

между ними она протекает. Но в жизни и действіи отношенія между ними часто складываются трагически.

Возможна ли полная сублимація либидо?

Сублимація возможна, но все пониманіе сублимаціи должно быть перестановлено. Если понимать сублимацію в смыслѣ Фрейда, то сублимація, конечно, иллюзія. Но можно понять сублимацію по образу созданія художественнаго произведенія. Статуя не есть только «сублимированный камень», но вмѣстѣ съ тѣмъ она невозможна безъ камня. Нельзя сказать, что Эросъ «сублимація либидо», но вмѣстѣ съ тѣмъ Эросъ невозможенъ безъ либидо. Сексуальность есть подземный фундаментъ, а не матеріаль. Фундаментъ тог-

да и хорошъ, когда онъ не виденъ, спрятанъ, но на немъ строится свѣтлый храмъ Эроса. Они должны быть связаны. Если же не связаны, то нѣтъ и строительства жизни.

Есть двѣ категоріи людей — для однихъ, сексусъ всегда паденіе, они не сумѣли связать сексуальность съ Эросомъ. И такихъ очень много. Сексуальность внѣ связанности съ Эросомъ всегда будетъ переживаться, какъ паденіе. Другіе нашли эту связь, и связанный съ храмомъ Эроса моментъ сексуальности углубляется и обудывается. Безъ этой связи она можетъ разорвать человѣческую душу, какъ растерзали вакханки тѣло Діониса.

(Окончаніе въ слѣд. номерѣ).

Н. Ф. Федоровъ. Ученіе. Догматика «Общаго Дѣла»*).

Николай Федоровичъ, какъ и нѣкоторые изъ славянофиловъ, въ силу благоприятной въ этомъ смыслѣ обстановки дѣтскихъ и отроческихъ лѣтъ, ни на одинъ мигъ не отходилъ отъ питающей стихіи церковной народной вѣры. Его пламенная преданность православію, которое онъ до конца дней исповѣдывалъ, признавая въ немъ чистѣйшее и высшее выраженіе религіи, засвидѣтельствована всѣми его знавшими. «Н. Ф. часто посѣщалъ церковь. Исповѣдывался. Причащался. Его видѣли въ Успенскомъ соборѣ въ состояніи молитвеннаго экстаза. А. Астаповъ часто встрѣчалъ его въ Храмѣ Христа Спасителя». (А. С. Панкратовъ — «Философъ - праведникъ». «Новое Слово», 1912 годъ). «Мой путь, — говорилъ онъ, — **старый**, раскрывающійся въ исконномъ, естественномъ и церковно - православномъ пониманіи».

*) Продолженіе «Вѣстникъ» №№ 5-6, 7-8, 33 года.

Федоровъ придаетъ огромную важность древнему обряду, старымъ символамъ и богослужебному чину, но все это никоимъ образомъ не является для него самоудовлѣвающей, заслоняющей содержаніе формой. «Православіе, — пишетъ Н. Ф. въ неизданномъ письмѣ В. А. Кожевникову, — не довольствуется догматикою, т. е. религіей лишь въ мысляхъ (идеологіей), а требуетъ, чтобы догматика, т. е. догматическое богословіе, получала полное выраженіе всѣми видами искусствъ, соединенными въ храмъ неподвижномъ, какъ и движущемся (въ крестныхъ ходахъ), во внѣшней и внутренней росписяхъ, во внутреннемъ пѣніи и во внѣшней музыкѣ (въ звонѣ). въ службахъ суточныхъ и годовыхъ, во всемъ, что можетъ составить предметъ эстетическаго богословія, которое имѣетъ величайшее значеніе, какъ воспитательное средство, приводящее къ осуществленію на дѣлѣ того, что въ эстетическомъ богословіи выражено эстетиче-

ски, въ догматическомъ лишь въ мысли, а въ нравственномъ богословіи не имѣетъ пока никакого выраженія, а потому и названія богословія эта часть (нравственная) не заслуживаетъ. Эстетика храма требуетъ отъ сыновъ человѣческихъ въ совокупности такого добра, которое уничтожаетъ зло, т. е. смерть, а не того добра, которое безъ зла существовать не можетъ. Догматика изъ школьной получаетъ въ храмѣ эстетическое выраженіе, а внѣ храма должна становиться этической, т. е. общимъ всѣхъ дѣломъ».

