерть и "завещание" Тихона	234
Избрание патриарха	208	Неудача новоцерковников сговориться с Петром	235
Конфликт церкви с большевистской властью	209		
Собор идет на "крестный подвиг"	210		

Деяния "третьего" собора		Сентиментальная повесть	
1 октября 1925 г.	237	и любовная лирика петровского	
Безуспешность "легализаторских"		времени	276
попыток Тучкова	238	Новая читательская среда	279
Переговоры с Сергием	238	Светское чтение XVIII в.	280
"Записка" соловецких		Компиляторы XVIII в.	280
епископов	239	Ложноклассическая литература	
Условия Сергия, его арест		двора	281
и компромисс	242	Неустановленность литературного	
Послание Сергия		языка	282
29 июля 1927 г.	243	Язык допетровской эпохи	
Карловацкий собор	245	и реформа Карамзина	284
Раскол в заграничной церкви	247	Сближение писателя	
Оппозиция Сергию внутри		с читателем	287
России	248	Уступки "мещанскому" вкусу	288
Усиление борьбы против церкви	250	Ограниченность влияния	
Пересмотр законодательства	251	сентиментализма	289
Слабый успех проповеди		Протест пушкинского поколения	
безбожия. Где причина?	252	против условности	290
Конгресс безбожников	254	Вопрос о роли романтизма	291
Эпидемия гонений	255	Появление подлинного	
Жалобы Сергия 19 февр. 1930 г.		романтизма в 1824-25 гг.	292
Новые уступки. Чего он достиг?	256	Переход от метафизики	
Отношение массы		к "действительности"	
к преобразованиям	258	и "социальности"	293
Рост сектантства и терпимости	259	Реализм против искусства	294
ОЦЕРК ТРЕТИЙ		Классический период русской	
ЦЕРКОВЬ И ТВОРЧЕСТВО		литературы — период	
I. Секуляризация литературы.		художественного реализма	295
Классицизм и романтика		Появление профессионального	
Обломки христианской легенды	262	писателя	297
Ее прошлое.	263	Дрессированные аристократы	
Ее влияние на западное		в роли героев	298
творчество	264	Завоевание "действительности"	
Слабость влияния у нас	265	Гоголем	299
Живучесть русского фольклора	266	Выход литературы на	
"Скоморохи" и "калики		широкую публику	300
перехожие" — посредники между		Столкновение "семинаристов"	
фольклором и христианской		и помещиков	301
легендой	268	Но литература остается	
Позднее (XVI в.) усвоение		реалистической	303
легенды	269	Бледность положительных	
Духовный стих остается		типов	303
достоянием низов	270	Биография и психология	
Сожительство легенды		разночинцев	304
и былины	271	Общее им с дворянами	
На верхах прочнее религиозное		"народническое" настроение	304
влияние	272	"Покаяние" перед народом,	
Переводный материал светского		"самоутверждение" писаревщины	
чтения	273	и идея "служения" народу	
Византийско-аскетический дух		"мыслящей личности"	
"Великого Зеркала"	274	у Михайловского и Лаврова	305
"Потешная" или "умильная"		Некрасов — помещик	
литература вытесняет		и разночинец	306
"душеполезную"	275	Дворянство Тургенева	
		и народолюбие Толстого	307

