



Выпуск 4
Книга 1 (I)



ВОПРОСЫ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ



Выпуск 4

Приложение к журналу «Государство, религия, Церковь...»

ВОПРОСЫ
РЕЛИГИИ
и РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

2010
Книга 1 (I)



ВЫПУСК 4
АНТОЛОГИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ
ПЕТЕРБУРГСКАЯ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКАЯ ШКОЛА

Книга 1
Часть I: 1900-е – 1960-е годы



Кафедра
государственно-конфессиональных
отношений РАГС



Кафедра
философии религии
и религиоведения СПбГУ

Научно-теоретическое приложение к журналу
«ГОСУДАРСТВО, РЕЛИГИЯ, ЦЕРКОВЬ В РОССИИ И ЗА РУБЕЖОМ»

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
при ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ВОПРОСЫ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

ВЫПУСК 4
КНИГА 1
Часть I

ООО ИД «МедиаПром»
Москва 2010

Рекомендовано к печати кафедрой государственно-конфессиональных отношений РАГС и Ученым советом философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета

Редакционный совет:

Егоров В.К., д-р филос. наук, проф., заслуженный деятель науки России (председатель)

Васильева О.Ю., д-р ист. наук, проф. (зав. кафедрой государственно-конфессиональных отношений – гл. редактор, зам. председателя)

Кравчук В.В., канд. филос. наук, доц. (зам. зав. кафедрой государственно-конфессиональных отношений по учебно-методической работе – зам. гл. редактора, отв. секретарь редакции)

Шмидт В.В., д-р филос. наук (зам. зав. кафедрой государственно-конфессиональных отношений по научной работе в ранге советника Российской Федерации 1 кл. – зам. гл. редактора, секретарь-координатор советов редакции)

Барциц И.Н., д-р юрид. наук, проф. (проректор по научной работе РАГС)

Турчинов А.И., д-р соц. наук, проф., заслуженный деятель науки России

Бойков В.Э., д-р филос. наук, проф. (гл. редактор журнала «Социология власти»)

Шевченко А.В., д-р полит. наук, проф. (гл. редактор журнала «Государственная служба»)

Советы при редакции:

наблюдательно-координационный,

научно-консультативный, международный

Редакционная коллегия:

Васильева О.Ю., д-р ист. наук, проф.; *Зуев Ю.П.*, канд. филос. наук, проф.; *Кимелев Ю.А.*, д-р

филос. наук, проф., заслуженный деятель науки России; *Кравчук В.В.*, канд. филос. наук, доц.;

Шахнович М.М., д-р филос. наук, проф.; *Шмидт В.В.*, д-р филос. наук. (руководитель проекта),

Яблоков И.Н., д-р филос. наук, проф., заслуженный деятель науки России; *Терюкова Т.А.*, канд. филос. наук, доц.

- В 74 **Вопросы религии и религиоведения. Вып. 4: Антология отечественного религиоведения: Петербургская религиоведческая школа [Текст]: сборник. Книга 1. Часть I: 1900-е – 1960-е годы / сост. и общ. ред. М.М. Шахнович, В.В. Шмидта – М.: ИД «МедиаПром», 2010.**

ISBN 978-5-904722-14-2

Антология отечественного религиоведения представляет наследие Петербургской / Ленинградской научной школы изучения религии. В данный выпуск включены в основном опубликованные ранее труды исследователей религии, которые работали в Академии наук и были связаны прежде всего с Музеем истории религии АН СССР (позже Государственным музеем истории религии), а также преподавали в Петербургском / Ленинградском университете в течение первых шести десятилетий XX в.

Издание рассчитано на всех интересующихся вопросами религиоведения, истории религии, историй российской гуманитарной науки.

ISBN 978-5-904722-14-2

УДК 2–1

ББК 86

© Шахнович М.М., сост. и общ. ред., 2010

© Шмидт В.В., сост. и общ. ред., 2010

© ООО ИД «МедиаПром», 2010

Содержание

Петербургская религиозоведческая школа: истоки и традиции <i>Шахнович М.М.</i>	7
---	---

Проблемы происхождения религии и её ранние формы

Сравнительное изучение религий <i>Штернберг Л.Я.</i>	17
Эволюция религиозных верований <i>Штернберг Л.Я.</i>	26
Чукчи: религия <i>Богораз В.Г.</i>	38
Жрецы и знахари у народов Волжско-Камского края <i>Маторин Н.М.</i>	52
Материалисты прошлого о происхождении религии <i>Францов Ю.П.</i>	57
Очерк истории изучения мифологии <i>Шахнович М.И.</i>	75
Начатки знаний у папуасов Новой Гвинеи <i>Бутинова М.С.</i>	81
О наивном реализме первобытных людей (об истоках и социальной основе стихийно-материалистического отношения первобытного человека к природе) <i>Анисимов А.Ф.</i>	94

История религий Древнего мира

Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции <i>Кагаров Е.Г.</i>	109
Диалог господина и раба о смысле жизни (по новому вавилонскому памятнику) <i>Струве В.В.</i>	117
Фетишизм в религии Древнего Египта <i>Францов Ю.П.</i>	125
Женщина-город в библейской эсхатологии <i>Франк-Каменецкий И.Г.</i>	138
Возникновение Талмуда и талмудический иудаизм <i>Шахнович М.И.</i>	149
Основные вопросы происхождения христианства <i>Ковалёв С.И.</i>	164
Кумранские открытия и богословие <i>Кубланов М.М.</i>	179

Православие и католицизм в истории и культуре

Исторические основы некоторых русских религиозных празднеств <i>Протт В.Я.</i>	195
Крестьяне и Церковь в первой русской революции <i>Емелях Л.И.</i>	212
Борьба против монастырского землевладения на Руси в конце XV – начале XVI в. <i>Казакова Н.А.</i>	227

Содержание

Католическая реакция и подготовка интервенции против Русского государства (конец XVI – начало XVII в.)	
<i>Лурье Я.С.</i>	243
Вселенский собор 1962 г. и католическая догма о единой Церкви	
<i>Рамм Б.Я.</i>	257

История антиклерикализма, свободомыслия и атеизма

Атеистические воззрения Лукреция	
<i>Кубланов М.М.</i>	275
Антипапские восстания в Италии XIV в. (по материалам хроник Перуджи и Болоньи)	
<i>Рутенбург В.И.</i>	289
Итальянский вольнодумец XV в. Филиппо Буонакорзи (Каллимах)	
<i>Гуковский М.А.</i>	304
Обличение духовенства в русской литературе XVI в.	
<i>Казакова Н.А.</i>	320
Критика религии Томасом Гоббсом	
<i>Чагин Б.А.</i>	336
Критика религии и Церкви немецкими просветителями XVIII в.	
<i>Мелещенко З.Н., Румянцева Т.М.</i>	351
Церковь и наука в XIX в.	
<i>Шахнович М.И.</i>	365
Критика религии Томасом Пейном	
<i>Гольдберг Н.М.</i>	378
Из истории борьбы дарвинизма с религией в России	
<i>Харахоркин Л.Р.</i>	392
Антиклерикальные мотивы в творчестве В.Г. Перова	
<i>Ельшина Н.А.</i>	408
Секретные донесения епископов Православной Церкви об антиклерикализме и атеизме крестьян в период первой русской революции (обзор по неопубликованным архивным документам)	
<i>Емелях Л.И.</i>	421
Ем. Ярославский и преодоление анархистских влияний в антирелигиозной работе в СССР	
<i>Савельев С.Н.</i>	439

ПЕТЕРБУРГСКАЯ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКАЯ ШКОЛА: ИСТОКИ И ТРАДИЦИИ

Формирование научного изучения религии в России связано со становлением российской науки в целом, со стремлением получить систематические представления по истории и географии страны, с исследованием культур населяющих ее народов, с формированием новых представлений о роли и месте гуманитарных знаний вообще. Истоки российского религиоведения неотделимы от процесса возникновения русской исторической науки, этнографии, языкознания и фольклористики, вызвавших сбор материалов и изучение религиозных представлений и верований народов, населявших Российскую империю. Однако начало «науки о религии» в России как самостоятельной дисциплины следует отнести к последней трети XIX – началу XX в., когда использование сравнительного метода в языкознании повлекло за собой сравнительно-историческое изучение религий разных стран и народов.

Этот период связан с возникновением петербургских научных школ в области этнографии, а также истории Древнего мира. Чудесное сочетание в столичном Петербурге Академии наук, университета, Эрмитажа и Кунсткамеры способствовало тому, что именно в этом городе тогда были написаны многие труды по истории религии, которые не только демонстрировали стремительное развитие российской гуманитарной науки, но и выводили ее в авангард европейских исследований. Наряду с практическим изучением древних памятников и этнографических материалов, имеющих отношение к верованиям и обрядам, тогда же были выявлены основные теоретические проблемы, актуальные для всей мировой науки о религии того времени, которые были связаны с использованием сравнительного метода при изучении религии, а именно: является ли сравнительное религиоведение наукой, рассматривающей все религии, включая первобытную, или оно должно ограничиваться так называемыми историческими религиями, имеющими письменную традицию; возможно ли сравнительное религиоведение как религиоведение цивилизаций, рассматривающее религию как один из важнейших культурообразующих факторов, обуславливающих замкнутость культур; возможно ли рассматривать проблему становления веры в Бога и формирование идеи Бога в контексте всеобщего линейно-поступательного развития.

Особая роль в создании петербургской школы изучения религии принадлежит основанному еще в 1850 г. историко-филологическому факультету Санкт-Петербургского университета, а также выделившемуся из него несколькими годами позднее факультету восточных языков, в стенах которых сначала учились, а затем работали выдающиеся российские историки, археологи, лингвисты, филологи, искусствоведы, чьи труды внесли огромный вклад в исследование мировой культуры. В конце XIX – начале XX в. там преподавали Д.В. Айналов, В.В. Бартольд, И.А. Бодуэн де Куртенэ, С.К. Булич, В.П. Васильев, А.И. Введенский, А.Н. Веселовский, Н.И. Веселовский, И.М. Гревс, Э.Д. Гримм, Ф.Ф. Зелинский, С.А. Жебелев, Н.И. Кареев, П.К. Коковцев, Н.Я. Марр, И.П. Минаев, С.Ф. Ольденбург, В.Н. Перетц, С.Ф. Платонов, В.Р. Розен, М.И. Ростовцев, Б.А. Тураев, Д.А. Хвольсон, А.А. Шахматов, Л.В. Щерба, Ф.И. Щербатской и др.

Изучению истории религии, безусловно, способствовало развитие исторических наук, прежде всего истории Древнего Востока и античного мира, направленное как на изучение и публикацию уже обнаруженных древностей, так и на открытие новых, еще не известных, в том числе и путем археологических раскопок. Становление и развитие отечественного антиковедения, египтологии, ассириологии, индологии, синологии тесно связано с изучением религий Греции и Рима, индуизма, буддизма, конфуцианства и даосизма, так как сам материал (прежде всего письменные источники и памятники изобразительного искусства) не позволял отделять так называемую гражданскую историю от истории культуры. Например, профессор Петербургского университета Б.А. Тураев (1868–1920), автор первой на русском языке фундаментальной «Истории Древнего Востока» (1913), написал труд о почитании бога Тота в Древнем Египте¹, а профессор В.В. Латышев не только занимался изучением и публикацией греческих и латинских надписей Северного Причерноморья, но и написал двухтомный труд по истории античной культуры – «Очерк греческих древностей», – во второй части которого – «Богослужбные и сценические древности» (1899) – рассказывалось о древнегреческой религии и о связи истории античного театра с мистерияльными культами.

Традиции российского антропологического религиоведения были заложены еще в начале XX в. выдающимися этнографами и антропологами Л.Я. Штернбергом и В.Г. Богоразом. Помимо исследований, посвященных частным проблемам первобытной религии [«Религия гиляков» (1904), «Кульг инау у племени айну» (1905), «Кульг орла у сибирских народов» (1925), «Избранничество в религии» (1927) и др.], Штернберг написал фундаментальный труд по сравнительному религиоведению – «Эволюция религиозных верований». Это курс лекций, который был прочитан на этнографическом отделении Ленинградского университета в 1925–1927 гг. Почти вся творческая деятельность Штернберга была связана с Музеем антропологии и этнографии Академии наук. Несколько десятилетий сотрудником этого же музея был и другой выдающийся российский исследователь

¹ См.: Тураев Б.А. Бог Тот. СПб., 1898.

первобытной культуры, начавший свои этнографические исследования, как и Штернберг, во время ссылки, – В.Г. Богораз.

Основные труды Богораз посвящены исследованию культур народов Евразии и Америки. Важнейшей из работ ученого является четырехтомная монография о чукчах. В результате изучения религии чукчей у Богораз сложилась оригинальная концепция развития религиозных верований. Он считал, что первобытная вера в духов связана с почитанием предметов, от которых духи отделяются сравнительно поздно. В 1909 г. Богораз выступил с докладом «К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии», в котором представил концепцию о трех этапах развития шаманства: поголовном, семейном и индивидуальном. Он писал, что шаманизм – это стадия развития обрядового анимизма, а анимизм представляет теологию и философию шаманства. В начале 30-х гг. Богораз предложил классификацию шаманства по стадиям, связанным с развитием социальных отношений. Самая ранняя стадия шаманства, семейная, соответствует родовому обществу. В родовом обществе (вторая стадия) выдвигаются шаманы-специалисты. Третья стадия возникает в племени и связана со сложными формами шаманского культа. Богораз задумал огромный труд под названием «Стадии развития шаманства»². Для этой работы он составил «Тезисы по собиранию научного материала по идеологии шаманства» и создал специальную группу по изучению шаманства, в состав которой вошли Л.Н. Мануйлова, М.И. Пуговкина и А.И. Новиков, за два года подготовившие свыше 1500 машинописных страниц рабочего материала. К сожалению, эта грандиозная работа осталась незаконченной.

Интерес к исследованию религиозных верований в связи с развитием тех или иных общественных условий отразился в первом советском коллективном религиоведческом труде «Религия и общество», вышедшем в Ленинграде в 1926 г. и имевшем подзаголовок «Сборник статей по изучению социальных основ религиозных явлений древнего мира». Этот сборник содержит статьи выдающихся исследователей: «Социальная проблема в заупокойном культе Древнего Египта» и «Диалог господина и раба о смысле жизни по новому вавилонскому памятнику» В.В. Струве, «Религия египетских бедняков» М.Э. Матье, «Пророк Иеремия и борьба партий в Иудее» И.Г. Франк-Каменецкого, «Ритуальный жест и общество древнего мира» Б.Л. Богаевского, «Бытовые основы жертвоприношения в Древней Греции» Б.Л. Казанского, «Религия греческого пастуха» И.М. Троцкого (Тронского), «Религия древнегреческих мореходов» А.В. Болдырева, «Преодоление религиозного элемента в древнегреческом праве» Я.М. Боровского. Этот труд до сих пор сохраняет свое научное значение, и его недавнее переиздание уже тоже стало библиографической редкостью. Однако следует признать, что господство вульгарно-социологических воззрений в общественных науках сильно сказалось на религиоведческих исследованиях, прежде всего в 20–30-е гг. Изучение каждой религии предполагало ее рассмотрение в контексте породивших эту религию

² См.: Материалы к рукописи В.Г. Богораз «Стадии развития шаманства» // Архив ГМИР. Фонд Богораз; также см.: *Шахнович М.И.* Советский историк религии В.Г. Богораз-Тан // Вопросы преодоления религиозных пережитков в СССР. М.; Л., 1966. С. 269–297.

конкретно-исторических условий и в связи с изучением того общества, в котором она функционировала. В большинстве трудов господствовала точка зрения, что религия в обществе зависит от интересов определенных социальных групп и классов и связана с их политической и идейной борьбой. Однако считалось, что религия обладает и определенной самостоятельностью в своем развитии, так как экономические основания непосредственно не обуславливают ее изменений, напротив, она сама может влиять на изменение экономического базиса.

В небольшой статье невозможно осветить все направления развития религиоведческой науки в Петербурге (Ленинграде); этому вопросу посвящено немало историографических трудов³. Однако следует отметить важнейшее событие в истории отечественного религиоведения, имевшее особое значение для истории петербургской религиоведческой школы, – открытие в ноябре 1932 г. Музея истории религии (МИР) АН СССР. Инициатором создания музея и его первым директором был выдающийся российский этнограф и антрополог В.Г. Богораз-Тан. Этот музей, вопреки существующей обывательской точке зрения, создавался не как пропагандистское учреждение, а как исследовательский институт, призванный комплексно изучать религию как сложный общественно-исторический феномен. В «Положении о Музее истории религии», принятом в октябре 1931 г. на общем собрании Академии наук, отмечалось, что религия должна изучаться в музее в развитии – от ее зарождения до современного состояния. На протяжении десятилетий музейные сотрудники не только хранили (часто спасая от уничтожения) многие памятники религиозной культуры, но и вели планомерное исследование фундаментальных проблем религиоведческой науки.

Уровень исследовательской работы в МИР в первые годы его существования был настолько высок, что в 1935 г., после отчета музея о научной работе на бюро Отделения истории Академии наук, было принято решение о создании на его базе научно-исследовательской ассоциации изучения религии.

К началу 1941 г. были подготовлены к печати следующие труды: «Первобытная религия в свете этнографии» В.Г. Богораз-Тана, «Библейская мифология» И.Г. Франк-Каменецкого, «Религия Древнего Египта» Ю.П. Францова, «Религия Древней Греции» Е.Г. Кагарова и Б.Л. Богаевского, «Очерки по истории средневекового христианства» С.Г. Лозинского. В план научной работы музея на 1946–1950 гг. входила подготовка сводного многотомного труда по истории религий. В письме, отправленном в бюро Отделения истории и философии АН СССР в ноябре 1945 г., заместитель директора МИР М.И. Шахнович отмечал: «В нашей литературе все имевшиеся переводные работы по истории религии (Шантепи де ля Соссей, Рейнак и др.) безнадежно устарели не только по своим методологическим воззрениям, но и по своему фактическому материалу. Большинство книг

³ См., напр.: *Смирнов Н.А.* Пятьдесят лет советского исламоведения // Вопросы научного атеизма. Вып. 4. М., 1967. С. 405–427; *Лившиц Г.М.* Очерки историографии Библии и раннего христианства. Мн., 1970; *Торчинов Е.А.* Очерк истории изучения буддизма в России и за рубежом // Введение в буддологию: курс лекций. СПб, 2000. С. 208–230; *Шахнович М.М.* Очерки по истории религиоведения. СПб., 2006; и др.

по отдельным проблемам истории религии, изданных у нас за последнюю четверть века, являются вульгарно-социологическими работами, которые не могут быть рекомендованы как серьезные пособия для студентов исторических, философских и филологических факультетов и как справочные издания по истории религии, потребность в которых остро ощущается»⁴.

С самого начала в музее, как в экспозиционной, так и в научно-исследовательской практике, не существовало отрыва истории религий от экспозиционной работы и от истории религиозного (антирелигиозного) свободомыслия и антиклерикализма. Однако антирелигиозный дух из музея в то время всячески изгонялся. В 1946 г. новым директором МИР был назначен выдающийся знаток религиозных движений, историк и публицист В.Д. Бонч-Бруевич. Он писал в одном из своих писем о том, как должна осуществляться деятельность музея: «...надо вести сильнейшую и убедительную научную пропаганду, но быть очень осторожными и отнюдь не позволять никому задевать или оскорблять религиозные чувства людей... Все эти мои слова должны относиться равно ко всем религиям»⁵. При создании новой экспозиции в Казанском соборе он предупреждал: «Алтарь не надо ничем заполнять (подчеркнуто В.Д. Бонч-Бруевичем. – М.Ш.), ибо это оскорбляет веру православных, считающих место это священным, куда непосвященным лицам входить нельзя, а поэтому сейчас (подчеркнуто В.Д. Бонч-Бруевичем. – М.Ш.) надо считаться с этим и решительно не затрагивать чувства верующих»⁶.

Послевоенная история музея как учреждения Академии наук (до 1961 г.) связана с созданием большой экспозиции, сделавшей его известным не только в СССР, но и за рубежом. Эти годы отмечены выходом в свет под эгидой музея крупных монографических исследований, посвященных различным вопросам истории религии и свободомыслия. Научная жизнь музея в этот плодотворный период была ознаменована публикацией семи выпусков «Ежегодника» (1957–1963) – фундаментального периодического религиоведческого издания.

Еще в период формирования МИР определились основные направления его исследовательской работы: происхождение и ранние формы религии, религия Древнего Востока, религии античного мира, происхождение христианства, религия и свободомыслие в Западной Европе, религия в истории России, свободомыслие и атеизм в русской духовной культуре, религии Китая и т.д.

Генезис христианской литературы, возникновение и эволюция христианского культа, формирование христианской церкви – эти и другие вопросы истории христианства всегда были предметом исследований большого круга специалистов и, несмотря на известные ограничения, продолжались и в советскую эпоху ленинградскими учеными, прежде всего сотрудниками Академии наук и Музея истории религии АН СССР. Так, в 1934 г. сотрудниками МИР В.И. Недельским

⁴ ПФА РАН. Ф. 221. Оп. 2. Ед. хр. 156. Л. 5–6.

⁵ Архив ГМИР. Ф. 2. Оп. 1. № 762. Л. 29.

⁶ Там же. № 776. Л. 41. (Этот принцип был нарушен после смерти Бонч-Бруевича, когда алтарь собора был плотно заполнен экспонатами, а в нефах появились археологические реконструкции открытых человеческих погребений.)

и Ю.П. Францовым была издана книга «Миф о страдающем и умирающем боге (Очерк происхождения и развития мифа)», написанная с позиций сравнительно-исторического метода в изучении религиозных верований. Исследованию проблем происхождения христианства были посвящены статьи С.И. Ковалева, М.И. Шахновича и М.М. Кубланова в «Ежегоднике» (вып. II). В 1963 г. музей опубликовал фундаментальный сборник трудов С.И. Ковалева под названием «Основные вопросы происхождения христианства», в который вошли статьи и часть большой монографии «Античное христианство». В 1950 г. выходит научно-популярная книга, написанная С.И. Ковалевым в соавторстве с сотрудником музея М.М. Кублановым, – «Находки в Иудейской пустыне». Исследованию новейших открытий в области истории иудаизма и генезиса христианства была посвящена статья крупнейшего советского специалиста в области кумранистики И.Д. Амузина «Учитель праведности Кумранской общины» (Ежегодник. 1954. Вып. VII).

Особенностью работы музея, заложенной еще его основателями, было привлечение к сотрудничеству крупных специалистов, работающих вне его. В разные годы сотрудничали с музеем, консультировали, публиковали статьи в музейных изданиях или были членами ученого совета музея такие известные ученые как И.Д. Амузин, П.И. Борисковский, Б.Л. Богаевский, С.Н. Валк, А.Х. Горфункель, А.И. Клибанов, И.А. Крывелев, С.Г. Лозинский, С.Я. Лурье, М.Э. Матъе, В.И. Рутенбург, А.В. Предтеченский, В.Я. Пропп, А.Б. Ранович, В.В. Струве, А.П. Окладников, Б.И. Шаревская, В.О. Шаскольский и др. Экспозиционная и исследовательская работа музея координировалась и направлялась его ученым советом, определявшим научное лицо музея. В ученый совет входили крупнейшие специалисты из университета и академических учреждений города, и эта традиция продолжается до сих пор⁷.

В начале 60-х гг. в связи с переводом Государственного музея истории религии и атеизма в ведение Министерства культуры усилилось прямое воздействие на его деятельность со стороны Ленинградского обкома партии, наметился резкий поворот всей работы музея в сторону открытой атеистической пропаганды. Способствовало этому и проведение в жизнь решений XXII съезда КПСС и июньского Пленума ЦК КПСС (1963) «по широкой и систематической научно-атеистической пропаганде» среди населения. Устная история музея сохранила соответствовавшую духу времени фразу Н.П. Красникова, партийного выдвиженца, назначенного тогда директором МИР: «Я не знаю, как сделать новую экспозицию музея, но хорошо знаю, как сломать старую!» В 1964 г. ЦК КПСС одобрил специальную программу под названием «Мероприятия по усилению атеистического воспитания среди населения», в которой среди прочего предусматривалось усиление атеистической пропаганды средствами культурно-просветительных учреждений. Это не могло не сказаться как на экспозиционной работе музея, так и на научных исследованиях, которые должны были сосредоточиться прежде всего на решении актуальных задач и отвечать требованиям политической конъюнктуры. Часть научных сотрудников, активно занимавшихся наукой, покинула музей, было прекращено издание ежегодников.

⁷ См. списки членов ученого совета МИР АН // ПФА РАН. Ф. 221. Оп. 2. № 164. Л. 17, 136–137.

Некоторый толчок для дальнейшего развития научных изысканий был дан лишь через десять лет, в середине 70-х гг., когда музей приступил к изданию статей, объединенных как в периодические, так и разовые тематические сборники. В этот период были выпущены такие сборники, как «Актуальные проблемы истории религии и атеизма», «Музеи в атеистическом воспитании», «Атеизм, религия, современность», «Социально-философские аспекты критики религии» и др.

Новый этап жизни Государственного музея истории религии и атеизма начал складываться в середине 80-х гг. в связи с перестройкой общества, с прекращением воздействия тоталитарных методов на науку. Решающим стал 1988 г., когда празднование 1000-летия Крещения Руси приобрело государственный характер и определило изменение отношений государства и церкви в нашей стране.

Преподавание науки о религии, то есть так называемого теоретического религиоведения, в России впервые было начато тоже в Санкт-Петербурге – в Санкт-Петербургском, тогда еще Императорском, университете. Впервые Л.Я. Штернберг в 1904 г. на географическом факультете начал читать лекции по этой, тогда еще молодой, научной дисциплине, позже эти лекции были перенесены на созданное (впервые в стране) специальное этнографическое отделение. В первые десятилетия после революции в университете преподавали Е.Г. Кагаров, В.В. Струве, И.Г. Франк-Каменецкий, И.Ю. Крачковский, Н.М. Маторин, однако в 1934 г. какое-либо преподавание курсов, так или иначе связанных с изучением религии, в Ленинградском университете было прекращено. Занятия по изучению религии были возобновлены только спустя двенадцать лет, 3 сентября 1946 г., публичной лекцией «Д.С. Аничков – первый русский историк религии». Эта лекция стала первой в курсе «История религии и атеизма», который читал более сорока лет с различными изменениями и дополнениями профессор, доктор философских наук М.И. Шахнович. Следует отметить историческую заслугу декана философского факультета в 1946 г. профессора М.В. Серебрякова в том, что он не только возродил преподавание религиоведения в университете, но и перенес центр этого преподавания с филологического на философский факультет. На протяжении сорока лет на философском факультете Ленинградского университета существовало выпускающее студентов отделение истории религии и атеизма, которым руководил профессор М.И. Шахнович (сначала в рамках кафедры истории философии, затем – кафедры истории марксистской философии). Только в 1983 г. была открыта кафедра истории и теории атеизма, переименованная в 1989 г. в кафедру истории и философии религии; с 1998 г. это кафедра философии религии и религиоведения. Заведующими этой кафедрой были ученики М.И. Шахновича: канд. филос. наук, доцент В.Д. Кобецкий, д-р филос. наук, профессор С.Н. Савельев, д-р филос. наук, профессор А.Н. Типсина. Несколько месяцев кафедру возглавлял д-р филос. наук, профессор Е.А. Торчинов. С 1998 г. кафедрой заведует д-р филос. наук, профессор М.М. Шахнович. Тесное сотрудничество кафедры и Музея истории религии, заложенное еще в середине 40-х гг. М.И. Шахновичем, когда он был заместителем директора МИР по научной работе и одновременно преподавал в университете, продолжается до сих пор. Большинство нынешних преподавателей кафедры

работали или продолжают работать в музее либо являются членами его ученого совета. Многие сотрудники МИР – выпускники кафедры.

С той поры прошло более шестидесяти лет. Сейчас на философском факультете СПбГУ работает кафедра философии религии и религиоведения, есть соответствующее отделение подготовки бакалавров и магистров религиоведения. Кроме того, сотрудники кафедры продолжают преподавать различные дисциплины науки о религии студентам других факультетов и образовательных программ.

* * *

В этом томе антологии отечественного религиоведения «Петербургская религиоведческая школа. Книга 1, Часть I: 1900-е – 1960-е годы» собраны некоторые опубликованные ранее труды исследователей религии, которые работали в Академии наук и были связаны прежде всего с Государственным музеем истории религии и атеизма АН СССР, а также преподавали в Петербургском/Ленинградском университете в течение первых шести десятилетий XX в.

© Шахнович М.М., 2010



Проблемы
происхождения религии
и её ранние формы

СРАВНИТЕЛЬНОЕ ИЗУЧЕНИЕ РЕЛИГИЙ*

Сравнительное изучение религий (вернее, наука о религии) – позитивная наука, занимающаяся историей эволюции религиозных явлений в связи с другими факторами психической и социальной жизни человечества. Главные науки, из которых сравнительное изучение религий черпает материал для своих исследований, – это история религий, история культуры, этнография, антропология и социология. Метод сравнительного изучения религий – метод точных наук; индукция с последующим конструктивным синтезом, приводящим к установлению законов, общих принципов и феноменологии религиозных явлений. Само название этой науки (нем. *Vergleichende Religionswissenschaft*, англ. *comparative science of religion*) впервые было употреблено М. Мюллером в 1867 г. К началу XX в. оно далеко еще не стало общепринятым: укоренилось в Англии, Германии, Америке, в то время как во Франции, Бельгии и Голландии более распространено было наименование «история религии». Впоследствии в употребление вошел более краткий термин – «*Religionswissenschaft*», «*Science de la religion*», «*Godsdienstwetenschap*» (в Голландии), а также «*Philosophie de l'histoire religieuse*».

К началу прошлого столетия не установилось и полного единообразия взглядов ученых на цели и задачи науки. Одни под выражением «сравнительное изучение религий» подразумевали сравнительно-историческое изучение религий народов, родственных по происхождению или языку (школа М. Мюллера); другие склонны были ограничить эту науку сравнительно-историческим изучением религий народов культурных, имеющих свою историю, систематически отказываясь от сравнительно-антропологического изучения, охватывающего верования всех народов без исключения (ср. статью проф. Hardy «*Was ist Religionswissenschaft?*»¹); третьи, как Chantepie de la Saussaye (см. предисловие к его «*Lehrbuch der Religionsgeschichte*»), ставили целью данной науки исследование сущности религии и ее проявлений. На этом основании Chantepie de la Saussaye включил в науку, вместе с историей, и философию религии,

* Публикуется в новой редакции по: Штернберг Л.Я. Сравнительное изучение религии // Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии: исследования, статьи, лекции. Л., 1936. С. 179–185. Впервые опубликовано в 1900 г. в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона (т. XXXI).

¹ Archiv für Religionswissenschaft. 1898. Bd. I. Heft I.

понимая последнюю как исследование религии с субъективной и объективной точек зрения (психология и метафизика религии). Что касается собственно истории религии, то Chantepie de la Saussaye вполне сходил в мнении с Hardy, считая ее главной целью историческое изучение религий только культурных народов. Совершенно противоположных взглядов придерживалась антропологическая школа сравнительного изучения религий: она не только не исключила из области своего исследования религии первобытных племен, но именно изучение их ставила краеугольным камнем всего здания науки, исходным пунктом религиозной эволюции человечества и единственным способом выяснения всех переживаний, исторических усложнений и перемен в области религиозного прогресса. К этой школе в значительной мере примыкал один из славнейших университетских представителей этой науки – Tiele. «История религии», – писал он, – не довольствуется описанием отдельных религий (иерография) или рассказом об их судьбах и изменениях (история религий); наоборот, она ставит себе целью показать, как великий психологический факт, который мы называем религией, развивался и проявился под различными формами у различных народов и у различных рас, населяющих землю. Она показывает, как все религии, включая сюда и религии самых цивилизованных народов, родились из одних и тех же первоначальных зачатков».

В позитивном своем направлении сравнительное изучение религий имело мало предшественников. Древность вовсе не занималась вопросами сравнительного изучения религий, если не считать споров о смысле и происхождении мифов; но из многочисленных истолкователей мифов одного только Евсевия можно считать более или менее приближающимся к современным воззрениям. С проникательностью, удивительной для его времени, он опроверг в своем труде «Praeparatio evangelica» все тенденциозные толкования апологетов греческой и египетской мифологий, пытавшихся видеть в мифах нравоучения политиков-философов (Аристотель), мистические символы (неоплатоники), искажение библейских преданий или изобретения дьявола (христиане) и т.п. Евсевий первый признал полную историческую достоверность и реальность мифов как продуктов религиозного творчества первобытного состояния и высказал мысль, что мифы Греции – не более как разукрашенные и отполированные переделки мифологии Египта.

В Средние века мало интересовались подобными вопросами, считая все религии, кроме христианской, делом рук дьявола. Первые попытки сравнительного изучения религий совершаются только в эпоху Возрождения и Реформации. Тесное знакомство с языками, религией и мифологией Греции и Рима, успехи наук и искусств, расширившие горизонт мысли, религиозная свобода, принесенная Реформацией, великие путешествия и открытия мореплавателей, благодаря которым стало известно о первобытных религиях Старого и Нового Света, – все это, естественно, должно было привести к первым попыткам сравнительного изучения религий. С этого времени мы начинаем встречать смелые попытки широкого сближения религиозных систем. Кембриджский профессор Спенсер (1820–1903) в своем трактате «De legibus Hebraeorum ritualibus» после сравнительного изучения разных религиозных систем первый пришел к заключению, что культ иудаизма является более или менее рафинированной формой языческих культов.

В XVIII в. Дэвид Юм выразил убеждение, что человечество начало свой путь не с монотеизма. «Если, насколько мы можем следовать за нитью истории, – писал Юм, – мы находим человечество преданным многобожию, то можем ли мы думать, что во времена более отдаленные, до возникновения наук и искусств, могла существовать более совершенная религия, могли преобладать начала чистого единобожия?» Фонтенель в своем сочинении «*Sur l'origine des fables*» блестяще доказал, что мифы классических народов – не более чем наследие предшествовавшего им периода первобытного состояния. Еще дальше пошел де Бросс, который в труде «*Le culte des dieux fétiches*» (1760) доказал на множестве примеров, что поклонение животным, или зоолатрия (термин, введенный де Броссом), и поклонение камням у греков и римлян – простые пережитки дикого состояния. Ему же принадлежит принцип, составляющий краеугольный камень современной передовой школы нашей науки: «*Ce n'est pas dans les possibilités, c'est dans l'homme même qu'il faut étudier l'homme. Il ne s'agit pas d'imaginer ce qu'il aurait pû ou dû faire, mais de regarder ce qu'il fait*».

Дух XVIII в. мало благоприятствовал, однако, развитию сравнительного изучения религий. Отвергая положительные религии как продукт невежества и заблуждений или, в лучшем случае, признавая их тенденциозными изобретениями отдельных лиц, рационалистическая философия считала, что религиозные явления не заслуживают изучения. В одном только отношении этот век оказал огромную услугу развитию сравнительного изучения религий – своими более просвещенными и глубокими воззрениями на задачи исторической науки вообще. Идеи Вико («*Scienza nuova*»), Вольтера («*Essai sur les moeurs*»), Лессинга («*Erziehung des Menschengeschlechts*»), Гердера («*Ideen zur Geschichte der Menschheit*») совершенно изменили задачи истории, которая из повествования о правителях и правительствах должна была обратиться в историю народов – историю развития материальных, умственных, нравственных условий жизни общества. Для такой истории изучение верований, народных обычаев и воззрений стало одной из важнейших задач.

Выполнение ее пришлось на XIX в. Начало его, впрочем, открывается работами, который по своему методу и исходному пункту представляют собой шаг назад в сравнении с трудами Юма, Спенсера и де Бросса. Целая плеяда ученых мифологов и философов как будто задалась целью повторить старые ошибки. Одни исходили из предположения, что где-то на Востоке (в Египте, Индии, Иране) существовала первобытная религия истинного богопознания, основы которой мудрые жрецы распространяли среди варварских народов в виде общедоступных аллегорий – мифов, в то время как чистое учение этой религии продолжало сохраняться в мистериях (Шлегель «*Ueber die Sprache und Weisheit der Inder*», Геппец «*Mythengeschichte der asiatischen Welt*», Шеллинг и др.). Другие видели в мифах образные изложения положительных наук – астрономии, физики и химии. Третьи, как Христиан Готлоб Гейне и его ученик Фридрих Крейцер, утверждали, что авторами греческих мифов были отдельные личности (например, Кадм, Данай, Кекропс), пользовавшиеся мифами как средством для распространения в доступной форме божественной мудрости среди пещерных обитателей – пеласгов. Даже Карл Отфрид Мюллер, стоявший далеко от всех этих школ, в своей работе «*Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*» не пошел дальше создания теории о том, что Греция переживала некогда период «мифосозидающей эпохи», когда

единственным проявлением мысли и формой поэзии могли быть только мифы. К слову, Мюллер вовсе не признавал за мифами значения памятников первобытных верований. Блестящим исключением из этой плеяды романтиков и метафизиков стали братья Гримм. Они первые указали на великое значение огромных сокровищ из области народных верований, заключающихся в поэзии, обычаях и преданиях народных масс, – сокровищ, которыми пренебрегали ученые, отвергавшие всякие народные памятники, кроме мифов классического мира. Этим был открыт путь для новой вспомогательной науки – фольклора. Еще в 1807 г. Якоб Гримм высказал по поводу «Песни о Нибелунгах» плодотворную мысль, что саги – это не вымысел, а верное отражение первобытных верований народа. Собрание германских сказок («Kinder und Hausmärchen», 1812), sag («Deutsche Sagen», 1816–1818), изданная с предисловием о сущности животного эпоса поэма «Reinhart Fuchs», труд «Deutsche Mythologie», охватывающий период от Тацита до начала XIX в., – все эти работы братьев Гримм чрезвычайно ценны для сравнительного изучения верований. Знаменитое учение Гримма о «двоеверии», согласно которому верования доисторического периода отражаются в переживаниях германского простолюдия (XIX в.), – великий камень в здании науки эволюции религий.

Успехи общей лингвистики и сравнительной филологии обусловили дальнейшее развитие сравнительного изучения религий. Основателями сравнительного изучения религий можно по праву считать лингвистов Адальберта Куна и его ученика Макса Мюллера. Мюллер не только дал имя новой науке, но и первый сделал попытку определить ее цели, пути развития и научно ее обосновать. Он указал на всю важность сравнительного изучения религий; известен его афоризм «Wer eine Religion kennt, kennt keine». Исследователи религий обязаны Мюллеру монументальным изданием «Священных книг Востока», для перевода которых на европейские языки он сумел объединить всех ученых-ориенталистов Европы. На основании сравнения общих названий божеств в различных индогерманских языках Мюллером была сделана грандиозная попытка найти общую прарелигию первобытной индогерманской эпохи. В результате была установлена тесная историческая связь между религиями Индии и Персии, при этом не только в названиях божеств, но и в других деталях (жертвоприношения, институт жрецов, подробности культа и т.д.). Такая же тесная связь была найдена между всеми первобытными религиями семитических народов, явные следы которых присутствуют в религии израильского народа. В «Введении в сравнительное изучение религий» (1874) Мюллер пытался даже найти общую прарелигию финнов, монголов и китайцев.

Однако при всех громадных услугах, оказанных школой Макса Мюллера науке о религии, эта школа имела радикальный недостаток, в значительной мере обративший все ее труды просто в некое количество материала, который должен быть переработан заново. Вместо того чтобы беспристрастно анализировать факты и путем индукции приходить к правильным синтетическим выводам, представители школы старались подогнать колоссальные сокровища своих знаний под априорные идеи, напоминающие древних апологетов классических мифов. Огромный аппарат сравнительной филологии индоевропейских языков был употреблен для того, чтобы доказать, что содержание мифов обязано своим происхождением «смещению слов», «болезни языка» (выражение М. Мюллера). С другой стороны, исходная идея Мюллера, что мифы – это

искажение чистой прарелигии богопознания у индогерманских народов до их разделения, является отголоском объяснений древних христианских писателей, считавших классические мифы искажением первобытной истины после грехопадения. Так, например, Мюллер во что бы то ни стало хотел доказать существование в древних индусских религиях идеи единобожия (названной им «генотеизмом», от греч. *εἷς* – «один»; по аналогии с термином «монотеизм»), а также идеи первобытного благоговения к безграничному. Но и сам по себе лингвистический метод, опиравшийся больше на внешнее толкование названий божеств, чем на внутреннее содержание мифов, должен был оказаться малопродуктивным для такой грандиозной цели, как сравнительное изучение верований. Такие исследования, как работы Тайлора, Ланга («*Custom and Myth*», 1884; «*Myth, Ritual and Religion*», 1887) и других представителей новейшей антропологической школы, являются победоносным опровержением философии религии и мифологии школы Куна и Мюллера.

Ко второй половине XX в. накопился громадный материал, из которого должно было быть воздвигнуто здание новой науки. Не осталось почти ни одного культурного народа древнего и современного мира, язык и памятники культа которого не были бы изучены. Священные книги Индии и Персии, философские книги Китая были переведены на европейские языки, тюркские и монгольские языки изучены, иероглифы Египта и клинообразные надписи Ассирии расшифрованы. Иудаизм, давший начало трем универсальным религиям, был беспристрастно исследован до мельчайших деталей. Американисты реставрировали памятники древних цивилизаций и культа Нового Света. Во всех концах земли ученые и миссионеры изучали языки, обычаи и верования живых представителей доисторических веков – современных дикарей и варваров. Фольклористы собрали огромное количество фактов из мировоззрений масс в культурных странах – фактов, свидетельствующих о переживаниях из времен варварства. Оставалось только найти рациональный метод и широкую философскую концепцию для создания из всего этого материала настоящей науки. Позитивизм дал новой науке свой метод и вместе с тем указал ей ее настоящие границы. От позитивизма исследователи религии усвоили ту основную истину, что на место априорных идей должны встать факты, объективное изучение которых должно привести к единственно возможной философии религии – открытию законов и общих принципов религиозных явлений. С другой стороны, философия эволюции, созданная Дарвином, Геккелем, Ляйелем и другими мыслителями и приведенная в систему Спенсером, доказала с поразительной очевидностью, что все существующее в области физической или психической есть результат постепенного роста, развития, последовательного перехода от простейшего к сложнейшему. Этим самым философия эволюции дала сравнительному изучению религии вместе с всеобъемлющей философской концепцией и верный исходный пункт для исследования. Если религиозные явления подчинены универсальному закону эволюции, то начинать следует с изучения верований людей, стоящих на самой низкой стадии развития, и именно эти верования должны быть тем зерном, из которого со временем постепенно развились и выросли высшие религии цивилизованных народов.