Отсутствіе богословія этического, нравственного, соединяющаго глубину догмата съ величіемъ практическаго дѣла, — вотъ гдѣ по мысли Федорова величайшій пробѣлъ въ нашей церковной наукѣ. То, что въ школьныхъ учебникахъ именуется «нравственнымъ богословіемъ», ни въ какой степени не отвѣчаетъ высотѣ, глубинѣ и чистотѣ богословія догматическаго и эстетическаго. Оно совершенно не въ состояніи возбудить человѣческую волю, столь дѣйственно, какъ умозрѣніе догмата окрыляетъ умъ, а красота обряда живитъ и питаетъ чувство. Вся богословская сторона «Философіи общаго дѣла» и имѣетъ единственную цѣль — заполнить, наконецъ, этотъ вѣковой пробѣлъ.

На ученіи о божественномъ Тріединствѣ строится вся этика, вся социологія Федорова. Глубочайшимъ образомъ презираетъ онъ «альтруистическую» мораль, какъ мораль, «которая мѣшаетъ намъ быть слишкомъ смѣлыми поклонниками своего эгоизма, всѣхъ давить и губить». Причемъ — не столь смѣлое и послѣдовательное поклоненіе эгоизму, въ видѣ позволенія «давить и погублять», съ оговорками, и не всѣхъ, а только нѣкоторыхъ, все же ею допускается. Нѣкоторые считаютъ эту мораль, которая мирится съ существованіемъ смерти, «христіанскою», другіе, правильнѣе, предпочитаютъ именовать ее

«обще - гуманитарною». Всѣмъ существомъ Н. Ф. Федоровъ возстаетъ противъ такого «альтруизма». Для Федорова православіе — отрицательно — есть печалованіе о всеобщей розни, распадѣ, насильственномъ гнетѣ мнимыхъ «объединеній»; положительно же — оно есть проектъ подлиннаго всеобщаго объединенія по образу Божественнаго Тріединства и дѣятельность, въ каждую историческую эпоху въ своей формѣ стремившаяся къ осуществленію этого проекта.

«Ученіе о Троицѣ въ смыслѣ согласія можетъ считаться общепринятымъ, даже народнымъ: не называютъ ли «троицей нераздѣльной» людей, которыхъ часто встрѣчаютъ вмѣстѣ, полагая, конечно, что нераздѣльность ихъ служитъ выраженіемъ согласія и пріязни. Такъ говорятъ у насъ, такъ говорятъ, быть можетъ, и въ другихъ христіанскихъ странахъ. Стоитъ только вникнуть въ эту ходячую, общеизвѣстную мысль, чтобы придти къ такому ученію о Троицѣ, котораго богословы лишь касались, и то только мимоходомъ. Такое же пониманіе Ея можно видѣть и въ томъ, что мирные договоры пишутся во имя Троицы нераздѣльной, манифесты же о войнѣ во имя Троицы не пишутся».

«Очевидно, — продолжаетъ свою мысль Н. Ф. Федоровъ, — если понятіе о Богѣ Тріединомъ, въ смыслѣ заповѣди, и не было доведено до полнаго сознанія, тѣмъ не менѣе, вѣрное, хотя и неопредѣленное, чувство руководило христіанскими народами, когда они употребляли имя нераздѣльной Троицы въ мирныхъ и союзныхъ договорахъ и воздерживались отъ употребленія этого Святѣйшаго Имени при объявленіи войны и при совершеніи актовъ юридическаго и экономическаго свойства».