Реализм разночинца-националиста		II. Литература революции	
Достоевского	309	и возвращение к реализму	
Отношение к народу и дворянству		Исчезновение читателя	
Салтыкова	311	и писателя	355
Развенчание народа		Трудность существования	356
у Успенского	312	Писатели эмигрируют	357
Противоречия Златовратского	315	Переход Брюсова и Блока	
Итоги классического периода	315	к революции	358
Новые настроения 80-х гг.	317	Позиция Горького	360
Положительные стороны		Футуристы претендуют	
сумерек 80-х гг.	318	на власть	361
Позитивизм Чехова	318	Развенчание футуризма	361
Урбанизм идет на смену		Имажинизм и его публика	362
старому "быту" и "пафосу"	320	Второй претендент на власть:	
"Ранние предтечи"	321	"Пролеткульт"	362
Манифест Мережковского	321	Ленин не верит в "пролетарскую	
Иностраные источники		культуру"	363
декадентства	323	Третий претендент: "Кузница"	365
Рецидив стихотворчества		"Космическая поэзия"	
под знаменем символизма	324	"кузнецов"	366
Бальмонт, Сологуб, Брюсов		НЭП меняет картину	367
поют о запредельном		"Серапиевны братья"	
и непознаваемом	325	выступают на защиту	
Влияние нищезанятия	327	автономного искусства	368
Презрение к "мещанству"		Две струи в их составе	370
и бунт против старой морали	329	"Попутчики" делают первый шаг	
Трагическая сторона уединения		к компромиссу	371
у Андреева	330	Их состав и расцвет	
Другая сторона урбанизма и анти-		их деятельности (1922-25)	371
мещанства приходит с низов	332	Футуристы выделяют	
Горький. Его протест против		"формалистов" (Переверзев)	372
интеллигенции	332	Их наследники: "левый фронт"	
Против крестьянства		(ЛЕФ) и "конструктивисты"	373
за пролетариат	334	Наследники "Пролеткульта" —	
Популярность Горького		"напостовцы"	373
и изолированность эстетов	334	Их психология	374
Старые вожди отходят	336	Комсомольцы и красноармейцы	
Младшие символисты:		сменяют "кузнецов"	374
Блок и Белый	337	Они требуют диктатуры партии	
Мистицизм Блока и возвращение		над литературой	375
к действительности	337	Отпор Воронского	375
Психология и творчество		Защита художественной точки	
Белого	340	зрения от "пролетарского"	
Акмеизм — выход		искусства	376
из отвлеченностей	342	Поддержка Троцкого, Бухарина	
Другой выход: футуристы	342	и Луначарского	377
Хлебников и Маяковский	343	Вмешательство правительства	
Горький за границей	345	в спор.	378
Выступление рабочих		Совещание 9 мая 1924 г.	378
и крестьянских писателей	346	Партийная резолюция 1925 г.	
Дифференциация деревенских		прикрывает позицию Воронского	378
и фабричных впечатлений	348	от нападок	
Собственное издательство		"Налитпостовцы" заменяют	
и печать у новых авторов	349	"напостовцев"	380
"Сивачевщина"	350	Молодняк образует группу	
Клычков, Абрамов, Есенин	350	"Перевал"	380

Третий фазис советской литературы — при Сталине	381	Семья и общество	395
РАПП "срывает маски"	381	"Рождение героя"	
Разнос Переверзева	382	Либединского	396
Большинство ВАППа защищает автономию искусства	383	"Лишние люди" в литературе	397
Атака меньшинства "напостовцев"	383	Реванш интеллигента в "Братьях"	
Донос Безыменского	384	Федина	398
Самооправдание большинства	384	"Лишние люди" среди рабочих —	
Тематика советской литературы: ее три периода	386	Чумандрин	399
Тема войны у правых попутчиков:		Изображение партии в литературе:	
Вересаева, Пильняка, Серафимовича	387	"Комиссары" Либединского	400
Пролетарские писатели о войне: Вс. Иванов, Артем Веселый, Бабель	387	"Поворот"	401
Энтузиазм падает	390	Комсомол в литературе	402
Новая манера. Фадеев, Фурманов	390	Крестьяне-писатели	402
Объективизм Леонова	392	Деятельность "Общества крестьянских писателей"	403
Переход к "бытовым" и "психологическим" темам:		Первый съезд крестьянских писателей	403
Гладков	392	Инвентарь наличной крестьянской литературы	404
Половой вопрос в литературе	393	"Проблемные произведения"	
Вопрос о браке и о семье	394	запаздывают	405
		Почему отстает литература от "социальных заказов"	406
		Осуждение теории художественного реализма	407
		Реакция и возрождение "буржуазного" фланга	408

П. Н. Милоков

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ
2 том (часть 1)

Компьютерная верстка и оригинал-макет *О.И. Севрюгиной*
Редактор *И.Г. Имшенник*
Художник *В.А. Пузанков*
Художественный редактор *Г.А. Семенова*

ИБ № 19836

ЛР № 060775 от 25.02.92. Фотоофсет.

Подписано в печать 10.07.93. Формат 60×90/16.

Бумага офсетная. Печать офсетная. Усл.печ.л. 26,0.

Усл.кр.-отт. 26,25. Уч.-изд.л. 26,99.

Тираж 20 000 экз. Заказ № 4594. С 058. Изд. № 49343.

А/О Издательская группа «Прогресс»
119847, Москва, Зубовский бульвар, 17.

Отпечатано с готовых диапозитивов
в полиграфической фирме «КРАСНЫЙ ПРОЛЕТАРИЙ»
103473, Москва, Краснопролетарская, 16.