Коренную задачу изучения первобытных верований взяла на себя сравнительно-антропологическая школа – школа Спенсера, Тайлора, Вайца, Леббока, Моргана,

Мак-Леннона, Мангардта, Ланга, Фрейзера, Поуэля и др., с таким успехом изучившая процесс эволюции в других областях первобытных воззрений, учреждений и культуры. Эта школа сделала в своей области крупные обобщения, составляющие основу эволюции религии. В общих чертах они могут быть сведены к следующему:

1. Не найдено ни одного народа, у которого не было бы никаких религиозных верований.

2. В основании самых первобытных верований, которые приходилось наблюдать, лежит общая всем без исключения первобытная философия природы, названная Тайлором анимизмом и состоящая в том, что на всю внешнюю природу, живую и мертвую, первобытный человек переносит основные свойства своей собственной природы, признавая в каждом явлении или объекте жизнь, разум, волю и дееспособность.

3. Результатом этой философии является поклонение в природе всякому объекту, который по каким-нибудь внешним причинам, действительным или кажущимся, представляется человеку разумнее или сильнее, чем он сам. Отсюда зоолатрия и фетишизм, заключающий в себе первичный генезис создания идолов, т.е. искусственного воспроизведения благодетельных фетишей.

4. Целый ряд явлений вроде анатомического сходства зверей с человеком (например, вид медведя, с которого снята шкура), подобие облаков, лунных пятен человеческим фигурам, ночные призраки и т.п. в связи с общим представлением, что причиной всякого действия или явления могут быть только существа человекоподобные, – все это породило универсальное верование в существование особых антропоморфных существ, обладающих чрезвычайным разумом и силой, управляющих явлениями природы и способных принимать форму любого одушевленного и неодушевленного предмета. В этом – генезис богов и чисто антропоморфических (в религиях Греции и Рима), и териантропических, т.е. богов со смешанными чертами людей и зверей (в Древнем Египте).

5. Из некоторых биологических явлений, таких как сны, обмороки и т.п., возникает верование в существование душ, которые, являясь в той или иной форме двойниками человека, при его жизни скрыты внутри него или вблизи (тени), а во время сна или после смерти человека способны на самостоятельное существование с сохранением полной внешней и внутренней индивидуальности. По аналогии эта же вера переносится и на все объекты внешнего мира, которые, как и человек, не только живые, но и имеют самостоятельные души, способные на существование после смерти своих владельцев. Отсюда смысл жертвоприношений, уничтожения или сжигания обиходных вещей на поминках, кормления покойников и т.п. явлений (всякое уничтожение вещи, например, разбивание котла, разлитие вина на землю и т.п., освобождает душу этой вещи для следования к богам или за покойником). В этом же веровании в существование душ заключается также и дальнейшая причина поклонения идолам, которые служат либо местожительством души какого-либо божества, либо вместилищем души любого одушевленного предмета, являющегося посланником от людей к богам.

6. Из отношений первобытного человека к окружающей природе и в особенности к миру животных возникло верование, что те или другие божества либо специально благодетельствуют человеку, либо стараются ему вредить (добрые и злые гении, боги добра и зла).

7. Болезнь и смерть – не естественное, неизбежное явление, а результат козней злых божеств, которые то непосредственно похищают душу, то медленно поедают ее, пробравшись в организм человека.

8. Раз болезнь и смерть – результат появления в организме постороннего существа, то заблаговременное изгнание его всяческими путями является естественной необходимостью, вызывающей с течением времени появление специалистов – бесогонителей, шаманов, волхвов и т.д. – прототипов жрецов.

9. На почве снов и галлюцинаций, экстаза и бдения бесогонителей возникает, вместе с верой в избранничество, субъективное религиозное творчество.

10. Вера, что некоторые случаи естественной смерти и в особенности случаи смерти в борьбе со зверями являются результатом особого расположения того или иного божества, которое похищает душу излюбленного, обращая его в члена своего рода, создает культ предков, веру в переселение душ и, наконец, тотемизм.

11. Все перечисленные верования являются прямым результатом наблюдений и примитивных исканий причинности явлений со стороны первобытного человека. С изменением сферы наблюдений, с ростом знания, культуры соответственно, хотя и крайне медленно, трансформируются и религиозные представления. Так, с изменением окружающих условий, с ростом власти человека над природой теротеизм уступает место антропотеизму: боги-звери превращаются в богов-людей. С изменением социального строя боги матриархата и патриархата, ведущие такую же родовую жизнь, как и их почитатели, превращаются в богов национальных, племенных, вроде олигархов мелких республик с деспотом во главе или повелителей-автократов, управляющих крупными политическими единицами. Параллельно с изменением социального положения богов меняется и социальное положение их избранников: бедный шаман родового быта обращается во властного жреца или члена могущественной касты браминов Индии. С дальнейшим ростом знаний и культуры боги старого периода и мифы, связанные с ними, потеряв в конце концов реальное содержание, обращаются в простые символы сил природы или сил нравственных, которые в свою очередь трансформируются в зависимости от тех или иных условий либо в системы пантеизма, либо в системы спиритуально-этические, завершающиеся монотеизмом.

На начало XX в. поставлены еще только вехи новой науки. Научно обработаны, и то только в общих чертах, явления первобытных верований, хотя и в этой области сохраняется еще много невыясненного и спорного. Высшие религии едва затронуты. Не существует даже более или менее удовлетворительной классификации религий (см. ниже). Остаются без обработки главнейшие, основные моменты развития религий: законы прогресса и регресса, застоя и непрерывной дифференциации, психические основы спиритуализма и пантеизма, религиозного творчества и религиозного гипноза, своеобразная объективная природа религиозной психики и, наконец, влияние на развитие религии расы, среды, социальных и умственных условий.

Для характеристики состояния сравнительного изучения религий на начало XX в. приводим несколько систем классификации религий.

Хронологически первая из них – *классификация Гегеля*:

I. Естественная религия (Naturreligion):

1. Непосредственная религия (колдовство).

2. Раздвоение сознания в себе. Религии субстанции:

- а) религия меры (R. des Maasses – Китай);
- б) религия фантазии (браманизм);
- в) религия внутреннего бытия (буддизм).

3. Переход естественной религии к свободе. Борьба личности (Subjectivität):

- а) религия добра или света (Персия);
- б) религия скорби (Сирия);
- в) религия загадки (Египет).

II. Религия духовной индивидуальности:

1. Религия возвышенного (евреи).

2. Религия красоты (греки).

3. Религия целесообразности и разума (римляне).

III. Абсолютная религия (христианство).

Классификация Зибек (метафизическая):

1. Естественная религия – религия мироутверждения (Weltbejahung) без этического начала (религия некультурных народов).

2. Моральные религии разных стадий развития (мексиканцы, перуанцы, аккадийцы, китайцы, египтяне, индусы, персы, германцы, римляне; высшую ступень образует греческая религия).

3. Иудаизм – переход от моралистической религии к религии искупления.

4. Религия искупления в смысле отрицания мира – буддизм.

5. Позитивная религия искупления – христианство.

6. Уклонение в сторону моральной религии – ислам.

Классификация Тиле:

I. Естественные религии (naturistes):

1. Полизоический натурализм.

2. Полидемонизм и шаманство при полном господстве анимизма (религия дикарей).

3. Облагороженные или организованные шаманские религии.

Териантропический политеизм:

а) неорганизованные религии (японцы, дравиды, финны и эсты, древние арабы, пеласги, древние итальянские народы, славяне);

б) организованные религии полукультурных народов (Америка, Египет; древнекитайская государственная религия).

4. Почитание человекоподобных существ со сверхчеловеческой силой и полуживотной природой. Антропом нейшего периода, семитических культурных народов, кельтов, германцев, эллинов и римлян).

II. Этические религии (спиритуально-этические религии откровения):

1. Национально-номистические (номотеические) – таоизм и конфуцианство, браминизм, яинизм, маздеизм, мозаизм и иудаизм (обе последние – переходные к следующей ступени).

2. Универсальные (буддизм, христианство). Ислам в силу своей исключительности и номизма только наполовину принадлежит к этой категории.

* * *

Литература:

- Caird Ed.* The evolution of Religions (1893).
de la Saussaye Ch. Lehrbuch der Religionsgeschichte (1897, коллективн. труд; есть рус. пер. с обширным указателем лит-ры).
Frazer J. Golden Bough; Totemism (Enc. Brit.).
Lang A. Myth, Ritual and Religion (1887), Custom and Myth (1884).
Lubbock J. The origin of civilisation (1870; есть рус. пер.).
Mannhardt. Antike Wald- und Feldkultus.
Menzies. History of Religion (1895; есть рус. пер.).
Müller M. Introduction to the Science of Religion; Chips from a German Workshop.
Pfleiderer O. Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage.
Réville A. Les religions des peuples non civilisés (1883).
Roskoff. Das Religionswesen der rohesten Naturvölker (1880).
Siebeck H. Lehrbuch der Religionsphilosophie (1893).
Spencer H. The principles of Sociology (1876–1882; есть рус. пер.).
Tiele C. Inleidind tot de Godsdienstwetenschap (1897); Manuel de l'histoire des religions (1880); Religions (Enc. Brit.; есть франц. пер.).
Tylor E. Primitive culture (1871; 3-е изд. – 1894; есть рус. пер.).
Waitz Th. Anthropologie der Naturvölker.
Yevons F.B. An introduction to the history of Religion (1895).
Много ценного материала и исследований собрано в специальных журналах, посвященных науке о религии:
Archiv für Religionwissenschaft (с 1898 г.).
Encyclopedia Britannica (9-е изд.).
Encyclopedie des sciences religieuses (Lichtenberger).
Publications of the Bureau of Ethnology of the Smithunian Institution.
Revue de l'histoire des religions (с 1880 г.).
Русская литература начала XX в. бедна монографическими работами по этому вопросу. Первобытным религиям посвящена книга В.М. Михайловского «Шаманство: сравнительно-этнографические очерки» (1892). Много статей и материалов опубликовано в периодических изданиях, общих и специальных:
в «Известиях Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук»;
в «Известиях Императорского русского географического общества»,
в «Известиях общества любителей естествознания, антропологии и этнографии» и проч.,
в «Вопросах философии и психологии» и т.д.

© Штернберг Л.Я., 2010

ЭВОЛЮЦИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЙ*

Открыв духов, человек начинает рассматривать всякое явление как продукт действия духа. Дух невидим, но он точно так же, как и люди, реален. В этом человек не сомневается. А если дух реален, то у него есть воля, а следовательно, есть воля в действиях. Таким образом, все явления природы объясняются человеком как продукт волевого действия духов.

Возьмем, например, представление финнов об их высшем боге Укко (тот же греческий Зевс-громовержец). Грозовая туча на небе – рубашка этого небесного бога, хотя самого его и не видно, ведь бог, как считали древние финны, может принять любой вид и одеться в такую рубашку. Когда он машет своим огненным мечом или мечет свои огненные медные стрелы, то сверкает молния, а когда натягивает свой лук, мы видим радугу, и т.п.

Примитивный человек подобным образом прекрасно объясняет себе все явления окружающей природы. Когда опрашивают, пишет С. Крашенинников, камчадала, отчего ветер рождается, он «ответствует за истину» (это старый язык XVIII в.; «ответствует за истину» – передает с полной искренностью и верой), что это делает Балакитга, которого Кутха в человеческом образе создал на облаках и дал ему жену Завина-Кугагт. Балакитга имеет «кудрявые предолгие» волосы и производит ветер их движением, и когда он пожелает послать ветер в какое-нибудь место, то «качает над ним головою столь долго и столь сильно», что образуется большой ветер. Жена Балакитги «в отсутствие мужа своего завсегда румянится, чтоб при возвращении показаться ему краснейшею. Когда муж ее домой приезжает, тогда она находится в радости; а когда ему заночевать случится, то она печалится и плачет о том, что напрасно румянилась: и оттого бывают пасмурные дни до самого Балакитгова возвращения»¹. Так камчадалы объясняют вечернюю и утреннюю зарю, перемену погоды и проч., причем для камчадала это не мифы, а реальность, в которую он верит. Или, например, гром. Отчего он происходит? Оттого, считают камчадалы,

* Публикуется в новой редакции по: *Штернберг Л.Я.* Эволюция религиозных верований: лекции, читанные в 1925–1926 и 1926–1927 уч. гг. (лекция V) // *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии: исследования, статьи, лекции. Л., 1936. С. 272–281.

¹ *Крашенинников С.П.* Описание земли Камчатки. М., 1755. Т. 1. Ч. 2. С. 270–271.

что на небе хозяин неба вытаскивает на берег свою лодку. И наоборот, когда человек вытаскивает свою лодку на берег на земле, на небе слышен такой же звук, какой люди слышат при громе. Тут психология примитивного человека любопытна еще и в том отношении, что он не только уподобляет себе близкую, окружающую его природу, но и уподобляет этому близкому ему миру мир далекий. Например, как он представляет себе небо? Небо – это такая же земля, как наша, и на нем живут такие же люди, как у нас на земле, и небо довольно близко: один человек даже умудрился уцепиться крючком за небо и попасть туда. Всякое, даже малейшее явление примитивный человек старается объяснить действием духов. Например, струйка на снегу – это след бога Пилячугче, опять-таки камчадальского. Млечный Путь для нас грандиозное явление, где каждая точка представляет целый мир, бесконечно великий, а для примитивного человека, например для гиляков и для целого ряда северных народов, это ни больше ни меньше как след, оставленный лыжами духа, который гуляет по небу.

У южных народов, как и у северных, мы найдем то же оригинальное, примитивное объяснение явлений природы. Знаменитый путешественник по Африке Д. Ливингстон описывает, как некоторые скалы в пустыне, накалившись очень сильно днем, ночью, когда наступает холод, лопаются с громким треском, похожим на выстрел; и эти выстрелы приписывались туземными спутниками Ливингстона духам, которые живут под землей. Утонет ли верблюд в глубоком песке, поднимется ли вдруг туча песка в пустыне – все это опять-таки производит дух. М. Кингсли², одна из лучших исследовательниц Африки, выражается так: «Они [туземцы] обо всем думают в терминах духов, каждое явление представляет результат действия какого-нибудь одного духа на другого. Когда, например, врач дает лекарство, так это дух лекарства действует на духа болезни». Духи вездесущи: они в скалах, горах, лесах, потоках, озерах, реках. Они шпионят за человеком день и ночь, летают над ним, забираются в его дом, наполняют все щели, все углы и проч.

И вот эту физику природы, т.е. объяснение всех явлений природы действием духов, человек переносит на самого себя, т.е. начинает приписывать действию каких-то духов и те процессы, которые происходят в нем самом. Для примитивного человека совершенно естественно, что в силу своей особой телесности духи обладают особым свойством – свойством вселения, т.е. могут вселиться в любой предмет, причем вселяются обычно добровольно, но можно найти средство и насильно вселить тот или другой дух в человека. Из этого представления о вселении духа получаются следствия необычайной важности. Например, причины происхождения болезней, далеко не все известные медицинской науке, объясняются примитивным человеком очень просто – тем, что в больного вселился какой-нибудь дух, который производит те или другие опустошения в организме. Правда, есть и другие объяснения болезни, но это одно из наиболее распространенных. Если спросить женщину из племени шорцев про ее умерших детей, можно услышать в ответ: «У меня дух загрыз столько-то детей». В ее речи совсем нет слова «умер», она говорит «дух

² Mary H. Kingsley. Travels in West-Africa. L., 1897. P. 18.

загрыз», т.е. подразумевает буквально, что дух залез внутрь ребенка и загрыз его. А что такое наши кликуши? Это женщины, в которых, по народному представлению, вселился какой-то дух, который мучает их; это результат свойства духов принимать любую форму, любой размер и вселяться, куда им угодно.

Отсюда и концепция о так называемых хозяевах. Каждый предмет есть не только предмет сам по себе, но имеет еще своего хозяина, своего духа, который в нем живет.

Когда я говорил об аниматизации искусственных предметов, мы видели, что нынешний примитивный человек имеет о них двойственное представление: с одной стороны, искусственный предмет сам по себе живое существо, а с другой, он имеет хозяина – духа. В фольклоре примитивных народов мы находим яркое отражение такого представления, вытекающего из их психологии, с которой мы сталкиваемся, живя среди них. Вдруг лодка, на которой вы едете, начнет разговаривать с вами, т.е. начнет разговаривать «хозяин» этой лодки, упрекая, благодаря вас и т.д. Как один из ярких примеров этого представления я изложу сообщенный мне В. Йохельсоном рассказ одного алеута³. Во время одной охотничьей поездки поднялась буря, и два брата очутились в море на двух челноках. Они уже считали себя погибшими, когда один из них обратился к своему челноку, т.е. к его «хозяину», с такой речью: «Ты, мой товарищ по жене, спаси меня от гибели!» Но челнок ответил: «Ты мне худой товарищ по жене. Когда утром ты встаешь, разгоряченный телом своей жены, то не передаешь мне следуемую мне часть супружеской ласки». И действительно, этот брат гибнет, а другой, который был хорошим товарищем челнока «по жене», спасается. Алеут считает этот рассказ совершенно естественным, правдивым, он видит в челноке «хозяина», и этот «хозяин» для него вполне человекообразное существо, которое имеет те же страсти, что и он сам.

Исходя из идеи, что дух способен вселяться, человек начинает приписывать и все свои душевные движения тому или другому духу, который в него вселился. В качестве яркой иллюстрации этого я приведу пример, взятый уже из психологии народа высококультурного. Когда Александр Македонский, один из представителей греческой образованности, ученик Аристотеля, убил в пьяном виде своего ближайшего друга Клита, которого потом горько оплакивал и в чью честь устроил беспримерный траур во всех своих владениях, он не испытывал никаких угрызений совести, потому что считал, что дух, который вселился в него вместе с вином, которое он выпил, и есть виновник убийства Клита. В результате он устроил поминки, которые опять-таки иллюстрируют эту психологию анимизма. Во время траура Александр Македонский приказал остричь волосы не только всем людям и животным⁴, но и «остричь», т.е. срезать, все зубцы на всех укрепленных башнях во всей Греции и во всех завоеванных городах, потому что зубцы изображали собой волосы башен, стало быть, башни эти считались живыми существами, а зубцы – их волосами, и в знак траура их надо было удалить. Вот до какой прямолинейности доходит

³ Вариант этого рассказа см.: *Йохельсон В.И.* Материалы по изучению алеутского языка и фольклора. Вып. 1. Пг., 1923. С. 16–19.

⁴ У многих народов в знак траура стригут волосы.

первобытный анимист и как долго сохраняется эта психология даже в период такой высокой культуры, как время эллинизма!

Таким образом, согласно психологии анимизма, все наши страсти: любовь, ненависть и т.д. – продукт каких-то духов, которые действуют, находясь в нас. Но это не должно удивлять, ведь даже в представлении современного религиозного человека в каждом из нас живут дух зла и дух добра: лукавый, который соблазняет и толкает на злые деяния, и какое-то доброе существо, которое побуждает к добру. Между этими духами происходит настоящая борьба. Вспомним христианскую молитву: «...избави нас от лукавого». Речь в ней не о внешнем, а о внутреннем «лукавом», который сидит внутри каждого человека. Примечательно, что согласно позднейшей философии Греции, философии Эмпедокла, всем миром управляют две силы – любовь и ненависть, – которые борются между собой. Конечно, это ни больше ни меньше как метафизическое понятие о двух мировых духах, взаимно враждебных.

Правда, Дюркгейм отрицает универсальность концепции духов, утверждая, что она не применима ко всем религиям, что ее нет, например, в буддизме, но он ошибается, ибо буддийское представление о Карме ни больше ни меньше как преобразованный анимизм.

Когда человек открыл «деятелей» природы – духов, ему стало нетрудно понять, как они действуют. И тут он опять-таки прибегает к своему излюбленному, вернее, единственному методу – методу уподобления. Мы видели, что молния, согласно представлениям примитивного человека, происходит от того, что дух производит искру, ударяя камнем о камень, чтобы добыть огонь, значит, он действует тем же механическим способом, что и человек. Молния – это ни больше ни меньше как громадная стрела, которую пускает дух-громовержец; этой стрелой он сбивает деревья, которые после грозы валяются в лесу. Для примитивного человека механические действия духа, хотя он и невидим, вполне реальны, и ничего таинственного в этих действиях нет; вся разница между грандиозными явлениями природы и действиями маленького человека заключается только в размерах. Небо, к примеру, кажется совершенно непохожим на человека, но это только потому, что тот дух, который является небом, такой грандиозный, что человек видит лишь часть его тела и физически не может увидеть его целиком. Когда русский человек говорит «мать-земля», нам кажется, что это средство выразительности, метафора, но для той психологии, пережитком которой осталось выражение «мать-земля», это было настоящей реальностью. Земля считалась грандиозным существом, видимым людям лишь частично, настоящим живым существом, которое так же рождает растительность каждый год, как женщина рождает раз в один-два года ребенка. Однако в то время как женщина за один раз рождает одного ребенка, максимум двух, а еще реже трех-четырех, мать-земля сразу рождает огромное количество детей: и деревья, и кусты, и травы, и цветы, и т.д. Она рождает совершенно так же, как и женщина, у нее тоже есть муж, «хозяин» неба, который оплодотворяет ее своим дождем, как человек оплодотворяет спермой свою жену, и т.д. Более того, когда человек стал земледельцем, древние греки представляли себе, что вспахивание земли плугом – это такой же акт дефлорации, как со стороны мужчины во время

общения с женщиной. Мы впоследствии ознакомимся с представлением, согласно которому в каждом зерне и в каждом растении человек видит божество, потому что зерно – произведение этой матери-земли, живое существо, родившееся от этого великого духа, которого он хотя и не может видеть целиком, но который так же реален, как реален он сам.

Теперь мы можем понять, к каким великим последствиям привели эти наивные и вместе с тем грандиозные открытия, которые человек сделал в процессе познания мира. Поняв причины явлений, открыв «деятелей» природы, он отгадал величайшую загадку, которая возникла перед ним при первых же шагах в борьбе за свое существование, – именно ту загадку счастья и несчастья, удачи и неудачи, с которой примитивному человеку приходилось считаться на каждом шагу. В самом деле, почему сегодня я убил зверя, а на другой день, хотя так же хорошо целился, дал промах? Почему один год рыба приходит в огромном изобилии, а на другой год в ограниченном количестве? Очевидно, думал человек, что тут действует какая-то другая сила, которая в одном случае посылает рыбу, а в другом случае наоборот, мешает мне во время прицела подобно тому, как кто-то, подойдя сзади, толкнет мою руку, и я, конечно, промахнусь, а если никто не толкнет, я попаду в цель. Но так как в случае с рыбой никто не вмешивается явно, активно, то в случае с промахом ясно, что тут действует сила невидимая, дух. И если в течение долгого времени или даже в течение всей жизни мне сопутствует удача, считал человек, значит, какой-то дух мне действительно постоянно помогает. Примитивный человек, к примеру, не мог понять, почему каждый год в большие реки с астрономической точностью в определенный день, чуть ли не в определенный час, приходят миллионы рыб, которых можно ловить даже руками. В течение нескольких дней он обеспечивал себе существование на год, и не только себе, но и своим собакам, а потом не мог поймать ни одной рыбины. Очевидно, считал человек, кто-то посылает ему эту рыбу, чтобы он не умер с голоду. Или возьмем туарегов Африки. Почему иногда им удавалось благополучно пройти через пустыню Сахару, а в другом случае нет? Ясно, считали они, что тут действуют духи, и именно те духи (Ahlat Trab), которые живут под землей и проказничают над проезжающими, валят на ноги верблюда и топчут его в песке, выпивают воду из источников, поднимают столбы пыли и, громко беседуя между собой, вызывают шум в пустыне⁴. Или другой пример. Почему здоровый, веселый, радостный человек вдруг – без всякого повода, без всякой причины, не потому, что его ранили копьем или подстрелили – заболевает и, наконец, умирает? Это в глазах примитивного человека явление совершенно ненормальное, неестественное, непонятное. Но он находит ему объяснение: покойный заболел, потому что в него вселился тот или иной дух, который его глодал и съел. В таком объяснении нет ничего удивительного, ведь даже у нас, равно как и в Западной Европе (в Греции, Италии, Франции), малообразованные люди приписывают помешательство, истерию одержимости бесам, и таких больных – бесноватых, исте-

⁴ *Harding King. A Search for the Masked Tuaregs. L., 1903. P. 39, 42.*

ричных – лечат заклинаниями и тому подобными средствами для изгнания из них бесов, совсем как в первобытные времена⁵.

Таким образом, примитивный человек в борьбе за существование – в той области, где весь его гений и техника были бессильными – открыл причину своих неудач, всех своих несчастий и т.д. Найдя им объяснение, он смог разрешить эту проблему, рассуждая подобным образом: «Раз я знаю виновника, то уже знаю, на кого и как надо действовать. Если причиной всех моих благ и несчастий являются живые существа с такой же психологией, как и моя собственная, то тогда я могу на них известным образом воздействовать».

Вот тут-то и возникает религия – то искусство, которое, как я говорил, регулирует борьбу за существование человека в той области, где его собственные усилия, его гений, его техника бессильны. С той же прямолинейной логикой, с какой человек открыл наивно причины своих несчастий – духов, он открывает и средства воздействия на этих «деятелей» природы. Тут-то и возникает то, что мы называем культом, т.е. практикой религии. Хотя эта практика религии реальных результатов, разумеется, приносить не могла, потому что выводы, которые делал примитивный человек, построены на ложных предпосылках, тем не менее она сыграла огромную роль в его борьбе за существование и в творчестве культуры. Когда человек осознал, кто виновник его удач или неудач, кто вызывает его болезни и проч., он стал применять соответствующие меры, например, обращаться к духам с умиловительными жертвоприношениями, после чего с совершенно другим настроением, с другой уверенностью принимался за работу, за охоту и т.д. Все мы знаем, что значит настроение и вера в себя во всяком деле. Человек может преуспевать только тогда, когда он верит в свои силы. Какой ужас был бы, если бы он чувствовал себя совершенно беспомощным против болезни и смерти! Но теперь человек обрел средства борьбы. Теперь, например, у него появилась надежда, вера в то, что можно сбросить свое здоровье, свою жизнь, стоит только принять нужные меры, чтобы изгнать из организма злых духов. Правда, это не всегда удается, но ведь и наша медицина не всегда спасает, однако когда мы заболеваем, мы все же уповаем на то, что есть близко врач, есть наука, которая нас спасет.

Итак, открытие духов сыграло огромную роль в понимании физики природы, в понимании причины этих явлений и в создании того искусства воздействия на духов – «деятелей» природы, которое мы называем религией. В этот бесконечный сонм духов, которыми наполнен весь мир, сам человек тоже вошел как особый вид духов. Это совершилось тогда, когда он сделал последнее свое открытие в области анимизма – открытие существования души.

Мы видели, что, ища причинности явлений, примитивный человек пришел к открытию универсальной жизненности. Он наделил все объекты природы той же жизненностью, какую нашел у самого себя, т.е. оживотворил всю природу. Мало того, он открыл жизнь даже в невидимом окружающем мире, открыл, как мы видели, духов. Теперь ему осталось сделать последнее открытие: открыть, что же такое

⁵ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. Ч. II. С. 196.

сама жизнь, разрешить проблему жизни или хотя бы ее отрицательную сторону – проблему смерти. При разрешении этой проблемы он и пришел к открытию того, что называется душой.

Открытие души у самого себя, естественно, привело человека к заключению, что и все внешние объекты природы тоже имеют душу; таким образом, у него появилось новое подтверждение самому первому своему открытию в области, которую я назвал аниматизмом. Итак, мы нашли три стадии: *аниматизм*, т.е. одушевление всех объектов внешней природы, *спиритуализм*, или открытие духов и, следовательно, физики природы, и наконец, открытие души, или *собственно анимизм*, когда уже сам человек является одним из духов мира, сам присоединяется к этому сонму духов, которые его окружают.

Прежде чем перейти к дальнейшему анализу всего того, что связано с открытием души, я хочу изложить свои взгляды на учение об анимизме, ибо они не совпадают с господствующими в первой трети XX в. взглядами относительно психики примитивного человека, относительно всего того, что привело к созданию учения об анимизме.

Должен сказать, что учение об анимизме в общих чертах имеет длинную историю. Еще Дэвид Юм говорил, что человек по природе своей склонен всё в мире олицетворять, т.е. представлять в живом образе, но конечно, из этой склонности человека олицетворять еще не следует вера в то, что олицетворение есть действительно нечто реальное, живое. Огюст Конт в своей социологии, рассматривая эволюцию мышления человека, разделил ее, как известно, на три стадии, причем самую раннюю стадию он назвал стадией фетишизма. Под фетишизмом он подразумевал одушевление внешних объектов природы, не задаваясь, однако, целью выяснить психологию, т.е. генезис, того, что привело к созданию такой концепции. Только знаменитый Э. Тайлор, один из основателей нашей науки, создал ту теорию, которую он же назвал анимизмом.

Но Тайлор пришел к своему открытию несколько иным путем, чем тот, по которому я пришел к анимизму, и притом он открыл анимистическое мировоззрение, исходя лишь из последней его стадии. Мы видели, что я делю анимизм на три стадии: сначала было только одушевление внешнего мира – аниматизм, потом одушевление объектов природы путем открытия духов и, наконец, открытие души. Из этого следует, что я считаю аниматизм совершенно самостоятельной стадией, которая не зависит от открытия души. Равным образом и открытие духов не зависит от открытия души. Тайлор же исходил именно из последнего открытия, считая, что человек сначала открыл в себе душу – двойника, а так как этот двойник живет вне человека, то отсюда, мол, вытекает, что душа является по природе своей духом, обладающим особой телесностью, неуловимостью и т.д. Открытие в человеке души, считал Тайлор, и обусловило открытие духов, а так как всякий предмет тоже имеет душу, то отсюда и следует учение об анимизме. Вот чем отличается, таким образом, учение об анимизме в той последовательности, как я его излагаю, от учения Тайлора. Должен сказать, что к тому, что аниматизм мог возникнуть самостоятельно, помимо учения о душе, пришли и некоторые другие этнографы, например Р. Маретт, который и ввел термин «аниматизм». Хотя в вопросе

о происхождении анимизма, как и по многим другим положениям, мы с Маретом расходимся, но открытие души он также считает результатом открытия духов. Не разделяя взгляд Тайлора на преемственность концепции души и анимизма, я согласен с ним в том, что в процессе открытия анимизма человеком руководил человеческий интеллект, именно поиск причинности.

Теперь рассмотрим те теории, которые подходят к этому вопросу с другой точки зрения. Прежде всего должен сказать, что есть учение о том, что анимизм вовсе не является первичной стадией религиозного творчества, что это очень поздняя ступень и что ему предшествовала так называемая преанимистическая стадия, т.е. стадия доанимистического периода, и что, следовательно, культ, т.е. все действия, которые человек употребляет для влияния на внешнюю природу, базируется не на поиске содействия сверхъестественных существ, а на чисто механических действиях. Первоначально человек будто бы смотрел на природу как на систему сил, полагая, что каждый внешний объект имеет какую-то силу, один большую, другой меньшую. А так как сам человек тоже является одним из объектов природы, то он тоже имеет в себе эту скрытую силу, и потому он такой же царь природы, как и все остальные. Он может управлять силами природы одним своим словом, своей силой, своими механическими действиями, может направлять действие этих сил природы в свою пользу. Это учение не было выдумано *ad hoc*: оно было высказано впервые одним скромным американским наблюдателем по имени Номан, который нашел, что у американских индейцев есть термины, не имеющие отношения к духам, но означающие какую-то силу. В доказательство он привел пример так называемого маниту индейцев, а мы все знаем (даже из романов Ф. Купера), что это означает «великий дух». Но анализируя мировоззрение индейцев, Номан нашел, что маниту означает «сила» и что каждый предмет имеет в себе маниту, какую-то силу, но что это вовсе не дух и не душа. Потом, как это часто бывает в науке, когда явление, открытое в одном месте, тотчас же открывается и в другом, было обнаружено, что в речи туземцев Меланезии и Полинезии есть аналогичный термин, соответствующий понятию «сила», – «мана». Вся природа, оказывается, представляет собой динамический механизм, и в каждом предмете сидит мана; есть мана и в человеке, и разница между людьми лишь в том, что один имеет больше мана, другой меньше, третий имеет прямо сверхъестественную мана и т.д.⁶

В соответствии с этим учением о преанимизме, получившем название «магодинамизм», все религиозные практические действия стали считать просто механическими действиями. Магодинамизм, очень распространенный и популярный в первой трети XX в., рассматривает магию как предшественницу анимизма. Должен отметить, что магия могла существовать параллельно с анимизмом или даже развиваться из него. Примечательно, что один из наиболее авторитетных представителей этого учения о преанимизме и магии, которая будто бы предшествовала религии, именно Дж. Фрейзер, стараясь объяснить, почему преанимизм и магия сменились анимизмом, считал, что человек сначала пробовал механическими действиями

⁶ Codrington B.H. The Melanesians. Oxford, 1891. P. 191.

заменять законы природы, но убедившись, что из этого ничего не выходит, решил попробовать воздействовать на природу другим путем. И вот он будто открыл, что миром управляют вовсе не бездушные силы, а силы живые, а раз силы, духи живые, то им надо молиться, ублажать их, вступать с ними в общение и т.д.⁷ Сформировалась новая психология. Однако это объяснение не выдерживает никакой критики с точки зрения логики, потому что колдовство и магия продолжают существовать рядом с анимистическим представлением, рядом с молитвами и жертвоприношениями духам; люди и теперь продолжают выполнять и колдовские, и магические действия. Кроме того, объяснение исчезновения магии как стадии, предшествовавшей анимизму, тем, что человек разочаровался, убедился в бесплодности этих методов, опять-таки не выдерживает критики, ибо в действии молитвы и жертвоприношения человек тоже может разочароваться: ведь сколько раз случалось, что, как бы он ни молился, близкие ему люди все-таки умирали, наступал голод или другие бедствия! Почему же в этом случае человек не разочаровывается в своей вере? К тому же в магии объяснить неудачу гораздо легче: колдун всегда может сказать в свое оправдание, что он что-то сделал не так, не по всем правилам, скажем, не семь раз плюнул, а шесть и т.д.

Перехожу теперь к теориям, рассматривающим психологию творчества вообще и в религии в частности. Глава германской позитивной психологии В. Вундт⁸ делит творчество примитивного человека на две категории: на интеллектуалистическое и волюнтаристическое, т.е. на творчество, основанное на логическом рассуждении, и творчество, вытекающее из инстинктивных проявлений воли человека. Тот способ, которым Тайлор и я объясняем творчество примитивного человека, нужно отнести к интеллектуальной категории, потому что мы говорим, что примитивный человек рассуждает, ищет причины явлений и в пределах своих возможностей логично делает соответствующие выводы. Вундт это отрицает с точки зрения своей психологии, но он, как очень хороший психолог и притом психолог-позитивист, строит свои психологические теории на самонаблюдении и физиологических экспериментах.

Должен отметить, что волюнтаристической теории Вундта предшествовала другая теория, основателем которой был не психолог, а знаменитый историк религий, главным образом семитических, Робертсон Смит. Он более детально, чем Вундт, построил свою теорию волюнтаризма в религии⁹. Смит на основании изучения семитических религий, путем сравнения их с другими религиями утверждал, что человек начал свою религию не с идей, а с ритуала, т.е. с действий, что сначала он совершал известные религиозные действия, которые считал необходимыми для той или иной цели, а потом уже из этих действий стал делать выводы. Возьмем для иллюстрации два примера: австралийский туземец, опасаясь, что не успеет дойти до дома до заката солнца, прибегает к магическому действию, чтобы задержать солнце подольше, а Иисус Навин, чтобы задержать солнце, просто говорит ему

⁷ Frazer J.G. The Magic Art. Vol. I. P. 238–239.

⁸ Wundt W. Volkerpsychologie; Он же. Миф и религия. СПб., 1910.

⁹ Smith R. Religion of the Semites.

«стой!». Что же делает австралиец, чтобы остановить солнце? Он производит простое механическое действие: отламывает ветку и вставляет ее в первую попавшуюся развилину дерева или затягивает петлю, и солнце от этого останавливается. Потом он будто бы начинает рассуждать: почему же солнце запоздало на своем пути, или это только показалось? Робертсон Смит берет примеры из семитических религий и рассуждает следующим образом. Араб, говорит он, устраивая праздник, убивает верблюда и съедает его чуть ли не с костями, с волосами и т.д. и потом начинает приходить к заключению, что, съедая верблюда, он приобщается к божеству, к тотему. Тут получается сначала волевое действие, настоящий волюнтаризм.

Смит считает, что изучение древней религии должно начинаться не с мифов, т.е. верований, а с обрядов, ритуалов, потому что почти во всех случаях миф произведен из ритуала, а не наоборот, ритуал из мифа¹⁰. Человек приносит жертвоприношения не потому, что верит, что есть какое-то существо, которое надо кормить, угощать и т.д., а потому что он выдумал это божество только после того, как стал устраивать торжественное поедание, скажем, того или другого животного. Вундт¹¹ также полагает, что свойство мифологического мышления, которое мы называем олицетворением и благодаря которому объекты мыслятся одушевленными, одаренными ощущениями, чувствами, волей, – словом, то, что мы называем анимизмом – для примитивного человека не продукт размышления, а непосредственная данная действительность. Вундт считает, что у первобытного человека нет теории, что над объяснением своих слов он так же мало думает, как и над определением, что такое душа. Появление души во сне для него поэтому столь же реально и обычно, как и маска, в которую наряжается участник какой-нибудь церемонии; для первобытного человека эта маска действительно обозначает животное или соответствующий тотем, а не только уподобление ему, даже если носитель маски в то же время его хороший знакомый.

Вот тут нам нужно разобрать тот пример, на котором останавливается Вундт для иллюстрации своего мнения. Он говорит: «Вот перед индейцем или австралийцем происходит торжественная религиозная пляска; участники надели всевозможные маски, изображающие разных демонов, животных и т.д. Несмотря на то что этот зритель, австралиец или индеец, хорошо знает, что эту маску с рогами носит его приятель или, быть может, даже его сын, тем не менее, раз тот надел такую маску, он верит, что это действительно или животное, или демон, которого эта маска изображает, и не потому, что у него есть какие-нибудь поверья относительно этого, – нет, он просто воспринимает это непосредственно. Тут действует то, что в психологии называется аффектом». На этом примере мы можем видеть коренную ошибку Вундта. Если бы примитивный человек верил в то, что надевший маску является тем, что эта маска изображает, то действительно можно было бы сказать, что это результат аффекта в данный момент надетой маски. Но в таком случае, после того как маска снята, аффект должен был бы уже кончиться и человек мог бы здраво рассуждать. Но каким образом у этого примитивного человека остается твердая

¹⁰ Ibid. P. 18.

¹¹ См.: Вундт В.М. Миф и религия / пер под ред. Д.Н. Овсяннико-Куликовского. СПб., 1910.

вера в то, что во все моменты, когда участники церемонии будут надевать маски, они непременно превратятся в демонов или животных? На самом деле это вовсе не так. В действительности уверенность в том, что во время пляски человек является тем или иным существом – другим, чем в остальное время – проистекает из веры в то, что во время пляски можно себя привести в известное состояние экстаза, когда действительно в человека вселяется тот или иной дух. Но для того чтобы верить в эту идею, надо верить в существование духов. Словом, тут целый ряд стадий мышления, через которые должен был пройти примитивный человек в течение тысячелетий, пока он дошел до этого представления, и тут нет ничего общего с аффектом. И этим самым примером Вундт разрушил свое построение. В сущности, если вспомнить, что я называл примитивного человека сенсуалистом и его мышление наивно сенсуалистическим, то выходит, что мы с Вундтом как будто сходимся во мнении. Я исходил из того, что примитивный человек имеет один только критерий для познания мира – свои собственные чувства и восприятия. Если он видит своими глазами какой-нибудь предмет, пусть даже во время сна, галлюцинаций, он верит в его реальность. Если, к примеру, человек принимает за человека пень и из этого делает вывод о духе, тут процесс логический: он создает представление об особых существах. И Вундт как будто бы находит то же самое, т.е. признает, что для человека всё, что он воспринимает своими чувствами, является непосредственной действительностью. Однако выводы, которые из этого делает Вундт, и применение этих выводов к явлениям, которые вовсе не первичны, конечно, не могут считаться правильными, и тут мы с ним расходимся. Рассмотрим пример, который приводит Вундт. Люди надевают маски, но примитивные народы делают это не только во время религиозных празднеств, но и во время представлений. Алеуты, например, устраивают комические представления и при этом наряжаются в самые различные маски. На тот момент, когда алеут выступает лишь актером в комедии, какая бы маска на нем ни была, никому и в голову не приходит считать, что он демон или животное. Но в моменты религиозного экстаза человеку свойственна совсем другая психология, следовательно, это не результат аффекта.