Въ самомъ дѣлѣ, нельзя же заключать кабальные записи во имя Троицы, какъ нельзя во имя Троицы основывать акціо-

нерныя и т. п. компаниі. Несомнѣнно, что основы ученія о Троицѣ лежали въ глубинѣ человѣческой совѣсти: они руководятъ человѣкомъ въ социальныя отношенія, а между тѣмъ нѣкоторые и до сихъ поръ еще ставятъ социальныя отношенія внѣ этики, т. е. науки о нравственности. Мысль объ осуществленіи на землѣ подобія Тріединому никогда не была чужда человѣчеству, но никогда человѣчество не ставило себѣ цѣлью постепенное осуществленіе такого подобія, никогда даже не дѣлало (сознательно, по крайней мѣрѣ) оцѣнки различныхъ договоровъ, союзовъ, ассоціацій съ этой высшей точки зрѣнія. Оно, повидимому, даже опасалось затрагивать мысль объ оцѣнкѣ, потому что считало невозможнымъ отказаться отъ такихъ договоровъ, которые явно противорѣчили образцу. Не говоря уже о кабальныхъ записяхъ, даже договоры о личномъ наймѣ не представляютъ ли явнаго нарушенія родственнаго образца, ибо наемникъ не сынъ: договоръ личнаго найма не можетъ быть заключаемъ во имя Троицы нераздѣльной, неразрывной, потому что наемъ времененъ, наемникъ не сынъ, только сынъ пребываетъ въ дому вѣкии».

«Въ Божественномъ Существомъ открывается то самое, что нужно человѣческому роду, чтобы онъ сталъ безсмертнымъ. Троица, это **церковь безсмертныхъ**, и подобіемъ ей со стороны человѣка можетъ быть лишь **церковь воскресенныхъ**. Въ Троицѣ нѣтъ причинъ смерти и заключаются всѣ условія безсмертія.

«Пока въ жизни, въ дѣйствительности самостоятельность лицъ будетъ выражаться въ розни, а единство въ порабощеніи, то многоединство, какъ подобіе Тріединства, будетъ лишь мысленнымъ, идеальнымъ. Если же мы не допускаемъ отдѣленія дѣйствія отъ мысли, то Тріединство будетъ для насъ не идеаломъ лишь, а прокетомъ, т. е. не надеждою, а заповѣдью.

Только дѣлая, осуществляя на дѣлѣ, можно понимать».

Ученіе о Тріединствѣ есть не что иное, какъ «высшее выраженіе родственности», оно обращено ко всему роду человѣческому, «къ лицамъ, взятымъ не въ отдѣльности, а въ совокупности», и призываетъ къ дѣлу общему, родовому. Это дѣло должно вывести людей изъ животноподобнаго состоянія, «изъ-подъ власти какъ естественнаго подбора, т. е. борьбы и ига, такъ и изъ-подъ власти подбора полового». Поэтому, полагаетъ нашъ мыслитель, «ученіемъ о Тріединомъ Существомъ отрицается, съ одной стороны, вражда и господство (военное и юридическое), вообще непріязнь, а съ другой стороны, и любовь чувственная, какъ проявленіе слѣпой силы, и подчиненіе ей существъ разумныхъ и чувствующихъ, отрицается вообще безсознательное и невольное, ибо въ этомъ подчиненіи слѣпой силѣ заключается причина и вражды, и порабощенія. Въ Тріединомъ Существомъ нѣтъ ничего безсознательнаго и невольнаго, ибо все въ немъ вѣдѣніе и могущество».

Природное рожденіе, возобладавшее въ человѣчествѣ, есть постепенное отдѣленіе, отчужденіе рождаемаго отъ рождающаго: размноженіе здѣсь достигается цѣной распадѣнія и разложенія первоначальнаго цѣлаго. Въ Божествѣ же Сынъ Божій есть **слово** Божіе, а не безсознательно рожденное существо: онъ являетъ собой **образъ** Отца, будучи отъ Него вѣкии неотдѣлимъ. Ни животное рожденіе, ни наука, дающая только мысленные образы, ни искусство, закрѣпляющее образы во внѣшне-ощутительныхъ, но все же недостаточно одушевленныхъ формахъ, не дѣлаютъ человѣка подобнымъ божеству. Все это частично, пробно, неудачно, не доводитъ до конца, до цѣли. Неполное, половинное (половое) воспроизведеніе должно быть замѣнено инымъ цѣлостнымъ

(цѣломудреннымъ), которое задано учени-
емъ о Трїединомъ Существѣ».