Почему такой глубокий мыслитель, как Вундт, делает такие с этнологической точки зрения явные ошибки? Причина кроется в том, что он, как и целый ряд других очень серьезных философов, при построении своей теории рассуждал, как кабинетный ученый, который в действительности никогда не видел примитивного человека. Такие мыслители имели представление только о своем европейском мышлении, им трудно было вообразить, что примитивный человек тоже мыслит, и хотя он не имел ни нашего опыта, ни наших знаний, он все же шел тем же логическим путем. Другая ошибка, которая относится ко всем таким мыслителям, заключается в том, что они считали, что первобытный человек прилагает известную волю к своему мышлению. Однако, говоря, что примитивный человек мыслит, я вовсе не желаю сказать, что он делает это подобно ученому, который, сидя в своем кабинете, прежде чем изложить теорию, предварительно долго размышляет и строит разного рода силлогизмы и т.п. Отнюдь нет. Дело в том, что мышление – процесс, происходящий сам по себе как у гениального человека, так и у простого смертного, обывателя, и всякий раз, когда мы мыслим, мы делаем

это автоматически, как выразился немецкий философ, *es denkt in uns* («думается в нас самих»). Вот, скажем, я сейчас все время говорю, но разве я стараюсь думать? В моей голове процесс мышления происходит сам собою, без моего усилия, и проявляется сейчас лишь в слове, и больше ничего. Процесс мышления происходит следующим образом. Опыт, по мере его накопления, вырабатывает логические категории, действующие автоматически и вызывающие известные эмоции, которые борются за торжество логических категорий. Но благодаря этой многолетней автоматической работе в мозгу вырабатывается и волевой аппарат, который может управлять нашими мыслями. Я могу себе сказать, что буду думать только о том-то, буду направлять свои мысли в известную сторону, но даже в этом случае я только направляю волю к мышлению, а мысли образуются автоматически на основании полученных ранее восприятий, наблюдений, силлогизмов. То же самое мышление происходит автоматически и у примитивного человека, ибо его мыслительный аппарат такой же, как у нас.

© Штернберг Л.Я., 2010

ЧУКЧИ: РЕЛИГИЯ*

Первобытный человек познает жизнь такую, какою она является ему в процессе его деятельности. Его внимание привлекают те предметы, на которые распространяются его действия. Он приписывает им качества, свойственные ему самому. Это – основа первобытных религиозных представлений. Отсюда развивается первобытная мифология, в дальнейшем разветвляясь по многим направлениям и приобретая специальные детали.

Мы избегаем употребления термина «анимизм», так как он предполагает наличие понятия о человеческой душе, которое, по моему мнению, появляется на более поздних стадиях развития человеческого сознания. Э. Тайлор говорит, что анимизм зиждется на двух основах, вытекающих из одного источника: 1) представление о душе отдельного существа, продолжающей жить после смерти или уничтожения тела, 2) представление о духах, вплоть до разряда могущественных божественных существ (Первобытная культура. С. 426; цит. по англ. изд.). Согласно моей теории, оба эти представления относятся к более поздней стадии. Таким образом, мое описание представляет собою попытку обрисовать тот путь, которым первобытный человек дошел до стадии анимизма.

Стадии развития первобытных религиозных представлений. Первоначальное развитие мировоззрения, описываемого здесь, имеет пять более или менее отчетливо выраженных стадий.

На первой стадии всем окружающим предметам приписывается жизнь такая же, какой обладает человек. Формы вещей и их предполагаемое участие в проявлениях жизни не принимаются во внимание и даже вообще не включаются в поле зрения. Камни, деревья, холмы или облака, а также и явления природы (ветер, дождь, гром) считаются живыми безотносительно к их форме.

Даниэль Г. Бринтон говорит: «Сознанию дикаря всё находящееся в движении, всё издающее звук или запах или какими-либо другими качествами привлекающее внимание представляется наделенным тою же безличной духовной силой, которую он чувствует сам в себе, но только в ином выражении. Все прочие явления выражают ту же самую силу

* Публикуется в новой редакции с сокращениями по: Богораз В.Г. Чукчи. Ч. 2. Религия. Л., 1939. Гл. 1. С. 1–45.

и потому, в сущности, ничем не отличаются от него самого. Какой-либо зверь, растение, камень, движение светил ночью, вой ветра, треск огня, высокий холм – всё это проявления одного и того же бытия, наделенные тою же жизнью, что и он сам, происходящие от одного и того же источника жизни» (*Brinton. Religions: Primitive Peoples. P. 136*).

Это утверждение будет справедливо, если мы исключим безличную духовную силу и «всеобщий источник жизни», которые как будто слишком абстрактны для низших стадий развития сознания.

Эндрю Ланг говорит более определенно: «Дикарь не проводит резкой границы между самим собою и вещами внешнего мира, которые он считает совершенно подобными себе – будь то животные, растения или небесные тела. Он наделяет половыми и детородными способностями камни и скалы, человеческими чувствами солнце, месяц, звезды, ветер точно так же, как и зверей, птиц и рыб» (*Lang A. Myth, Ritual and Religion. Vol. 1. P. 47*).

Предмет движется, следовательно, он живой. Точно так же первобытный человек считает живыми деревья, которые шелестят; ветер, который проносится мимо; камень, который до поры до времени смирно лежит на месте, но может заставить споткнуться человека, когда тот проходит мимо; озера, реки, ручьи, холмы, которые возвышаются над равниной и отбрасывают на нее свою тень. Человек борется с вещами, побеждает или убивает их, приносит им жертвы и просит о защите, подбирает какие-либо мелкие предметы и делает их своими амулетами, носит их на своем теле и уверен, что это дает ему защиту от всевозможных злых сил.

Дальнейшее развитие ведет к восприятию сходства внешнего вида предмета с общей формой и отдельными частями человеческого тела – появляется представление о внутреннем сходстве, более детальное и определенное. Каждое случайное сходство охотно подхватывается: во внешнем виде предметов, которые считаются живыми, усматриваются рот, голова, руки. Легкого сходства с формой человеческого тела достаточно для того, чтобы предмет стал амулетом. Сучок дерева или кусок кожи, раздвоенный на конце, как бы имеющий две ноги, считается у человека подобным ему самому существом. Такова вторая стадия, в которую вступает первобытное мышление: на смену бесформенному и всеобъединяющему восприятию приходит умение видеть в одних вещах признаки других. Благодаря этому сходству вещи воспринимаются с большей отчетливостью, качества их – с большей подробностью и определенностью.

Когда этого внешнего сходства становится недостаточно, в свою очередь возникает идея о том, что вещи имеют двойную природу: свой обычный вид и другой, более или менее человекоподобный. Обе формы вполне материальны, и вещи могут свободно менять их одну на другую. Так, каменные топоры и молотки, употребляемые в хозяйстве, превращаются в людей, а потом опять ложатся на свое место в прежнем виде. С другой стороны, и человек, изъявив желание, может превратиться в животное или неодушевленный предмет. Неодушевленные предметы, приняв свою другую форму, приобретают жизнь и становятся способными к обычным человеческим действиям. Эти изменения чаще всего приписываются животным и вполне соответствуют представлениям первобытных людей о двойной природе животного мира. Это третья стадия развития первобытного мировоззрения.

Как прямой вывод из идеи о двойной природе вещей возникает представление о том, что одна из двух сущностей, свойственных им, внешняя, другая – внутренняя, скрытая под обычной формой. А поскольку она скрытая, то вообще невидима человеческому глазу. Тем не менее она все же способна к выходу из внешней оболочки и в этом случае представляется в виде человеческого существа. Так возникает первое представление о различии между материальной формой и жизненной силой, которая в ней содержится. Появляется дух, или «гений» (леший, водяной), антропоморфного вида. Сам он невидим, но материальный предмет представляет его постоянное местообитание, которое он может покидать, принимая свой настоящий, человекоподобный образ. В таком виде он может явиться шаману или другому человеку по своему желанию и выбору. Это четвертая стадия развития первобытного мировосприятия. Она предполагает сосуществование материального предмета и его «гения», тогда как на третьей стадии мы видели лишь две отдельные сущности, которые могли заменять друг друга. Отделение «гения» от материальной оболочки, однако, возможно лишь до известной степени. Вообще говоря, «гений» не должен далеко уходить от своего обиталища и должен как можно скорее возвращаться туда. Вместе с тем ему присущи все материальные и духовные свойства обычного человека.

Концепция «гения» прекрасно определяется у американских эскимосов – инуитов (*inuua*). У них «гений» – *ero*, т.е. «человек» (на языке азиатских эскимосов – *jivwa*). Здесь ясно видно, каким образом человекоподобный дух увязывается с вещью.

Животные, согласно этому представлению, – человеческие существа в оболочке из шкуры, которую они могут скинуть по своей воле. Человек тоже может превратиться в животное или неодушевленный предмет, надев на себя шкуру или покрывшись оболочкой, напоминающей внешний вид какого-либо предмета. Затем, сбросив надетую маску, человек снова становится самим собой.

К этой (пятой) стадии относится возникновение представления о человеческой душе, которая заключена в теле и время от времени может покидать его во сне.

На предыдущих стадиях развития мировосприятия человек не понимает, что такое сновидения, и принимает их за действительную жизнь своей души во время ее странствий.

На пятой стадии «гении» совсем освобождаются от своей материальной оболочки, получают полную свободу передвижений и становятся настоящими духами. Их человекообразность становится более отчетливой и детализированной. Многие из них приобретают индивидуальные черты и вступают в разнообразные отношения друг с другом. Так возникает первичная мифология – рассказы о духах, наделенных специальными силами, невидимых, способных летать, но все же совершенно человекоподобных, нуждающихся в пище и подверженных смерти. На этой стадии возникает верование, что мертвецы после разрушения их тела становятся невидимыми духами. Оно развивается из представления о душе, обитающей в человеческом теле, точно так же, как представление о свободно живущих духах развивается из представления о «гениях», заключенных в материальных предметах.

Всё это порождает идею о жизни мертвецов на том свете, в потустороннем мире, где у них есть свои семьи, охотничьи промыслы и т.д. Параллелизм

в развитии представлений о духах и о загробной жизни мертвецов приводит к тому, что мертвые, согласно мировосприятию человека, живут в одном потустороннем мире, а духи – в другом. Образуется несколько миров, располагающихся этажами – над и под землей. Одни миры населены покойниками, другие – духами. Вместе с тем определяется различие между покойником и человеческой душой. Последняя представляется маленькой, хрупкой, беспомощной, подверженной опасностям со стороны враждебных духов и нуждающейся в покровительстве духов, благорасположенных к человеку. Мертвые, наоборот, представляются как невидимые духи, большие и сильные, гораздо более сильные, чем человек. Они страшны, способны причинить всякое зло живым или, наоборот, благорасположены к ним и оказывают всяческую помощь своим живущим потомкам. Так возникает культ покровителей, предков, который, однако, предполагает ряд пройденных стадий развития и уже приобретенную способность составлять более сложные и специализированные воззрения.

Г. Спенсер, который вообще рассматривает культ предков как главный источник религии (Основы социологии. С. 305), считает, что он возникает лишь тогда, когда неопределенные и неустойчивые представления о враждебных силах превращаются в определенную и твердую веру. Тенденция следовать примеру прародителей, которая столь сильна у первобытных людей, способствует возникновению культа предков. Мне кажется, что всё это в значительной степени приложимо также к религиозной жизни чукчей и при отсутствии других объяснений может служить для объяснения различных обрядов и церемоний.

Характеристика пяти стадий развития первобытной религии дана здесь в схематическом виде. На самом деле все пять стадий, будучи весьма элементарными, возникают почти одновременно и сосуществуют рядом. Тем не менее при более тщательном изучении первобытной мифологии можно заметить, что более ранние стадии как бы отмирают, тогда как более поздние находятся в полном развитии, и как раз эти последние в настоящее время преобладают у большинства первобытных народов.

Рассматривая согласно предложенному плану материал, собранный при ознакомлении с чукотскими религиозными идеями, мы увидим, что основное его количество относится к первой стадии, когда представления о жизни просты и олицетворение предметов и явлений природы отсутствует.

Материальные предметы, рассматриваемые как живые. Вообще говоря, чукчи считают, что вся природа живая и что каждый материальный предмет может действовать, двигаться по своей воле. Про каждый предмет чукчи говорят, что он *getъnylenat* («имеющий хозяина»), но еще чаще говорят – *gequlilinet* («имеющий голос»). Это означает, что предметы живут и эта жизнь неотделима от них самих. Предметы, «имеющие голос», действуют посредством своих материальных качеств и возможностей. Так, например, камень, одаренный голосом, просто срывается с места, скатывается с грохотом и попадает в человека, которого он хочет повредить. Он может также убедить человека подобрать его и сделать своим амулетом.

В космогонических сказаниях чукотских шаманов мы видим жизнь, пронизывающую всю природу, которая описывается в своих отношениях к шаманским

духам следующим образом: «В речном яру живет человек, голос там существует и говорит. Я видел хозяина этого голоса и говорил с ним, он подчинился мне, преклонился и принес мне жертву, тот приходил вчера. Маленькая серая птичка с синей грудью, которая шаманит, сидя в углу между суком и стволом, и призывает духов, приходит и отвечает на мои вопросы. Дерево дрожит и плачет под ударами топора, как бубен под колотушкой. Оно было моим служебным духом; колотушка приходит, и я держу ее в руках... Всё сущее живет; лампа ходит, стены дома имеют свой голос, и даже урильник имеет собственную страну и шатер, жену и детей и бывает служебным духом. Шкуры, лежащие в мешках на запас для торговли, разговаривают по ночам. Рога на могилах покойников ходят обозом вокруг могил, а утром становятся на прежнее место, и сами покойники встают и приходят к живым»¹.

В другом сообщении такого же характера маленькая птичка, сидящая во впадине сука, бьет в травяной бубен. Ее жертва – жучки или червяки, лучшее из ее корма. Вороватый ворон спускается к ней, слушает ее песни и завладевает ими, втягивая их своим дыханием.

В третьем сказании всякая вещь имеет свой голос или своего хозяина. Шкуры, приготовленные для продажи, имеют хозяина. Ночью они превращаются в оленей и ходят на свободе. Деревья в лесу разговаривают между собой. Даже тени от стен составляют целые племена, они живут в шатрах и выходят на охотничий промысел. Радуга и солнечные лучи имеют своих хозяев, которые живут на самой высокой части радуги, а также на том месте небосвода, откуда истекают солнечные лучи. Они сходят на землю этими дорогами света. <...>

Усвоение этой простой идеи о жизни неодушевленных предметов представляет много трудностей, так как эти предметы не имеют органов и приспособлений, необходимых для проявления жизни. В преодолении этой трудности чукотская религиозная концепция переходит на вторую стадию, отождествляя различные части предмета с соответственными органами человеческого тела.

Так, например, опьяняющие мухоморы представляют собою особое племя. Они очень сильны, и когда растут, то прорывают своими крепкими головами плотные корни деревьев и рассекают их надвое. Они прорастают сквозь камни и раздробляют их в мелкие куски. Мухоморы являются к пьяным людям в странной человекоподобной форме. Так, например, один мухомор может предстать в образе однорукого и одноногого человека, а другой – похожим на обрубок. Это не духи – это именно мухоморы как таковые. Человек видит столько мухоморов, сколько он их съел. Если человек съел один гриб, он увидит одного мухоморчеловека, если съел два-три, увидит соответствующее число. Мухоморы берут человека за руки и уводят его на тот свет, показывают ему всё, что там есть, продельывают с ним самые невероятные вещи. Пути мухоморов извилисты. Они посещают страну, где живут мертвые.

Представления, характеризующие третью стадию, столь же многочисленны. На этой стадии, как было сказано, предметы представляются имеющими двойную

¹ Богораз В.Г. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. СПб., 1900. С. 285, 386.

сущность – свой обычный вид и другой, антропоморфный вид, в котором они живут человекоподобной жизнью. Так, деревянные амулеты, спокойно лежащие в деревянном ящике, превращаются в пастухов и ночью отправляются в оленье стадо охранять его от волков. Рано утром они возвращаются на прежнее место и снова становятся кусочками дерева. Такое превращение всё же не меняет основных свойств предметов. Деревья – «деревянное племя» (uttyremkыn) – во множестве являютя на зов шамана, но, входя в юрту, они боятся огня, так как он может сжечь их.

Во многих чукотских сказаниях солнце, море, небо предстают живыми существами, сохраняющими свой внешний вид. В одном сказании солнце в шаманском споре пускает в ход свой зной и сжигает соперника. Море топит соперника или, как в другом рассказе, давит льдом, а небо тоже давит, сбрасывая на него свою верхнюю корку. Надо заметить, что солнце, море и небо действуют так только во время шаманских выступлений, а в остальное время – как настоящие люди. У них тоже двойная природа, которую они могут произвольно изменять (Богораз В.Г. Материалы... С. 285).

Представления второй и третьей стадии лучше применимы к животным, чем к неодушевленным предметам.

Звери как люди. Все звери представляются имеющими свою страну и хозяйство. На Чукотском полуострове я встречал охотников, которые ни за что не хотели выкапывать из нор маленьких лисят, потому что лисицы имеют свое хозяйство и могут навредить охотнику своими домашними чарами. У черных и у белых медведей тоже есть свое хозяйство. Черные медведи живут в подземных жилищах, а у белых медведей есть свои поселки на льду в открытом море, они живут охотой на тюленей и моржей и организуют для этого целые походы, они строят снежные дома, которые освещают жировыми лампами, – вообще, их жизнь во всем подобна человеческой.

Орлы тоже особое племя. Одно из орлиных семейств имеет раба по имени Rьrultet. Он был похищен с земли много лет тому назад. Он приготовляет пищу для орлов, и лицо его черно от сажи. Всякие мелкие птички тоже живут на особой земле. Они выезжают в маленьких игрушечных кожаных челноках на охоту за червяками и букашками.

С. Крашенинников (Описание земли Камчатки. Т. 1. М., 1786. С. 228) упоминает о таких же представлениях камчадалов. Они утверждают, что когда не видно ни одной мыши, то это значит, что мыши отправились в открытое море на моржовую охоту. Их челноки – это раковины особой формы, похожие с виду на человеческие уши. Эти раковины так и называются – «мышинные челноки».

У морских зверей есть тоже большая страна далеко в открытом море. Она расположена по сторонам материка и отделена от земли глубоким потоком, который всегда трясется, как бездонная топь. Этот поток непроходим для всех, кто приходит с земли.

Звери, представляемые как человеческие существа, могут изменять свой вид и размеры так же легко, как это делают духи. Горностаи, например, – это статный воин, одетый в белый панцирь. Ножки убитых им мышей – это олени окорока.

Сова тоже воин. Мыши – народ, живущий в подземных жилищах; у них стада, состоящие из корешков, – это их олени; у них сани из травы. Мыши могут внезапно превратиться в настоящих охотников, и тогда они выезжают на нартах и охотятся на белых медведей.

Шаман, который посещает страну мышей, находит, что их образ жизни совсем такой же, как у людей. Его призвали помочь женщине, которая страдала «от коло- ты в груди» и от острой боли в горле. Осмотрев ее, шаман увидел у нее на шее тоненькую травяную пленку, какую чукотские дети употребляют для ловли мышей. Он сорвал пленку, и женщина-мышь исцелилась. В благодарность за его услугу мы- шинный народ дал ему лучшие шкуры диких оленей. По возвращении шамана в наш мир шкуры превратились в сухие листья и кусочки коры.

Во многих случаях звери, принимая человеческое естество, сохраняют часть сво- их звериных качеств; тем самым они, хотя и становятся вполне подобными человеку, все же представляют собою особую категорию живых существ, отличную от людей. Так, например, кит, который берет себе в жены молодую женщину, продолжает оста- ваться китом, и она жалуется на то, что он заставляет ее вырывать ногтями раковины из его кожи. Эти раковины приравниваются к человеческим паразитам. Белый мед- вежь сохраняет способность нырять и ловит тюленей своими лапами. Женщина-лиса сохраняет свой сильный запах. Женщина – дикая гусыня имеет отвращение к остат- кам животной пищи, так как они могут выпачкать ее чистое белое платье.

Амулеты животного происхождения: шкурка, головка, череп, клюв, перо – тоже способны к превращению. Они превращаются в тех животных, от которых происходят, и действуют соответствующим образом. Затем они снова принима- ют свой прежний вид. В одном рассказе засушенная шкурка горностая превраща- ется в живого горностая, который в свою очередь превращается в большого бело- го медведя. В этой сказке амулет посылается хозяином в море в погоню за врагом, но, не будучи в силах выполнить приказание, возвращается обратно и получает от хозяина выговор².

Следующая стадия (четвертая), как сказано выше, предполагает более глубокое разделение обеих сущностей предмета: идея о превращении заменяется представ- лением о человекоподобном «гении», который сосуществует с предметом и живет в нем, как в своей материальной оболочке, но по желанию может покидать ее и су- ществовать отдельно. Изучая эту стадию, мы должны особо различать отдельные предметы (камни, деревья) и большие объединения (леса, реки, горы и т.д.).

Развитие религиозных представлений относительно более мелких предметов не пошло дальше первоначальных стадий (первой и второй). Отдельно существу- ющие «гении» им не приписываются, по крайней мере, в этом нет полной ясности. Как было сказано выше, мелкие предметы часто называются *getynvlenat* («имею- щие хозяина»); чукотское понятие «хозяин» соответствует эскимосскому «его че- ловек» (*inua*) и обозначает «гения». По отношению к мелким предметам эта идея не получила развития, и они обычно называются *gequlilinet* («имеющие голос»),

² Там же. С. 219

что свидетельствует о более примитивном воззрении. У эскимосов представление о хозяине, обитающем в данном предмете, выражено как будто яснее. У центральных эскимосов, по данным профессора Боаса³, каменные глыбы, разбросанные по поверхности земли, имеют своих духов. Каждый дух представляется в виде женщины с одним глазом во лбу. Другие духи живут в камнях, которые весной скатываются со склонов гор. Если человек увидит такой камень и попросит его сделаться духом-покровителем, камень продолжает катиться с горы, ибо, не имея ног, он не может двигаться иначе.

Впрочем, идея о каменных глыбах как о живых существах свойственна также и чукчам*. Чукчи считают, что каменные глыбы, разбросанные по горам, в прошлом были существами живыми и впоследствии обращенными в камень, что они были первыми созданиями творца, предназначенными к жизни, но вышли такими безобразными, что он обратил их в камни и создал людей и зверей. Эти глыбы называются *perkat* (множеств. от *perkaper*). Многие из них представляют окаменелые шатры или полога, другие – окаменелых людей и зверей (*perkalaul* – «глыба-человек»). Каменная оболочка охраняет их тайную внутреннюю жизнь. Например, в одной сказке шаман отправляется померяться силами с камнем-человеком, и ему приходится очень плохо от каменных объятий противника. <...>

Владельцы, или хозяева. Большие объединения предметов (леса, реки, озера и т.п.) имеют своих владельцев – *etyṇvyt* (множеств. от *etyṇ*), которые называются также хозяевами (*aun-ralyt*, множеств. от *aun-ralyṇ*, буквально «домохозяин»).

Различные виды зверей и деревьев также имеют своих хозяев, которые живут вместе с ними в лесу. Каждый вид деревьев имеет отдельного хозяина. Только береза не имеет хозяина, и поэтому люди с ней обращаются без всяких стеснений, как с безличной и ничьей. Такой взгляд на березу особенно ярко выявляется во время ежегодных поездок оленних чукчей на окраину леса, где они вырубают березовые жерди для нарт, на древки для копий и пр. Каждая порода зверей: волк, лисица, олень – имеет своего хозяина.

Это представление, по всей вероятности, приводит к идее о хозяине всего леса, владения которого простираются до границ этого леса. По русско-юкагирским представлениям хозяин леса имеет неограниченную власть над всеми своими зверями. Он может отдать их в подарок, проиграть в карты, собрать всех в стада и перегнать на другое место и т.д.

Чукчи часто называют всех этих хозяев просто духами (*kelet*). Это слово обычно обозначает злых духов, но так могут именовать и духов-хозяев, несмотря на то что они не являются вредителями. <...>

Представления о хозяевах мест развиты также среди обруселых юкагиров Колымы и Анадыря. По всей вероятности, первоначальное туземное мировосприятие переплелось с русскими мифологическими представлениями. Здесь мы видим

³ Boas. Central Eskimo. P. 591.

* В рассказе аляскинских эскимосов кит имеет хозяина, живущего внутри его тела и направляющего все его действия. Кит – существо женское, и таков же его хозяин. Представление о звере, имеющем в своем теле особого хозяина, чуждо чукчам.

хозяев вполне человекоподобных, но гораздо сильнее человека. У этих хозяев есть свои дома и деревни. Они ездят на санях по своим владениям, вместо собак запрягают лисиц и волков. Хозяин какого-то леса владеет всеми зверями, живущими в этом лесу, хозяин реки – всею рыбою, обитающею в ней.

Хозяин леса, по русско-юкагирским представлениям, имеет большую склонность к водке и карточной игре. Обруселые туземцы утверждают, что охотники, которым исключительно везет на промысле, очевидно, купили свою удачу у лесного хозяина за водку или за колоду карт. Хозяева лесов играют в карты друг с другом. Их ставки – различные породы зверей. Они переходят от одного зверя к другому в процессе игры. Этим объясняются частые перекочевки зверя.

У хозяина реки – белая толстая шкура. У его жены длинные волосы, которые расплываются вокруг нее по воде. Если кто-нибудь увидит ее или услышит ее громкий, пронзительный крик, тотчас сходит с ума. Хозяин леса охотится за речным хозяином, чтобы завладеть его шкурой, из которой он делает себе волшебные сапоги (на местном русском языке – *четвери*). Это всем известные сапоги-скороходы из наших сказок. Речной хозяин мстит хозяину леса, каждый раз хватая за ноги его или кого-нибудь из членов его семьи, когда те переходят реку по льду. Однажды, когда лесной хозяин и его беременная жена спустились на лед реки Колымы вблизи утеса Ханджибоя, речной хозяин схватил за ногу жену лесного и потащил ее в воду. Муж при помощи своего брата пытался вытащить ее, но им удалось оторвать только ее голову. Они положили ее на вершине Ханджибоя, где она лежит до сих пор, превратившись в камень. <...>

С другой стороны, в юкагирском фольклоре встречаются эпизоды, в которых горы не подчинены хозяину, а выступают как самостоятельные человекоподобные существа, окаменевающие в конце рассказа⁴. Во многих местах на территории коряков встречаются горы, главным образом отдельные утесы, с отвесными острыми вершинами, которые обычно называются «дедами» (*ерерил*, *арерил*). Иногда они считаются предками племени, которых ворон *Кужкыппаку* обратил в камни.

Такое же представление мы встречаем у камчадалов, которые во многих горах видят своего предка Кутха, окаменевшего на месте со своим домом, санями, молотом и т.д. В прошлом камчадалы приносили жертвы таким камням, как это до сих пор кое-где делают коряки.

Среди чукчей представление это менее распространено. Все же в среднем течении Анадыря есть утес, который называется *Регутьп*. Это одно из имен морского бога *Keretkun'a*. Рассказывают, что он, отправившись однажды вверх по Анадырю, так устал, что сел на этом месте и окаменел. Утесы с именем *Ерерил* также встречаются на территории чукчей. Один из них, например, находится к северу от Анадырского лимана, недалеко от поселка Мариинский пост. Я не уверен, что это представление свободно от посторонних влияний. Слово *ерерил* скорее корякское, чем чукотское. По-корякски оно означает «маленький отец», «дед». У чукчей оно встречается лишь в торговом жаргоне и обозначает русского священника.

⁴ *Bogoras. American Anthropologist. Vol. IV. P. 643.*

Русско-чукотский торговый жаргон – особый вид испорченного языка с упрощенной грамматикой и произношением, принятым обеими торгующими сторонами. Основа жаргона – чукотская, с некоторой примесью русских слов.

На последней (пятой) стадии олицетворения окружающего мира жизненная сила окончательно отделяется от материального предмета и становится независимой от него. Развивается представление о сверхъестественных существах, которые населяют весь внешний мир и в пределах его передвигаются свободно. Существа эти человекоподобны, но гораздо более могущественны, чем люди; они невидимы, но по своему желанию могут явиться любому человеку. Шаман может их видеть помимо их воли.

Строго различая, приходится установить два отдельных друг от друга класса сверхъестественных существ: с одной стороны, *kelet* – зловредные, злые духи, с другой – благожелательные *vaŋgŷt*.

Хозяева рек, озер и т.п. также называются *kelet*. Это аналогично тому, как нимфы, дриады и прочие «гении» греков и римлян назывались также богами и вступали в разнообразные отношения с высшими божествами, вплоть до полового сношения. Все три класса сверхъестественных существ у чукчей называются также «сведущими» (*gŷiterŷit*), точно так же, как люди, сведущие в шаманстве, называются «знающими». <...>

Kelet. *Kelet*-ы могут быть разделены на три класса, более или менее различные, но все же нередко переплетающиеся взаимно. К первому классу относятся злые духи. Невидимо витая в пространстве, они охотятся за человеческими душами и телами. Вторую категорию составляют кровожадные каннибалы, которые живут или до сих пор жили где-то на отдаленном берегу. Они вечно враждуют с чукчами. К третьему классу относятся духи, которые прилетают на зов шамана и помогают ему в его колдовстве и врачеваниях. Духи первого класса часто называются «настоящими духами» (*lii-kelet*), или «убийцами» (*teinuŷŷt*), или «досаждающими существами» (*paŷem-vnŷgŷt*), потому что они постоянно вмешиваются во все человеческие дела. Последнее название дается по преимуществу духам таинственных нервных болезней – *kurgu lŷnjot* («подлежащие избеганию»). Так, например, духи заразных болезней (оспы, инфлюэнцы) обычно приходят со стороны заката из земли, принадлежащей «солнечному владыке» (*tirk-ermin nutenut*). Этим именем чукчи, также как и многие другие народы Сибири, называли русского царя. Заразные болезни, действительно, большую часть заносятся к чукчам с запада. Туземцы часто спрашивали меня, почему вся Россия переполнена злыми духами и как это «солнечный владыка» не может от них избавиться.

Представления чукчей о стране «солнечного владыки» весьма любопытны. Из многих других я приведу одно весьма распространенное среди оленных и приморских чукчей представление о том, куда «солнечный владыка» девает меховой сбор, которым облагаются все народы Сибири. В стране «солнечного владыки» есть огромная пещера, из которой постоянно хлещет вода, образуя колоссальный водопад.

Космогонические верования. По космогоническим представлениям чукчей существует несколько миров, расположенных один над другим, так что земля одного является небом другого, находящегося ниже. Количество миров – пять, семь или девять. Эти миры расположены в равном количестве над и под землей, каждому верхнему соответствует симметричный нижний.

В сказке о чесоточном шамане⁵, содержащей много интересных подробностей, наряду с землей существуют четыре огромных мира. Ближайший из них населяют *kelet’ы*, следующий – люди. В верхнем и нижнем мирах одинаковое количество зверей на земле, птиц в воздухе, рыб в море и вся сумма жизни такая же, как на нашей земле.

По другим рассказам, нижний мир населен теми, которые умерли дважды и, следовательно, уже не могут вернуться на землю. Некоторые из этих миров имеют по несколько солнц, количество которых колеблется от двух до восьми. В то время как у нас зима, в соседнем мире лето, и наоборот.

По верованиям коряков, у духов, населяющих нижний мир, бывает день тогда, когда у нас ночь⁶. Также ульчи Амурского края верят, что в стране мертвецов стоит зима в то время, когда у нас лето, и день, когда у нас ночь⁷.

Соседние миры не слишком удалены друг от друга. В сказке о бородавчатом шамане⁸ шаман, выброшенный соперником, пролетает сразу сквозь два мира. Первый он пробивает головой, второй ногами, потом попадает в третий мир, на движущуюся твердь облаков. В другой сказке старая колдунья лишает разума молодого человека и выбрасывает его сначала из полога, затем из внешнего шатра. То и другое – два мира.

Однако есть сказка, в которой шаман, поднимаясь на небо, странствует в течение нескольких лет, затем встречает седого шамана, который рассказывает ему, что он спускается на землю и что он начал спуск, когда был еще молодым, и вот теперь они встретились на середине пути.

Все эти миры пронизаны общим проходом, находящимся под Полярной звездой. Шаманы и духи, пробираясь из одного мира в другой, проникают через этот проход. Герои многих сказок пролетают через него на орле или с помощью громовой птицы. Другой способ достигнуть верхнего мира – идти пешком по направлению к рассвету, и после долгого и трудного подъема путь этот приведет на небо. Герой одной из сказок употребляет иголку и нитку, для того чтобы проникнуть в верхний мир. Он кидает иголку вверх, как метательное копьё, она втыкается в небо, затем он взбирается по нитке как по подъемному канату. Можно проникнуть в верхний мир также по радуге или по солнечному лучу. Мертвецы поднимаются туда вместе с дымом погребального костра.

⁵ Богораз В.Г. Материалы... С. 201.

⁶ Iochelson W. The Koryak. P. 27.

⁷ Schrenck C. Die Völker des Amur Landes, Zweite Halite. S. 76l.

⁸ Богораз В.Г. Материалы... С. 220.

Обитатели верхнего мира называются «верхним народом» (Gyrgor-ramkыn) или «народом рассвета» (Tяaгgy-ramkыn). Они живут совершенно так же, как люди. Обитатели верхнего мира называют людей «нижним народом» (Iwtыrremkыn). Во многих сказках вместо «верхнего народа» говорится о едином могущественном существе, называемом «Верхнее существо» или «Рассвет», а также «Творец», «Полярная звезда», «Зенит», «Полдень». Это существо дает защиту и помощь людям, которые, избегая обид и гонений со стороны своих земных врагов, приходят к нему. Оно гостеприимно встречает их, а затем отправляет обратно со щедрыми подарками и провизией. Возле его жилища есть несколько дыр, заткнутых вулканами, и через них оно наблюдает за всеми земными делами и происшествиями. В одной из сказок женщина, пришедшая в верхний мир, попробовала посмотреть через такую дыру. Она стосковалась по своему дому, и слезы закапали у нее из глаз в нижний мир через дыру. Женщины внизу, сидевшие возле шатров за обработкой шкур, думали, что это идет дождь, и попрятались по домам.

Наряду с перечисленными есть еще и другие миры, например, находящиеся на каждом из направлений компаса.

Особый мир есть под водой. Есть также маленький темный мир, принадлежащий женскому птичьему духу и находящийся выше и в стороне от всех остальных. В одной из сказок герой и его товарищи проникают в нижний мир через водоворот. В одной из сказок два брата, скитающиеся по морю, попадают в подводный мир.

Многие созвездия считаются особыми мирами с особым населением, или они являются местом обитания Верховного существа, которое пасет там свои огромные стада оленей. <...> В нашем мире небо представляется опирающимся на землю всеми сторонами горизонта. Каждая линия горизонта называется «Достижимый край неба» (Ja-pket-tagыn). По четырем углам скалы неба смыкаются со скалами земли, как подвижные подъемные ворота, – вверх-вниз. По верованиям чукчей, перелетные птицы каждый раз, улетая в свой мир, должны пролететь сквозь эти скалы, поэтому проход между скалами называется «Достижимый птицами край» (Galga-pket-tagыn). Движение скал, подобно движению кузнечных мехов, образует ветер, который дует со всех сторон горизонта. Этот движущийся проход существует со времени первого творения. Во многих сказках люди считаются сотворенными из кусочков, образовавшихся от трения скал «Достижимого края неба».

Душа. Душа называется uvirit или, реже, uvekkyгыn. Оба слова происходят, по всей вероятности, от корня uvik – «тел(о)». Uvekkyгыn должно обозначать «принадлежащее телу». Tetkejыn значит «жизненная сила живого существа». Этим словом называют сердце и легкие. Душа есть и у зверей, и у растений. У растений душа маленькая, и упоминается она всего лишь в нескольких заклинаниях.

По верованиям чукчей, у человека, кроме одной души, ведающей всем телом, есть еще несколько частных душ. Есть специальные души органов тела, ног и рук. Эти души могут быть случайно утрачены, и тогда соответствующий орган болеет или даже вовсе отсыхает.

У эскимосов Восточной Гренландии существуют аналогичные верования. По их представлениям, у человека несколько душ. Самая большая из них живет в гортани или в левой

стороне тела, она – маленький человечек, величиной с воробья. Прочие души помещаются в других частях тела; величиной они не больше сустава пальца. Если какую-нибудь вынуть, соответствующий орган тела засыхает (*Holm. Meddelelser* от Grönland. Bd.X. S. 112).

Человека, у которого постоянно мерзнет нос, чукчи называют «короткодушным» (*uviritkəlin*), выражая этим, что часть его жизненной силы постоянно покидает тело. Души органов остаются лежать на том месте, где они были утеряны. Шаман может призвать их к себе, и тогда они становятся его духами-помощниками (*ja galat*). Души чрезвычайно малы, при движении они издают звук, подобный жужжанию пчелы или жука. Одна или все души человека могут быть похищены *kely*. Тогда человек болеет и в конце концов умирает.

Шаман может найти и вернуть утраченную душу. Душа, найденная шаманом, часто имеет вид черного жука. При водворении в тело человека она исцарапает всю верхнюю часть его головы, ища место, через которое она могла бы проникнуть внутрь. В конце концов шаман вскрывает череп и сажает духа в надлежащее место. Жук может войти через рот, через подмышки, через задний проход, через пальцы на ногах и на руках.

Если шаман не в состоянии найти душу, он может вдохнуть в человека часть своего духа, превращающегося в душу, или может дать одного из своих духов-помощников взамен утраченной души⁹. *Kelet*, поймав душу, тащит ее в свой мир и перевязывает ей ноги или накрепко связывает каждый ее член в отдельности. Затем *kelet’ы* кладут ее возле лампы, на то место, где обычно хранятся различные мелкие вещи. В сказке о чесоточном шамане женский птичий дух, принеся домой душу мальчика *Рынтеу*, обвязывает ее железными цепями, помещает возле лампы и кормит ее лучшими кусками мяса и жира для того, чтобы она отъелась и была вкуснее, когда придет ее время быть съеденной. <...>

Царство мертвых. Есть много областей, где помещаются мертвецы. Там они живут жизнью совершенно такой же, как на земле. Часто они отождествляются с «верхним народом» или с «нижним народом» подземного мира. Мертвецы говорят гостю с земли: «Мы люди, жившие на земле». Дети, умирающие в нашем мире, рождаются там, и наоборот. <...>

Другой путь мертвецов на небо – дым от погребального костра. Для этого и сжигают тела мертвых. В одной из сказок шаман приказывает убить себя и сжечь на костре. С дымом костра он поднимается вверх, в надземный мир. Но вот шаман возвращается в вихре. Надо улучить минуту и подхватить под уздцы его оленей, когда он проносится мимо на легких санках, иначе он проедет и никогда не вернется. Северное сияние – местообитание мертвецов, которые умерли внезапной, преимущественно насильственной смертью. <...>

Хотя часть мертвецов попадает в верхний мир, обычное местопребывание мертвых – под землей. Их страна весьма обширна и полна запутанных переходов, в которых теряются новопришельцы. Новопришелец в царство мертвых прежде всего должен пройти через особый собачий мир. Человек, который при жизни

⁹ Такое же представление бытует у гренландских эскимосов – см.: *Eskimo*. S. 298.

плохо обращался с собаками и бил их, в этом подземном собачьем мире подвергается свирепому нападению собак и бывает весь искусан¹⁰. Предки и родственники новопришельца встречают его и ведут вперед, иначе он не сумеет найти свой путь. Другие мертвецы тоже выходят посмотреть на него и на то, что он с собою принес. Поэтому ни один покойник не должен получать погребальных оленей из чужого стада, не должен брать одежду, изготовленную у чужого очага, – ничего ворованного, ничего незаконного. В подземном мире все такие вещи будут отобраны и переданы их законным владельцам. Бедный человек, не имеющий своих оленей, предпочитает идти в надземный мир пешком, с котомкой и посохом, в одежде, приготовленной его женой.

Жилища мертвецов – большие круглые шатры, сделанные без единого шва, с виду похожие на пузыри слюны. Стада оленей мертвецов неисчислимы; они состоят из оленей, принесенных в жертву или убитых на мясо, а также из диких оленей, убитых на охоте. Многие мертвецы живут моржовым промыслом по берегу океана, изобилующего моржами. Люди и моржи забавляются веселой игрой: моржи выпрыгивают из воды и снова ныряют, в то время как люди стреляют в них. Когда какой-нибудь морж бывает застрелен, его вытаскивают на берег и съедают, затем кости бросают обратно в воду, и морж опять оживает.

Многие верования, относящиеся к жизни мертвых за гробом, противоречивы. Например, утверждение, что человек умирает от нападения *kelet’ov*, которые съедают его душу, не согласуется с описанием деятельной жизни, которую ведут мертвые на том свете. Я полагаю, что это противоречие возникло в результате двоякого подхода чукчей к факту смерти. Сразу после смерти родственника чукчи под влиянием горя ищут убийцу, им необходимо найти кого-то, кто бы нес ответственность за смерть ближнего, будь то человек или дух. Когда же время сгладит первое впечатление, они забывают роль духа в событии смерти и яркими красками рисуют себе картину жизни мертвых на том свете.

Другой момент, кажущийся противоречивым, относится к влиянию мертвецов на удачу или неудачу в работе живых. Согласно одному ряду представлений, мертвецы – благожелательные защитники своих потомков. Многие частицы в связях домашних охранителей содержат в себе элементы культа предков. Каждый путник, случайно проходя мимо какого-либо места погребения и желая привлечь к себе расположение мертвеца, обязательно бросит на его могилу кусочек мяса или немного табаку. По другим представлениям, более распространенным среди чукчей, мертвецы после смерти превращаются в духов, враждебных людям и расположенных ко всякому злу.

© Богораз В.Г., 2010

¹⁰ То же мы встречаем и в верованиях коряков – см.: *Jochelson W. The Koryak*. P. 103.

ЖРЕЦЫ И ЗНАХАРИ У НАРОДОВ ВОЛЖСКО-КАМСКОГО КРАЯ*

Хранителями языческих преданий и суеверий у чувашей, марийцев, вотяков (удмуртов. – *Ред.*) и мордвы являются обычно, как и всюду, старики и старухи. Религии народов Волжско-Камского края, вероятно, никогда не достигали такой степени развития, при которой жречество обособилось бы в отдельную группу или касту, имевшую свою централизованную организацию. В глубокую старину марийские и вотяцкие «прозорливцы» исполняли обязанности сношения с духами подобно сибирским шаманам. Еще в первой трети XX в. у марийцев были онайэн, карты** (иногда под влиянием мусульман называвшиеся муллами), а у вотяков туно, которые руководили как частными, так и общественными жертвоприношениями. У мордвы в таких случаях распоряжались старухи (следы древнего матриархата), у чувашей – старики, тарке, называемые во многих местах картами. Чувашские йомыши утратили свои древние жреческие обязанности при общественных молениях, но еще в прошлом веке к их указаниям прибегали, когда нужно было принести жертву или поставить свечку перед иконой для избавления от болезни.

Вот что писал Г. Верещагин в 1884 г. о вотяцких туно (ворожцы-прорицатели): «Ворожцу дарят разные подарки, и если что по слову его исполнится, он получает большую известность. Они обыкновенно уважаются народом – пользуясь уважением, иные ведут себя гордо, вполне сознавая свои достоинства прорицателей»¹. Далее Верещагин пишет, что по рассказам вотяков «... между ворожцами-прорицателями были прежде и заговаривающие от злых собак и вообще от всех хищных зверей и змей. Первые насколько были для прочих злы, настолько же кротки для знатоков, а ядовитые змеи, положенные за пазуху, не делали им никакого вреда. Знатоки, ради шуток, останавливали свадебный поезд, тушили пожары, заставляли воров украденное приносить обратно, застилали путь проезжих туманом и пр.».

* Публикуется в новой редакции с сокращениями по: Религиозные верования народов СССР. Т. 2. М., 1931. С. 282–286. (Первая публикация – Маторин Н.М. Религия у народов Волжско-Камского края. М., 1929.)

** «Карт» в переводе с татарского означает «старик».

¹ Верещагин Г. Вотяки Сосновского края // Известия Русского географического общества. Т. XX. Вып. V. СПб., 1884. С. 37.

В 1925 г. в одну деревню Арского кантона забежала медведица с семьей. Медведей нашли на гумне и прогнали в лес. Вскоре пошел слух, что это не медведи, а люди, обращенные в медведей из злобы колдуном во время свадьбы в соседней деревне Вотской области.

Кроме туно, есть еще колдуны пычкос и вегины, напускающие болезни по ветру, а также шептуны пельтысь, пельяскысь, соответствующие русским знахарям. Знахарей возят к больным, как священника с требой, на своих лошадях, платят им, угощают их, как почетных гостей.

Попутно следует сказать и о тех методах лечения, к которым прибегают знахари всех волжских народностей. Мы бы разделили применяемые народной медициной способы лечения на три группы. В первую группу включим действительные способы лечения, объясняемые правильным подбором трав и лекарств в силу векового опыта. Возможно, в некоторых случаях несложных болезней народное лечение и достигает успешных результатов. Ко второй группе отнесем лечение при помощи наговора в сопровождении всякого рода магических средств. При таком «лечении» совершается всего больше нелепостей, подчас диких и вредных для здоровья. Возьмем для примера хотя бы изготовление для больного питья из грязной воды, которой обмыты дверные ручки или обеденный стол. Этот способ «лечения» и сейчас иногда применяется у татар, чувашей и всех финских народностей края. У чувашей при лечении от оспы больных детей поили и умывали соком жеребьячьего кала. Шишку на голове лечили прикосновением собачьей кости, считая до девяти, до семи и т.д. Золотуху на шее лечили, держа в руках гнилую веревку, болезнь глаз – ячменным зерном. Худосочного ребенка клали на лопату, покрытую тестом, и закрывали его тестом и сверху, оставив лишь дыру для рта; затем йомысь три раза засовывала ребенка на лопате в печь поверх горящих на челе углей; в заключение скидывала ребенка сквозь хомут у порога и давала собаке съесть покрывавшее ребенка тесто. Сотни таких приемов можно указать и у других народов края. Это самый вредный и опасный вид знахарства. Наконец, третья группа способов лечения – принесение в жертву животных, поездка по обету к священному источнику или чудотворной иконе, играющей роль доподлинного идола, фетиша. Жертвоприношение в целях избавления от болезни – чисто религиозный способ лечения, вытекающий из представления о духе, нагнавшем болезнь или вселившемся в больного самолично. Лихорадки, оспа, холера до сих пор кое-где представляются в виде живых существ, духов, от которых можно откупиться принесением жертвы. Порою все виды знахарского лечения применяются комбинированно. Не нужно доказывать, насколько знахарство тормозит дело оздоровления народных масс Волжско-Камского края.

Общественными молениями марийцев обычно руководили карты, причем в их среде выделялись сновидцы (омым-ужшы), которым во сне, как и вотяцким туно, бывало откровение, какому богу, где и какую принести жертву.

При следствии по делу о молении новокрещенных марийцев в Сернурской волости 3 декабря 1828 г. карт Иван Токметев (а по-русски Федот Алексеев, из новокрещен), 60 лет, распоряжавшийся и наблюдавший за порядком жертвоприношения, показал: «В сентябре месяце, не знаю которого числа, ночью видел я во сне,

будто я, шедши со множеством черемисского народа по ровному месту, вдруг все мы обрушились в преужасную пропасть, и от того напугавшись, обещались по избавлении принести богу моление; от каковой мысли вдруг стали подниматься на гору, где увидели необыкновенный свет, плодородие и в наилучшем виде разные деревья». После этого ряд деревень и сговорился об устройстве моления.

У горных мари в прежние времена карт при жертвоприношении облачался в длинный белый балахон без сборок с красной наставкой из кумача на груди и черной из сукна на спине. На голову жрец надевал высокую шапку из бересты.

У мари́йцев есть также и мужедшэ – гадалы; шинчан-ужшо – знахари, прозорливцы; локтызо – причиняющие порчу и др.² «Гадателю предлагается обильное угощение, несколько копеек денег, а иногда какой-нибудь подарок», – писал в 1910 г. священник С. Вагин³.

Классовое расслоение мари́йской деревни отражалось и на религиозной жизни. Вагин описывал случаи, когда на бедняка «напущена болезнь», но в силу своей бедности он не может принести указываемой мужедшэ жертвы. Тогда он прибегает к помощи локтызо, и тот наговором «переводит болезнь на более состоятельного человека, которому, по его материальному достатку, не представит особенного труда принести умиловительную жертву за больного».

При общественных молениях иногда собирались значительные средства, от которых оставались излишки даже за вычетом оплаты жертвенного скота. Кое-что из этих денег перепадало картам, так что профессия сновидца не была безвыгодной, а о даровом угощении уж и говорить нечего. Бывало, что в денежных делах мари́йские карты не доверяли друг другу и ссорились. Интересный факт отметил А.И. Емельянов, наблюдавший в октябре 1919 г. мари́йское моление близ деревни Нурумбал Себе-Усадской волости Краснокошайского уезда (Казанская губерния). «Считаю долгом, – писал он, – упомянуть о некотором лицепритии Ефима Кугызи^{*} в отношении его к хозяевам посещаемых им домов, проявлявшемся в том, что с особенной отчетливостью и подробностью вычитывал положенные молитвы и проявлял видимую готовность подольше задержаться и пробыть среди предлагавших свое гостеприимство хозяев; у других, наоборот, священнодействовал довольно поспешно и даже совсем опускал некоторые моменты описываемой религиозной церемонии. В одном, например, доме, когда хозяйка его, солдатка, вышла на крыльцо, чтобы проводить уходящих, то оказалось, что провожать было уже некого: Ефим Кугызя, не дожидавшись ее, вместе с лошадью^{**} и всей свитой ушел уже в другой дом». Странно читать следующие строки: «...нам не пришлось выяснить причин такого неравенства в отношениях карта к приглашавшим его черемисам, а потому остается только гадать (!), что, может быть, в данном случае имели значение за-

² Васильев В.М. Материалы для изучения верований и обрядов народа мари. Краснококшайск, 1927. С. 4–16.

³ Вагин С.А. Гадалы и знахари у царевкокшайских черемис. Казань, 1910. С. 9–10.

^{*} Кугызя – дед, старик.

^{**} По деревне водили предназначенного в жертву коня.

житочность и влиятельное положение в деревне того или иного хозяина»⁴. Такое неохотное, предположительное объяснение поведения карта не удивляет, ведь в этнографических работах, посвященных Волжско-Камскому краю, вплоть до тридцатых годов XX в. не было хоть сколько-нибудь ничтожной попытки объяснить классовые корни языческого жречества*.

В 1830 г. казанский губернатор разослал всем уездным исправникам циркуляр с предложением выявлять спекулятивные сделки чувашских йомысь с продавцами жертвенного скота. Покупая животных у поставщиков, указанных йомысь, не торгуясь, чуваше-жертвователи терпели большой материальный ущерб⁵.

А вот характерная картина из религиозного быта мордвы. После обеда в петровское моление в деревне Верхний Мувал Городищенского уезда Пензенской губернии народ расходится по домам, место их занимают пастухи, которые приходят, как говорят, мослы глотать. Первый кус – богу, затем – жрецу, затем всякому полноправному хозяину, а на последнем месте – презиаемый всеми батрак-пастух, которому от всего обильного пира достаются лишь мослы. Это наглядная иллюстрация того, как отражалось классовое расслоение в религиозном культе. К сожалению, эта тема затронута только в единичных заметках.

Правда, по наблюдениям М.Е. Евсеева, богачи у мордвы в последней трети XIX в. мало принимали участия в молениях. Но это уже позднейшее явление эпохи разложения язычества, когда богатый мордвин дружил с урядником и попом, считая более выгодным для себя быть православным, отказываться и от своей народности, и от своего языка. У чувашей, марийцев происходило то же самое. Но несомненно, что в пору своего расцвета в первых рядах язычества были кулаки и богатеи. Бедняки же нередко тяготились обязанностью приносить жертвы, это было для них накладно. Отсюда постепенно родилась символика – замен животных приношениями богу купленных на базаре голов и ног или даже пряников, выпеченных в форме лошади, барана, птицы.

Согласно сообщению уральского марильца Валитпаева, в деревне Большая Тавра, насчитывающей в конце двадцатых годов прошлого века 200 дворов, было четыре карта. Деятельность их приносила им известный доход при общественных молениях (рублей до 30), в виде полотенец и прочих подарков при частных молениях, что давало каждый раз от 3 до 5 рублей. В зиму каждый карт обслуживал 15–20 молений, что составляло примерно от 45 до 100 рублей. Расчет, конечно, приблизительный. Но факт налицо, что среди картов бедняков не было, – это были по большей части зажиточные или крепкие середняки. Карты пользовались

⁴ Емельянов А.И. Языческое моление черемис // Известия общества АИЭ: XX в. Т. 4. С. 14–15.

* Трудно ждать этого от людей, способных писать в 1919 г.: «С первого же взгляда Ефим Кугызя мне очень понравился, в самых манерах и приемах его чувствовалось мне что-то родное, как бы заимствованное от близкого моему сердцу нашего православного русского духовенства, особенно тех его представителей, которые известны благолепным умением держать себя, как подобает религиозно настроенному пастырю Церкви» (см.: Емельянов А.И. Языческое моление черемис... С. 7).

⁵ Дело № 69/41 канцелярии Казанского губернатора «по предписанию министра внутренних дел о принятии мер к прекращению у чувашей обычаев в назначении тягостных для них цен для принесения жертвы».

общественной помощью по вывозу дров, снопов, перевозке построек. В селах Большие Карзи, Вторые Сарсы, Багышково карты были крупными кулаками, имели по 4–5 лошадей, столько же коров. До революции засевали по 60 и более десятин, некоторые и во время НЭПа имели до 50 десятин засева. Среди населения карты кичились своим почетным положением.

Наблюдения в Волжско-Камском крае первой трети прошлого века заставляют делать предположение, что знахари, врачующие болезни, в целом наживались сильнее, чем исполняющие обязанности жрецов при общественных молениях. Мы совсем уже не говорим о технических помощниках жрецов, которые выделялись обычно в порядке очереди или религиозно-общественной повинности для заклания животного, наблюдения за огнем и пр. (учо-валк у мари, парчаси у вотяков). У чувашей и мари карты сохраняли и целый ряд общественно-административных функций. Так, по их указанию определялись вывозка навоза, начало пашни и сева; зимнюю грязь вычищали в деревне лишь тогда, когда сигнал подавал карт, приступив к очистке священной роши.

© Маторин Н.М., 2010

МАТЕРИАЛИСТЫ ПРОШЛОГО О ПРОИСХОЖДЕНИИ РЕЛИГИИ*

Проблема происхождения религии занимает большое место в истории материализма и атеизма. Маркс и Энгельс писали, что материалисты должны были дать ответ на вопрос о возникновении религиозных верований, показать, как случилось, что люди «вбили себе в голову эти иллюзии»¹. Анализ проблемы происхождения религии тесно связан с разработкой теории познания, с борьбой материализма против идеализма.

Еще в XX в. было распространено мнение, что эту проблему будто бы изучали не философы, а лишь этнографы и археологи, причем материалисты и идеалисты действовали здесь, так сказать, сообща. Это, разумеется, неверно. В исследованиях генезиса религии шла и идет ожесточенная борьба науки, материализма против фидеизма.

В умении разрешить проблему возникновения религии проявляется сила научного мировоззрения, которое не только отрицает религию как иллюзию, но и показывает, почему возникла эта иллюзия, объясняет ее происхождение. Материалистическая мысль, начиная с эпохи античности, внесла в разрешение этой проблемы большой вклад. История разработки этой проблемы материалистами прошлого – славная страница истории прогрессивной человеческой мысли. <...>

В противоположность утверждениям фидеистов, что религия есть врожденное чувство, материалисты доказывали, что религия представляет собой историческое явление, возникшее в определенных условиях жизни людей. Материалисты нанесли сокрушительный удар по утверждению богословов, что религия возникла в результате откровения, данного Богом человеку, что распространенность религии, само существование религиозных верований якобы свидетельствуют о существовании Бога. Такое «доказательство» в пользу бытия Бога было полностью опровергнуто материалистами, показавшими, что религия – явление историческое, а поэтому объяснение причин возникновения в умах людей религиозных верований необходимо

* Публикуется в новой редакции с сокращениями по: Ежегодник Музея истории религии и атеизма. Т. 1. М.; Л., 1957. С. 5–74.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 224.

искать с помощью научного анализа. Материалисты опровергли утверждения идеалистов о том, что религия якобы является неким возвышенным чувством, облагораживающим человека. Передовые мыслители доказали, что первых в мире богов создал страх; именно страху, чувству приниженности и заботности обязана своим происхождением религия. Прогрессивные ученые, начиная с отдаленнейших времен, показывали, что религиозное мировоззрение основано на невежестве, а поэтому глубоко противоположно научному мировоззрению.

Классики марксизма-ленинизма всегда отмечали, какое важное значение имеют труды материалистов прошлого, посвященные критике религиозных представлений. Победа научного мировоззрения в условиях социализма подготавливалась в длительной борьбе науки против религии. Выяснение с позиций научного мировоззрения проблемы происхождения религии было важной стороной этой борьбы. Дав блестящий анализ корней религиозности у масс в период капитализма, Ленин упоминает взгляды на религию Фейербаха, французских мыслителей XVIII в., античных материалистов, утверждавших, что первых богов создал страх. <...>

Проблема происхождения религии в период Средних веков и в эпоху Возрождения. В Средние века в Западной Европе были забыты гипотезы происхождения религии, выдвинутые передовыми античными философами. Это объясняется общим забвением научных, материалистических теорий, что было так характерно для периода господства церковной схоластики и мистики. Но не следует упускать из виду и то, что античные мыслители стремились выяснить лишь происхождение язычества с его культом природы. Средневековые же философы должны были объяснить возникновение мировых религий: христианства, иудаизма, ислама. Поэтому вольнодумцы Средних веков создают свою особую теорию, согласно которой эти мировые религии обязаны возникновением трем «обманщикам»: Христу, Моисею и Магомету. Возможно, что отголоски античной теории, объявившей религию результатом обмана, нашли отражение и в теории трех обманщиков. Однако рамки исторического кругозора в средневековой Западной Европе были уже иные, чем в античном мире. Мыслители этого периода сопоставляют три новые мировые религии, находя в основе их нечто общее. Это было важным завоеванием прогрессивной мысли, ведь духовенство твердило тогда об исключительности, «богодуховенности» каждой из этих трех религий. За одну попытку сравнивать религии сжигали на кострах. И вот три новые мировые религии были как бы отождествлены и объявлены результатом обмана. О примитивных религиях, идолопоклонстве речь в Средние века еще не шла. Гораздо позже, когда на заре капитализма мореходы и купцы привезут первые сведения о «диких народах» и их верованиях, когда появятся первые книги о религиях народов, живущих за пределами влияния христианства и ислама, снова (со времени античности) встанет вопрос о происхождении паганизма, язычества, идолопоклонства. <...>

Своеобразной философской основой теории трех обманщиков была возникшая в Средние века теория двойственной истины, которая утверждала, что религиозные догматы не менее истинны, чем научно-философские положения, и что они отличаются от последних лишь исходной позицией и критерием. Эта теория имела и таких приверженцев, которые делали из нее более радикальные выводы. Они

утверждали, что религиозную истину можно допустить лишь как условную истину, догматы которой не истинны сами по себе и признаются таковыми лишь в силу необходимости, для поддержания морали в обществе.

Таковыми сторонниками двойственной истины религия объявлялась производной от норм морали и необходимым результатом невежества масс, якобы не способных подняться до философской истины. Эти мысли в зародыше заметны уже у арабского философа Аверроэса и у некоторых других теоретиков двойственной истины. Исходный пункт здесь заключался в том, что истина религиозная предназначена главным образом для тех, кто не может возвыситься до истины философской. Далее делался вывод, что тут открывается широкое поле для обманщиков, которые умеют ловко провести народ, подсунув ему свои «истины» вместо истин философских, доступных немногим и непостижимых для народа. Черты классовой ограниченности ярко проступают в теории двойственной истины и в теории трех обманщиков. Сторонники этих теорий не собирались освобождать народ от ложных истин, они хлопотали лишь об «избранных», которые желали потеснить власть Церкви и только для себя хотели бы выговорить право не быть в рабской зависимости от религиозных догм.

Взгляд на все религии как на изобретение обманщиков, указывает Энгельс, господствовал со времен средневековых вольнодумцев вплоть до просветителей XVIII в. включительно². В истории буржуазного атеизма теории трех обманщиков, зародившейся в Средние века, предстояла долгая жизнь. Эта теория имела сторонников и в эпоху Возрождения, и опять-таки в связи с развивающейся теорией двойственной истины. В начале XVI в. эту теорию пропагандирует итальянский философ Помпонаций. Его рассуждения о сходстве трех религий чрезвычайно приближаются к положениям теории трех обманщиков. Помпонаций при этом говорит, что бессмертие души выдуманно.

Однако в эпоху Возрождения споры вокруг вопроса о значении религии переносятся в несколько иную плоскость. В ту пору умы передовых людей занимают следующие вопросы: в какой мере может государственная власть вмешиваться в дело религии? должна ли она обязательно поддерживать Католическую Церковь и стоять на страже ее интересов? не пришло ли время отказаться от такой поддержки? Мыслители нарождающейся буржуазии выступают против феодализма, против освящающего его католицизма, ратуют за то, чтобы государственная власть перестала поддерживать католицизм.

Но значит ли это, что государственная власть должна быть вообще безразлична к религии и Церкви? Нет, считали многие мыслители поднимающейся буржуазии. Они полагали, что основные принципы религии все же необходимо поддерживать в массах силой государственной власти, ведь массам недоступен свет философской истины; их мораль, их поведение держатся на некоторых религиозных истинах, которые неистребимы, да и не подлежат истреблению. Все наслоения христианства (католицизма), ислама, иудаизма недостойны поддержки государственной власти.

² Там же. Т. 15. С. 602.

Но под этими наслоениями, обязанными своим возникновением деятельности трех «обманщиков», скрывается основа, простейшие принципы, элементы религии, якобы врожденные у человека.

Попытки выявить эти простейшие принципы или элементы религиозных верований на самом деле были не чем иным, как попытками видоизменить феодальную религиозную идеологию, сделать ее более приемлемой для поднимающейся буржуазии. <...>

В этот период была создана теория естественной религии. Ее сторонники стремились найти какой-то минимум религии, якобы свойственный непосредственно человеческой природе. Соблюдения этого минимума религии и может требовать государственная власть, отвлекаясь от споров о различных догмах, обрядах и т.п., характерных для этой эпохи религиозных распрей. Таким образом, теория естественной религии была чрезвычайно тесно связана с религиозной политикой того времени. <...>

Элементы теории естественной религии отразились и в учении крупнейшего итальянского мыслителя эпохи Возрождения – Джордано Бруно. Наличие пантеистических положений в философии Бруно не дало ему возможности поставить вопрос происхождения религии. В самом деле, если в какой-то мере пантеистическое мировоззрение присуще человеку, как думал Бруно, то вопрос о том, как люди пришли к одушевлению природы, к олицетворению ее сил в образе богов, естественно, снимается. Надо ответить лишь на вопрос, как и когда произошла порча этого древнейшего духовного наследия человечества – пантеистических воззрений. Бруно приходит к допущению какого-то «естественного» света за древними религиозными представлениями, старается в них видеть иносказания правильных по существу мыслей о природе. В мифах, считает он, заключено некое наивное учение о природе, своеобразная натурфилософия древнего человека. Внимание Бруно направлено главным образом на то, чтобы указать последующие искажения этих более древних представлений – искажения, которые обязаны своим возникновением христианству. О языческих верованиях как ранней ступени развития религии Бруно говорит: «Эти мудрецы знали, что Бог находится в вещах и что божественность, скрытая в природе, проявляясь и сверкая по-разному в разных предметах и посредством различных физических форм, приобщает их всех к себе в известном порядке, приобщает... к своему бытию, разуму, жизни»³. <...>

Для характеристики теории происхождения религии, развиваемой мыслителями эпохи Возрождения, интересно также отметить воззрения Лючилио Ваннини, развивавшего идеи Джордано Бруно. Неумолимый пропагандист и борец против католицизма, Ваннини в своих «Диалогах» ставит вопрос о происхождении религии. Материалом для его анализа служат христианство, другие мировые религии и античные верования. У Ваннини нет того противопоставления античной религии христианству, которое было в учении Джордано Бруно. Он стремится найти нечто общее и в античных верованиях, и в новых мировых религиях. Для него

³ Бруно Дж. Изгнание торжествующего зверя / пер. А. Золотарева. СПб., 1914. С. 164.

вера в воскресение мертвых и у христиан, и у язычников – результат обмана; ссылаясь на Лукиана, он говорит, что эти верования были выдуманы «греческими лгунишками» и платониками. Ванини указывает, что Сократ утверждал, что душа бессмертна, чтобы держать народ в повиновении. Таким образом, сущность языческих религий и христианства одна и та же: они все предназначены для того, чтобы держать в повиновении простонародье. Ванини твердо заявляет, что единственная истинная религия – это религия «природы, которая и есть Бог» (*natura quae deus est*). Все другие религии, согласно утверждениям древним мудрецов, являются иллюзиями, «введенными не какими-либо демонами (легендарными, как считают философы), но вымышленными властями, чтобы сдерживать народ, и поддержанными священнослужителями, жадными до почестей»⁴. Именно так истолковывает Ванини и христианство, и античные религии. Эти религиозные иллюзии были созданы для того, чтобы держать простой народ в рабстве, в «страхе перед верховным существом, которое всё видит и награды и наказания вечно всем раздает». Насколько нам известно, именно Ванини первым в Средние века воскрешает теории античных материалистов о том, что страх и невежество создали богов; этим особенно интересны его мысли о происхождении религии.

Однако в воззрениях Ванини есть и другая сторона, привлекающая наше внимание. Примечательно, что философ чувствует необходимость в некоторых дополнительных аргументах, объясняющих, почему же масса верит обманщикам, откуда берется у нее легковерие, которое обеспечивает удачу ловкачам. Ванини при узости своего мировоззрения не может правильно понять явления общественной жизни, а поэтому вынужден искать фантастические объяснения. Он пишет, что звезды в определенные периоды сближаются, образуют конstellации, и это оказывает влияние на весь мир: воля людей изменяется, воображение их разыгрывается, разум смущается. Тогда среди этих людей, до крайности возбужденных и отличающихся легковерием, появляются обманщики, которые увлекают массы за собой, становятся пророками новых религий. «Отсюда мудрый муж, жадный до вечной священной славы, предвидя это будущее, объявляет себя пророком, посланным Богом; все те чудеса, которые происходят по необходимости от небесных тел, он приписывает своему собственному всемогуществу, так что простонародье, обольщенное им, боготворит и почитает его», – замечает Ванини⁵.

В этой теории нас не должно удивлять допущение влияния звезд на жизнь человека. К звездам Ванини прибегает всегда, когда ему не удастся объяснить какое-либо явление. Следует подчеркнуть, что для Ванини влияние звезд – не сверхъестественный фактор, а одно из свойств природы, к которому сверхъестественные силы и духи не имеют никакого отношения. Теория Ванини чрезвычайно показательна как наивная попытка объяснить, почему массы идут за хитрыми и расчетливыми пророками, использующими их легковерие, как попытка исследовать основы религии у масс.

⁴ Ванини Л. Диалоги. Гл. LXVII. (Цит. по экземпляру, хранящемуся в библиотеке ГМИР.)

⁵ Там же. С. 393.

Таким образом, уже в эпоху Возрождения некоторым мыслителям становится ясно, что одним обманом трудно объяснить происхождение религиозных верований, а поэтому вновь появляется теория, согласно которой религия обязана своим возникновением страху и невежеству людей.

В XVI в. передовой мыслитель Франции Мишель Монтень высказывает мысли, близкие к идеям Ксенофана. Монтень заявляет, что «человек может быть только тем, что он есть, и воображать только по своему пониманию»⁶. Он пишет, что люди приписывают богам «желание, гнев, месть, свадьбы, любовь и ревность, наши члены и наши кости, наши болезни и наши удовольствия, наши смерти, наши погребения». Монтень объясняет это «удивительным опьянением человеческого рассудка». Создавая образы богов, полагает он, люди исходят из условий человеческой жизни, причем «вещи наиболее неизвестные наиболее подходят для обожествления»⁷. Монтень считает, что «вещи неизвестные являются полем и субъектом обмана». Эту мысль потом цитирует и подробно развивает один из самых ранних представителей французских материалистов Жан Мелье в «Завещании»⁸. Это, разумеется, не являлось сколько-нибудь очерченной теорией происхождения религии, но это были идеи, которые наталкивали пытливую мысль на вопрос о происхождении религии. Последующим материалистам предстояло развить эти идеи далее.

Английские материалисты XVII в. о возникновении религиозных верований. Разработка проблемы происхождения религии стала возможна с освобождением философских учений от пантеистических элементов, характерных для воззрения многих мыслителей эпохи Возрождения. Впервые после античных философов вопросом возникновения религиозных верований с большой обстоятельностью занялись английские материалисты XVII в.

У признанного основателя английского материализма Фрэнсиса Бэкона еще нет попыток решить проблему происхождения религии, но в его теории заложены важные предпосылки для постановки и решения этой проблемы последующими мыслителями, вставшими на позиции материализма. Бэкон ставит вопрос о природе человеческих заблуждений. «Человеческий разум, — пишет он, — не холодный свет, его питают воля и чувства. Бесконечным числом способов, иногда незаметных, чувство пятнает и портит разум. Но в наибольшей степени помехи и ошибки человеческого ума происходят от косности, несостоятельности и обмана чувств»⁹. Бэкон попытался дать и своеобразную классификацию человеческих заблуждений, назвав их «идолами» или «призраками». Таковы «призраки пещеры», «призраки рынка» и «призраки театра».

Среди «призраков рынка», восходящих в конечном счете к «обычному мнению», т.е. к «разуму толпы», Бэкон называет и «призраки, которые навязываются разуму словами». «Одни, — пишет он, — суть названия несуществующих вещей (ведь

⁶ Montaigne M. Essais (1, 2, 12) / ed. Leclerc. P., 1890. P. 486.

⁷ Ibid. P. 481–482.

⁸ Мелье Ж. Завещание. Т. 1. М.; Л., 1954. С. 110.

⁹ Бэкон Ф. Новый органон. М., 1935. С. 120–121 (афоризмы XLIX и L).

подобно тому, как бывают вещи, у которых нет названия, потому что их не замечают, так бывают и названия, которые лишены вещей, потому что выражают вымысел), другие суть названия существующих вещей, но неясные, плохо определенные и необдуманно и необъективно отвлеченные от вещей»¹⁰. Этот второй вид «призраков рынка», который «происходит из плохих и невежественных абстракций», по мнению Бэкона, «глубоко сидит». Нетрудно видеть, что здесь намечен путь анализа религиозных вымыслов, путь анализа тех «невежественных абстракций», которые лежат в основе религиозных представлений. Бэкон наметил путь, но не пошел по нему. По пути анализа возникновения религиозных верований пошли Гоббс, Толанд и другие английские материалисты.

Гоббс одним из первых попытался дать ответ на вопрос о происхождении религии (материализм позволил ему поставить эту проблему). На радикальных по тому времени атеистических воззрениях Гоббса отразились его политические взгляды. Политическая позиция Гоббса обусловила в конце концов его размолвку с придворными и аристократическими кругами, для которых он оказался опасным радикалом. Произошло даже некоторое сближение Гоббса с кромвелевской революционной Англией, выразившееся в возвращении его в то время на родину. Атеистическое учение Гоббса «приводило в ужас благочестивого буржуа»¹¹, атеизм и материализм философа были ненавистны английской богомольной буржуазии, как и его «антибуржуазные политические связи»¹². Атеизм и материализм Гоббса были оценены буржуазией там, где общественное развитие пошло по несколько иному пути, – там, где восстание буржуазии против феодализма «совершенно сбросило с себя религиозную мантию»¹³, т.е. во Франции. В эпоху же английской революции материализм и атеизм проявились и у защитника абсолютной монархии Гоббса, и у представителей одного из крайних течений левеллеров – у Овертона и Вальвина.

Атеистические взгляды Гоббса, его критика религии тесно связаны с его политическим учением. Государство, считал Гоббс, это «миротворящая власть», спасающая людей от «войны всех против всех», от гражданской войны, от звериного состояния. <...>

Заслуга другого крупнейшего английского материалиста – Локка – в решении проблемы возникновения религии состоит в том, что он доказывал отсутствие каких-либо врожденных идей. Отсюда следовал вывод, что и идея Бога возникает в определенный период истории, а не присуща человеческой природе.

Локк считал, что существуют народы, которые не имеют никакого представления о Боге, которые в своем развитии не дошли еще до этого понятия. Он отрицал существование врожденной идеи Бога у человека, чем разрушал богословские измышления о том, что религия существовала всегда, она врождена и неистребима. Гоббс не ставил вопроса о том, был ли когда-либо период в истории, когда религия

¹⁰ Там же. С. 125 (афоризм LX).

¹¹ *Энгельс Ф.* Развитие социализма от утопии к науке. М., 1931. С. 24.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 25.

еще не возникла. Для Гоббса «семена» религии, порожденные невежеством и страхом, существовали в умах людей всегда; возникающее государство взращивает эти семена. Из материалистической теории Локка с необходимостью вытекало, что религия имеет свое начало, что она – явление историческое.

Отрицая наличие врожденных идей, Локк все же допускает, что доказательство бытия Божия в какой-то мере возможно из созерцания самой человеческой природы. В своем «Опыте» он пишет, что хотя Бог не дал нам врожденных идей о себе, хотя он не отпечатал на нашей душе никаких первоначальных букв, по которым можно было бы прочесть его бытие, однако он даровал нашей душе способности и тем не оставил себя без свидетеля. У нас есть чувство, восприятие, разум; у нас не может быть недостатков в ясном доказательстве бытия Божия, пока мы размышляем о себе.

Здесь Локк остается далеко позади Гоббса, который допускал, что человеку сама его природа давала материал для выработки представлений о невидимых духах, например сновидения. Но Гоббс говорил, что к мысли о наличии невидимых агентов человека приводит страх, непонимание причин своего несчастья и счастья. Локк же делает уступку церковникам, объясняя возникновение религии из «размышлений о себе». В этом сказался деизм Локка, его признание наличия Бога, не вмешивающегося в судьбы мира и людей.

Дальнейший шаг в исследованиях проблемы происхождения религии могли сделать те английские материалисты, которые преодолевали деистические установки локковского типа. Идя по этому пути, материалисту Джону Толанду удалось развить теорию происхождения религии.

В основном Толанд, также как и Гоббс, утверждает, что религия – это орудие в руках государственной власти, законодателей, жрецов. Но если Гоббса это положение приводило к признанию религии необходимым инструментом государства, то Толанд в общей связи со своими политическими взглядами приходит к иным выводам. Толанд получил славу борца против царизма, «монархомаха», своими изданиями биографии и сочинений Мильтона, а также рядом политических брошюр. Он зарекомендовал себя идеологом левого крыла английской буржуазии. В своих сочинениях Толанд совершенно определенно заявляет, что он одинаково ненавидит суеверие и тиранию. Религия, по мнению Толанда, орудие в руках тирании и деспотизма. С этими «бессмысленными выдумками людей» Толанд и призывает бороться при помощи просветительства. Он развивает мысли, намеченные у Гоббса. Для него именно вера в душу является непосредственной основой всех этих бессмысленных выдумок, называемых религией. В истории материализма это положение впервые четко сформулировано именно Толандом. Почему вера в душу – основа религиозных воззрений? На этот вопрос Толанд отвечает достаточно ясно. Люди «полагали, что их мысли, или идеи, нематериальны и не имеют ничего общего с протяженностью»¹⁴. Это и является основой ложных религиозных представлений. Представление о душе – это представление о человеческом сознании как о некоей нематериальной, отделимой от материи силе, заключающейся в самом человеке. Человек далее

¹⁴ Толанд Дж. Избран. соч.: Письма к Серене / пер. под ред. А.М. Деборина. М.; Л., 1927. С. 46.

переносит это извращенное представление об отделимости мысли, идеи, сознания от материи и на всю природу. Толанд более глубоко, чем Гоббс, определяет природу идеалистических представлений. Он указывает, что основа этих представлений – признание независимости мысли от материи.

Как же возникли в умах людей ложные понятия о том, что их мысли якобы не имеют ничего общего с материей, как появились представления о каком-то особом, «втором» мире, отличном от мира объективной реальности? Толанд идет дальше Гоббса в определении того, что способствует внедрению в массы бессмысленных выдумок о душе, духах и т.д. Он лишь мельком¹⁵ указывает на роль сновидений, которая была отмечена Гоббсом. Вопрос о происхождении религиозных верований философ связывает не столько со сновидениями, сколько с невежественными представлениями о смерти человека.

Особый упор Толанд делает на всем том, что сопровождает смерть человека в общественной жизни: на похоронах, оплакивании покойного, желании увековечить его память и т.д. Он внимательно изучает научные данные того времени о древнейших верованиях, связанных со смертью и погребением людей. Толанд пишет: «Из древнейших исторических свидетельств можно заключить, что все суеверия были вначале связаны с культом покойников, имея свой главный источник в погребальных обрядах»¹⁶. Первоначально, однако, погребальные обряды не были проникнуты верой в бессмертие души, замечает Толанд. Происходили оплакивания покойников, произносились надгробные хвалебные слова, но при этом люди еще не представляли себе, что покойник будет и в дальнейшем жить на том свете. Однако люди считали, что их мысли, их сознание не имеют ничего общего с материей. Это было результатом невежества. Смерть толковалась людьми только как гибель тела, сознание же, считали они, якобы не исчезает с разрушением тела, так как не имеет ничего общего с материей. Отсюда был один шаг до признания бессмертия души. В образовании представлений о бессмертной душе большое значение имели те выгоды, которые извлекают из «легковерия простого народа» власть имущие.

Нетрудно видеть, что Толанд все рассуждения постепенно свел к происхождению представлений о бессмертии души. Впоследствии многие западные ученые-позитивисты XIX в., повторяя его мысли, заявляли, что у первобытного человека представление об отделимой от тела душе возникло в результате наблюдений над смертью. Но у Толанда иной ход рассуждения. Он предлагал в первую очередь учитывать основу религии, вывод, к которому пришли люди об отделимости мысли от материи. Философ подчеркивал идеалистический, извращенный характер религиозных верований, позитивисты же умалчивали об этом.

Толанда всего более интересует тот момент в истории общества, когда появились на свет владыки, цари, вожди племен. Мы сказали бы сейчас, что его внимание было сосредоточено на периоде разложения первобытно-общинного строя и на возникновении классового общества. Мы теперь знаем, что этому периоду

¹⁵ Там же. С. 46–47.

¹⁶ Там же. С. 53.

предшествовала эпоха безраздельного господства первобытно-общинного строя, когда не было ни царей, ни иных сильных мира сего и когда уже существовали религиозные верования. Но это не было известно Толанду. По его мнению, в период, когда появляются владыки, цари, вожди племен, и оформляются религиозные верования, в основе которых лежит представление о бессмертии души – представление, порожденное невежеством, легковерием масс и укрепленное их страхом перед властью предрежащими. «Льстецы, превозносившие владык в лице их предшественников, чрезмерная привязанность друзей и родных и выгоды, извлекавшиеся жрецами из легковерия простого народа, двинули это дело гораздо дальше», – писал Толанд¹⁷. Вера в загробную жизнь, считал он, первоначально относилась к царям и вождям племен. Воздавание посмертных почестей им породило веру, согласно которой они не умерли окончательно. В дальнейшем эта вера распространилась и на других людей. Далее Толанд отмечает, что таким же образом произошли «особые религиозные культы отдельных семейств». <...>

Английский материалист Джозеф Пристли существенно дополнил теорию Толанда. «Коллинз, Додуэлл, Коуард, Гартли, Пристли и т.д., – отмечал Энгельс, – разбили последние богословские загородки локковского сенсуализма»¹⁸. Анализируя представления дикарей о душе, Пристли активно пользуется материалом, собранным у Локка, цитируя его «Опыт». В главе «О происхождении народных представлений относительно души» Пристли заявляет, что он развивает идеи Толанда: «Именно я думаю вместе с мистером Толандом, что на эту мысль могут навести некоторые известные обычаи их (дикарей. – *Ред.*) в отношении мертвых»¹⁹.

Вместе с тем Пристли не во всем согласен с Толандом. Он пишет: «Представление о том, что в человеке есть нечто отличное от тела и что это нечто может быть причиной ощущения, мышления и воли и других душевных операций и чувств, смогло возникнуть в этот грубый век и помимо указанного обстоятельства. Но несомненно, вышеупомянутый обычай мог содействовать возникновению этого представления»²⁰.

Таким образом, Пристли в какой-то мере правильно заметил узость и односторонность теории Толанда. Почему следует отмечать невежественные представления о жизни и смерти, оставляя в стороне другие, столь же грубые и ложные понятия, порожденные безграничным невежеством наших далеких предков? Нет ли других путей, по которым могло идти формирование представлений о том, что мышление есть нечто отдельное от тела, некая нематериальная сила? Важно отметить, однако, что именно в этом отрыве, по мнению Пристли, следует искать основу религиозных верований. Материалисты должны были объяснить, как и почему случилось, что человек отделяет свое мышление от бытия, приходит к выводу о существовании некоей нематериальной силы, командующей телом. Желая

¹⁷ Там же. С. 54.

¹⁸ Энгельс Ф. Указ. соч. С. 15.

¹⁹ Пристли Дж. Избран. соч. М., 1934. С. 56.

²⁰ Там же. С. 57.

объяснить это, Пристли несколько расширяет и дополняет теорию Толанда соображениями относительно невежественных представлений древнейшего человека о своей собственной природе.

Пристли, однако, не уходит далеко от Толанда. Он ищет источник представлений о душе не в «специальных обычаях», как Толанд, но в чем-то действительно существующем, в чем-то «видимом», что могло навести человека на мысль о существовании души, отделенной от тела, пытается найти нечто такое, что отражалось бы в сознании людей в виде образа души, духа. <...> Пристли переносит центр внимания с обрядов, которые, по Толанду, порождают представления об отделимой от тела душе, на различие между живым и мертвым, на дыхание, которое могло стать прообразом для представлений об одушевленном мире, противоположном мертвой природе. Представления первобытного человека о дыхании могли повлиять на представления о форме, образе духа, обитающего в теле. Как же и почему человек приравнял мысль к дыханию? Как из наблюдений над дыханием, в том числе и над последним дыханием, человек мог прийти к выводу об отделимости мышления от бытия? Когда отрыв мышления от бытия уже свершился, люди стали утверждать, что все дышащее одухотворено, т.е. в нем имеется некая душа или дух, управляющий телесной оболочкой. Но для такого представления должно было возникнуть понятие о душе как нематериальной силе, отделимой от тела. Таким образом, корень представления о душе заключается не в том, что человек заметил отличие между той частью природы, для которой характерно дыхание, движение, и той, у которой дыхание отсутствует. Дыхание есть дыхание, а представление о нематериальной сущности, которая является причиной мысли, как говорит Пристли, есть представление фантастическое, извращенное.

Как случилось, что первобытный человек пришел к выводу, согласно которому его телом командует некий отделимый от тела дух, а за всеми явлениями природы таятся невидимые духи и души? Для того чтобы ответить на этот вопрос, надо уяснить себе, как бессилие общественного человека порождает фантастическое отражение в его сознании тех сил, которые господствуют над ним в его повседневной жизни, как приходит человек к мысли о сверхъестественном. Пристли, образно говоря, лишь скользит по поверхности, когда, развивая гипотезу Толанда, указывает, что последнее дыхание как видимое различие между мертвым и живым является прообразом представлений о душе, отделимой от тела. «Раз допускалось, что жизненные и мыслящие силы человека помещаются в отдельном начале или отдельной субстанции, – рассуждает Пристли, – то естественно было приписать такое начало всему, что обладает движением, в особенности – регулярным движением, что и оказывает какое-нибудь заметное влияние, хорошее или дурное. Особенно здесь выдвигались такие блестящие тела, как солнце, луна, звезды и планеты. В связи с этим в качестве одного из древнейших мнений языческого мира нужно считать верование, что все названные небесные тела одушевлены подобно людям»²¹. <...>

²¹ Там же. С. 59.