«Всеобщее воскрешеніе не художественное только твореніе изъ камня, на плотнѣ и т. п.: не безсознательное рожденіе, а воспроизведеніе изъ насъ, какъ огонь изъ огня, при посредствѣ всего, что есть на землѣ и на небѣ всѣхъ прошедшихъ поколѣній» — вотъ что «заповѣдуетъ» намъ ученіе о Трїединомъ Богѣ. Такое воспроизведеніе становится возможнымъ при уподобленіи сыновъ и дочерей человѣческихъ тому единству, «образъ котораго намъ данъ въ единствѣ Отца съ Сыномъ, или, точнѣе, въ единствѣ Сына и Духа, одинаково любящихъ, одинаково вѣдающихъ Отца, въ вѣдѣніи и любви къ Отцу находящихся свое глубочайшее единство».... «Самые высокіе идеалы социологіи становятся не только низкими, но и нечистыми» передъ задачей того «общенія или общества, обнимающаго весь родъ человѣчскій», которая вытекаетъ изъ ученія о Троицѣ, а между тѣмъ это ученіе элементарно просто — оно есть прямой отвѣтъ на требованіе родственнаго чувства, въ той или иной степени присутствующаго каждой семьѣ и наиболѣе свойственнаго дѣтскому возрасту — отсюда требованіе Евангелія для пониманія высшихъ истинъ «обратиться и стать какъ дѣти». «Истинный образецъ безсмертнаго общества, — утверждаетъ Н. Ф. Федоровъ, — былъ выработанъ въ догматическихъ спорахъ эпохи вселенскихъ соборовъ, а не въ конвентахъ, не въ парламентахъ, не въ деклараціяхъ правъ человѣка, не въ построеніяхъ и утопіяхъ всѣхъ коммунистовъ и социалистовъ. Въ этихъ послѣднихъ заботились о сохраненіи независимости и равенства личностей, а не объ отечествѣ и братствѣ, хотя слова эти и употреблялись; образецъ общества былъ выработанъ не адвокатами, но опцами церкви... Въ представленіи лицъ Святой Трои-

цы «нераздѣльными», т. е. неотчуждающимся, неотдѣляющимся другъ отъ друга, не вступающими въ борьбу, которая сама по себѣ ведетъ къ разрушенію общества и смерти, въ такомъ представленіи союзъ Божественныхъ лицъ являлся неразрушимымъ, безсмертнымъ. Представленіемъ же лицъ Св. Троицы несліянными устранялась смерть ихъ, потому что несліянность означаетъ невозможность поглощенія однимъ лицомъ всѣхъ прочихъ, которыя при немъ теряютъ свою личность, дѣлаются его безсознательными орудіями и, наконецъ, вмѣстѣ съ нимъ сливаются, обращаясь вмѣстѣ съ нимъ въ полное безразличіе, въ ничто».

Таково въ общихъ чертахъ даваемое «Философіей общаго дѣла» пониманіе основнаго христіанскаго догмата. Все берется въ связи съ дѣломъ, съ реальнымъ заданіемъ: это подлинно богословіе волевое, нравственное, практическое, дѣловое.

Подобнымъ же образомъ Федоровъ подходит и ко всѣмъ прочимъ пунктамъ церковнаго вѣроученія. Таковы, напримѣръ, вопросы христологіи: одна или двѣ природы во Христѣ, одна или двѣ воли въ Немъ. Стоитъ только перевести эти вопросы на практическую почву, т. е. принять ихъ за законъ, за правило, чтобы понять, какой важный шагъ былъ сдѣланъ въ утвержденіи долга воскрешенія, когда разработаны его метафизическія основы. «Догматомъ, что Христосъ былъ не только Богъ, но и дѣйствительный человѣкъ, доказывалась и необходимость дѣятельности самого человѣка въ дѣлѣ воскрешенія, и не только нравственной, но и умственной, и физической, и матеріальной. Догматомъ о двухъ естествахъ во Христѣ, ученіемъ о двухъ воляхъ, о двойномъ дѣйствіи утверждалась необходимость въ дѣлѣ искупленія или воскрешенія двухъ волей, дѣйствующихъ въ полномъ согласіи».