Английские материалисты немало сделали для разрешения вопроса о происхождении религии. Они доказали, что нет никакой врожденной идеи Бога, души и т.д., тем самым признав религию историческим явлением. Рассуждая о религии классового общества, они отметили значение страха и забитости масс, используемых властью имущими. Они наметили область тех невежественных и ограниченных представлений древнего человека, которые играли роль в создании вымыслов о душе, духах, противопоставляемых всему материальному; старались найти прообразы для представлений о душе и духах, но не сводили все дело только к подыскиванию таких прообразов. Основа религиозных верований, согласно их учению, заключается в представлении, что мысль, идея – это сущность, отдельная от материи.

Английские материалисты опирались на сведения о первобытных племенах и об их религии. Эти сведения использовал Локк, который упоминает о религиозных верованиях племен, живущих в Бразилии, о религиях народов Перу, Африки, о мингрелах, которые, несмотря на христианизацию, сохранили различные древние религиозные обычаи. Данными, собранными Локком, пользуется и Дж. Пристли. Толанд, в противоположность Локку, привлекал материал не первобытной, а главным образом античной религии: верования Греции, Рима и Египта. Внимание Толанда было направлено на возникновение религии классового общества. Происхождение религии он связывал с появлением царей и жрецов, которые создают деспотизм. Гоббс не интересовался данными о первобытной религии, так как он полагал, что религию формирует государство; до возникновения государства религия в ее оформленном виде, как считал Гоббс, не существовала, имелись лишь различные суеверия. <...>

Французские материалисты перенесли внимание с анализа возникновения представлений о душе на изучение отношения первобытного человека к окружающей его природе. Они снова возродили античные теории, отмечавшие обожествление природы как первичный этап религии, порожденный невежеством, страхом, обманом. При рассмотрении вопроса о происхождении религии они выделяли значение среды, окружающей дикаря. Надо отметить, что на это уже обращал внимание их предшественник, великий материалист XVII в. Бенедикт Спиноза.

Спиноза о происхождении религии. Спиноза продолжил ту линию в критике религии, которая восходит еще к античному атеизму. Подобно Ксенофану, Спиноза пишет о «многих», которые «не знают ничего более совершенного, что можно было бы приписать Богу, как не то, что в нас самих составляет величайшее совершенство»²². <...>

В «Этике» Спиноза пишет о людях: «Так как они находят в себе и вне себя немало средств, весьма способствующих осуществлению их пользы, как глаза для зрения, зубы для жевания, растения и животные для питания, солнце для освещения, море для выкармливания рыб и т.д., то отсюда и произошло, что они смотрят на все естественные вещи как на средство для своей пользы. Они знают, что эти средства

²² Спиноза Б. Этика / пер. Иванцова. М., 1911. С. 37.

ими найдены, а не приготовлены ими самими, и это дает им повод верить, что есть кто-то другой, кто приготовил эти средства для их пользования. В самом деле, взглянув на вещи как на средства, они не могли уже думать, что эти вещи сами себя сделали таковыми. Но по аналогии с теми средствами, которые они сами обыкновенно готовят для себя, они должны были заключить, что есть какой-то или какие-то правители природы, одаренные человеческой свободой, которые обо всем позаботились для них и все создали для их пользования. О характере этих правителей, так как они никогда ничего не слыхали о них, они должны были судить по своему собственному. Вследствие этого они и предположили, что боги все устроили для пользы людей, дабы люди были к ним привязаны и воздавали им высочайшие почести»²³.

Так, по мнению Спинозы, возникли религиозные верования. Его критика представлений о каком-то «правителе» (т.е. единобожии) или каких-то «правителях» (многобожии) природы не только направлена против антропоморфных представлений в их наиболее грубом виде, но и затрагивает более утонченные представления о Боге – Творце и Вседержителе. <...>

Заслуга Спинозы в том, что впервые в поле зрения мыслителя, занимающегося вопросом происхождения религиозных верований, попадает трудовая деятельность человека, изготовление им «средств» для жизни, хотя эта деятельность и взята абстрактно, отношения человека и природы понимаются идиллически, без ожесточенной борьбы человеческого общества с силами природы, без того чувства бессилия, которое возникает в этой борьбе.

Заслуга Спинозы заключается также и в том, что в «Богословско-политическом трактате» он стремится показать, как из страха люди создают «бесконечное множество выдумок и толкуют природу столь удивительно, как будто бы она заодно с ними безумствует». Спиноза продолжает славную традицию материалистов, указывая, что «страх создал богов». Он видит корни религии в том, что «люди поработаются суевериями, пока продолжается страх», и что этот страх основан на том, что люди не могут «поступать по определенному плану» и «из-за сомнительных благ фортуны большею частью находятся в жалком колебании между надеждой и страхом».

Это верная догадка, но еще не решение вопроса. Почему люди не могут поступать планомерно? В условиях первобытно-общинного строя это было невозможно, так как производительные силы были неразвиты. В классовом обществе частнособственнические отношения не позволяют человеку стать хозяином своей судьбы, к силам природы присоединяются силы социальные, которые гнетут трудящихся. Спиноза думает, что здесь дело можно поправить тем, что люди прозреют под влиянием просвещения и осознают необходимость, которой подчиняются явления окружающего их мира. <...>

При изучении вопроса о происхождении религии необходимо учитывать, что именно общественный строй создает забитость и страх у трудящихся масс. По-видимому, Спиноза, говоря о страхе, имеет в виду не первобытного человека, а сторонника иудаизма или христианства. В «Богословско-политическом

²³ Там же. С. 53–54.

трактате» внимание философа сосредоточено на анализе не первобытных верований, а Библии, священной книги иудаизма и христианства, следовательно, Спиноза имеет в виду условия классового общества, в котором эти религии зародились и распространились.

Говоря о том, что люди не могут поступать планомерно, что они колеблются между страхом и надеждой, Спиноза не знает, что люди поступают так потому, что над ними властвуют не только слепые силы природы, перед которыми они беспомощны, но и господствующие над ними силы эксплуататорского строя, действия которых нельзя предвидеть. Спиноза этого не видел и не мог видеть. Он признает необходимость религии для масс, сохраняя обычную двойственность буржуазного атеизма. Однако Спиноза все-таки идет дальше английских материалистов, близко подходя к тем идеям, которые будут развивать передовые представители французской буржуазии XVIII в. Он мечтает ввести некую гражданскую обрядность, проповедует уничтожение клира и духовного сословия; пробует ввести какой-то культ «Бога истинной религии» – это, может быть, далекий предшественник культа разума эпохи французской революции. В интересах этого культа Спиноза старается всячески ограничить права и возможности всех «остальных» (т.е. действительно существовавших) религий²⁴.

Спиноза разрабатывает теорию, согласно которой страх создает религиозные настроения у масс. Его мысль о страхе, о неуверенности как источнике религии содержит зачатки понимания социальных корней религии. Спиноза утверждает, что основа религиозных верований, будь то многобожие или единобожие, состоит в том, что человек переносит свою сознательную деятельность на природу. Олицетворяя силы природы, приписывая им сознание и волю, человек создает богов по образу и подобию своему. В этих воззрениях большая заслуга Спинозы как атеиста.

Французские материалисты XVIII в. и проблема возникновения религии.

<...> В теории происхождения религии французские материалисты стараются ввести понятие «среда», которое определяет воззрения людей. У Гольбаха, как и у других французских материалистов и просветителей, есть попытка наметить картину развития человечества, указать на реакционную роль религии в истории культуры и цивилизации. По мнению Гольбаха, первоначально люди живут в полуживотном образе, в пещерах, у них нет досуга для размышлений; религиозные верования, которые появляются на этом этапе в результате невежества и страха, крайне скудны. Уже здесь немалую роль играют старики, обладающие большим опытом; они начертали некие формулы поведения своих сограждан, сочинили для них сказки. Старики мало чем отличаются, считает Гольбах, от последующих царей и законодателей. Их обману приписывается важная роль в возникновении древнейших верований. Это, разумеется, неверно. На самом деле обман имеет место в религии классового общества, именно эксплуататорские классы имеют возможность часто прибегать к обману масс. Но разумеется, нельзя переносить это на доклассовое

²⁴ Спиноза Б. Политический трактат / пер. под ред. С. Котляревского. М., 1910. С. 120–121.

общество, видеть и там неких обманщиков, имеющих возможность использовать темноту и забитость масс. Обман шаманов и колдунов – явление, свойственное разлагающемуся первобытно-общинному строю, периоду формирования классового общества. Таких явлений первобытно-общинный строй в эпоху его расцвета не знал и знать не мог. Французские материалисты искажали картину древнейших общественных отношений, не умея определить этап господства первобытно-общинного строя в развитии общества.

По теории Гольбаха, далее, когда слагаются древние государства, на первое место выступают законодатели, которые оформляют первоначальные верования. Мудрые законодатели играют важную роль в общей социологической концепции Гольбаха. Без них, считает он, народы никогда не вышли бы из состояния дикости. Эти законодатели «приносят с собой общественность, земледелие, искусство, законы, богов, культы и религиозные верования семьям или ордам, еще рассеянным и не соединенным в нацию»²⁵; они заботятся о просвещении и о внедрении законов, охраняющих общественную жизнь. Под их руководством разрозненные семьи или орды сливаются в государства. Люди впоследствии обожествляют таких мудрых законодателей. Гольбах называет греческого полубога Орфея и приводит имена некоторых других древних божеств, с которыми в античном мире связывались представления о возникновении ремесел, искусств или земледелия. Он полагает, что эти боги – лишь обожествленные впоследствии законодатели и цари. Здесь перед нами типичный для буржуазного мировоззрения культ личности, героев, царей, которые по-своему усмотрению распоряжаются судьбами пассивных и бессловесных народных масс. Разумеется, эвгмеризм – это искажение действительного общественного процесса. Никто не приносил людям земледелие, ремесла или искусства. Великие достижения культуры завоеваны народными массами, которые сами являются творцами истории и культуры. <...>

Вере в божества предшествует, по Гольбаху, еще более примитивная ступень религии – поклонение фетишам, основанное на суеверном страхе перед предметами и явлениями природы. Сам термин «фетиш» был известен с XVI в., когда португальские моряки, познакомившись с предметами культа первобытных народов, назвали их *feitico* («деланный», «сделанный»). Отмечая грубость и примитивность первобытного ритуала, французские материалисты обратили внимание на культовые предметы – фетиши. Гольбах резюмирует свою концепцию развития религии в следующих словах: «Первая теология человека заставляет его сперва бояться и почитать материальные и грубые предметы. Он воздавал также почитание агентам, управляющим этими предметами, гениям могущественным, гениям низшим, героям или знатым людям. Стремясь упростить дело, он подчинил всю природу одному агенту – суверенному разуму, универсальной душе, которая придала природе и ее частям движение»²⁶.

²⁵ *Systeme de la Nature. Partie II.* L., 1781. P. 24.

²⁶ *Ibid.* P. 14.

По мнению Гольбаха, древнейший вид религиозных верований – это почитание предметов и явлений природы, камней, деревьев, гор, животных и т.п. Далее идет почитание гениев, духов, неведомых агентов; возникает политеизм. Следующая стадия развития религии – почитание одного агента, представление об универсальной душе, единобожие. У Гольбаха нет четкого ответа на вопрос, как и когда возникают представления о гениях (т.е. о духах, управляющих всеми явлениями природы), является ли эта вера в духов следующим за почитанием фетишей этапом или возникает в какой-то мере одновременно с почитанием фетишей. Здесь кроется начало последующих разногласий в определении древнейшей формы религиозных верований. Но значение теории французских материалистов не в этом.

Внимание Гольбаха привлекают причины, которые вызывают почитание «грубых и материальных» объектов. Эти причины он видит в невежестве человека и в его страхе перед явлениями природы. Этим явлениям человек приписывает свои удачи или неудачи, успехи или поражения. «Дикарь, – говорит Гольбах, – приписывает добро или желание сделать ему добро какому-нибудь предмету, все равно – одушевленному или неодушевленному, камню определенной формы, скале, горе, дереву, змее, животному и т.д., если каждый раз, когда он встречается эти объекты, обстоятельства складываются так, что он имеет успех на охоте, в рыбной ловле, на войне или в другом предприятии»²⁷. Так же обстоит дело и с идеями зла, вреда.

Гольбах видит основу религии в переносе мыслительной деятельности, духовной сущности человека на природу. Невежество, считает он, приводит дикаря к необходимости обожествить явления природы и предметы, т.е. «наделить их умом, страстями, позволяющими предположить сверхъестественную силу»²⁸. Наделение предметов и явлений природы умом, волей, страстями превращает их из естественных в сверхъестественные. Невежество и страх порождают такие представления о сверхъестественных силах, которые окружают человека и господствуют над ним в его повседневной жизни.

Труды французских материалистов при всех их ошибках идеалистического и метафизического характера содействовали научному анализу первобытной религии. Философы стремились обобщить известные к тому времени факты и рассмотреть их с позиций атеизма. <...>

Следуя за французскими материалистами в своей общей концепции, Шарль де Бросс сосредоточил внимание на изучении древнейшего этапа в истории религии. Он считал, что таким этапом был фетишизм – почитание различных предметов и явлений природы. «Я называю вообще этим именем всякую религию, которая имеет в качестве объекта культа животных или неодушевленных земных существ», – пишет де Бросс²⁹. Он отмечает, что эти «объекты» – фетиши – представляются обиталищем духов³⁰. В понятие фетиша де Бросс включает талисманы и амулеты – то, что

²⁷ Ibid. P. 10–11.

²⁸ Ibid. P. 11.

²⁹ De Brosse B. Du culte des dieux fetiches. P., 1760. P. 61.

³⁰ Ibid. P. 57.

впоследствии получило название «магические предметы». Фетишизм, по его мнению, распространен среди наименее культурных народов, особенно среди жителей Африки. Де Бросс видит следы его как основу культа³¹. Ученый приходит к мысли, что «фетишизм распространен у всех первобытных народов вселенной, во все времена, во всех местах»³². Он ищет объяснение происхождению религии в духовном облике древнейшего человека: «Его сердце, вечно открытое страху, его душа, беспрестанно жаждущая надежд, что делает беспорядочным течение его мыслей, приводит его к тысяче действий, лишенных смысла, в то время как его ум, лишенный культуры и рассудительности, не способен заметить связь между определенными причинами и действиями»³³. Таким образом, отмечает де Бросс, религиозные верования породил страх. Страх вызывает беспорядочное течение мыслей, а невежество и неразвитость умственных сил ведут к тому, что люди часто не могут правильно определить причинно-следственную связь между явлениями. Надо отметить, что западная наука в XIX в. недалеко продвинулась в анализе сознания первобытного человека от этих положений де Бросса.

Де Бросс отвергает всякую мысль о том, что в самом начале развития человечества можно обнаружить какую-либо «возвышенную», «интеллектуальную религию». Он указывает, что, изучая историю религиозных верований, нельзя упускать из вида «развитие разума», «последовательную картину прогресса», забывая, что человечество в начале «века детства» прошло период «детства разума»³⁴. <...>

Описывая «естественный ход эволюции человеческого разума», де Бросс указывает, что именно ее следует принимать в расчет, изучая первобытные верования. Человеческое мышление развивается закономерно, ибо нельзя предполагать, что «человек строил дворцы ранее, чем хижины, изучал геометрию ранее земледелия»³⁵.

Итак, основная мысль де Бросса заключается в том, что человеческое сознание развивается, что к нему следует подходить исторически. Предшествующие материалисты также считали, что сознание людей изменяется, но они понимали под изменением сознания лишь некоторый прогресс в области знаний, сокращение количества невежественных представлений. Де Бросс обращает внимание на качественное изменение, на развитие отвлеченного мышления. В древнейшую эпоху преобладали чувственные моменты, отвлеченное мышление было развито слабо. Религиозные верования возникли не сразу в современном их виде, они формировались в тесной связи с развитием умственной деятельности человека. <...>

Какой же вывод сделали французские материалисты из труда де Бросса? Назвав книгу де Бросса «превосходной» и согласившись с основными ее выводами, Гельвеций писал, что «фетишизм был не только первой из религий, но его культ, сохранившийся еще сейчас почти во всей Африке и особенно в Нигерии, был некогда

³¹ Ibid. P. 184.

³² Ibid. P. 185.

³³ Ibidem.

³⁴ Ibid. P. 191–193.

³⁵ Ibid. P. 206.

универсальным культом»³⁶. Сделав вывод о том, что «ложные религии почти везде были одними и теми же», Гельвеций пытается выяснить, «откуда родится это единообразие», почему фетишизм является универсальной формой религии. «Оттого, – пишет Гельвеций, – что люди, одушевленные примерно теми же интересами, имея примерно те же объекты для сравнения и те же средства, так сказать, тот же дух, для того чтобы их комбинировать, должны были необходимо прийти к тем же результатам»³⁷. Великий французский материалист приходит к мысли о закономерности развития религиозных верований, которые принимают определенную форму – фетишизм. Оставаясь идеалистом в понимании общественной жизни, Гельвеций все ее явления сводит к духовному развитию человечества. Иначе и быть не могло в XVIII в. у идеологов буржуазии. Тем не менее идея закономерного развития религиозных верований, идея их зависимости от уровня развития человечества были прогрессивными. <...>

В XVIII в. уже имело место своеобразное соединение французского материализма и утопического социализма. Еще в начале века Жан Мелье, проповедуя материализм, в своем «Завещании» призывал к объединению угнетенных против угнетателей. У Мелье, как справедливо отмечает акад. В.П. Волгин, первые «воинствующий атеизм служит прямым орудием борьбы против основных признаков классового общества»³⁸. Мелье подчеркивал, что «власть сильных мира сего, низкопоклонство льстецов, хитрости и уловки обманщиков, слабость и невежество народа являются причинами распространения на земле всех заблуждений, идолопоклонства и суеверий, а также их сохранения и роста вплоть до наших дней»³⁹. Все религии, утверждал Мелье, являются иллюзиями и обманом.

Однако пройдут еще многие десятилетия до тех пор, когда научное мировоззрение станет оружием эксплуатируемых в борьбе против эксплуататоров, когда прозвучат по всему миру слова «Коммунистического манифеста» Маркса и Энгельса, когда появится до конца последовательный пролетарский атеизм. Что же касается атеизма французских материалистов XVIII в., то на нем лежала печать буржуазной ограниченности, так как он не вскрывал социальных корней и классовой сущности религии, хотя и был важным этапом в истории борьбы научного мировоззрения против религиозных взглядов. <...>

© Францов Ю.П., 2010

³⁶ *Helvetius C.* De l'homme. Vol. I. Sect. II, C. II. XX. Amsterdam, 1774. P. 248–249.

³⁷ *Ibid.* P. 250.

³⁸ Мелье Ж. Завещание. Т. 1. М., 1954. С. 5.

³⁹ Там же. С. 109.

ОЧЕРК ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ МИФОЛОГИИ*

В настоящем очерке мы касаемся теории изучения мифов лишь в общих чертах и вынуждены не только не упомянуть очень многих видных мифологов прошлого, как например В. Вундта, или же настоящего, как например Э. Кассирера, но и оставить за пределами этой работы обзор истории изучения мифов в России.

В наши дни исследование мифологии приобретает большое значение не только в силу академической привлекательности, но и потому, что фашизм в Германии умело использует интерес к патриархальной старине, к ее древним мифам и сказаниям для укрепления своего господства. В докладе на VIII Международном философском конгрессе (1934) эти идеи были высказаны немецким делегатом Фельдкеллером, который заявил о необходимости возвращения к мифологическому миропониманию, о «повороте к мистическому мировоззрению раннего каменного века», о том, что «сегодня снова надо вернуться к поверьям старины». «Теоретические» труды «арийских мудрецов» вроде А. Розенберга («Миф XX века»), специальные периодические издания проповедуют культ Вотана, древнегерманские праздники и обряды. Фашистская расовая теория, национал-социалистические утверждения об исключительном влиянии на ход истории «народной души», такие понятия, как «таинства северной германской крови», апелляция к средневековью, – всё это предполагает пропаганду мифологии.

Нельзя, однако, согласиться с мнением, получившим развитие в некоторых публикациях, в которых мифология объявляется «рухлядью», а само изучение мифологии квалифицируется «как убогое гробокопательство». Борьба с буржуазным культивированием мифов не должна помешать развитию фольклористики и подлинному исследованию народного творчества. Научное изучение фольклора неизбежно приводит к исследованию мифологии,

* Текст относится к 1935 г. и представляет собой фрагмент работы «Фридрих Энгельс и проблемы мифологии». Публикуется в рамках проекта РГНФ 10-03-00294а «Подготовка к публикации материалов из архивного наследия профессора М.И. Шахновича к столетию со дня рождения».

в которой «природа и общественные формы получили бессознательную художественную обработку в народной фантазии» (К. Маркс). Глубоко ошибочны те вульгарно-социологические теории, которые с порога отбрасывают мифологические предания как бессмыслицы прошлого, не заслуживающие научного исследования.

Еще в Древней Греции делались попытки объяснения мифов (эвгемеризм, психологизм, аллегоризм), однако научно-критическое их изучение началось в XVIII в., когда происходило расколдовывание общества от власти средневековой магии и мифологии. В 1794 г. Ш. Дюпюи опубликовал труд «Происхождение всех культов», где возводил мифы к обожествлению небесных светил, видел в мифологических сценариях описания движения звезд. Астральная теории Дюпюи, рожденная в огне французской революции 1789 г., отразила в себе все недостатки мировоззрения той эпохи. Французские материалисты видели в мифах лишь нелепые вымыслы ловких пройдох, которым при помощи сказок удастся дурачить народ.

В период наступления романтической реакции рационалистическая теория происхождения мифов (мифы – это сказки, выдуманные жрецами) преобразовалась в свою противоположность – в мистическую теорию о происхождении мифов, согласно которой мифы – это откровение, полученное от Бога, которое затем было скрыто под символической скорлупой. В начале XIX в. немецкие романтики возродили представления неоплатоников о том, что в мифах как в символах скрывается особая религиозная мудрость прошлых веков. Гейдельбергский профессор Ф. Крейцер пришел к выводу, что в Египте была жреческая каста, владевшая высшими религиозными идеями, которые заключались в символах-мифах, понимаемых народом буквально, их же истинный, чуть ли не христианский смысл открывался лишь пред участниками древних мистерий. Эта теория перепевала старые утверждения мистиков о том, что все «тайны жизни» хранились раньше египетскими жрецами под покровом символов.

Противоположностью этой точке зрения стала теория братьев Гримм, которые поставили изучение мифологии на научную основу, применив сравнительный метод исследования. В Германии в 40-е гг. XIX в. городской культуре капитализма был противопоставлен культ природы, исповедуемый «неиспорченным» «народом земли», близким к природе, связанным с национальной стариной. «Культ природы ограничивается... воскресными прогулками за город провинциала-горожанина, выражающего свое детское удивление по поводу того, что кукушка кладет свои яйца в чужие гнезда... и который в заключение со священным трепетом декламирует своим детям оду весне Клопштока»¹. Немецкие романтики пытались своей проповедью «назад к старине» остановить железную поступь капитализма, взрывающего старые идиллии. Отсюда сбор материалов об уходящей феодальной старине, любование сказками и мифами прошлого, всеми прелестями «идиотизма деревенской жизни». Пионеры

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 8. С. 269.

фольклористики Якоб и Вильгельм Гримм собрали огромный материал преданий, сказок, поверий, заговоров, обрядов и обычаев. Изучение народных обычаев и поверий привело Гриммов к убеждению, что в этих поверьях и обычаях сохранились пережитки отдельных языческих верований, остатки некогда полных жизни мифов, т.е. древнемифологического слоя, восходящего к общей арийской праоснове. Гриммы видели в мифах отражение «вечной немецкой души». Эта теория выросла на модном тогда учении Савиньи о «народном духе», о «*Volks Glaube*» и «*Volkskunde*», на суждениях Гердера о «народной поэзии». В 1835 г., через год после создания Zollverein (таможенный союз, приведший к экономическому и политическому единству Германии), появляется «Немецкая мифология» Гриммов, которая сближает германские верования со скандинавскими, прокладывает путь для сравнения древних мифологий с народными поверьями и легендами. Увлечение сравнительным методом в изучении мифологии, несмотря на предупреждение Гегеля о его ограниченности*, имело место и в Англии.

Натуралистическая теория Ф.М. Мюллера уходит философскими корнями в диалектический идеализм Гегеля, в его учение о саморазвитии мифологии. Как известно, Мюллер видел в мифологии «расположение ума познавать бесконечное». Он считал, что, подобно легендарному общему праязыку, существовала общая индоевропейская прамифология, разлившаяся потом на отдельные ручьи, и объяснял происхождение мифов «болезнью языка», забвением и непониманием первичного смысла корней слов. Мюллер в своей натуралистической концепции мифа выдвигал на первое место его «природные» стороны, подчеркивая то, что в основе мифологии лежит противоположность зимы и лета, дня и ночи. Эта теория сейчас не может представлять серьезного объекта для научной критики, так как ошибочность ее лингвистических построений давно очевидна, однако не следует забывать о той позитивной роли, которую она сыграла. Достаточно отметить, какую свирепую атаку всяких мракобесов пришлось пережить последователям таких взглядов. Так, в России в идеях Ф.М. Мюллера П.А. Бессонов усмотрел опасность для православия, а в Англии был даже написан трактат, в котором высмеивались идеи Мюллера, а сам он был представлен в виде мифологического лица солнечного цикла под именем Большой мельник.

Солярная теория Мюллера мало чем отличалась от метеорологической теории А. Куна, согласно которой мифы олицетворяют гром, грозу, дождь и ветер. В 40-е гг. XIX в. Форхгаммер выдвинул гипотезу о том, что все приключения мифологических героев – символическое выражение различных процессов природы. Дальберг считал, что исключительное значение в возникновении мифологии принадлежит падающим камням (метеоритам), Мэран был уверен, что явления северного сияния. Все эти концепции восходят к астральной гипотезе

* «Одно лишь сравнение не может дать полное удовлетворение научной потребности... достигнутые этим методом результаты должны рассматриваться лишь как хотя и необходимые, но все-таки подготовительные работы для подлинно постигающего познания» (Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук).

(ср. труды Н. Морозова), согласно которой мифы отражают увлечения жрецов наблюдениями за движением планет.

Наличие множества тождественных сказаний в различных мифологиях привело к появлению теории заимствований, представления о существовании странствующих сказаний, которые переходят от одного народа к другому. Одни исследователи объясняли это тем, что у арийских племен сохранились единые поэтические предания, бывшие некогда всеобщим достоянием (в эпоху праарийцев), другие предпочитали объяснение сходства заимствованием (сначала из Египта, затем из Индии), а когда была открыта знаменитая библиотека Ашшурбанипала, мифам стали приписывать ассиро-вавилонскую прародину (мифы о рае, потопе, грехопадении). Теория заимствований, выдвинутая в период захвата колоний, в дальнейшем была отвергнута под влиянием собранных в этих же колониях материалов, вскрывших тождественность мифологических представлений у таких народов, которые не могли иметь никакой связи между собой. Марксизм объясняет параллельное зарождение одного сюжета мифа в различных местах без помощи теории заимствований, а в связи с однородностью общественной идеологии на одинаковых ступенях развития, что, однако, не исключает и возможности культурных влияний.

Вывести изучение мифологии из тупика теории заимствований стремилась этнографическая наука. Основатель германской этнографии А. Бастиан пытался объяснить существование в первобытную эпоху одинаковой мифологии с помощью концепции «народной идеи». В. Шварц, В. Маннхардт изучают «низшую мифологию», видя в ней действия мелких духов, из которых в будущем вырастают боги.

В 60-е гг. XIX в. появилась антропологическая школа, которая применила эволюционную теорию к объяснению мифов. Антропологическое позитивистское направление выводило сходство мифов из единства человеческой психики на определенной стадии развития и создало анимистическую теорию объяснения мифотворчества (Э. Тайлор, Дж. Леббок, Г. Спенсер, А. Лэнг, Дж. Фрезер).

Не отрицая того, что в мифологии большую роль играет сексуальный момент, необходимо отметить, что попытки фрейдистов вывести мифологию из полового стремления натянуты и малоубедительны. По З. Фрейду, мифы коренятся в бессознательном и представляют собой специфическую форму символического удовлетворения бессознательных влечений. В основе мифотворчества лежит тот же процесс, что и в образовании сновидений. «Признаки мифа являются одновременно признаками нашего сна», – писал Фрейд. Психопроанализ вскрывает в мифе сгущения, персонификацию и т.д., посредством которых бессознательное находит свое удовлетворение. Возникновение мифологических образов Адониса, Аттиса, Озириса выводится Фрейдом из стремления сына возвыситься, занять место отца. Тождественность мифологических представлений у различных народов фрейдисты пытаются объяснить наличием у всех людей единого символического языка (возвышение, восхождение по лестнице, полёт – половое возбуждение; земля, ясли, деревья, плоды – женские половые

органы; огонь, меч, змея – мужские гениталии; вода – роды; крест – женщина в момент совокупления и т.д.). Достаточно взять работу Э. Лоренца «Политический миф», чтобы увидеть, к чему ведет при анализе мифов фрейдистский поход. Лоренц в лозунге «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!» увидел трансформацию тайного полового союза мужчин. Так, убийство восставшими крестьянами во время Французской революции своих феодальных владельцев он объясняет воскрешением тотемического праздника, а в революционной борьбе видит отражение сыновней ненависти к отцу на почве сексуальных отношений к матери и т.п. Под сильным влиянием фрейдизма находится и концепция Winthuis, суть которой сводится к идее наличия у первобытных людей сексуального комплекса двуполости, определяющего весь окружающий мир в виде двуполого существа.

Нельзя не упомянуть труды французского академика Л. Леви-Брюля «Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures» и «La mentalité primitive», которые составили эпоху в исследовании первобытного общества, поскольку вынудили пересмотреть традиционные взгляды на психику людей. К вопросу о мифологии Леви-Брюль подходит исходя из своих общетеоретических воззрений на природу первобытной психики, отмечая, что мышление человека не остается неизменным, что оно меняется и развивается. «Определенный тип общества, имеющий свои собственные учреждения и нравы, – пишет он, – неизбежно будет иметь и свое собственное мышление». Теория Леви-Брюля сводится к тому, что в основе примитивного мышления лежит закон сопричастия: каждый объект мыслится одновременно в нескольких местах, входит как часть в целое другого объекта, а совершенно разнородные объекты отождествляются. Индивидуальное одновременно существует в коллективном, а коллективное в индивидуальном. Закон сопричастия, управляющий образованием представлений, господство так называемых коллективных представлений, присущих всем членам группы и передающихся из поколения в поколение – всё это опрокидывает построения Тайлора, Спенсера, Вундта, Фрезера и других ученых, отождествляющих нашу психику с психикой первобытных людей. Леви-Брюль писал, что не следует доверять «объяснительным гипотезам», которые выводят происхождение мифов из логической деятельности, похожей на нашу.

Леви-Брюль отмечает, что решающее значение для мифотворчества имеет речь. Он пишет, что мифы следовало бы признать за такие продукты первобытного мышления, которые появляются тогда, когда мышление пытается осуществить сопричастность, которая больше уже не переживается. В мифе первобытный человек обретает сопричастность социальной группы с ее собственным прошлым. Слушая миф, группа чувствует себя мистически сопричастной тому, кто сделал это племя таким, какое оно есть. Мифы являются для первобытного мышления одновременно выражением солидарности социальной группы с самой собой во времени и с другими группами, а также служат для поддержания и оживления этой солидарности.

В конце XIX в. при исследовании мифологии была поставлена задача изучения человеческого мышления для объяснения

сущности мифологии (Узенер и др.). За рубежом получили распространение формально-литературоведческие концепции, отождествляющие миф с поэзией, а также узкая теория П. Сентива, согласно которой миф – только толкование или комментарий к обряду.

Для понимания генезиса мифологии чрезвычайно важны вопросы происхождения речи, развития языка и мышления. Особенно значимо учение Н.Я. Марра о семантике, устанавливающее, что слова имели многозначность (полисемантизм), т.е. одно и то же слово служило для обозначения ряда объектов постольку, поскольку каждый последующий объект выполнял функцию предыдущего. Выявление семантических рядов, палеонтологический анализ, вскрывающий в языке различные отложения, позволяют глубоко проникнуть в тайники мифологии и объяснить природу ее происхождения.

© Шахнович М.И., 2010

© Шахнович М.М., подготовка к публикации, 2010

НАЧАТКИ ЗНАНИЙ У ПАПУАСОВ НОВОЙ ГВИНЕИ*

Для правильного понимания идеологии первобытного человека большое значение имеет изучение начатков знаний у племен, стоящих до настоящего времени на сравнительно низкой ступени своего развития. Это изучение показывает, что ни о какой мистичности первобытного мышления не может быть и речи, что первобытную идеологию нельзя сводить только к религии, как это делали некоторые западноевропейские ученые. Наряду с религиозными верованиями, первобытная идеология включает практический опыт и знания, приобретенные людьми в процессе трудовой деятельности.

Интересный материал о начатках знаний мы находим у папуасов Новой Гвинеи. Правда, эта сторона их культуры изучена далеко не полно. Большая часть сведений относится к таким хорошо исследованным племенам, как кивай, маринд-аним, туземцы северо-восточного побережья, которым посвящены монографии Ландтмана, Вирца, работы Миклухо-Маклая и др. О большинстве же племен Новой Гвинеи имеются лишь отдельные разрозненные факты, содержащиеся в различных статьях и в сводных монографиях (Хагена, Кригера, Волластона и др.).

Папуасы Новой Гвинеи к началу колонизации жили в условиях первобытно-общинного строя. По уровню развития техники их можно было отнести к стадии неолита, так как свои каменные орудия они подвергали шлифовке. Вся их практическая деятельность была основана на правильном знании окружающего мира и в свою очередь вела к расширению этих знаний. Земледелие – главный источник существования – опиралось на знание климатических условий местности и полезных свойств культивируемых растений. Огороды папуасов, по сообщениям путешественников, поражали тщательностью обработки. Каждый климатический сезон использовался для возделывания определенных культур: в дождливый период выращивали влаголюбивое таро, в сухой – переносящий засуху ямс. Участок, на котором несколько лет подряд сажались таро и ямс, отводился затем под бананы – неприхотливую к плодородию почвы культуру. Это свидетельствует о прекрасном знании особенностей каждого растения и условий его произрастания.

* Публикуется в новой редакции с сокращениями по: Ежегодник музея истории религии и атеизма. Т. 3. М.; Л., 1959. С. 342–372.

У прибрежных племен значительную роль в хозяйстве играло рыболовство. Способы рыбной ловли были разнообразны и полностью соответствовали тем условиям, в которых производился лов: в прозрачной воде на берегу моря рыбу били острой, в закрытых водоемах глушили отравлением воды, при морских отливах ловили большими вершами. Столь же искусными были и способы охоты: загоны, сопровождавшиеся выжиганием травы, западни, силки, ловушки. Папуасы имели прирученных животных – собаку и свинью. Это показывает, что они хорошо знали местную фауну и умели ее использовать для удовлетворения своих потребностей.

Материальная культура папуасов также говорит об их наблюдательности и умении использовать окружающие условия для своих целей. В изготовлении орудий труда, пусть очень примитивных, они обнаруживали знание свойств и особенностей того или иного материала¹. Их жилища-хижины с высокими крышами от дождя были приспособлены к соответствующим климатическим условиям. Любая область материальной культуры, какую бы мы ни взяли, свидетельствует о том, что в основе ее лежат опыт и знания, приобретенные в процессе трудовой практики многих поколений.

Наряду с положительным опытом, составлявшим основу всей хозяйственной деятельности, папуасы имели некоторые познания и в таких вопросах, как устройство вселенной, счет времени, знание местности. Им были известны зачатки образного письма и счета, они располагали сведениями о строении человеческого тела, о причинах болезней, знали рациональные способы их лечения. Эти знания были еще крайне ограниченными, часто их оказывалось недостаточно для полного понимания окружающего, и тогда фантазия папуасов дополняла их религиозными представлениями и всевозможными мифами. Знания на этом этапе развития часто смешаны и переплетены с религиозными верованиями; правильные сведения о природе еще только выкристаллизовываются из общей массы неверных, фантастических представлений, в том числе и религиозных. <...>

Связь начатков знаний с религиозными верованиями особенно четко прослеживается в представлениях папуасов о строении вселенной. Туземцев интересовали вопросы устройства вселенной, они размышляли над ними и имели о них собственные суждения², которые содержали в себе немало рациональных моментов. Так, папуасы маринд-аним, населяющие значительную территорию на юге Западного Ириана, считали, что земля является плоской, наподобие большой равнины, с юга и запада она окружена морем, а на север и восток простирается суша, населенная другими племенами. Эти представления правильно отражали географические особенности района их обитания: с юга и запада эта область действительно омывается морем, на востоке маринд-аним соседствуют с племенами дже-аним, мангат-аним, канум-аним. Что лежит еще дальше, маринд-аним не знали, их практический опыт не выходил за пределы освоенной ими области; предполагалось,

¹ Вахта В.М. Производительные силы папуасов залива Астролябия (Океанийский этнографический сборник). М., 1957. С. 215–222.

² Landtman G. The Kiwai Papuans of British Guineas. L., 1927. P. 50.

что там простирается страна, в которой живут духи умерших. Это, по мнению маринд-аним, объясняет, почему оттуда приходят белые люди, являющиеся с их точки зрения не чем иным, как духами.

Небо представлялось им в виде твердого свода, на котором обитают духи. Небесный свод, по их мнению, напоминает землю: там тоже имеется суша и вода, а кроме того, редкие растения и животные, не встречающиеся на земле. Под землей находится страна, в точности похожая на землю и населенная духами. Часть их, в виде неразвившихся существ, вышла из земли и превратилась в людей (так маринд-аним представляли себе происхождение людей, считая, что их предками были духи). Другая часть духов осталась под землей, и когда они двигаются, земля дрожит. В этом маринд-аним видели причину землетрясений³.

Сходные представления о строении вселенной были у племени кивай, населяющего район устья реки Флай и остров Кивай. Центром вселенной кивай считали землю. Относительно того, что располагается под землей, мнения расходились. Одни думали, что там лежит другая земля, на которой тоже живут люди; другие считали, что там находится море и земля плавает на нем подобно лодке. В доказательство кивай ссылались на то, что какой бы глубины ни вырыть в земле яму, оттуда всегда бьет вода⁴. Небо мыслилось твердым голубым куполом, вдоль которого движутся небесные тела. Предполагалось, что оно сделано из камня, но этот вопрос для кивай был не вполне ясен. Они говорили: «Мы, люди, не можем видеть достаточно хорошо, для того чтобы знать, что это за вещь». На небе, по их мнению, тоже живут люди, а там, где оно соприкасается с землей, лежит страна белых людей⁵.

Характерно, что освоенные папуасами области земли, в частности районы их обитания, представлялись ими вполне правильно. Это была область известного и понятного, доступная для их наблюдения. То, что находилось за ее пределами: небо, подземный мир – вызывало различные догадки и предположения. Здесь открывались возможности для появления различных верований.

Папуасы имели представление и о небесных светилах, хотя их познания в этой области были также невелики и дополнялись мифологией. Так, туземцы хорошо знали, что солнце – источник тепла и света, что с его появлением начинается день⁶, а после его захода наступает ночь. Их интересовало и местопребывание солнца после его захода. Бугилаи (Территория Папуа) считали, что когда солнце садится, оно уходит под землю и там движется по большому проходу всю ночь, а утром выходит⁷. Любопытно, что подобный взгляд, содержащий элементы наивного рационализма, встречается у племени, стоящего на очень низкой ступени развития: еще

³ Wirtz P. Die Marind-anim von Holländisch-Süd-Neu Guinea. Hamburg, 1925. Bd. II. Tiel IV. S. 72.

⁴ Landtman G. Op. cit. P. 50.

⁵ Ibidem.

⁶ У туземцев калабу (район реки Сепик) термин *пуа* обозначал и день, и солнце (см.: Oceania, 1941. Vol. XI. № 4. P. 346).

⁷ Chalmers J. Notes on the Bugulai, British New Guinea // The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1903. Vol. XXXIII. P. 109.

в начале XX в. бугилаи вели бродячий образ жизни, жилищем им служили шалаши, сделанные из молодых ветвей.

По движению солнца в течение дня папуасы регулировали начало и окончание различных работ: утром, с восходом солнца, они отправлялись на свои огороды, возвращаясь с них только вечером, после заката. Чтобы определить время дня, показывали на небе то место, где в это время должно находиться солнце. Так поступали и в том случае, когда хотели сказать о расстоянии до какого-либо пункта: показав место на небе, где будет находиться в это время солнце, определяли, сколько потребуется времени, чтобы добраться до этого пункта⁸.

Жителям Новой Гвинеи было хорошо известно также время восхода и захода луны. Значительная часть празднеств происходила ночью, когда восходила луна, и к этому времени обычно заканчивались все праздничные приготовления. Некоторые племена умели различать фазы луны и для каждой из них имели особое название. Так, у маринд-аним первая четверть луны называлась *Meit-mandau* (*miet* – «возникновение», *mandau* – «луна»), вторая четверть – *Iin-mandau*, что значит «средняя луна»; последняя четверть – *Ngor-mandau* (*ngor* – «конец», «вершина»)⁹.