Обратимся теперь къ уясненію связи нравственнаго богословія съ богословіемъ уже не догматическимъ, но культовымъ, «эстетическимъ». Федоровъ, какъ мы видѣли, культу, обряду придаетъ не меньшее значеніе, чѣмъ догмату: учительность обряда неизмѣримо шире. Догматъ для немногихъ (мыслящихъ), обрядъ для всѣхъ (чувствующихъ). Среди множества церковныхъ ритуаловъ (какъ дѣйствій) достаточно остановиться на одномъ центральномъ, получившемъ у грековъ названіе литургіи, что по-русски должно быть передано, какъ «общее дѣйствіе», общее дѣло. «Въ чемъ заключается отправленіе храма? — спрашиваетъ Н. Ф. Федоровъ. И отвѣчаетъ: оно есть литургія, литургія же состоитъ въ томъ, что берутъ прахъ предковъ въ видѣ хлѣба, изъ хлѣба вынимаются части, называются по имени, напоются виномъ и затѣмъ претворяются въ тѣло и кровь.*) Это было бы дѣйствительно тѣло и кровь, если бы наша вѣра была живая, если бы она выражалась, обнаруживалась въ дѣлѣ, если бы литургія не ограничилась храмомъ, если бы внутреннее общеніе переходило въ общее человѣческое дѣло. Соединеніе всѣхъ въ одномъ дѣлѣ, въ одной задачѣ и есть отправленіе этого храма или литургія, т. е. всеобщее дѣйствіе».

«Если литургія въ настоящее время не вполне соотвѣтствуетъ своему названію или назначенію, служенія общему дѣлу, то только потому, что въ жизни мы выказываемся не тѣми людьми, какими являемся въ молитвѣ. Въ молитвѣ мы возвышаемся до скорби объ общихъ бѣдствіяхъ, удручающихъ человѣческую родъ, дѣятель-

*) Здѣсь искаженіе церковнаго пониманія смысла поминовенія живыхъ и умершихъ на Литургіи. Частицы вынутыя за здравіе и за упокой не предлагаются въ «тѣло и кровь».

ность же наша ограничивается такими интересами, что называя ихъ личными, мы даемъ оскорбительное опредѣленіе и нашей личности, и личности вообще».

По ученію Н. Ф. Федорова, «литургія, не имѣя болѣе въ виду закрѣпленія взаимности братства, перестаетъ быть дѣйствующей, замираетъ; службы хотя и совершаются, но въ общеніи, въ сближеніи съ ближними, съ дальними, прогресса преемственности не замѣчается». Однако, «дѣло литургіи нельзя ограничивать только объединеніемъ живущихъ для общаго дѣла, ибо литургія и есть это самое дѣло, она есть общее воскрешеніе, но въ формѣ лишь таинственнаго, а не явнаго дѣла. Такъ какъ «общее дѣло», литургія отвлечена отъ дѣйствительной жизни и стала лишь храмовой службой, исторія, жизнь идетъ уже не путемъ собиранія, а путемъ разобщенія. Разобщеніе создается образованіемъ, наукой, искусствомъ, проступками, преступленіями и вообще всею гражданскою, свѣтскою жизнью, потому что жизнь уже не имѣетъ болѣе никакой общей цѣли, не является общимъ дѣломъ. А между тѣмъ, христіанство, по существу, есть не ученіе только искупленія, а именно самое дѣло искупленія».

«Пока въ священной трапезѣ много еще не занятыхъ мѣстъ, таинство не имѣетъ еще полной дѣйствительности». Евхаристія не освобождаетъ еще отъ смерти, а она, по мысли Н. Ф. Федорова, должна привести именно къ реальному и физическому преодолѣнію смерти, ибо, говоритъ онъ, «объяснять дѣйствія евхаристіи лишь какъ-то духовно, значитъ умалять подвигъ Христа, обращать его ученіе въ игру словъ». Поэтому, заключаетъ онъ, надо притти къ выводу, что «евхаристія (литургія) не избавила еще отъ смерти вслѣдствіе того, что еще не кончилась, ибо евхаристія также едина и вселенска, какъ церковь едина и всемірна». «Литур-

гія есть единое всеобщее еще не оконченное дѣло, дѣло всеобщаго воскресенія, какъ это слѣдуетъ по смыслу десятаго члена Символа Вѣры, ибо крещеніе, признаваемое единымъ, есть средняя часть литургіи, оглашеніе ему предшествуетъ, а литургія вѣрныхъ за нимъ слѣдуетъ, и въ такомъ смыслѣ — литургія должна обнять всю жизнь, не духовную только или внутреннюю, но и внѣшнюю, мірскую, свѣтскую, превращая ее въ дѣло воскресенія. Литургія, какъ «общее дѣло», совершается двойнымъ дѣйствіемъ — дѣйствіемъ благодати Божіей (и въ этомъ отношеніи она трансцендентна по отношенію къ людямъ), и дѣйствіемъ человѣческой соединенной воли — въ этомъ отношеніи литургія есть и имманентное дѣйствіе всѣхъ людей, «обращающее посредствомъ естественныхъ силъ прахъ въ тѣло и кровь Христову, т. е.: въ Церковь, обнимающую всѣ поколѣнія».

Для осуществленія «полнодѣйственности» литургіи, «къ объединенію въ трапезѣ нужно присоединить и единство въ общемъ трудѣ, къ храмовой литургіи нужно присоединить и внѣхрамовую. Питаніе (литургія есть «трапеза», «вкушеніе»), профанируется, когда превращается въ утонченное наслажденіе, а не въ возстановленіе черезъ пищу тѣлесныхъ силъ для труда, и не въ возбужденіе души черезъ общеніе къ новому труду».

«Христіанство, — еще опредѣленнѣе формулируетъ свои мысли Н. Ф., — есть объединеніе живущихъ для воскресенія умершихъ, т. е. соединеніе ядущихъ и пьющихъ въ любви для возвращенія къ трапезѣ любви отшедшихъ: ѣдятъ и пьютъ для того, чтобы имѣть силу возвратитъ къ жизни умершихъ. Христоръ, соединивъ при Своемъ отшествіи поминаеніе или любовь къ Себѣ (что значить и любовь ко всѣмъ отшедшимъ) съ питаніемъ, съ

тѣмъ, что даетъ силу на трудъ, заповѣдалъ собрать всѣхъ живущихъ въ этой вечери любви, такой любви, которая отдаетъ всѣ силы жизни для того, чтобы увидѣть и услышать Его со всѣми отшедшими». Литургія, какъ «общее дѣло», какъ всеобщее дѣло всеобщаго воскресенія, одна только и можетъ объединить человечество, можетъ спасти. И при томъ — можетъ спасти и объединить не только вѣрующую, но и невѣрующую часть человечества. «Если для вѣрующихъ литургія божественное служеніе, — раскрываетъ Н. Ф. свою мысль, — то для невѣрующихъ она художественное воспоминаніе. Какъ для тѣхъ, такъ и для другихъ она имѣетъ одинаково священный характеръ по важности вопросовъ продовольственнаго и санитарнаго, входящихъ въ евхаристію. Пусть то, что для вѣрующихъ Тѣло и Кровь Христова, для невѣрующихъ только хлѣбъ и вино, или символъ Тѣла и Крови Христовой. Но какъ для тѣхъ, такъ и для другихъ евхаристія — глубокая тайна, въ выясненіи коей и состоитъ наша задача. Объединеніе народовъ произойдетъ въ общемъ дѣлѣ, въ литургіи, приготовляющей трапезу всѣмъ (вопросъ продовольственный), для исцѣленія души и тѣла всѣхъ (вопросъ санитарный). Эта всѣмъ человѣчествомъ совершаемая литургія будетъ молитвою, переходящею въ дѣйствіе: мысленнымъ воспоминаніемъ, преходящимъ въ дѣйствительность; престоломъ этой литургіи будетъ вся земля, какъ прахъ умершихъ, «силы небесныя» — свѣтъ, теплота — будутъ видимо а не таинственно служить для обращенія праха въ тѣло и кровь умершихъ *). Обратнo, «если расположе-