Счет времени по лунам лежал в основе папуасского календаря, который в свою очередь определял распорядок хозяйственной деятельности туземцев. Все огородные работы производились в определенные месяцы, а месяцы считались по лунам. Папуасы калабу образно говорили об этом так: «Одна луна поднимается и садится – и мы расчищаем лес, одна луна поднимается и садится – и мы сажаем ямс, одна луна поднимается и садится – и ямс начинает прорастать, одна луна поднимается и садится – мы срезаем и втыкаем жерди, вокруг которых будет виться ямс, а также моем саго, одна луна поднимается и садится – и мы совершаем магические обряды, чтобы ямс лучше рос»¹⁰.

С луной и солнцем связывались и многочисленные мифы. В них рассказывалось о том, как возникли эти светила, почему на луне есть пятна и т.д. В большинстве мифов луна и солнце изображаются людьми, которые по разным причинам поднялись на небо и превратились в светила¹¹. Эти мифы свидетельствуют о большой любознательности папуасов, которые искали ответ на многие интересующие их вопросы. Неумение найти правильный ответ заставляло их обращаться к созданию мифов. Часть мифов изображала солнце и луну сверхъестественными существами или рассматривала их как места обитания этих существ. В таких случаях с солнцем и луной связывалось известное почитание. Иногда эти сверхъестественные существа играли в папуасской мифологии роль «культурных героев». Согласно мифам, они определили людям годовой цикл работ, вытекающий из смены сезонов, привили им некоторые технические навыки, ввели языки, социальную организацию и даже брачные нормы. Миф племени бусама (западный берег залива Гуон)

⁸ *Krieger M.* Neu-Guinea. Berlin, 1899. S. 335; *Wirtz P.* Op. cit. S. 85.

⁹ *Wirtz P.* Op. cit. S. 73, 85.

¹⁰ *Kaberry P.M.* The Abelam tribe, Sepic district, New Guinea: A preliminary report // *Oceania*. 1941. Vol. IV. P. 346.

¹¹ *Landtman G.* Op. cit. P. 52–53; *Wirtz P.* Op. cit. S. 74–79.

рассказывает о том, что раньше на земле царил хаос, каждый человек имел свой язык, жил обособленно, и не было тогда ни общин, ни деревень. Но потом солнце и луна направили на землю своих посланцев, чтобы научить людей, как надо жить. Эти посланцы дали людям язык, научили их обрабатывать почву, ловить рыбу, строить дома; рассказали им о браке, семье и общинной жизни. Они распределили даже естественные ресурсы: одна область получила глину для гончарства, другая – камень для изготовления орудий труда, третья – травы для плетения корзин¹².

Относительно звезд и планет правильные знания папуасов также тесно переплетались с многочисленными мифами. Так, маринд-аним различали отдельные звезды и созвездия и имели для них особые наименования: Венера называлась Манди, Юпитер – Арап, Марс – Онгтапа-ли, созвездие Плеяды – Пуно, Млечный Путь – Гум. Известно было время появления этих светил и их характерные особенности. Венера, например, была хорошо видна вечером, когда заканчивались дневные работы, поэтому ее часто сравнивали с женщиной, возвращающейся вечером с плантации. Мерцающий Марс сравнивали с тлеющей скорлупой кокосового ореха; наименование этой планеты одновременно означает и «искры горящей скорлупы»¹³. Племя калабу также имело названия для Венеры, Юпитера, Сириуса, созвездий Плеяды и Ориона. Другие звезды просто назывались словом «ку», оно же означало «светлячок»¹⁴.

У кивай большая часть месяцев или лун была связана с появлением определенных звезд. Так, первый месяц (Kàrongo) назывался по звезде Антарес, второй месяц (Nàramundubu) – по звезде Вега, седьмой (Utiamo) – по созвездию Плеяды, восьмой (Séngerai) – по созвездию Ориона и т.д.¹⁵ Папуасы хорошо ориентировались по звездам, и это имело большое практическое значение. При торговых поездках по морю туземцы Территории Папуа определяли путь по звездам¹⁶. Кивай, отправляясь на рифы, откуда всю ночь не видно земли, ориентировались также по звездам¹⁷.

В объяснении некоторых явлений природы, таких как дождь, гроза, ветер и др., папуасы проявляли иногда элементы рационалистического подхода. Кивай, например, знали, что дождь идет из туч, расположенных ниже небесного свода. Вода, особенно в сильных ливнях, образуется, по их мнению, из находящегося здесь большого болота. Но почему идет дождь, им было неясно, поэтому они допускали здесь вмешательство сверхъестественных существ, живущих на небе¹⁸. Подобным образом объясняли причину дождя почти все туземцы Новой Гвинеи. Отсюда широко распространенные как у кивай, так и у многих других племен

¹² *Hogbin H.I.* Pagan religion in New Guinea village // *Oceania*. 1947. № 2. P. 124.

¹³ *Wirtz P.* Op. cit. S. 81.

¹⁴ *Kaberry P.M.* Op. cit. P. 346.

¹⁵ *Landtman G.* Op. cit. P. 53–55.

¹⁶ *Krieger M.* Op. cit. S. 335.

¹⁷ *Landtman G.* Op. cit. P. 56.

¹⁸ *Ibid.* P. 50.

магические обряды, связанные с вызыванием и прекращением дождя¹⁹. Племена Центральной Новой Гвинеи для многих явлений природы искали рациональное объяснение. Исследователи, расспрашивавшие туземцев о причине грома и молнии, всегда получали один и тот же ответ: причина грозы – разрыв твердого небесного свода²⁰. По мнению папуасов моту (Территория Папуа), ветры постоянно сдерживаются специальными воротами, причем юго-восточный муссон имеет двое ворот, а северо-западный – шесть. Когда ворота закрыты, ветер не может вырваться, но если хотя бы одни открыты, то ветер дует²¹.

Многие из этих представлений, связанные с явлениями природы, безусловно, неверны. Трудно ожидать, чтобы люди, стоящие на столь низкой ступени развития, могли правильно объяснить такие сложные явления. Заслуживает внимания сама попытка объяснить их рациональным путем, не прибегая к помощи сверхъестественных сил. <...>

Прекрасное знание папуасами окружающей местности и природы нашло отражение в их языке. Некоторые западные ученые склонны были считать языки первобытных народов, в том числе и папуасов, крайне бедными, примитивными, что, с их точки зрения, является результатом примитивности первобытного мышления. Подобного заблуждения не избежал даже Н.Н. Миклухо-Маклай. Он сообщает, что составленный им словарь наречий Берега Маклая содержит не более 300 слов. К этому он готов был добавить 50 слов, которые мог забыть записать. Всего, таким образом, исследователь знал около 350 слов и считая, что этого достаточно для общения с туземцами. Он допускает, что в действительности они могли иметь в два-три раза больший словарный запас, но и в таком случае, по его мнению, не превышающий 1000 слов²². Правда, бедность языка папуасов Миклухо-Маклай не ставил в зависимость от их мышления.

Трудно сказать, чем объясняется ошибочное мнение русского путешественника о папуасских языках, скорее всего, недостаточным знакомством с ними*. Папуасские языки, как теперь известно, имеют значительный словарный запас, говорящий об умении туземцев наблюдать окружающий мир и различать в нем малейшие особенности. Каждая особенность местности имеет у папуасов свое наименование. У туземцев существуют многочисленные названия для различных видов одного и того же растения. Так, папуасы района Бут использовали 46 названий для различных сортов ямса²³.

¹⁹ Ibid. P. 61; также см.: Wollaston A.F.R. Pygmies and Papuans: The stone age today in Dutch New Guinea. L., 1912. P. 132; Миклухо-Маклай Н.Н. Собр. соч. Т. 3. Ч. 1. М.; Л., 1951. С. 104–105, 452. [Магия погоды была известна также меланезийскому населению Новой Гвинеи (см. Aufinger P.A. Wetterzauber auf den Iabob-Inseln in Neu Guinea. Anthropos, 1939. Bd. XXXIV. S. 287–291).]

²⁰ Wirtz P. Anthropologische und Ethnologische Ergebnisse der Central Neu Guinea Expedition 1921–1922. Nova Guinea, 1924. Vol. XVI. S. 60.

²¹ Krieger M. Op. cit. S. 309.

²² Миклухо-Маклай Н.Н. Собр. соч. Т. 3. Ч. 1. С. 93–94.

* Миклухо-Маклай писал о своем недостаточном знании папуасского языка (см. там же. С. 450).

²³ Gerstner P.A. Der Jams Anbau im But-Bezirk Neuguineas. Anthropos, 1939. Bd. XXXIV. S. 247.

В папуасских языках, правда, мало слов, выражающих абстрактные понятия, зато много слов для обозначения конкретных. Так, при отсутствии общего наименования для обозначения банана у папуасов много названий для отдельных его сортов²⁴. Иногда в отношении конкретных понятий язык папуасов богаче, чем наш. Мы, например, имеем для будущих дней два названия – «завтра» и «послезавтра», а папуасы калабу – пять: *djire* («завтра»), *ma* («послезавтра»), *walinya* («третий день после сегодняшнего»), *djangunei* («четвертый день») и *mangulinya* («пятый день»). Разные слова употребляются и для обозначения понятия будущего: ближайшее будущее называется *weigna*, отдаленное будущее – *djirema*²⁵.

Многие туземцы владели несколькими местными языками. Для Новой Гвинеи характерна большая лингвистическая раздробленность. О ней писал еще Миклухо-Маклай: «Почти в каждой деревне Берега Маклая – свое наречие. В деревнях, отстоящих на четверть часа ходьбы друг от друга, имеется уже несколько различных слов для обозначения одних и тех же предметов; жители деревень, находящихся на расстоянии часа ходьбы одна от другой, говорят иногда на столь различных наречиях, что почти не понимают друг друга. Во время моих экскурсий, если они длились больше одного дня, мне требовалось два или даже три переводчика, которые должны были переводить один другому вопросы и ответы. Только пожилые туземцы говорят на двух или трех наречиях; чтобы научиться им, папуасы проводят некоторое время в чужих деревнях»²⁶.

Необходимость в общении вынуждала папуасов учить языки соседних племен. В результате некоторые туземцы, особенно в местах бойкой торговли, говорили на трех-четыре диалектах.

У папуасов, как и у других народов Океании (за исключением жителей острова Пасхи), не было письменности, однако некоторым племенам, в частности жителям северо-восточной Новой Гвинеи, были известны зачатки образного письма. Честь открытия этого факта принадлежит Н.Н. Миклухо-Маклаю. Ему часто приходилось видеть в деревнях туземцев рисунки, сделанные цветной глиной, углем или известью. Их наносили на стены домов, на лодки и даже на стволы деревьев. Рисунки были сделаны грубо, на скорую руку; для посторонних они были совершенно непонятны. В деревне Бонгу, например, на фронте общественного дома висели щиты с изображениями рыб, змей, солнца, звезд и т.д., напоминавшими иероглифы. Оказалось, что эти рисунки имеют мемориальное значение; их делали по поводу каких-либо важных событий или больших праздников. Художник условно изображал то, что считал наиболее существенным. Присутствующие наблюдали процесс его творчества, а иногда и сами принимали в нем участие. Значение изображений было понятно только им да тем, кому они об этом сообщали.

Такое примитивное образное письмо существовало и у соседних с папуасами меланезийских племен. Его назначение Миклухо-Маклай установил следующим

²⁴ *Krieger M.* Op. cit. S. 208.

²⁵ *Kaberry P.M.* Op. cit. P. 346.

²⁶ *Миклухо-Маклай Н.Н.* Собр. соч. Т. 3. Ч. 1. С. 92.

образом. Однажды он присутствовал на большом празднестве у жителей острова Били-Били, которое было устроено по поводу спуска на воду двух больших лодок, над которыми туземцы работали несколько месяцев. Когда праздничный пир подходил к концу, один из молодых мужчин вскочил, схватил уголь и начал рисовать. Свой рисунок он наносил прямо на толстую балку, лежавшую здесь же на площадке, а его друзья раскрашивали изображение красной глиной и известью. Рисунок состоял из ряда грубых фигур, значение которых было разъяснено ученому самим художником и его друзьями. «Две первые фигуры, нарисованные туземцем, – пишет Миклухо-Маклай, – должны были изображать две новые лодки, стоявшие наполовину на берегу, наполовину в воде. Затем следовало изображение двух зарезанных для пира свиней, которых несли мужчины привязанными к палке. Далее было показано несколько больших табиров (деревянных блюд. – М.Б.), соответствовавших числу блюд с кушаньями, которые были предложены нам в этот день. Наконец, была изображена моя шляпка, отмеченная большим флагом, две больших парусных лодки с о-ва Тиара (архипелаг Довольных людей) и несколько малых пирог без парусов, принадлежавших ближайшим соседям Били-Били. Эта группа должна была изображать присутствовавших на обеде гостей... Изображение должно было служить воспоминанием о происходившем празднике; я его видел еще месяцы спустя»²⁷. Нельзя не согласиться с профессором С.А. Токаревым, который считает, что здесь перед нами примитивная пиктография – начальная стадия развития письменности²⁸.

Приведенные факты позволяют понять истинную причину, приведшую к возникновению у папуасов зачатков образного письма. Такой причиной было стремление туземцев зафиксировать и тем самым сохранить в памяти наиболее важные события общественной жизни. Это опровергает точку зрения немецкого исследователя Б. Хагена, считавшего, что толчком к развитию письма служили религиозные мотивы, желание людей сохранить воспоминания о наиболее значительных религиозных празднествах, в частности о празднествах, связанных с обрядами посвящения²⁹. Факты, напротив, говорят о том, что к образному письму папуасы прибегали во многих случаях, не имеющих никакой связи с религией.

Для фиксации различных событий папуасы применяли не только образное письмо, но и другие мнемонические средства. Так, жители Берега Маклая вешали в своих хижинах различные предметы, служившие напоминанием о том или ином событии. Кости животных, например, должны были напоминать о большом пире, на котором были съедены эти животные. Как память о более скромном пире вешались скорлупы съеденных кокосовых орехов. О посещении друга напоминали пучки сухих листьев, которые обычно вешал сам друг. На память о подарках, полученных из другой деревни, вешали пустые корзины, в которых они были принесены (отчасти это служило и напоминанием об ответном подарке). В каждой бумбрамре (общественном доме), как указывает Миклухо-Маклай, висели нижние

²⁷ Там же. С. 98.

²⁸ Рогинский Я.Я., Токарев С.А. Н.Н. Миклухо-Маклай как этнограф и антрополог // *Миклухо-Маклай Н.Н. Собр. соч.* Т. II. С. 705.

²⁹ Hagen B. Unter den Papua's. Weisbaden, 1899. S. 277.

челюсти свиней и собак, черепа рыб, разных сумчатых и т.д. – на память о различных празднествах, удачной рыбной ловле, охоте или посещении друзей. Как воспоминание о посещениях Миклухо-Маклая папуасы вешали в буамбрамре консервные банки и другие предметы. Однажды среди них он нашел даже обломок своей старой сучковатой палки. Смысл, вкладываемый в эти вещи, понятен только жителям данной деревни, отдельным группам людей или одному лицу. «Это, – пишет Миклухо-Маклай, – настоящие календари прожитых месяцев и годов, которые хотя и отмечают события очень наглядно и просто, однако могут иметь значение лишь для отдельных лиц и большей частью только для одного поколения»³⁰.

Папуасы широко пользовались системой условных знаков, которые были для них одним из средств общения и в какой-то степени заменяли письмо. Знаки были весьма разнообразны и очень выразительны. Существовала, например, целая серия знаков, которые условно можно назвать оградительными; с их помощью обозначалось право владения людей определенными вещами. Так, в кокосовых рощах кивай на некоторых пальмах были вырезаны или нарисованы знаки, указывающие, кому принадлежат эти деревья. Обычно знаком обозначали тотем. Чаще других встречался знак группы, где тотемом являлся казуар. Знак изображался в виде трех пальцев птицы, что напоминало след казуара. Фигура, похожая на звезду, была знаком рода собаки (знак употреблялся также при татуировке), ромб обозначал группу змеи; род крокодила изображался тремя прямыми линиями, напоминавшими букву N³¹.

Если кивай хотели, чтобы в какой-то роще кокосовых пальм никто не рвал орехов или чтобы их не рвали с определенного дерева (урожай орехов мог предназначаться для посадки или для готовящегося празднества), для обозначения этих деревьев употреблялись следующие знаки: около дерева втыкалась палка, с которой свешивалась бахрома из кокосовых листьев; на верхнем конце палки укреплялся шар, сделанный из волокон пальмы и завернутый в листья. Иногда такой оградительный знак (*sàbi*) состоял из трех палок: высокой в центре и двух маленьких по бокам; бахрома и шары помещались на меньших палках.

Туземцы считались с такими знаками и никогда не рвали орехи с деревьев, возле которых они были установлены. Даже люди не очень щепетильные в отношении чужой собственности никогда не сорвут орехи с дерева, помеченного таким знаком; это считалось очень серьезным проступком³². Если голод или жажда вынуждали прохожего взять орехи с чужого дерева, он, чтобы это не считалось воровством, оставлял специальный знак: скорлупу орехов заботливо собирал в кучку, сверху клал пучок травы или втыкал прутик. Разбросанная скорлупа говорила бы о желании скрыть совершенный поступок.

Папуасы Берега Маклая пользовались специальным знаком, запрещавшим вход в их хижины. Уходя из дому и не желая, чтобы в их отсутствие кто-либо входил в жилище, они перевязывали дверь лианой. Этого было достаточно, чтобы остановить

³⁰ Миклухо-Маклай Н.Н. Собр. соч. Т. 3. Ч. 1. С. 99–100.

³¹ Landtman G. Op. cit. P. 99.

³² Ibid. P. 97–98.

любого пришельца. Впоследствии их манеру усвоил и Миклухо-Маклай. Он запирает свою хижину, как он сам об этом пишет, «по-папуасски» (*à la papua*)³³. Туземцы настолько уважали этот обычай, что не позволяли никому его нарушать.

Развитая система условных знаков, носивших название *téb*, существовала у маринд-аним. Условными знаками пользовались в тех случаях, когда потребность в общении возникала между людьми, находившимися на значительном расстоянии друг от друга. Знаки были исключительно продуманными, поэтому с их помощью можно было сообщить очень многое. Например, один юноша, посетив деревню соседей и никого в ней не застав, оставил такой знак: на палке, воткнутой в землю, он повесил связку скрученной коры эвкалипта; пучок травы, обернутый несколькими длинными стеблями; петлю из травы, которой пользовались, чтобы вскарабкаться на кокосовую пальму; скорлупу кокосового ореха. Каждая из этих вещей имела определенное значение: обернутый пучок травы изображал длинные волосы юноши; связка эвкалиптовой коры указывала своей формой на то, что приходивший принес гроздь бананов, завернутую в кору эвкалипта; травяная петля и скорлупа кокосового ореха говорили о том, что перед возвращением в свою деревню юноша влез на кокосовую пальму и сорвал несколько орехов. Не желая, чтобы его считали вором, он оставил специальный знак.

Часто подобные знаки были средством общения между влюбленными. Маринд-аним хорошо понимали эти знаки и охотно прибегали к их помощи. Приведем пример. Однажды у края дороги стоял такой знак: на палке, воткнутой в землю, висели маленькая связка дров; сплетенная из травы подвеска, имитировавшая нагрудное украшение; цепь из травяных колец, обозначающая ушные подвески из перьев казуара. Этот *téb* сделал один молодой человек как объяснение в любви девушке, которая поблизости собирала дрова. Подвеска и цепь из травяных колец указывали на то, что юноша хотел бы обменяться с девушкой этими украшениями (обмен украшениями между молодыми людьми был у маринд-аним выражением взаимной склонности)³⁴. Таким образом, мы видим, что папуасы имели уже довольно разнообразные средства общения: начатки образного письма, различные мнемонические средства, развитую систему условных знаков. Это были первые шаги на пути изобретения письменности. <...>

Болезни, возникающие от естественных причин, выделялись папуасами в самостоятельную категорию и не смешивались с теми, которые, с их точки зрения, причиняются сверхъестественными силами – духами или колдовством. Для обозначения болезней вследствие естественных причин маринд-аним, например, имели даже специальный термин – *irig*. К таким болезням они относили ранения, повреждения, простуду (считая, что ее вызывает перемена погоды), боль от того, что человек слишком много поел, и т.д., т.е. все те болезни, причины которых были им понятны. Внутренние болезни, происхождение которых было неясно, считались результатом влияния духов или колдовства. Такое подразделение причин болезней

³³ Миклухо-Маклай Н.Н. Собр. соч. Т. 1. С. 198.

³⁴ Wirtz P. Op. cit. Bd. II. Tiel IV. S. 88.

на естественные и сверхъестественные знали все племена Новой Гвинеи, и распределение болезней по этим категориям проводилось также по одному и тому же принципу: вмешательство сверхъестественных сил допускалось только в тех случаях, когда настоящие причины болезни людям были неизвестны.

Наиболее неясными были для папуасов, конечно, внутренние болезни, поэтому их часто приписывали влиянию злых духов. Кивай, например, думали, что различные виды болезней причиняются разными духами, причем одни духи опасны для всех, а другие только для детей. Источником многих болезней считался злой дух (*uràto*), который представлялся в образе свиньи или человека, но с огромным животом и большими глазами. Днем он невидим, и его присутствие выдает только дурной запах; в темноте он излучает свет, и тем, кто увидит его, грозит опасность заболеть.

Помимо злого духа *uràto*, причинявшего человеку вред, болезни, по мнению кивай, могли насыщать и духи *same* или *étengena*, бросая в людей один из своих зубов, зуб свиньи или маленький узелок человеческих волос³⁵. Папуасы Центральной Новой Гвинеи думали, что болезни насылаются злыми духами *kugi* (духи умерших), которые обитают на высоких горах, но могут посещать деревни и огороды, для того чтобы принести людям болезнь³⁶. У туземцев чимбу, живущих в центральной области Новой Гвинеи, духи, приносящие болезнь и смерть, назывались «куму».

Способ лечения в таких случаях заключался в попытке изгнать злых духов. Многие племена Территории Папуа делали это с помощью криков, воя и ударов по воздуху³⁷. Маринд-аним для изгнания злых духов вооружались луками, стрелами и палицами, шли с криками и воплями от хижины к хижине и пускали стрелы в крыши и стены³⁸. Кивай в случае болезни били в барабаны, дули в раковины, бросали горящие палки и выпускали пронзительные крики³⁹. Если болезнь не проходила, папуасы приносили духам жертву: при легких недомоганиях – таро, ямс, бататы и другую растительную пищу, в случае серьезного заболевания – свинью. Широко был распространен обычай при эпидемиях покидать деревню. Племя чимбу, чтобы избавиться от злого духа куму, убивало того человека, в которого, как им казалось, он вселился, а чтобы его труп не мог повредить живым, его бросали в реку, надеясь, что вода унесет труп подальше от территории группы⁴⁰.

В некоторых случаях болезнь объяснялась тем, что душа человека якобы покинула его тело, и тогда туземцы делали все, что могло, с их точки зрения, вернуть душу больного. Способность уносить души людей приписывалась злым духам⁴¹.

³⁵ Landtman G. Op. cit. P. 220–221.

³⁶ Wirtz P. Anthropologische und Ethnologische Ergebnisse... S. 76–77.

³⁷ Krieger M. Op. cit. S. 303–304.

³⁸ Wirtz P. Op. cit. Tiel III. S. 84.

³⁹ Chalmers J. Notes on the Kiwai island, Fly River, British New Guinea // The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. 1903. Vol. XXXIII. P. 124.

⁴⁰ Ivinskis V., Kooptzoff O., Walsb R.I., Dunn D. A medical and anthropological study of the Chimbu natives in the Central Highlands of the New Guinea // Oceania, 1956. Vol. XXVII. № 2. P. 145–146, 148.

⁴¹ Landtman C. The Origins of sacrifice as illustrated by a primitive people / essays presented to X.G. Seligman. L., 1934. P. 106–107.

Иногда болезнь рассматривалась как наказание за нарушение определенных норм поведения. Так, папуасы Центральной Новой Гвинеи допускали, что человек может заболеть, если он украдет продукты с чужого огорода или поест мяса своего тотемного животного⁴².

Чаще всего, однако, причиной болезни считалось колдовство, особенно в тех случаях, когда пострадавший был молод и находился в расцвете сил. Считалось, что колдовство может быть совершено над остатками пищи человека, над его экскрементами и т.д.⁴³ В колдовстве подозревали обычно жителей другой деревни, и это часто являлось причиной междоусобных войн⁴⁴. Существовали многочисленные способы с помощью гадания узнать виновника болезни. Так, папуасы племени ябим (полуостров Гуон) определяли виновника колдовства следующим образом: несколько мужчин усаживались в доме умершего перед обломком глиняного сосуда с углями. На уголь клали что-нибудь сухое, после чего произносили по очереди имена известных колдунов. При чьем имени огонь вспыхивал, тот и считался виновником смерти⁴⁵. Туземцы горы Хаген заставляли всех подозреваемых в колдовстве принести по батату, которые затем жарили около получаса в земляной печи. Чей батат не успевал прожариться, тот и считался виновником совершенного колдовства⁴⁶.

Иногда понятие о колдовстве ассоциировалось с введением в тело больного какого-либо материального предмета: кости, камня, земли и т.д. Кивай, например, считали, что в больной части тела находится какой-то посторонний предмет, попавший туда с помощью колдовства, и полагали, что для излечения больного достаточно удалить этот предмет. Делал это знахарь, которому приписывали способность видеть мельчайшие частички, которые не могут видеть другие. Метод лечения очень напоминал австралийский: знахарь делал вид, что высасывает из тела пациента предмет, причинивший болезнь. Если больной поправлялся, лекарь получал в качестве вознаграждения ценный подарок. Если состояние больного не улучшалось, знахарь заявлял, что в тело введена еще и другая кость, над которой он не имеет власти, и для дальнейшего лечения необходимо пригласить другого лекаря⁴⁷. Горные племена Центральной Новой Гвинеи также считали болезнь результатом введения в тело человека посредством магии какого-то материального предмета. Приглашенный для лечения знахарь делал движения, имитирующие извлечение и выбрасывание этих частиц⁴⁸. Подобные представления и способ лечения существовали и у маринд-аним; больного лечил знахарь. Характерно здесь то, что даже в том случае, когда болезнь приписывалась колдовству, конкретная причина болезни мыслилась все же материальной.

⁴² Wirtz P. *Anthropoloische un Ethnologische Ergebnisse...* S. 48, 60.

⁴³ Williamson R.W. *The Mafulu mountain people of British New Guinea*. L., 1919. P. 279–281.

⁴⁴ Факты подобного рода сообщает Н.Н. Миклухо-Маклай (см.: *Миклухо-Маклай Н.Н. Собр. соч.* Т. 2. С. 375, 379, 399–400).

⁴⁵ Hagen B. *Op. cit.* S. 256.

⁴⁶ Gitlow A.L. *Economics of the Mount Hagen tribes, New Guinea*. N.Y., 1947. P. 46.

⁴⁷ Landtman G. *Op. cit.* S. 225–226.

⁴⁸ Wirtz P. *Anthropoloische un Ethnologische Ergebnisse...* S. 78.

Наряду с магическими приемами, у папуасов существовали и многочисленные рациональные способы лечения болезней. Туземцы применяли массажи, кровопускания, лечили различными травами, в отдельных случаях прибегали даже к хирургическому вмешательству.

Таким образом, папуасам были известны многочисленные рациональные способы лечения, применение которых, по свидетельству многих исследователей, давало положительные результаты. Эти способы были открыты эмпирическим путем, в процессе повседневной практики. Часто рациональные способы лечения сочетались с магическими приемами, причем те и другие применялись иногда одновременно. Так, употребление трав, массажи и т.д. часто сопровождалось произнесением магических заклинаний, что, по мнению туземцев, должно было увеличить их силу. Сочетание этих средств косвенно способствовало укреплению у туземцев веры в силу магии: больные выздоравливали от применения рационального лечения, а люди относили это и за счет магии. <...>

© Бутинова М.С., 2010

О НАИВНОМ РЕАЛИЗМЕ ПЕРВОБЫТНЫХ ЛЮДЕЙ (об истоках и социальной основе стихийно-материалистического отношения первобытного человека к природе)*

Еще в «Немецкой идеологии» – наиболее раннем из философских произведений К. Маркса и Ф. Энгельса – было доказано, что материальное производство лежит в основе существования и развития общества. Излагая свое материалистическое понимание истории, К. Маркс и Ф. Энгельс указывали, что первая предпосылка всякого человеческого существования, а следовательно, и всякой истории, – производство самой материальной жизни. Так как для жизни нужны прежде всего пища, жилище, одежда и прочие материальные блага, то первое дело, которое вынуждены выполнять люди, для того чтобы жить, – это производство средств, необходимых для существования, т.е. производство материальной жизни¹.

Труд составляет не только основное условие существования человеческого общества, но и исключительное его достояние. «Паук, – говорит Маркс, – совершает операции, напоминающие операции ткача, и пчела постройкой своих восковых ячеек посрамляет некоторых людей-архитекторов. Но и самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении работника, т.е. идеально»².

Как целеполагающая деятельность³, труд является также основой развития мышления, а мышление – не чем иным, как опосредствованной формой отражения действительности.

Видоизменяя и приспособляя предметы природы для удовлетворения своих потребностей, человек, говорит Маркс, не только приводит в движение принадлежащие его телу естественные силы (руки и ноги, голову и пальцы), но и пользуется механическими, физическими и химическими свойствами тел, для того чтобы

* Публикуется в новой редакции с сокращениями по: Ежегодник Музея истории религии и атеизма. Т. 3. М.; Л., 1959. С. 317–342.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 26.

² Маркс К. Капитал. Т. 3. М., 1949. С. 185.

³ Определение труда как целеполагающей деятельности см.: Ленин В.И. Философские тетради. М., 1934. С. 181–182.

заставить их действовать в соответствии со своей целью⁴. Формы объективного процесса – природа и труд человека⁵ – определяют развитие мышления как логического, так как законы внешнего мира, как указывал Ленин, суть основы целесообразной деятельности человека⁶. «Человек в своей практической деятельности, – пишет Ленин, – имеет перед собой объективный мир, зависит от него, им определяет свою деятельность»⁷. Труд и жизнь людей были бы невозможны, если бы мышление человека не отражало естественных свойств и отношений внешнего мира, закономерностей природы. Техника потому и служит целям человека, подчеркивает Ленин, что ее характер, состав соответствуют внешним условиям, законам природы⁸.

Познание выступает, следовательно, как общественно-исторический процесс, обусловленный поступательным развитием человеческого общества. Ставя перед познанием определенные жизненно важные задачи, практика подсказывала людям и конкретные возможности решения этих задач. Проверяя на практике правильность результатов познания, человек отбрасывал нерациональное, сохранял и развивал всё практически полезное. В этом диалектическом единстве труда и познания зарождалась и развивалась материальная и духовная культура человеческого общества.

Многочисленные следы познавательной деятельности первобытного человека, объективизированные в его орудиях труда, указывают, что труд порождал стихийно-материалистическое отношение человека к природе. На основе процесса труда первобытный человек должен был прийти к уверенности в том, что предметы природы существуют независимо от сознания людей. Эта его стихийная уверенность в существовании объективной реальности подтверждалась повседневно и ежечасно материальным процессом жизни. Она давала первобытному человеку единственно правильную ориентировку. Это стихийно-материалистическое отношение к природе, возникающее из самой сущности процессов труда, В.И. Ленин называл наивным реализмом, свойственным всему человечеству⁹.

Так как природа всегда и при любых условиях была для человека непосредственным полем его производственной деятельности, а труд был основой существования и развития общества, мышление человека в своей основе являлось всегда неизменно единым, представляя собой процесс активного, действенного отражения внешнего мира в сознании людей. Имея в виду объективную основу единства человеческого мышления, К. Маркс писал: «Так как процесс мышления сам вырастает из естественных отношений, сам является *естественным процессом*, то действительно постигающее мышление может быть лишь одним и тем же, отличаясь только по степени, в зависимости от зрелости и развития, и в частности развития органа мышления. Всё остальное вздор»¹⁰. Этим отметаются все

⁴ Маркс К. Указ соч. Т. 1. С. 184, 186.

⁵ Ленин В.И. Указ соч. С. 181–182.

⁶ Там же. С. 182.

⁷ Там же. С. 181.

⁸ Там же. С. 182.

⁹ Ленин В.И. Соч. Т. 14. С. 336.

¹⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения: в 2 т. Т. 2. М., 1952. С. 442.

попытки идеализма противопоставить первобытное мышление современному, трактовать первобытное мышление как дологическое, мистическое, будто бы чуждое данным практического опыта.

Человек в ходе общественной практики познаёт окружающий мир: отражает и запечатлевает в мозгу объективную закономерность мира; отражая в понятиях и суждениях внешний мир, активно воздействует на него, исходя из потребностей общественного производства. Так как теоретическому отношению к внешнему миру всегда предшествует практическое (производство), то человеческое мышление не может не зависеть от развития общественно-исторической трудовой практики людей. Ограниченность познания степенью развития труда, т.е. практического господства человека над природой, преодолевается в ходе развития общественно-трудовой практики людей. Следовательно, первобытное познание нельзя рассматривать метафизически, вне движения, так как оно, также как и наше познание, говоря словами Ленина, «не абстрактно, не без движения, а является изначально процессом, непрерывным движением через противоречия и преодоление их»¹¹.

Развитие труда расширяло господство людей над природой, а вместе с ним расширялся и умственный горизонт человека, так как труд предполагает активное (преобразующее) отношение человека к природе, а познавательная деятельность, неразрывно связанная с процессом труда, – это не только продукт, но и одно из необходимых условий развития общественного производства.

Естественная потребность осознания объективных свойств и связей вещей, с которыми имел дело человек, наталкивалась на недостаток положительных знаний. Вследствие этого внешне улавливаемые связи и отношения окружающего мира получали фантастическое объяснение, реальные представления о внешнем мире дополнялись неизбежным домыслом. Под влиянием чувства сравнительного бессилия перед природой человек наделял реальный мир сверхъестественными свойствами. Человеческое сознание, ориентированное практикой материалистически, неизбежно раздваивалось. <...> Так как в основе практической деятельности людей лежат потребности их материальной жизни, а производство материальной жизни всегда и при любых условиях представляет собой общественное производство, то бесспорно, человеческое мышление – изначально общественный продукт, а развитие мышления – социально обусловленный процесс. Этого не понимали исследователи домарковского периода. Они, по словам Ф. Энгельса, совершенно пренебрегали исследованием влияния деятельности человека на его мышление.

«Они, – говорит Энгельс, – знают, с одной стороны, только природу, а с другой – только мысль. Но существеннейшей и ближайшей основой человеческого мышления является как раз *изменение природы человеком*, а не одна природа как таковая, и разум человека развивался соответственно тому, как человек научался изменять природу»¹².

¹¹ Ленин В.И. Философские тетради. С. 188.

¹² Энгельс Ф. Диалектика природы. С. 183.

Поскольку труд – неперемненное условие существования людей, их чувственные восприятия, т.е. ощущения, непосредственно связывающие сознание с внешним миром, неразрывно связаны с практикой. Так как практика человека связана с изменением предметов природы, чувственное познание всегда носит у человека действенный характер. Объективное содержание той деятельности толкает сознание человека к соответствующей переработке материала чувственных восприятий, получаемых на основе развития труда, т.е. к выделению и обобщению, анализу и синтезу.

Пробуя разные породы камня, человек должен был выработать определенные представления об их практических полезных свойствах, так как только на основе этих представлений он и мог, как мы видели выше, выявить наиболее пригодный материал для орудий. Следовательно, отвлечение и обобщение, т.е. развитие способности к абстракции и умозаключению, было необходимым условием для создания рациональных форм орудий труда. Замечая и выделяя в сознании практически полезное, человек, как уже говорилось, нацеливался на него с позиций задач материальной жизни, на решение которых мобилизовались его воля, внимание, работа мысли. Подключение абстракции и умозаключения, означавшее переход познания на более высокую ступень, было естественной необходимостью.

Палеолитические орудия труда исключали возможность обособленного существования какого-либо конкретного человека. В силу своей примитивности эти орудия настолько слабо вооружали человека, что лишь опираясь на коллективный труд, он мог пройти «подготовительный класс» своей истории. Имея в виду простую кооперацию труда, К. Маркс писал: «Уже самый общественный контакт вызывает соревнование и своеобразное повышение жизненной энергии (animal spirits), увеличивающее индивидуальную дееспособность отдельных лиц». И далее: «Подобно тому как сила нападения эскадрона кавалерии или сила сопротивления полка пехоты существенно отличны от суммы тех сил нападения и сопротивления, которые способны развить отдельные кавалеристы и пехотинцы, точно так же и механическая сумма сил отдельных рабочих отлична от той общественной силы, которая развивается, когда много рук участвуют одновременно в выполнении одной и той же нераздельной операции, когда, например, требуется поднять тяжесть, вертеть ворот, убрать с дороги препятствие»¹³.

Общественный контакт требовал согласованности действий, выработки, закрепления и передачи навыков к труду. А это не могло быть осуществлено без общения, без обмена мыслями.

Без обмена мыслями невозможны были и обобщение производственного опыта, закрепление в нормах технических традиций и передача этих традиций в цепи поколений. Общественное производство предполагает развитие речи, а речь – развитие понятийного мышления, так как только в этой развитой форме обобщения и отвлечения возможен обмен мыслями с помощью звукового языка.

¹³ Маркс К. Указ. соч. Т. 1. С. 332.

Исследования И.П. Павлова в области высшей нервной деятельности показали, что мышление понятиями и звуковая речь неразрывны в своем историческом развитии. «Если наши ощущения и представления, – говорит Павлов, – относящиеся к окружающему миру, есть для нас первые сигналы действительности, конкретные сигналы, то речь... есть вторые сигналы, сигналы сигналов. Они представляют собой отвлечение от действительности и допускают обобщение, что и составляет наше личное специально человеческое, высшее мышление»¹⁴. Подчеркивая, что понятия образовались при помощи слов, И.П. Павлов пишет: «Слово, благодаря всей предшествующей жизни взрослого человека, связано со всеми внешними и внутренними раздражениями, приходящими в большие полушария, все их сигнализирует, все их заменяет и потому может вызывать все те действия, реакции организма, которые обуславливают те раздражения»¹⁵. Этим объясняется объективная роль слова в формировании мышления понятиями. Данные антропологии показывают, как с развитием работающей руки развивается мозг человека, а в нем становятся всё более отчетливыми признаки развития речи. Являясь, как и мышление, продуктом развития общества, язык, следовательно, так же древен, как и мышление. На это указывали Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии»: «Язык так же древен, как и сознание; язык есть практическое, существующее и для других людей и лишь тем самым существующее также и для меня самого действительное сознание, и, подобно сознанию, язык возникает лишь из потребности, из настоятельной необходимости общения с другими людьми»¹⁶.

До нас, естественно, не могли прийти в такой сохранности, как вещественные памятники палеолита, ни звуковая сторона древнейших слов, ни смысловое содержание связанных с ним понятий. Мы можем лишь до известной степени представить их общий характер, исходя из объективной обусловленности развития мышления и речи общественным характером труда. Как известно, это и было сделано Марксом в его замечаниях к книге А. Вагнера¹⁷. В процессе труда, пишет Маркс, люди активно воздействуют на внешний мир; воздействуя, овладевают известными предметами внешнего мира и таким образом удовлетворяют свои потребности¹⁸. Поскольку труд – неперемнное условие существования людей, постоянное повторение этого процесса становится жизненной необходимостью. Благодаря повторению этого процесса, указывает далее Маркс, способность этих предметов удовлетворять потребности людей «запечатлевается в их мозгу». В ходе дальнейшего развития, говорит Маркс, «люди дают отдельные названия целым классам этих предметов, которые они уже отличают на опыте от остального внешнего мира»¹⁹. По мнению Маркса, это наступает с неизбежной необходимостью в силу общественного характера труда: в процессе производства люди постоянно находятся

¹⁴ Павлов И.П. Полн. собр. трудов. Т. 3. М.; Л., 1949. С. 490.

¹⁵ Павлов И.П. Лекции о работе больших полушарий головного мозга. М.; Л., 1927. С. 357.

¹⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 29.

¹⁷ Там же. Т. 15. С. 451–483.

¹⁸ Там же. С. 454.

¹⁹ Там же. С. 454.

в *трудовой* связи друг с другом и с этими предметами. Какой характер могли носить эти древнейшие обозначения и связанные с ними понятия? На это Маркс предположительно отвечает: «Они, возможно, называли эти предметы «благами» или еще как-либо, что обозначает, что они практически употребляют эти продукты, что последние им полезны»²⁰.

Архаические элементы лексики, сохранившиеся в языках народов Севера, доказывают справедливость этого предположения Маркса о характере и смысловом содержании древнейших слов. По свидетельству В.Г. Богораза, в эскимосском языке один и тот же термин применяется к различным породам, отмечая их общее назначение как источников пищи, добычи: *tatlanim* значит «кит», а *tatlanqinik* – «северный олень», *eqluwgak* означает «лось» и в разных диалектах с небольшими изменениями употребляется как специальное название различных промысловых рыб²¹. По поводу архаических элементов в лексике юкагиров В.И. Йохельсон писал: «*Надо* теперь означает птица, но в старину слово это имело более широкое значение, им называли животных вообще – зверей и птиц. Впрочем, и теперь в языке *надо* употребляется еще в смысле зверь, как *понхо-надо* (белый зверь) – россомаха»²².

По свидетельству Е.Д. Прокофьевой, в селькупском языке слово *суруп* употребляется для обозначения не только зверя, но и рыбы и птицы, т.е. первоначально для названия добычи вообще. Селькупское *ут курытыль суруп* Прокофьева расшифровывает как «в воде плавающий зверь-добыча», т.е. рыба, для обозначения которой в современном языке имеется слово *узлы*; селькупское *тымпытыл суруп* ею расшифровывается как «летающий зверь-добыча», т.е. птица²³. В диалектах эвенкийского языка слово *бэюн*, как известно, сохранило ряд значений: 1) копытный зверь, 2) крупный (добычливый) зверь, 3) лось (частное название – *моты*), 4) дикий олень (частное название – *багдака*), 5) кабарга (частное название – *мик-чан*). Солонское *бэюни*, негидальское и эвенкское *бую*, орокское и удэйское *буй* (*бую*, *бою*) означают «копытный зверь», «крупный зверь», «медведь»; орокское *бую* означает «медведь»; нанайское *бэюн* – «лось», «дикий олень»; ульчское *бую* – «медведь». Таким образом, слово *бэюн* (*бую*, *буи*, *бую*) в диалектах тунгусо-маньчжурских языков означает то лося, то дикого оленя, то кабаргу, то медведя. Из этого следует, что первоначально частных названий не было даже для промысловых животных. Мышление, оперировавшее первоначальными понятиями-суждениями, охватывало их одним общим понятием «зверь», «добыча», отражая в наименовании их основное значение как объектов охоты и основных источников существования. Это подтверждает мысль Маркса о том, что люди, приписывая предмету характер полезности, давали первоначально отдельные названия целым классам предметов. То, что не могло служить объектом промысла и не имело непосредственного значения для жизни, мало интересовало первобытного человека. Свидетельством этому служит тот факт, что даже такие сравнительно

²⁰ Там же. С. 454.

²¹ Архив АН СССР. Ф. 250. Оп. 1. № 10.

²² Йохельсон В.И. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора. С. 91 (Прим. 1).

²³ Прокофьева Е.Д. О социальной организации селькупов // Сибирский этнографический сборник: Труды Института этнографии АН СССР. Т. 18. С. 97.

развитые языки, как эскимосский и др., не имеют, по свидетельству В.Г. Богораза, особых названий для непромысловых мелких животных, птиц и т.п.

Этот древнейший полисемантизм имени означает, следовательно, не отсутствие способности обобщения, а лишь определенную ступень исторического развития обобщения. Объединяя одним понятием и называя одним словом разнообразных в видовом отношении животных, древний человек, как мы видим, абстрагировался от непосредственно данного, единичного и путем обобщения открывал то общее, что свойственно практически полезным животным, способным служить для человека пищей, быть его добычей. Выражая эти общие, наиболее существенные с его точки зрения признаки предметов природы, человек создавал их определенный образ в уме, качественно отличающийся от восприятий и представлений. Несмотря на различия, эти животные представлялись для него сходными в том отношении, что способны были служить для него добычей. Практика того времени не могла пойти дальше подобного обнаружения сходства и различия (в силу своей ограниченности)²⁴.

«Каждая вещь, – пишет К. Маркс, – есть совокупность многих свойств и поэтому может быть полезна различными своими сторонами. Открыть эти различные стороны, а следовательно, и многообразные способы употребления вещей, есть дело исторического развития»²⁵.

Рост общественного производства, как мы видим выше, расширял сферу трудовой деятельности человека. Вместе с этим расширялся круг вовлекаемых в производство предметов, все более многообразным становилось их использование, более разносторонним – учет условий, имеющих непосредственное отношение к трудовой практике. Возникновение дифференцированных понятий было естественной необходимостью. Известное представление о характере и действенной направленности этих понятий дают дошедшие до нас архаические элементы лексики народов Севера.

В эвенкийском языке *сингилгэн* означает «снег», но параллельно с этим словом существует ряд других названий, обозначающих качественно различные состояния снега: *либгэ* – «первый пушистый снег», *луне* – «первый мокрый снег», *бутадыри* – «снег-крупа», *багури* – «мелкий снег осенью», *чингирдери* – «пушистый снег большими хлопьями», *хингикса* – «зернистый снег на поверхности наста»²⁶ и т.д. Слово *удя* в эвенкийском языке означает «след», а *еломо* – «след на снегу», *хэлки* – «свежий след на снегу»; *тунэ* – «след на траве», *веломо* – «новый след»²⁷ и т.д. В языке эвенков *боддака* означает «дикий олень», *тингэн* – «одногодовальный дикий олень», *алакачан* – «двухгодовальный», *гэрбичэн* – «трехгодовальный», *амаркан* – «четырёхгодовальный», *дипкэ* – «пятигодовальный», *имурэгды* – «шестигодовальный»²⁸. Слово *нанна* означает «шкура» (вообще), *мета* – «шкура, снятая с головы», *мука* – «шкура, снятая с шеи»,

²⁴ Архив АН СССР. Ф. 250. Оп. 1. № 10.

²⁵ Маркс К. Указ. соч. Т. 1. С. 41–42.

²⁶ Василевич Г.М. Русско-эвенкийский (русско-тунгусский) словарь. М., 1948. С. 276.

²⁷ Там же. С. 273.

²⁸ Василевич Г.М. Учебник эвенкийского (тунгусского) языка. М., 1934. С. 11.

оса – «шкура с нижней части ног», *самнган* – «шкура с верхней части ног», *хема* – «шкура из-под копыт», *ирэксэ* – «шкура с туши»²⁹, так как каждая из перечисленных шкур отличается от других практически важными для таежного жителя качествами, следовательно, по-разному им используется в хозяйстве. Так, шкура с туши наиболее пригодна для изготовления спинки меховой одежды, шкура с боков – для изготовления рукавов, шкура с нижней части ног – для подклейки к лыжам, с верхней части – для пошива зимней обуви, шкура из-под копыт – для изготовления подошвы к обуви и т.д. Такой же характер, основанный на практике... характер имеет и смысловая направленность приведенных частных понятий для различных состояний снегового покрова, по-разному влиявших на производственную деятельность таежного охотника. Практический смысл имела также и возрастная дифференциация названий в отношении лося, дикого оленя и других животных тайги, отраженная в лексике эвенкийского языка.

Аналогичные явления были отмечены исследователями и в других языках народов Севера. По свидетельству В.Г. Богораза, в языке оленеводов Крайнего Севера имеется множество названий для обозначения различных сортов оленьих шкур (раннеосеннего, позднеосеннего, зимнего, весеннего, летнего забоя), далее идет разграничение по возрасту, начиная с телят, которые в свою очередь также различаются в зависимости от того, насколько большой теленок и к какому времени года относится убой³⁰. Шкуры, получаемые от разных по возрасту оленей, имеют, оказывается, различное для хозяйства назначение, также как и шкуры оленей, убитых в разное время года. Одни идут на пошив одежды и обуви, другие – на изготовление предметов домашнего обихода и жилища.

Материалы эвенкийского языка показывают, что отвлечение, характерное для процесса образования понятий, не является абсолютным. Опираясь на понятия, мышление стремилось в наглядной форме раскрыть окружающий человека предметный мир, отмечая типическое и характерное в его объективных свойствах и отношениях. Эвенкийское слово *тураки* (ворона) дословно означает «рот раскрывающая» (образовано от *турам* – «разинуть», «раскрыть» – при присоединении суффикса *-ки*, служащего для образования от глагольных основ названий животных и людей по характеру данного действия); *дянтаки* (росомаха) дословно «ходящая по одной тропе» (от *дянта-м* – «ходить по одной и той же тропе»); *бадялаки* – «лягушка» (от *бадя-рга-м* – «раскорячиться»), *хороки* – «тетеря» (от *хорого-м* – «клохтать», «токовать») и т.д. Судя по лексике, связанной с названиями животных и птиц, понятия создавались как впечатляющий зрительный образ, охватывавший наиболее типические черты определенных видов зверей и птиц. По тому же пути создания впечатляющего образа шло и образование понятий, отражающих явления природы.

²⁹ Василевич Г.М. Очерк грамматики эвенкийского (тунгусского) языка. М., 1940. С. 173.

³⁰ Богораз В.Г. Культура народов Севера: лекции, читанные в Ленинградском государственном университете // Фонд Института этнографии АН СССР. Рукопись.

Формируясь на базе наглядных образов предметного мира, понятия постепенно освобождаются от чувственных восприятий (наглядного мышления), принимают все более обобщенную, абстрактную форму – форму интеллигибельного образа предметов и явлений. На это указывал Ленин, говоря: «Чувства показывают реальность; мысль и слово – общее»³¹. «Всякое слово (речь), – подчеркивает Ленин, – уже обобщает»³². В этом же ключе Ленин рассуждает и далее, утверждая, что «в языке есть только общее»³³.

Раскрывая противоречивость и сложность процесса познания, Ленин указывает, что познание – не пассивный рефлекс бытия, не зеркально-мертвое отражение действительности. Как продукт деятельности мозга познание представляет собой активный процесс отражения действительности в представлениях и понятиях людей. Указывая на сложность и противоречивость этого процесса, Ленин говорит: «Подход ума (человека) к отдельной вещи, снятие слепка с нее не есть простой, непосредственный, зеркально-мертвый акт, а сложный, раздвоенный, зигзагообразный, включающий *в себя* возможность отлета фантазии от жизни»³⁴. По мнению В.И. Ленина, «...и в самом простом обобщении, в элементарнейшей общей идее (стол вообще) есть известный кусочек фантазии»³⁵. Развитие абстракции и творческого воображения тесно связано с трудом, обусловлено им: видоизменяя и приспособляя предметы природы для удовлетворения своих потребностей, человек в то же время осуществляет и свою сознательную цель³⁶. Человек должен представлять себе результат труда до начала процесса труда. Эта способность отвлечения и обобщения и связанная с ней возможность предугадывать и заглядывать вперед были бы, следовательно, невозможны без развития воображения, фантазии в качестве толчка к работе творческой мысли.

В процессе образования понятий человек должен был с помощью абстракции и творческого воображения создавать из множества восприятий интеллигибельный образ для целой группы сходных предметов.

«Образование (абстрактных) понятий, – говорит Ленин, – и операции с ними *уже включают* в себе представление, убеждение, *сознание* закономерности объективной связи мира»³⁷.

Вопрос о том, как представлялась эта связь на начальных этапах развития общества, мы и попытаемся рассмотреть коротко в нашем последующем изложении.

На начальных этапах развития общества рамки практики, как мы видели выше, были весьма ограниченными. Имея в виду относительный характер критерия практики, вытекающий из исторической ограниченности человеческой деятельности, Ленин говорит: «...Критерий практики никогда не может по самой сути дела

³¹ Ленин В.И. Указ. соч. С. 281.

³² Там же.

³³ Там же. С. 283.

³⁴ Там же. С. 336.

³⁵ Там же.

³⁶ Маркс К. Указ. соч. С. 184–185.

³⁷ Ленин В.И. Указ. соч. С. 173.

подтвердить или опровергнуть полностью какого бы то ни было человеческого представления»³⁸. Тем в большей степени это должно относиться к критерию практики первобытного общества.

Поскольку опыт в тех условиях не мог препятствовать сознанию устанавливать случайные и нереальные связи, то наличие наряду с реалистическими представлениями также представлений фантастических для того времени вполне закономерно.

Материалы языка и этнографии указывают, что первоначально реалистическое и фантастическое были объединены в познании одним общим стремлением уловить объективную связь отношений и свойств окружающего мира³⁹. В этих попытках заглянуть в воображении за пределы опыта человек опирался на реальный процесс жизни, так как воображение создает только то, что ему подсказывает действительность, а сознание никогда не может быть чем-то иным, как только осознанным бытием⁴⁰. Поскольку бытие людей есть реальный процесс их жизни, а сознание развивается изначально как осознание ближайшей чувственной среды и органической связи с другими лицами и вещами, представления человека об этой связи первоначально могли развиваться лишь в форме отождествления природы и человека. На это указывали Маркс и Энгельс: «Здесь, как и повсюду, тождество природы и человека обнаруживается также в том, что ограниченное отношение людей к природе обуславливает их ограниченное отношение друг к другу, а их ограниченное отношение друг к другу – их ограниченное отношение к природе, и именно потому, что природа еще почти не видоизменена ходом истории; но с другой стороны, сознание необходимости вступить в сношения с окружающими индивидами является началом сознания того, что человек вообще живет в обществе»⁴¹. Раскрывая исторический путь развития познания, Ленин писал: «Перед человеком сеть явлений природы. Инстинктивный человек, дикарь, не выделяет себя из природы. Сознательный человек выделяет категории, суть ступеньки выделения, т.е. познания мира, узловые пункты в сети, помогающие познавать ее и овладевать ею»⁴².

В эвенкийском языке сохранились следы этого невыделения человеком себя из природы. Так, слово *эйн* одновременно означает и «мать», и «лосиха»; *оси* – и «женщина», и «самка»; *бэе* – и «мужчина», и «самец». Эвенские слова *хутэкэн* (медведь до года), *утэкэн* (лосенок) происходят от *хутэ*, *утэ*, означающих «сын», «дочь», «дитя». Близкое к *эйн* (мать, лосиха) *знэкэ* означает в эвенкийском «бабушка»; от того же корня происходят *энэкэн* (медведица) и *энты* (важенка с теленком). В свою очередь *энтыл* (-л – современный суффикс, признак множественного числа) в эвенкийском языке означает и «матери», и «родители».

Это явление нашло свое отражение не только в лексике языка, но и в морфологии. Примечательны факты, которые удалось установить Е.П. Лебедевой при

³⁸ Ленин В.И. Соч. Т. 14. С. 130.

³⁹ Подробнее об этом см. ранние работы А.Ф. Анисимова: 1) Об истинном и иллюзорном в первобытных воззрениях на природу; 2) Природа и общество в отражении сказки и мифа.

⁴⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 29–30.

⁴¹ Там же.

⁴² Ленин В.И. Философские тетради. С. 94.

сравнительном изучении морфологии тунгусо-маньчжурских родовых названий. Оказалось, что суффиксы, образующие в маньчжурском и эвенкийском языках родовые названия, совпадают с суффиксами, образующими в этих языках названия животных, а те в свою очередь – с суффиксами, образующими терминологию родства. Например, суффиксы *-ка*, *-кэ*, *-ха*, *-хэ* в маньчжурском и эвенкийском языках образуют большую группу названий животных и одновременно с этим употребляются в качестве словообразовательного суффикса для родовых названий. Совпадение словообразующих суффиксов в родовых названиях маньчжуров и эвенков указывает, что эти сходства развились на почве языковой общности, когда нынешние тунгусо-маньчжурские народности представляли собой единую в языковом отношении группу родов с одинаковыми по форме словообразования родовыми названиями. О том же свидетельствует и факт наличия суффиксов *-ка*, *-кэ*, *-ко* в качестве первичного словообразовательного форманта эвенкийских родовых названий, на который позднее наслои́лся суффикс *-гир*, объединяющий в языковом отношении большинство родовых названий эвенков. Его позднейшее появление, по-видимому, связано с процессом выделения из древнего тунгусо-маньчжурского субстрата собственно эвенкийских родов и племен. Существенно в данном случае и другое: мировоззренческие традиции древнего невыделения себя из природы у эвенков, оказывается, были еще настолько сильны, что и этот, позднейший в родовых названиях, суффикс был образован тем же путем, что и древнейшие, ставшие в родовых названиях эвенков первичным словообразовательным формантом. Е.П. Лебедева справедливо отмечает, что суффикс *-гир* (*-гин*, *-хин*, *-хил*, а с утратой начального *г* – *-ир*, *-ил*) в эвенкийских родовых названиях распространен настолько широко, что является одним из характерных признаков эвенкийского образования родовых названий. Суффикс *-гир* представляет собой правильную форму множественного числа от *гин*, где суффикс множественного числа *р* заменяет конечный звук *н*.

Природа осознавалась человеком первобытного общества в единстве с коллективом, а то и другое – в единстве с процессами труда. Поэтому не было и не могло быть расчленяющего противопоставления человека природе, также как не было противопоставления индивида остальному коллективу, а трудового коллектива – процессу труда. Через труд человек ощущал непосредственно свою связь с природой, и ощущение этой постоянной жизненной связи было его первой ступенькой в формировании представлений об окружающем мире в целом. Понимание мира в целом оказывалось в противоречии с реальными знаниями того времени, так как мыслительный опыт человека давал в тот период всего лишь отображение отдельных деталей. При этом положении воображение должно было прийти к отождествлению природы и человека, так как это было единственно возможной формой отображения мира в целом.

Домысливая таким образом природу через картину жизни людей, воображение ставило на место действительных, но еще не познанных человеком причин причины воображаемые. Воплощая в наглядном образе реальное и воображаемое, фантазия как бы приближала природу к человеку, делая ее более понятной. Это

древнее олицетворение, связанное с невыделением первобытным человеком себя из природы, нашло свое отражение в сказках о животных и природе. <...>

Материалы этнографии с определенностью указывают, что в основе развития реалистической мысли человека лежат практические потребности материальной жизни, развития общественного производства. Материальная культура и общественно-историческая трудовая практика людей служат тому наглядным свидетельством.

«Господство над природой, – говорит Ленин, – проявляющее себя в практике человечества, есть результат объективно верного отражения в голове человека явлений и процессов природы, есть доказательство того, что это отражение (в пределах того, что показывает нам практика) есть объективная, абсолютная, вечная истина»⁴³.

Пытаясь познавательным уловить смысл реально данного, первобытный человек, как мы видели, не без трудностей, противоречий и их преодоления шел к объективной истине, пониманию объективных свойств и связей природы. Натываясь на отсутствие реальных знаний, на первых порах он вынужден был преодолевать узость границ своего трудового опыта осязательно, с помощью догадок. Опираясь на реально данное – свою общественную жизнь и жизненный опыт, – он по-своему домысливал в воображении природу, ставя на место реальных связей воображаемые: искал причинную связь, исходя из своего ограниченного исторического опыта, и создавал объяснения цепи причин, опираясь на свою реальную общественную жизнь. В этой слитности природы и человека в общественных представлениях первобытных людей причинная связь явлений природы принимала ту специфическую для начальных этапов мировоззрения форму, при которой объективные связи явлений и вещей представлялись как отношения людей. Вся природа оживотворялась в представлениях о ней человека, и эта всеобщая оживотворенность природы рисовалась в воображении человека как живая картина жизни людей.

Потребности развития общественного производства всё более нацеливали познание человека на действенное, преобразующее его отношение к природе. Практические знания, обобщающие трудовой опыт и эмпирические наблюдения, обогащались преемственно, в живой цепи поколений людей. В этом смысле за опытом каждого поколения, «как за прибрежной волной, чувствуется напор целого океана всемирной истории»⁴⁴. Это стихийное эмпирическое познание, обусловленное социально объективной сущностью процессов труда, изначально носило, как мы видели выше, рациональный, стихийно-материалистический характер.

Мы не должны забывать при этом и того упорства и труда, с которыми связаны достижения первобытной культуры. Мы, разумеется, никогда в точности не узнаем, каких усилий стоило людям изобрести каменный топор и научиться строить с его помощью деревянные лодки. Но представляя, сколько усилий было затрачено людьми на строительство с помощью каменного топора долбленной деревянной лодки, мы можем до некоторой степени предполагать, чего стоила в свое время людям их материальная культура.

⁴³ Ленин В.И. Соч. Т. 14. С. 177.

⁴⁴ Герцен А.И. Былое и думы. М., 1946. С. 651.

Об ительменах Камчатки, живших во времена Крашенинникова (начало XVIII в.) по сути еще в каменном веке, указанный исследователь писал: «Топоры у них делались из оленьей и китовой кости, также и из яшмы, наподобие клина: привязывались ремнями к кривым топорщикам плащам. Ими они долбили лодки свои, чаши, корыта и прочее, однако с таким трудом и с таким продолжением времени, что лодку три года приходилось им делать, а чашу большую не меньше года. Чего ради большие лодки, большие чаши или корыта... в такой чести и удивлении бывают, как нечто сделанное из драгоценного металла превеликою работою, и каждый острожок мог тем хвастаться перед другими»⁴⁵. Тот же автор, говоря о пытливом познавательном отношении ительменов к природе, писал, что они «по своему разуму всему дают причину, обо всём рассуждают и стараются изведывать самые мысли птиц и рыб»⁴⁶.

Представления о природе, формировавшиеся как отражение в сознании человека условий материальной жизни общества, соответствовали степени практического господства человека над природой. Историческое развитие опыта умножало в них элементы рационального, историческая ограниченность этого опыта создавала почву для иллюзорного. В борьбе этих двух начал – рационального, стихийно-материалистического, и примитивно-идеалистического отношения первобытного человека к природе – и развивалось мировоззрение первобытного общества.

© Анисимов А.Ф., 2010

⁴⁵ Крашенинников С. Описание земли Камчатки. СПб., 1819. С. 46.

⁴⁶ Там же. С. 107.



История религий Древнего мира

КУЛЬТ ФЕТИШЕЙ, РАСТЕНИЙ И ЖИВОТНЫХ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ*

Господствующее в широких кругах общества представление о древнегреческой религии как о лучезарном мире радости и красоты, сплошного празднества и увенчанных цветами хороводов давно уже опровергнуто наукой, доказавшей, что наряду с самым ярким солнечным светом в мирозерцании и настроении эллинского народа присутствует глубокая ночь безнадежной скорби, ужаса, пессимизма. В то время, когда Фидий и Пракситель создавали типы вечно юных богов, в которых идеал красоты достигает своего предела, когда в гениальном творчестве Эсхила и Платона зарождался величественный образ божества как абсолютной этической силы, в недрах народной массы жила и развивалась вера в совершенно иной, противоположный мир. Это – заколдованное царство тайны и мрака, где безобразные демоны прячутся в темных пещерах и могучие, злобные духи подстерегают из своего убежища слабого человека. В таинственной чаще леса, в свисте ветра, который кружит по полям, завивая снежные столбы, в бурной реке, вертящей колеса водяной мельницы, в журчащем ручейке, в блеске молнии – всюду невидимые духи подстерегают первобытного человека, готовя ему страдания и смерть. Они наполняют собою весь мир, принимая тысячи образов; быстролетными вихрями мчатся они по ночному поднебесью, то вырывая с корнями столетнее дерево, то заслоняя собою луну и звезды, то собираясь на зловещий совет в горах и оврагах, на межах и распутях. Иногда эти загадочные существа принимают совершенно земной облик. Так, дровосек после нескольких ударов топора к ужасу своему замечает, что дриада выходит из дерева, готовая преследовать нарушителя своего покоя; путник при входе в дремучий лес вдруг слышит страшные вопли Пана или видит бледные образы нимф, качающихся на извилистых суках и расчесывающих при свете серебристой луны свои роскошные волосы. В этом волшебном хаосе призраков, среди тысячи опасностей, грозящих человеку на каждом шагу, нужно быть поминутно настороже.

* Публикуется в новой редакции с сокращениями по: *Кагаров Е.Г.* Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. СПб., 1913 (вступление; гл. 1: Сущность фетишизма и его происхождение; гл. 2: Обзор и классификация главнейших древнегреческих фетишей).

И все же, превосходя людей своим могуществом, бесчисленные духи, то злобные, то милостивые, нуждаются в пище и уходе, доступны подкупу и мести. Отсюда – первобытная магия с ее сложными институтами очищений и заклинаний, табу и колдовства, жертвоприношений и каннибализма. Непосредственная близость первобытного человека к природе создает мирозерцание, в котором нет границ вере и одухотворенность стихий, в силу слова, в могущество символического действия.

Несмотря на то что эта мрачная, демоническая сторона греческой религии, несомненно, составляла жизненный нерв народной веры и обрядности во всё время существования античной культуры, область эта представляется до сих пор еще недостаточно разработанной. <...>

Поклонение мелким неодушевленным предметам, камням, скалам, а также растениям и животным составляет наиболее характерную черту первобытных верований, и я решил остановиться прежде всего на изучении этих культов. Они дали могущественный толчок к образованию целого ряда мифов и сказаний (например, о различных метаморфозах и т.п.), возникших на почве анимизма – представления первобытного человека о том, что вся природа одушевлена, что она обладает в лице отдельных предметов и явлений своею индивидуальною жизнью или душою, населена многочисленными духовными сущностями, демонами, гениями и т.д. <...>

Что такое фетишизм? Термин этот употребляется довольно часто, более того, им злоупотребляют, придавая ему самые разнообразные и самые противоречивые значения. Между тем точное определение этого понятия совершенно необходимо, тем более что об исторической роли фетишизма исследователями были высказаны совершенно противоположные мнения. Одни, как А. Comte, J. Lippert, видели в нем первоначальную ступень всякой религии, другие же, как M. Müller, O. Pfeleiderer, усматривали продукт вырождения первобытной, более совершенной религии, отклонение от чистой истины богопознания, третьи, подобно J. Lubbock, E. Lehmann и др., приравнивали фетишизм к простому колдовству.

Термин «фетиш» обязан своим происхождением португальским путешественникам, которые, подметив то суеверное уважение, с каким негры западного побережья Африки относились ко многим предметам, дали этим предметам название *feitiços*, служившее для обозначения различных религиозных амулетов и талисманов. В литературу это слово в качестве термина для обобщающего названия целой группы религиозно-исторических фактов ввел французский писатель де Бросс в 1760 г. в книге «*Du culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie*». Но он придал этому термину слишком широкое значение, понимая под ним почти все объекты человеческого поклонения: дерево, гору, море, кусок дерева, львиный хвост, голыш, раковину, соль, растение, рыбу, цветок, некоторых животных (например, коров, козлов, слонов, овец и т.п.), причем рассматривал этот культ как сознательное поклонение самим предметам, а не живущим в них духам.

Еще более расширил понятие фетишизма А. Comte. Он усматривал в фетишизме ту первоначальную ступень развития всякой религии, на которой материальные объекты считаются как бы одушевленными, живыми, т.е. связывал с этим термином понятие, которое мы в настоящее время обозначаем как анимизм.

Широкое определение фетишизму дают также Lippert, Bastian, Schulze, Achelis, Wilken, Kruijt, Bellucci, еп. Хрисанф, Н. Харузин, отчасти А.В. Смирнов и многие другие. По Schultze, например, фетишизм есть религиозное почитание чувственно воспринимаемых предметов. По Achelis фетишизм обозначает в известном смысле всякое действие, посредством которого человек старается войти в соответствующее отношение с невидимым миром. А. Kruijt вслед за Wilen находит возможным говорить о животных и человеке, выполняющих роль фетишей, и совершенно так же поступают Н. Харузин, О. Gruppe и др. Еп. Хрисанф считал фетишизмом обожание отдельных предметов и явлений природы в их непосредственности. По мнению А.В. Смирнова, фетишизм – это «почитание мелких предметов природы в их естественном состоянии». Bellucci дает это определение употребляемым в качестве амулетов каменным доисторическим орудиям, кабаньим зубам, кораллам, редким теперь папским монетам с изображением Св. Духа, образкам святых, которым молятся при определенных недугах, и т.д. Еще более суживает это понятие С. Jullian, ограничивающий фетишизм поклонением предметам домашнего обихода, продуктам человеческой индустрии, например копью, мечу и т.д. Lubbock совершенно отрицает религиозный характер фетишизма и считает его простым волшебством (Witchcraft). Такой же (отрицательной) точки зрения придерживается Е. Lehmann: не признавая фетишизм самостоятельной религиозной стадией, он приравнивает его к обыкновенному волшебному средству (Zaubermittel). Более или менее точное значение дал этому термину Tylor, который оставил за ним лишь характер второстепенной отрасли анимизма, а именно, считал его учением о духах, воплощенных в вещественных предметах или каким-нибудь образом связанных с ними. От фетишизма Tylor строго отличает культ растений, животных, феноменов природы, идолов и т.д. Но и в этой форме определение фетишизма не устраивает ученых, вследствие чего Jevons, например, предлагал совершенно упразднить это понятие, как приводящее к недоразумениям из-за своей неопределенности.

Несмотря на всё вышесказанное, термин «фетишизм» можно, по моему мнению, использовать в науке, если придать ему то значение, которое содержится, в сущности говоря, уже в самом его латинском корне (feticus) – «характер зависимости от субъективной воли поклоняющегося данному предмету человека». Фетиш – неодушевленный объект, которой почитается человеком, как созданный им самим, так и найденный и обращенный в святию. Таким образом, полное определение фетишизма может быть сформулировано следующим образом: фетишизм есть форма религиозного сознания, заключающаяся в том, что отдельные неодушевленные и небольшие по размерам объекты, как в естественном виде, так и приспособленные к потребностям культа путем различных приемов обработки, окружаются вполне организованным и систематическим поклонением как скрывающие в себе особое духовное начало.

Фетиш можно найти или изготовить. В этом коренное отличие фетишизма от культа цельных феноменов и стихий природы. С другой стороны, благодаря своей более или менее индивидуальной окраске фетиши резко отличаются от родственной им, но вторичной группы таких объектов, как амулеты, талисманы и т.п. Фетиш в большинстве случаев тесно связан с определенной личностью или группой

людей, которой он покровительствует. Наоборот, амулеты и талисманы обладают магической силой *an und für sich* и сохраняют свое значение в руках каждого, так что их можно отдавать взаймы или дарить другим. Кроме того, фетиш – вместилище духа или вообще активного духовного начала; ему приносят дары, его окружают специальным, иногда чрезвычайно сложным культом. Амулеты же и талисманы, хотя и одарены в глазах некультурного человека магической силой, никогда не составляют настоящего предмета культа. Надо отметить, что психология идолопоклонства почти такая же, как и у фетишизма, – вера, что во всякий предмет может вселиться дух или божество, посылающее людям счастье или неудачу в зависимости от ухода за этим предметом. Различие здесь чисто морфологическое: как только объекту придают ту или иную форму – человека, животного или териантропическую, – фетиш превращается в идола.

Я не стану давать здесь полную характеристику фетишизма и его отдельных форм (это будет предметом всего дальнейшего изложения), но отмечу в качестве существенного признака то обстоятельство, что во всех случаях почитается не сам предмет, а имманентное ему высшее духовное начало. Правда, некоторые исследователи вслед за де Броссом готовы были усматривать первичную стадию фетишизма в поклонении не духу или демону, вселившемуся в объект извне, а именно самому объекту. Подобная интерпретация является результатом смещения фетишизма либо с употреблением амулетов, талисманов и аналогичных средств первобытной магии, либо с предшествовавшей фетишизму более примитивной языческой стадией – аниматизмом. Только на этой низшей ступени развития некультурный человек действительно верит, что камень, дерево и прочие предметы такие же живые, как и он сам, что они обладают присущими ему самому свойствами и потребностями. Человек отождествляет себя с природой, наделяет ее жизнью, которая, однако, не отделима от самого предмета и не воплощается еще в идее самостоятельного и свободно живущего духа. Лишь впоследствии из этого аниматизма (оживотворение природы) развивается представление, по которому в объекте находится дух, хозяин или гений, отдельный и независимый от своей видимой оболочки (анимизм). Итак, фетиш представляется первобытному человеку инкарнацией духа, его жилищем, оболочкой, и фетишизм есть лишь частный случай анимизма.

Култ фетишей существует, как известно, не только у негров, хотя Африка – классический континент фетишизма. Поклонение духам, живущим внутри мелких материальных предметов, встречается в Центральной Австралии, у бразильских племен, на Новых Гебридах и во многих других местах. Об универсальном характере фетишизма и его выдающейся роли в религиозном развитии человечества свидетельствуют многочисленные вещественные и литературные памятники исторических племен, а также быт и предания современных европейских народностей.

Особенно богаты элементами фетишизма религии Древнего Востока. Поклонение каменным и деревянным столбам, конусам, обелискам, колоннам и пирамидам достигло здесь самого разнообразного развития. Самое название *baityloi* (или *baityilia*), которым в античной литературе обозначаются священные камни, несомненно, семитического происхождения. В Библие местная богиня Ваалат почиталась в образе высокого конического камня, стоявшего посреди храма. В Сидоне

Астарта чтилась под видом круглого камня, возимого на колеснице; в Тире поклонялись Мелькарту в форме двух светящихся столбов. Карфагенский Ваал считался обитающим в каменных столбиках, называвшихся *hammānīm* и ставившихся его почитателями у алтаря. Астарте воздвигались священные деревянные столбы или колья, носившие название «ашер» <...>. Точно так же священные камни были у древних арабов; сам Магомет должен был, вопреки своему желанию, признать святость Каабы. Каждому из видов этих фетишей соответствовал особый термин в семитических языках; я лишь напомним здесь, что священные камни назывались обыкновенно старинным семитическим словом *bêth-êl* – «дом Божий» (*bêth* – «дом», *êl* – «Бог, Божество»). Мысль о былом господстве фетишизма на всем семитическом Востоке вполне подтверждают и археологические открытия. Между прочим, и в Палестине были найдены монолиты, по-видимому, служившие объектами религиозного почитания.

У других исторических народов в позднейшие эпохи религиозного развития сохранились столь же многочисленные рудименты первобытного фетишизма. Их находили в Древнем Египте, у индусов, скифов, кельтов. В религиозных институтах Рима встречаются следы старинного культа камней. Так, фециалы клялись именем Юпитера Ляписа или Феретрия, символом которого был священный кремль (*silex*), хранившийся в древнейшем святилище бога-громовника на Капитолийском холме. Во время засухи испрашивали дождь у Юпитера Элиция, совершая обряд *aquilium* («выманивание воды»), который состоял в том, что понтифики в торжественной процессии влекли по всему городу дождевой камень (*lapis manalis*), лежавший перед Капенскими воротами близ авентинского жертвенника Юпитера Элиция. Культ Термина также носил все характерные черты фетишизма: посвященные этому божеству пограничные камни считались священными, и было постановлено, что выкопавший такой межевой знак вместе с волами предается проклятию. Во время празднования сельских терминалий пограничные камни украшали венками и приносили им жертвы, обыкновенно бескровные; иногда же закалывали телят и поросят и их кровью окропляли пограничный камень.

Признаки былого фетишизма сохранены и в фольклоре германских, романских, славянских и финских племен. В Европе почитание камней сохранялось до относительно недавнего времени: еще в 1851 г. жители острова Инниски (Ирландия) бережно заворачивали камни в кусок фланели и выставляли их на поклонение в известные дни. Frazer указывает, что в одной местности Норвегии крестьяне до конца XVIII в. обыкновенно хранили круглые камни, обмывали их каждый четверг вечером, обмазывали маслом перед огнем, клали на почетное место, на свежую солому и в известные времена года погружали эти камни в пиво, чтобы они принесли дому счастье и довольство.

Древняя религия финских племен обнаруживает яркие признаки фетишизма, выражающиеся, между прочим, в поклонении деревянным истуканам и священным камням (так называемым сейдам). Камням вообще часто приписываются волшебные свойства, поэтому они играют известную роль в народной медицине и примитивной магии. У всех народов существует вера, что камни, скалы и тому подобные предметы непосредственно связаны с жизнью человека, что человек может

происходить от них и обратно превращаться в камень. Это верование дало материал для множества рассказов о метаморфозах.

Более детальное описание многочисленных форм фетишизма и его рудиментов у различных народов не представляется мне необходимым в данной работе, потому я ограничусь приведенными выше примерами. С постепенным развитием просвещения в Европе исчезли наиболее грубые формы первобытного фетишизма, во многом потому, что средневековое христианское духовенство энергично боролось с охотниками за камнями (*venatores lapidum*) и т.п. Им грозили преследованием Турский собор (567 г.), архиепископ Кентерберийский Теодорих в VII в., Карл Великий в 789 г., король Эдгар в X в., Кнут в XII в. и т.д. Тем не менее в основной массе населения элементы первобытного миросозерцания долго еще были живы, что проявлялось в различных обрядах и повериях, продолжающих царить над умами.

Сопоставляя все сказанное, можно сделать вывод, что фетишизм представляет собою как бы универсальную форму примитивного религиозного мышления и должен рассматриваться как необходимая и естественная фаза культурного развития человеческих обществ.

Поэтому нет ничего невероятного в предположении О. Schrader и других ученых, что культ камней и бревен был знаком уже индоевропейскому пранароду, жившему, по мнению ряда этнологов, на севере Центральной Европы, где находятся мегалитические памятники позднего каменного века, имевшие, несомненно, религиозный характер.

Таким образом, фетишизм как особая форма религиозного сознания восходит к самым отдаленным эпохам истории человеческой культуры. В чем же кроется происхождение этой замечательной системы верований первобытного человека?

В прежнее время исследователи приписывали фетишам символический характер, усматривая, например, в каменных и деревянных конусах, столбах и пирамидах то фаллические изображения, то символы небесных светил и т.д. Впоследствии ученые стали видеть в фетишизме генетическую связь с культом предков, возводя священные камни, колья и деревья к былым надгробным памятникам. По мнению некоторых историков религии, священные камни служили некогда тотемистическими жертвенниками и с течением времени были отождествлены с божеством. <...> В настоящее время фетишизм признается слишком сложным явлением, чтобы можно было сводить все его формы к какому-нибудь одному принципу.

Психология фетишизма, как указывает W. Wundt, складывается из трех основных элементов:

- а) из представления, что всякий предмет, которому по какой-то причине приписывается магическая сила, служит местопребыванием души или вообще духовного начала;
- б) из веры в то, что исходящая от данного объекта магическая сила может принести удачу или несчастье – в зависимости от настроения вселившегося в него духа;
- в) из развивающегося благодаря этому убеждению культа, конечную целью которого является снискание благосклонности обитающего в фетише могущественного духовного начала.

Несколько выше отмечалось, что науке неизвестно ни одного народа (как бы низко он ни стоял в смысле культурного развития), у которого не было бы веры в особую жизненную силу, пронизывающую все объекты и явления природы. Таким мистическим активным началом, присущим всему миру, у гурунов, например, является «оренда», у меланезийцев – «мана» и т.д. Психологической подпочвой фетишизма мы должны, следовательно, признать то своеобразное мировоззрение первобытного человека, согласно которому вся внешняя природа, живая и мертвая, населена бесчисленными духами и обладает в лице отдельных объектов и феноменов своей индивидуальной духовной жизнью, сходной с таковой у человека (это и есть первобытный анимизм или, по терминологии Schultze, «антропопатизм»). Однако на вопрос, что именно заставляет некультурного человека поклоняться данному фетишу, едва ли можно найти один определенный ответ. Зачастую достаточно случайного совпадения обстоятельств между находкой предмета и каким-либо событием в жизни первобытного человека, чтобы он установил между ними причинную связь и признал данный предмет носителем могущественного духа. Известны многочисленные конкретные случаи создания фетишей на почве подобной логики и психологии первобытного человека. Так, в Африке одно из кафрских племен признало фетишем якорь, так как выброшенный на берег незнакомый предмет вызвал их изумление. Когда же один из членов племени решился отбить от него кусок и вскоре после этого умер, чудесные свойства якоря были признаны всеми и он окончательно превратился в фетиш. В германской мифологии пример искусственного создания фетиша (фалла) следует усматривать, например, в северногерманской *sage o Völsi*. <...>

Объекты религиозного культа могут быть изучаемы как с точки зрения их внешнего облика и материала, из которого они изготовлены, так и со стороны их функций в первобытной религии, то есть различных культовых приемов и актов общения человека с имманентными этим объектам высшими духовными силами. В первом случае мы получаем в результате простое описание различных классов священных предметов; при втором подходе перед нами раскрывается сам механизм сношения определенной социальной группы с невидимым миром духов. Однако изучение функций невозможно без предварительного знакомства с формой и строением объектов, являющихся носителями этих функций. Я попытаюсь поэтому прежде всего установить морфологическую классификацию фетишей древнегреческой религии и дать характеристику и описание их основных типов. <...>

Вследствие разнообразия объектов, служивших в первобытной греческой религии фетишами, а также ввиду существования многочисленных переходных форм и типов обзор и группировка священных предметов на основании их морфологических признаков представляется задачей сложной и затруднительной. Несомненно, однако, что такая группировка имеет важное значение для исследователя, так как дает ему возможность разобраться в дошедшем до нас материале, систематизировать его и создать таким образом твердую почву для дальнейших научных изысканий.

Классификация фетишей может быть чрезвычайно разнообразна в зависимости от того внешнего признака, который полагается в его основание. С точки зрения материала мы можем различать фетиши каменные, деревянные, металлические,

костяные, роговые и т.д.; легко видеть, однако, что подобное деление было бы слишком искусственным. Поэтому я предлагаю классификацию греческих фетишей, построенную на более существенном для истории религии признаке – на большем или меньшем видоизменении, вносимом человеком во внешнюю форму объекта с целью приспособления его к культовым потребностям. Эти изменения внешнего облика фетишей, сводящиеся к отделке, окраске и тому подобным актам, находятся, как можно предполагать на основании данных сравнительной этнографии, в тесной связи с общим культурным и эстетическим ростом народа.

С этой точки зрения фетиши греческой народной религии могут быть разделены на следующие классы, совокупность которых рисует нам вместе с тем и общий ход развития древнегреческого фетишизма от примитивных стадий до того момента, когда намечается уже переход к более высоким ступеням религиозного сознания:

1. Объекты мертвой природы в их естественном виде, как, например, грубые камни (голыши, метеориты), стволы срубленного дерева, куски металла и т.п. Характерным признаком фетишей этой группы является, таким образом, отсутствие определенной формы, приданной им человеком.

2. Объекты мертвой природы, которым придана форма, приближающаяся к форме геометрических тел, – например, конусы, параллелепипеды, пирамиды, обелиски, столбы, колья и т.п. из камня, дерева и других материалов.

3. Элементы живой природы – части тела животных и человека (например, фалл, рога, шкура, череп, яйцо, раковина и т.д.) и их искусственные воспроизведения.

4. Продукты человеческой культуры и индустрии: инструменты, оружие, предметы домашнего обихода и др. (например, меч, копье, щит, топор, земледельческие орудия, жезл и т.д.).

5. Объекты, которым отчасти придана человеческая форма (переход к идолопоклонству).

От приведенных здесь категорий фетишей нужно отличать те священные предметы, которые, не будучи настоящими объектами культа, играли известную роль в народной медицине или первобытной магии (амулеты и т.п.).

© Кагаров Е.Г., 2010

ДИАЛОГ ГОСПОДИНА И РАБА О СМЫСЛЕ ЖИЗНИ (по новому вавилонскому памятнику)*

В годы, предшествующие Второй мировой войне, при раскопках Ассура, древнего города ассирийского государства, немцами было найдено множество клинописных таблечек. Во время войны, которая надолго прервала раскопки, давшие столь блестящие результаты, содержание ассирийских таблечек было расшифровано и опубликовано. На многих из них оказались важные и интересные тексты самого разнообразного содержания.