*) Въ этомъ пониманіи и истолкованіи литургіи съ особенной силой выступаетъ «натурализмъ» ученія Н. Ф. Федорова,

ніе, настроеніе, даваемое литургіей въ храмѣ, не будетъ выражаться внѣ храма, то и молитва, и вѣра будутъ бесплодными, т. е. не будетъ ни вѣры, ни молитвы».

«Въ рядѣ храмовыхъ обрядныхъ дѣйствій ярко выражено это исконное и естественное стремленіе молящихся расширяться за предѣлы храма, перевести молитвы въ дѣйствіе: стѣны храма служатъ, можно сказать, поясомъ, связующимъ всѣхъ присутствующихъ, а ходы церковные имѣютъ смыслъ объединенія въ жизненномъ пути и въ общемъ дѣлѣ».

Согласно чрезвычайно простой формулировкѣ Н. Ф. «воскресеніе тѣлесное есть дѣло Божіе, совершаемое при участіи всѣхъ людей, дѣло, къ которому люди безучастными оставаться не могутъ, а потому и должно быть совершено при участіи всѣхъ людей. «Ибо, какъ смерть черезъ человѣка, такъ черезъ человѣка и воскресеніе мертвыхъ» (Посл. къ Кор. ХУ, 21).

Въ первые вѣка христіанства широкимъ церковнымъ сознаниемъ еще отчетливо ощущалась эта связь между человѣческой дѣятельностью и имѣющей начаться «жизнью будущаго вѣка». Федоровъ упоминаетъ въ одномъ изъ неизданныхъ писемъ къ Кожевникову, что еще въ IV вѣкѣ время наступленія воскресенія ставилось

нечувствіе значенія и разрушительной силы грѣха, отрицаніе силы и дѣйствія Голгофы. Редакція).

въ зависимость отъ жизни христіанъ. «На нихъ (юношахъ, удаляющихся отъ церковныхъ собраній) — говоритъ св. Кирилль Александрійскій, — падаетъ вина въ томъ, что пришествіе Царства Небеснаго будетъ отодвинуто на неопредѣленное время и будутъ обмануты надежды миллионъ людей, денно и ночью молящихся о томъ, чтобы разверзлись могилы и чтобы живые вкусили блаженство Царства Небеснаго».

Итакъ, надлежащая организація церковныхъ собраній должна была какъ-то придвинуть и опредѣлить время разверзанія могиль.

Въ тѣ времена, полагаетъ Н. Ф. конечно, никто не нашель бы ничего удивительнаго въ приглашеніи къ «внѣхрамовой литургіи», т. е. къ тому, чтобы и «внѣ храма быть тѣмъ же, чѣмъ должно быть внутри храма», — совершенно отрѣшиться «отъ всякой суеты, отъ всякой юридико - экономической суеты», поясняетъ Федоровъ и добавляетъ: «Если третья заповѣдь требуетъ, чтобы имя Божіе не было употреблено **всуе**, то это не значитъ, чтобы эта заповѣдь ограничивала употребленіе Имени Божія, какъ это понимало еврейство: нѣтъ, она требуетъ, чтобы не было **суеты**. Впрочемъ, это опредѣленіе внѣхрамовой литургіи есть только отрицательное: суету нужно замѣнить великимъ дѣломъ».

(Продолженіе слѣдуетъ).

О смертной казни. ОТРЫВКИ ИЗЪ РАЗГОВОРА. (Продолженіе).

В. Иными словами, вы вносите измѣненіе въ VI заповѣдь, категорически и безусловно повелѣвающую намъ «не убій». Съ

вашей поправкой эта заповѣдь должна была бы читаться такъ: «не убій по злобѣ или для своей выгоды», съ вытекаю-