Одним из ценнейших памятников этой сокровищницы человеческой мысли является диалог, который ведут между собой два лица – господин и раб. Диалог посвящен вопросу о смысле жизни и тщетности всех человеческих помышлений и надежд. Таблетка, на лицевой и обратной сторонах которой записан этот разговор, сохранилась не слишком хорошо, тем не менее текст можно более или менее полно восстановить, так как большая часть диалога сохранилась на фрагментированной таблечке эллинистической эпохи, найденной в Вавилоне. Эта поздняя копия нашего текста издана давно, но содержание ее было оценено по достоинству лишь после ознакомления с ассирийской копией диалога, которая сохранилась лучше. Помимо копий из Ассура и Вавилона, до нас дошла еще копия из куюнджикской библиотеки Ашшурбанипала, но, к сожалению, лишь в виде самых жалких фрагментов. Наличие трех копий диалога, хранившихся в библиотеках Ассура, Ниневии (Куюнджик) и Вавилона, свидетельствует о том интересе, который вызывал этот текст в ассирийско-вавилонском обществе. Этот памятник литературы должен привлечь на себя внимание и современного читателя, ибо рассуждения древнего автора о тщетности всех помышлений человека нам не менее понятны и близки, чем жителям Вавилона, Ассура и Ниневии.

Диалог состоит из отдельных самостоятельных параграфов-абзацев, построенных по однообразной схеме. Писец отделял эти параграфы на таблечке горизонтальными линиями; я же для удобства читателя буду отмечать их особыми заглавиями.

*Публикуется в новой редакции с сокращениями по: Религия и общество: Сборник статей по изучению социальных основ религиозных явлений Древнего мира. Л., 1926. С. 41–59.

В копиях текстов из Ассур и из Вавилона порядок следования параграфов не совпадает. В моем переводе я буду придерживаться порядка следования параграфов в ассурской копии. Изложение текста соответствующих параграфов в обеих копиях почти тождественно, и я не буду отмечать небольшое количество несущественных расхождений. В моем переводе я буду отделять реплики обоих участников разговора тире и надеюсь, что подобное оформление несколько облегчит понимание перевода.

§ 1. Тщетность надежды на милость царя

«Раб, будь готов к моим услугам!» – «Да, господин мой, да!» – «Позаботься! Приготовь мне колесницу и упряжь! К дворцу я хочу дать нестись колеснице». – «Дай нестись колеснице, господин мой! Дай нестись! Царь... даст тебе сокровища (?), и они будут твои. Он... простит тебя». – «О раб, я ко дворцу не хочу дать нестись колеснице». – «Не дай нестись колеснице, господин мой! Не дай нестись! В место недоступное он пошлет тебя. В страну, которой ты не знаешь, он велит увести тебя. И днем и ночью он даст тебе видеть горе».

§ 2. Тщетность надежды на радость пиршества

«Раб, будь готов к моим услугам!» – «Да, господин мой, да!» – «Позаботься и приготовь мне воду для моих рук! Дай ее! Я хочу пировать». – «Пируй, господин мой, пируй! Участие в пире – это радость. С тем, кто участвует в пиршестве, в веселии сердца и с омытыми руками идет Шамаш (бог солнца. – В.С.)». – «О раб, я участвовать в пиршестве не хочу». – «Не пируй, господин мой! не пируй! Голод и еда, жажда и питье доставляют страданье человеку» (букв. *идут на человека*. – В.С.).

§ 3. Тщетность надежды на вольную жизнь в степи

«Раб, будь готов к моим услугам!» – «Да, господин мой, да!» – «Позаботься! Приготовь мою колесницу и упряжь! По степи я хочу дать нестись колеснице». – «Дай нестись колеснице, господин мой! Дай нестись! Лагерь человека бежавшего [из города] полон. Охотничья собака сокрушает кости. Улетевшая птица хахуру (вероятно, охотничий сокол. – В.С.) снова совет себе гнездо... дикий осел, живущий в степи...» – «О раб! По степи я не хочу дать нестись колеснице! – «Не дай нестись колеснице, господин мой! Не дай нестись! Человек бежавший [из города] теряет свой разум! У охотничьей собаки сокрушают зубы. Улетевшая птица хахуру находит гнездо свое лишь в расщелине стены. У дикого осла живущего [в степи] пустыня является жилищем».

§ 4. Тщетность надежды на укрепленное жилище

«Раб, будь готов к моим услугам!» – «Да, господин мой, да!» – «Я хочу построить дом». – «Построй, господин мой! Построй! Овладевай... С врагом (?) несправедливым и злым (?) ты покончи!» – «Моего врага (?) я хочу связать, заковать, наложить на него цепь. За противником моим я хочу следить». – «О господин, следи! Господин мой, следи!» – «Да! да! я хочу построить дом». – «Дома ты не строй. Поступающий так теперь разрушает дом отца своего».

Параграф плохо сохранился и вследствие этого понимание его весьма затруднено. Он построен, кажется, по иной схеме, чем прочие параграфы.

§ 5. Тщетность надежды на восстание

«Раб, будь готов к моим услугам!» – «Да, господин мой! да!» – Он говорит: «Восстание я хочу поднять». – «Так подними же, господин мой! Подними! Если ты не поднимешь восстание, то какова же будет участь твоя? Кто же будет давать тебе [припасы], чтобы ты мог заполнить свой лагерь?» – «О раб! Я восстание не хочу поднять». – «Не поднимай, господин мой! Не поднимай! Человека, поднявшего восстание, или убивают, или.., или ослепляют, или схватывают, или же кидают в темницу».

§ 6. Тщетность надежды на благородство противника

«Раб, будь готов к моим услугам!» – «Да, господин, да! да!» – «На слова моего обвинителя я хочу ответить молчанием». – «Отвечай молчанием!» – «О раб! Я на слова моего обвинителя не хочу ответить молчанием». – «Не отвечай молчанием, господин мой! Не отвечай! Если ты не будешь говорить.., то обвинители твои будут свирепыми к тебе».

Этот параграф сохранился лишь в вавилонской копии. Таблетка с ассурской копией после строк, содержащих пятый параграф, дошла до нас фрагментами. Согласно остроумной догадке одного из исследователей нашего текста, пострадавшая часть ассурской таблетки и содержала параграф о тщетности надежды на благородство противников.

§ 7. Тщетность надежды на любовь женщины

«Раб, будь готов к моим услугам!» – «Да, господин, да!» – «Женщину я хочу любить». – «Люби же, господин, люби! Человек, который любит женщину, забывает горе и скорбь». – «О раб, я женщину не хочу любить». – «Не люби, владыка мой! Не люби! Женщина – это ловушка охотника, глубокая яма и ров. Женщина – это острый железный кинжал, который перерезает горло человека».

§ 8. Тщетность надежды на помощь бога

«Раб, будь готов к моим услугам!» – «Да, господин мой! да!» – «Позаботься! Приготовь мне воду для моих рук! Дай мне ее! Я хочу принести жертву богу моему!» – «Принеси, господин мой! Принеси! У человека, который приносит жертву своему богу, радостно сердце. Заем за заемом он делает». – «О раб! Я жертву богу моему не хочу принести». – «Не приноси, господин мой! Не приноси! Разве ты думаешь, что научишь бога ходить за тобой, подобно собаке, или повелением запроса (т.е. магией. – В.С.), или незапросом (т.е. молитвой. – В.С.), или же исполнением того, что он у тебя попросит?»

§ 9. Тщетность надежды на благодарность людей

«Раб, будь готов к моим услугам!» – «Да, господин мой, да!» – Он говорит: «Продовольствие нашей стране я хочу дать». – «Так дай, господин мой! Дай! У человека, который дает продовольствие своей стране, зерно его – доход его, и прибыль его огромна». – «О раб! Давать продовольствие стране я не хочу». – «Не давай, господин мой! Не давай! Давание в долг подобно любви, а прибыль подобна рождению сына. Прибыль с твоего зерна они возьмут у тебя и тебя же будут проклинать. Они съедят твое зерно и тебя же и погубят».

§ 10. Тщетность надежды на посмертное воздаяние

«Раб, будь готов же услугам!» – «Да, господин мой! да!» – Он говорит: «Благодеение моей стране я хочу сделать». – «Так сделай, господин мой! Сделай! Человек, который оказывает благодеение своей стране, найдет благодеение себе в чаше (вероятно, хранилище судеб человека. – В.С.) Мардука (главный бог Вавилона. – В.С.)». – «О раб! Благодеение стране моей я не хочу оказать». – «Не оказывай, господин мой! Не оказывай! Подымись на холмы разрушенных городов! Пройдись по развалинам древности и посмотри на черепа людей, живших раньше и после: кто из них был владыкой зла и кто из них был владыкой добра?»

§ 11. Тщетность надежды на продолжительность жизни

«Раб, будь готов к моим услугам!» – «Да, господин мой! да!» – «Теперь что же хорошо?» – «Сломать шею мою и шею твою и кинуть в реку – это хорошо. Кто столь высок, чтобы взойти на небо, и кто столь велик, чтобы заполнить землю?» – «О раб! Я хочу убить тебя и заставить тебя идти передо мной». – «Воистину только 3 дня будет жить господин мой после меня» (букв. *Господин мой! Воистину только 3 дня будут жить после меня.* – В.С.).

Текст заканчивается припиской: «Согласно оригиналу своему написано и проверено».

* * *

Не слишком смелым, я думаю, будет утверждение, что найденный клинописный текст, посвященный вопросу о смысле жизни, представляет собой один из любопытнейших древних памятников, подаренных нам «холмами разрушенных городов» Месопотамии. Он интересен уже своей формой, доказывающей, что в Вавилонии, как и в Египте и в Греции, философским произведениям придавали вид диалога. Надо признать также, что древний вавилонский автор в своем произведении использовал форму диалога, чтобы ясно и отчетливо выявить мысль о тщетности всех надежд и стремлений человека. Любое желание, высказываемое господином, раб поддерживает вескими доводами, но и отказ господина от своих желаний обосновывается его собеседником не менее убедительными аргументами. Тем самым автор показывает полную безнадежность всех чаяний и помышлений человека, абсолютную бессмысленность его жизни. Бессмысленность жизни усугубляется ее краткостью. Господин, убивший своего раба, переживает его лишь на три дня, ибо, согласно одному из вавилонских изречений, «жизнь вчера сегодня прошла», т.е. того, кто еще вчера жил, сегодня уже может не быть.

Этот беспросветный пессимизм, полное разочарование в жизни сближает вавилонский текст с египетским «Разговором несчастного со своей душой» и в особенности с библейским «Екклесиастом». К тому же мы находим и в вавилонском, и библейском памятнике рассуждения, весьма близкие не только по содержанию, но и по форме. Суетной представляется Екклесиасту вся деятельность человека. Одинаково бессмысленны, по его мнению, как материальные побуждения (накопление имущества), так и духовные (накопление знаний), «потому что мудрого не будут помнить вечно, как и глупого; в грядущие дни всё будет забыто, и увы! мудрый умирает наравне с глупыми. И возненавидел я жизнь, потому что противны стали мне дела, которые делаются под солнцем, ибо всё суета и томление духа.

И возненавидел весь труд мой, которым трудился под солнцем, потому что должен оставить его человеку, который будет после меня». Не верит Екклесиаст и в счастье, которое, по мнению многих, дает любовь к женщине, ибо он нашел, что «горче смерти женщина, потому что она – сеть, и сердце ее – силки, и руки ее – оковы». Эта характеристика женщины библейским автором невольно вызывает в памяти характеристику женщины рабом в вавилонском диалоге: «Женщина – это ловушка охотника, глубокая яма и ров. Женщина – это острый железный кинжал, который перерезает горло человека». Вавилонский текст близок к библейскому и в определении смерти как силы исключительно разрушающей, и в отрицании посмертного воздаяния. Вспомним призыв раба, обращенный к своему господину: «Подымись на холмы разрушенных городов! Пройдись по развалинам древности и посмотри на черепа людей, живших раньше и после: кто из них был владыкой зла и кто из них был владыкой добра?» Екклесиаст тоже видел в смерти лишь силу, уравнивающую участь всего живущего общим уничтожением: «Всему и всё одно: одна участь праведному и нечестивому, доброму и злому, чистому и нечистому, приносящему жертву и не приносящему жертвы, как добродетельному, так и грешнику, как клянущемуся, так и боящемуся клятвы. Это-то и худо во всё, что делается под солнцем, что одна участь всем... потому что участь сынов человеческих и участь животных – участь одна: как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества перед скотом, потому что всё – суета. Всё идет в одно место. Всё произошло из праха и всё возвратится в прах».

Наряду с поразительным совпадением общей пессимистической оценки жизни в библейском и вавилонском памятниках мы находим и основное отличие между ними. Екклесиаст рассматривает в своих рассуждениях явления только личной жизни: наслаждение питьем, едой, накопление богатств и знаний, любовь и т.п.; в диалоге же господина и раба есть определенные указания на эпизоды общественно-политической жизни. Действительно, в желании господина нестись по степи в колеснице надо видеть не желание поохотиться, а стремление человека к освобождению от не удовлетворяющего его уклада современного ему общества. В степи, вдали от города, он разбивает свой лагерь и заполняет его тем, что может награть у общества, которому объявляет войну. Господин хочет построить себе дом, но это, кажется, дом не из числа тех домов, о сооружении которых повествует Екклесиаст: «Построил себе дома, посадил себе виноградники. Устроил себе сады и рощи и насадил всякие плодовые деревья». Нет! Я склонен думать, что дом, о построении которого мечтает господин в вавилонском тексте, – это дом-башня, дом-крепость, в котором он мог бы быть в полной безопасности от всех врагов. Но господин не ограничивается одной лишь войной с обществом – он готов поднять восстание и против государственной власти, против царя, он готов на государственное преступление, за которое человека «или убивают, или.., или ослепляют, или схватывают, или же кидают в темницу».

Благодаря этой общественно-политической составляющей «Разговор господина и раба» вызывает громадный интерес. В ярко выраженном недовольстве господина и обществом, и правительством, очевидно, отражается идеология определенного сословия, игравшего когда-то крупную роль в государственной жизни,

а на момент написания диалога потерявшего свое значение. Таким образом, разбираемый нами памятник приобретает исключительное значение для изучения не только мировоззрения вавилонян, но и истории общества. Текст на ассурских табличках приобретает еще большее значение в связи с тем, что можно определить то сословие, идеологию которого он выражает, а также установить место происхождения и с некоторой вероятностью время возникновения этого сословия. Можно утверждать, что в «Разговоре господина и раба» раскрывается одна из забытых страниц истории сословной борьбы в одном из государств Месопотамии.

Нетрудно определить, к каким сословиям ассиро-вавилонского общества относятся участники диалога. Один из них прямо назван «рабом», т.е. принадлежит к низшему сословию. Его собеседник, называемый им «господином», по-видимому, был его владельцем, и следовательно, принадлежал к свободным людям. Свободные в Вавилонии делились, согласно судебнику Хаммурапи, на два сословия: «мушкену» («бедняк», букв. *смиранный*) и «маар авелим» («сын мужа»). Интересно отметить, что и в Египте были тождественные названия для двух сословий свободных людей: «неджес» («маленький», «ничтожный») и «си са» («сын мужа»). И в Вавилонии, и в Египте привилегированным и социально более ценным было, конечно, сословие «сыновей мужа». В Вавилонии, согласно судебнику Хаммурапи, увечье «сына мужа» каралось соответствующим увечьем виновного. За увечье же бедняка налагался лишь денежный штраф. Человек, причинивший ударами выкидыш плода дочери «сына мужа», должен был уплатить 10 сиклей серебра. За то же преступление по отношению к дочери бедняка виновный должен был уплатить вдвое меньший штраф. Если от выкидыша умирала дочь «сына мужа», то предавалась смерти дочь виновного. Смерть дочери «мушкену» при аналогичных условиях влекла за собой для виновного лишь уплату трети мины серебра. Большая социальная ценность «сына мужа» проявлялась и в том, что он должен был врачу давать двойную, а за развод даже тройную плату по сравнению с бедняком. Не только люди, но и боги требовали от знатного более богатой жертвы. «Если это знатный, – читаем мы в одном из описаний вавилонских ритуалов, – то пусть он сожжет голубей для жертвы всесожжения. Если же это мушкену, то пусть он сожжет внутренности овцы».

Выделенный и богами, и людьми, «сын мужа» отличался от бедняка даже внешне: волосы у него на затылке были подрезаны (как известно, в Английскую революцию «кавалеры» тоже отличались от «круглоголовых» длиной волос).

К какому же сословию принадлежал господин изучаемого нами памятника? Был ли он «маар авелим» или же «мушкену»? Я полагаю, что на этот вопрос можно дать, не колеблясь, лишь один ответ: господин из диалога относился к сословию «сыновей мужа». Он имел свободный доступ к царю: «К дворцу я хочу дать нестись колеснице». Царя окружали лишь знатные, и «мушкену» не имел доступа в круг придворных. «Мушкену» и всё то, что имело отношение ко двору, в судебнике Хаммурапи даже противопоставлялись друг другу. Брак между царем и дочерью «мушкену» был просто немислим. С ужасом говорит уже только о возможности такого брака вавилонский царь XIV в. в одном из писем египетскому царю. Вавилонские цари, очевидно, причисляли самих себя к знати, к «сыновьям мужа»; египетский царь в одном из эрмитажных папирусов тоже назван «сыном мужа». Исходя

из вышесказанного, понятно, что господин, свободно направляющийся во дворец на своей колеснице, был не бедняком, а «сыном мужа». О том, что он принадлежит к высшему сословию, говорит и его богатство. Когда господин уходит в степь или подымает восстание, он может разбить целый лагерь, составленный, очевидно, из его челяди; он может построить крепость, может позволить себе роскошь, дать продовольствие и оказать благодеяние целой стране.

Очевидно, в лице господина перед читателями предстает крупный феодал, недовольный своим настоящим положением и измышляющий различные способы, чтобы выйти из него, но последовательно убеждающийся в их несостоятельности. Похоже, этот господин навлек на себя гнев царя. Боясь последствий, он решается обратиться к самому царю и просить у него помилования, но надежда на милость невелика, и раб подтверждает это, говоря хозяину: «В место недоступное он пошлет тебя. В страну, которой ты не знаешь, он велит увести тебя. И днем и ночью он даст тебе видеть горе». Отчаявшись снискать милость царя, господин надеется забыть тревогу в веселии пира. Убедившись в тщетности и этого замысла, он выбирает, наконец, путь активной борьбы, хочет уйти в степь и разбить там разбойничий лагерь, но понимает, что в конце концов погибнет в этой борьбе. Раб предупреждает его: «Человек бежавший [из города] теряет свой разум! У охотничьей собаки сокрушают зубы. Улетевшая птица хахуру находит гнездо свое лишь в расщелине стены. У дикого осла живущего [в степи] пустыня является жилищем». Господин задумывает построить замок, дом-крепость, опираясь на твердыню которого он мог бы победить врагов своих. Но раб указывает ему, что «поступающий так теперь разрушает дом отца своего», т.е. царь немилосердно расправляется с теми из знатных, которые крепкими стенами хотят сделать себя независимыми от государственной власти. Тогда вельможа решается на восстание, но тотчас же признает всю бессмысленность такого начинания. Отчаявшись достичь своих целей в открытой борьбе, господин думает о примирении со своими врагами, со своими обвинителями, которые, очевидно, оклеветали его перед царем, но ему очевидна призрачность и этой надежды. Нет у него веры и в любовь к женщине. Не ожидает он спасения себе и от принесения жертв богам, ибо не может человек научить бога «ходить за собою подобно собаке» ни жертвой, ни молитвой, ни заклинанием. Не спасет господина от немилости царя и благодарность людей, которых он будет кормить своим зерном. Раб говорит ему, что люди не знают благодарности: «Прибыль с твоего зерна они возмуют у тебя и тебя же будут проклинать. Они съедят твое зерно и тебя же и погубят». Бесполезно для вельможи и оказание благодеяний стране, ибо нет загробного возмездия, смерть уравнивает всех: и праведника, и грешника – и нет различия между черепами добродетельных людей и злодеев.

<...> Мы должны признать, что во время правления династии Хаммурапи знати, действительно, жилось тяжело. Она была тогда в сильнейшей степени ослаблена в политическом, социальном и экономическом отношении, поэтому и диалог господина и раба отражает, вероятно, настроение знати как раз этой эпохи, ибо рассматриваемый текст мог быть написан, как мы выше видели, лишь в эпоху сильной царской власти и полного ослабления знати. Для «сыновей мужа» времени Первой Вавилонской династии, потерявших всё свое бывшее значение, изверившихся

и в свою силу, и в помощь богов, и в надежду на воздаяние в загробном мире, оставалось одно лишь беспредельное отчаяние, нашедшее потрясающее выражение в разобранном нами памятнике. Конечно, среди знати были и лица, не отдававшиеся всецело безудержному, разъедающему волю отчаянию, которые продолжали выжидать удобный момент, чтобы вернуть себе былое значение.

Такой момент наступил, когда перед Вавилоном появился новый, неведомый враг – хеттское государство, еще не вышедшее из стадии примитивного феодализма.

«Против царя Самсудитаны и против страны Аккада пошли походом люди хеттской страны», – читаем мы в одной из вавилонских хроник. Возможно, непосредственную роль в этой борьбе сыграла вавилонская знать. Она, приветствуя аристократический строй хеттского государства, могла перейти на сторону вторгшегося врага. Такая измена должна была способствовать победе хеттского царя Мурсиля I (в 1758 г. до н.э.), который, согласно хроникам своей страны, «пошел походом на Вавилон, заграбил добро и имущество Вавилона и увез его в хеттскую страну». После хеттского разгрома ослабевшая Вавилония стала жертвой нашествия касситов, и во время господства этого малокультурного народа знать одержала верх над царской властью и на многие века установила феодальный строй – себе на счастье и народу на горе. Можно предположить, что диалог касситской эпохи отражал бы, наверное, отчаяние не знати, а бедняков.

© Струве В.В., 2010

ФЕТИШИЗМ В РЕЛИГИИ ДРЕВНЕГО ЕГИПТА*

К вопросу о соотношении мифа и обряда в Древнем Египте

Соотношение мифа и колдовского обряда интересно проследить на древнеегипетском материале. При этом окажется невозможным не только выводить из мифа те или иные фетиши, наоборот, самый миф получает объяснение из обряда, самый миф по существу оказывается мифологическим пересказом обряда. Останемся на примере мифа о солнечном глазе, который до сих пор еще не получил внятной интерпретации, хотя в нем чрезвычайно видна связь с обрядом.

Р. Лоуи, как и многие этнографы XX в., совершенно правильно отмечает, что в примитивных мифах, связанных с обрядами, «весь церемониал просто проецируется в прошлое как ритуал, преподанный сверхъестественным существом или тайно рассмотренный основателем, когда он исполнялся сверхъестественными существами»¹. Лоуи называет такие мифы «этиологическим и телеологическим оправданием» обрядов. Миф приводится как некая причина возникновения религиозного обряда и обоснование для его совершения. Важно отметить, что чтение, рецитация мифов во время обрядов составляет с обрядом необходимое единство.

Такое положение сохраняется чрезвычайно долго, вплоть до вавилонского *enûma eliš*. На вавилонском материале мы видим, как к первоначальному обрядовому словословию богам начинает присоединяться эпическая часть, которая содержит рассказ о героических делах богов². Примерно такую же связь с обрядом мы видим в египетской мифологии, например в известном мемфисском драматическом обряде, при котором жрецы читали мифологические отрывки³. В религии Египта и Вавилона мифология чрезвычайно тесно связана с культом, хотя в самом содержании обряда и мифа не всегда легко установить идентичность. Совершенно естественно, что в дальнейшем отдельные мифы переносятся от обряда к обряду, забываются

* Публикуется в новой редакции по: Францов Ю.П. Фетишизм и проблема происхождения религии (гл. 2). М., 1940. С. 31–46.

¹ Lowie R. Primitive Religion. N.-Y., 1924. P. 291–292.

² Meissner B. Babylinische Literatur. Wildpark; Potsdam, 1928. S. 42.

³ Sethe K. Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen. Leipzig, 1928; Blakman A.M. Myth and Ritual in ancient Egypt: Myth and Ritual. Oxford; London, 1933. P. 26.

в целом или в подробностях, получают иной сюжет, развиваются в своих основах, впитывая все новые элементы, так что сейчас при исследовании отдельных мифов в их связи с обрядом суть этой связи даже трудно бывает обнаружить. Хотя песни продолжают быть составной частью обряда, но в содержании их и в содержании самого обряда уже очень мало общего. Однако древнейшая линия идет от обряда к мифу. Именно эту линию развития (от обряда к мифу) прослеживал, как известно, А.Н. Веселовский, который писал: «Когда в совокупности обрядовых моментов зародится представление божества, действия будут исходить от него, слово и подражательный акт обратятся к нему»⁴. Именно этот процесс возникновения мифа в обряде имеем мы в ряде примеров, когда миф становится объяснением, приводится как причина уже существующего обряда. Это мифологическое объяснение причины имел в виду Маркс, когда отметил, что возникновение явления «объясняют, рассказывая о нем, как об историческом анекдоте, случившемся в древности». Маркс приводит как пример миф о грехопадении: «Адам вкусил от яблока и вместе с тем в род человеческий вошел грех»⁵. Явление переносится в незапамятные времена, о нем рассказывается как о некоем историческом случае, и так «объясняется» возникновение явления.

Мы можем проследить указанный процесс на примере древнеегипетского мифа о солнечном глазе. Ряд исследователей-филологов посвятили работы его уяснению⁶, и теперь необходима и вполне возможна его интерпретация. По основной версии мифа, боги Шу и Тот ранней весной превратились в обезьян, заманили песнями и плясками солнечную богиню-львицу в Египет из далекой Нубии, где она скрывалась в зимнюю пору. По другой версии, богиню-львицу заманил в Египет бог-охотник Онурис, имя которого и значит «приносящий далекое», «приносящий издалека» (подразумевается, видимо, пропитание, по догадке Зете). В основе мифа лежит указание на песни, пляски, на обряд. Под очертаниями богини солнца проступает звериное божество-львица, под очертаниями богов Шу и Тота – звери, обезьяны. Путем внимательного анализа можно считать установленным, что указание на солнце, на приход солнца – вторично, что первично речь шла о заманивании охотником львицы – древнего божества зверей. Возможно, что это был обряд весеннего цикла, и далее, с переходом к земледелию, он получил значение не заманивания зверей (охота выходила из обихода), а закличания весны, заманивания солнца в образе звериной богини. Важно отметить, что этот миф был тесно связан с праздничным обрядом, участники которого до позднейших эпох продолжали весной рядиться в звериные маски, подражать голосам животных, заманивать солнечную богиню; разработанный сценарий такого обряда дошел до нас⁷. По существу и всё содержание этого интереснейшего мифа не идет дальше пересказа обряда, только

⁴ Веселовский А.Н. Соч. Т. 1: Поэтика. СПб., 1913. С. 268.

⁵ Маркс К. Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 17. Гл. 1. С. 781.

⁶ Junker H. Auszug der Hathor Tefnut aus Nubien. Berlin, 1911; Sethe K. Altägyptischen Sage vom Sonnenauge. Leipzig, 1912; Junker H. Onurislegende. Wien, 1918; Spiegelberg W. Der Altägyptischen Mythos vom Sonnenauge. Stuttgart, 1917.

⁷ См. в демотическом папирусе, изученном и изданном: Spiegelberg W. Der Altägyptischen Mythos vom Sonnenauge.

действующими лицами здесь выступают не люди – участники обряда, а бог, охотник и плясун, и богиня-львица или другие боги-звери.

Древнейший пласт древнеегипетской легенды о солнечном глазе связан с богиней-львицей и богом-охотником. На эту связь обратили внимание Юнкер, Зете и др.⁸ Зете отметил вслед за Эрманом, что название, употребленное для заманенной в Египет богини, чисто охотничье и служит для обозначения охотничьей добычи. Так называется богиня в известном изводе мифа, сохранившемся в сказании о двух братьях, где она фигурирует уже не в своем львином образе, а в образе прекрасной женщины. Юнкер доказал, что эти моменты связи богини с богом-охотником, главным образом богом Онурисом, не чужды и другим вариантам мифа. Таким образом, с уверенностью можно сказать, что древнейший пласт мифа приводит нас к несложному сюжету о львице – богине зверей, заманенной богом-охотником из пустыни в Нильскую долину. Крайне характерно, что бог-охотник выступает всегда как танцор; эта черта ясна и для Юнкера. «Во всяком случае явствует, – пишет он, – что один из древних охотничьих богов типа Гора выступает в качестве спутника и танцора богини западной пустыни»⁹. Юнкер приводит ряд текстов, где упоминается культовый танец в честь звериной богини, в которых упоминается «танцор пантеры» или «танцор львицы».

Момент танца в культе и мифе сохраняется и дальше. По основной версии боги Тот и Шу плясками и пением заманили богиню обратно в Египет. Важно отметить, что здесь подчеркивается танец с подражанием зверям. Боги Тот и Шу плясали перед богиней, заманивая ее в Египет, предварительно превратившись в обезьян. Конечно, чрезвычайно трудно за этими очертаниями мифа о богине-львице, привлеченной охотником-танцором, усмотреть какое-либо астральное содержание; первоначально этот миф не обнаруживает никакой связи с солярной мифологией.

Юнкер прав, что в этом мифе мы, по крайней мере первоначально, ничего не знаем об уходе богини. Миф говорит только об ее приходе в Египет. Едва ли можно сомневаться, что в основе мифа лежит колдовской обряд привлечения зверей. Первоначально это был обряд типа интичиумы. В этих обрядах люди рядились зверями, и собственно сам обряд состоял в подражании зверям. Танец имитировал движения зверей и должен был обеспечить их обилие и удачную охоту, драматически представляя желаемое как совершившееся. Этот обряд создает зародыш древнейшей части мифа об охотнике, который при помощи танца в качестве охотничьей добычи заманил львицу – духа зверей – в Египет.

Начальный этап этого процесса прекрасно описан Л. Леви-Брюлем в его «Первобытной мифологии», главным образом на материале становящейся австралийской мифологии. За обрядами становятся некие первопредки («мифические предки», по определению Леви-Брюля), которые толкуются как первые исполнители обряда; от них и ведется обряд. Леви-Брюль лишь неправильно из представлений об этих предках выводит обряд, буквально повторяя логику дикарей, которые обосновывают свои обряды ссылками, что так делали мифические предки. Мысль

⁸ Sethe K. Altägyptischen Sage vom Sonnenauge. S. 35.

⁹ Junker H. Onurislegende. Wien, 1918.

о первопредке, о «мифическом предке» как о субъекте действительном, действующем лице магического обряда вместо реальных людей, участников обряда – результат осознания этого обряда с позиций «мифического» мышления», согласно определению Н.Я. Марра¹⁰. Независимо от своего желания Леви-Брюль доказал, что древнейший пласт мифологии – это представления о мифических предках полувзвериного или звериного вида, представления, которые тесно связаны с обрядами. Говоря об обрядах, Леви-Брюль замечает: «Актеры представляют всегда мифы, их символизируют маски, костюмы, украшения, жесты, песни, пляски и т.д.»¹¹

Леви-Брюль приходит к мысли, что «скальная живопись изображает именно этих мифических предков», что «мистическое значение образов того же характера, что и значение церемоний». Относительно фигур Альтамыры Леви-Брюль говорит, отбросив все теории, высказанные по поводу таких рисунков: «Это были, без сомнения, пластические изображения тех существ двойной или смешанной природы, предков-животных, мифических героев, которые занимают такое большое место в мифической жизни современных примитивных людей, изображения людей-кенгуру, людей – диких кошек, людей-уток и т.д., так что невозможно сказать, являются ли они больше людьми, чем животными, или животными больше, чем людьми. Несомненно, что в церемониях и танцах они часто изображаются замаскированными и разодетыми актерами»¹². Возникающий мир мифических образов идет вслед за старыми колдовскими обрядами. Леви-Брюль открыл колеблющийся и шаткий в своем становлении мир мифических образов у австралийцев, наметил очертания древнейших ступеней мифологии, которые тесно связаны с обрядом, являются его осмыслением.

В египетском мифе мы имеем двучленную формулу, два мифологических образа: «охотник вообще», «дух охотника», «бог Онурис», приносящий или приводящий издалика, переодетые зверями охотники (боги Шу и Тот), а затем «зверь вообще», «дух зверей» в качестве добычи, которую приводит или приносит бог-охотник людям. Несомненно, что эта ступень более поздняя, чем та ступень мифологии, которую удалось наметить Леви-Брюлю. «Мифические предки», «полулюди-полуживотные», открытые Леви-Брюлем как древнейший пласт мифологических существ, несомненно, древнее, они дают единство мифологического образа, который в древнеегипетском мифе дан в двойном виде человека и зверя. Но в египетском мифе представлен человек, подражающий зверю, надевающий на себя его обличие.

В образах древнейших слоев мифологии мы видим слитность природы и человека, в этом состоит начальный процесс «мифологизирования природы», «мифологического отношения к природе» (Маркс). Такого рода мифы представляют зачаточную ступень олицетворения сил природы, причем это олицетворение теснейшим образом связано с колдовским обрядом. Охотник – участник обряда – проецируется и на саму природу, она становится действующим лицом обряда (богиня

¹⁰ Ср.: Мещанинов И.И. Новое учение о языке. М., 1936. С. 85.

¹¹ Levy-Bruhl L. *Mythologie primitive*. Paris, 1935. P. 122.

¹² Ibid. P. 151.

зверей). Обряд создает зародыш сюжета мифа*. Эти соображения о древнейших египетских мифах показывают, что обращаться для объяснения фетиша и обряда вокруг него к мифу едва ли верно, поскольку для объяснения самого мифа придется обращаться снова к обряду. Следовательно, в первую очередь остается путь анализа фетишей в связи с обрядом.

Можно ли объяснить происхождение фетиша Джед из мифа, по которому столб Джед есть воплощение Озириса? Ведь антропоморфное изображение Озириса весьма мало похоже на его воплощение, и столб с перекладинами становится символом не всего Озириса, но его костяка или позвоночного столба бога. А. Эрман колеблется в определении, что такое столб Джед: «Был ли он, как предположили современные ученые, каким-то древним деревянным фетишем обитателей Бузириса? Или он был, как утверждали египетские богословы, спинным хребтом бога, который должен был быть похоронен в этом городе?»¹³ На этот вопрос, я думаю, следует ответить вместе с современными учеными, оставив в стороне соображения египетских богословов, к которым, впрочем, современные ученые иной раз имеют большое тяготение. Таким же вторичным явлением, как богословское осмысление фетиша, является и изображение фетиша с человеческим лицом, при этом анфас, что достаточно редко в египетской иконографии.

В общем, материал легенд и мифов показывает нам, что столб Джед стал предметом, хранящим в себе бога, божественную сущность (Озириса) и за это почитаемым. Джед рассматривался как символ бога, как его воплощение. Но это говорит нам лишь о том конкретном этапе, на котором мы застаем фетишистские верования в Древнем Египте, и не свидетельствует о том, что это первоначальный их характер.

К вопросу о соотношении культа животных и фетишизма в Древнем Египте

Фетишистские верования в Древнем Египте мы застаем примерно на том же этапе, что и культ животных. Культ животных, как известно, был широко распространен в древнейшем Египте. Животные считались воплощениями богов и как таковые почитались. В культе животных много общего с культом фетишей. Самих животных, содержащихся при храмах, в этом смысле вполне можно назвать живыми фетишами, т.е. живыми воплощениями богов, живыми символами богов. Храмы располагали, помимо статуй богов, фетишами-предметами, которые считались символами богов, и животными – живыми символами, инкарнациями богов. Мы имеем ряд явлений, которые являются как бы пограничными между культом животных и культом фетишей. Приведем конкретный пример такого явления. Известно, что бог Анубис считался древним богом мертвых; таковым он был, видимо, до повсеместного распространения культа Озириса. Еще ранее Анубис был одним из местных богов, отмеченных характерными чертами культа природы. Этот

* Мы оставляем в стороне другой тип мифологии, уходящий своими истоками в образное мышление древнего человека; образы этого типа мифологии не были связаны с обрядами; в них отражалась борьба человека с природой, познание природы в художественных образах.

¹³ *Erman Ad. Ägyptische Religion. Berlin, 1909. S. 22.*

бог изображался в виде шакала, и естественно, что ему был посвящен шакал. Однако в культе Анубиса мы видим интересный символ, или знак, этого божества. Таким знаком была палка, воткнутая в землю, с висящей на ней шкурой шакала¹⁴. Является ли, собственно говоря, такая палка со шкурой моментом культа животных и не есть ли перед нами древний фетиш? Не являются ли такими же фетишами рога животных, головы быков и т.д., которые присутствуют на изображениях древнейших храмов в качестве предметов культа? Между ними и всякого рода столбами, камнями и т.д. как предметами культа нет, разумеется, никакой принципиальной разницы. Культом животных особей они не являются, а в приведенном примере фетиша Анубиса шакаля шкура дана в сочетании с палкой. Коровьи головы присутствуют в древнейших изображениях¹⁵; есть они и в царском орнате. Бычий хвост был главным моментом ритуала в праздник хвоста, когда хвост привязывали фараону. Среди других фетишей к культу птиц чрезвычайно близко стоит символ запада в виде страусового пера, стоящего на особой полукруглой подставке. Как правильно предположил Ньюберри, это древний культовый предмет, почитавшийся в западных округах Египта, в ливийской части. Чрезвычайно распространен в религии древнейших исторических эпох Египта культ сокола, и особо можно отметить важное значение в религии соколиных перьев: орнат из соколиных перьев широко известен в изображении богов. Если продолжить ту же линию исследования, то мы сможем констатировать, что всё это древнейшие явления исторической религии Египта; что же касается так называемого культа животных, то эти явления особенно широко становятся нам известными лишь в позднюю пору¹⁶.

Зете заметил, что в иероглифике священные животные изображаются не как живые особи, а как идолы, изображения этих животных довольно грубы. Это замечание чрезвычайно важно. Оно основано на точных наблюдениях. Зете склоняется к мысли, что перед нами странный парадокс: в древности, по его мнению, почитались не идолы, а сами животные, а древнейшие изображения этих священных животных в иероглифике дают идолов, а не самих животных. Зете вспоминает, что и сами египетские жрецы считали, что сначала в качестве местных богов почитались животные, а затем они были заменены изображением богов (неясно, зооморфными или антропоморфными)¹⁷. Мы полагаем, что ссылаясь на египетских богословов едва ли проясняет дело. Непреложен факт, что мы очень мало знаем о культе живых особей различных животных в эпоху Древнего Царства, что этот культ нам известен главным образом по памятникам поздней эпохи, а такие предметы культа, как рога, зубы и т.д., несколько не «моложе», чем почитание самих животных.

¹⁴ См. изображение: Ibid.; *Sethe K. Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*. Leipzig, 1930. S. 16.

¹⁵ См. перечень в: *Bayet. Anthropos*. 1928. № 465, 466, 468, 503, 505.

¹⁶ Наше объяснение этого развития культа животных в позднюю пору, особенно в греко-римском Египте, см.: *Снегирев И., Францов Ю. Древний Египет*. М., 1938. С. 296. (В массах культ животных, амулеты, талисманы распространяются, по нашему мнению, как домашний культ, менее связанный с храмами, более свободный от их поборов.)

¹⁷ *Sethe K. Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*. Leipzig, 1930. S. 9, 11, 24; cp.: *Sethe K. Dramatische Texte...* S. 68.

Мы думаем, что приведенные примеры указывают на связь культа животных и культа фетишей в Древнем Египте. Мы не можем здесь разбирать вопрос, в какой мере древнеегипетский культ животных может восходить к тотемизму, отметим лишь, что большое количество исследователей подчеркивало почти полное отсутствие в египетском культе животных так называемых тотемистических черт (ритуальных поеданий, легенд о происхождении людей и т.п.). Мы полагаем, что во многих случаях тот культ животных развился из фетишизма, стал продолжением культа фетишей. Воткнутая в землю палка со шкурой убитого животного, рога, когти того или иного животного, перья птиц вполне могут занять свое место среди древних фетишей, с которыми были соединены колдовские обряды. Позднее вместо этих частей животного в культ могли войти особи той или иной породы или изображения их в виде скульптуры, резных фигурок или рисунков. Рисунки, резные фигурки могли вытеснить рога, головы, кусочки шкур и т.д., бывшие в ходу в колдовских обрядах. Так, в эпоху додинастики мы встречаем штандарты – особые подставки на шестах, на которых стояли фигурки волков, впоследствии богов Вепуатов, различных зверей и т.д.

Культ животных в Египте, по нашему мнению, непонятен, если его отделить от культа фетишей, если не считать, что он является дальнейшим развитием фетишистских верований. Маркс в той же статье, в которой он дал чеканную характеристику древнейшего фетишизма, подчеркивал, что культ животных – явление более позднее, чем фетишизм. Культ живых особей той или иной породы животных как символов божества, как его воплощений непонятен без учета фетишизма, который к тому времени эволюционировал, в результате чего фетиши стали обиталищем духов, а в дальнейшем обиталищем и одним из воплощений богов. В древнейшей исторической религии Египта мы видим культ животных, тесно переплетенный с различными остатками фетишизма. Так, среди древних штандартов эпохи крупных племенных объединений в Нильской долине мы видим гарпун как один из священных предметов, фетиш богини Нейт – щит с перекрещенными стрелами, уже указанные штандарты со стоящими волками и т.д. Мы никак не можем, анализируя древнеегипетский материал, согласиться с мнением Л.Я. Штернберга, который писал: «Фетишизм, начиная с де Бросса, долгое время считали самой низшей и первобытной религией, но это воззрение явилось лишь результатом неверного представления о фетише как о мертвом объекте, поклонение которому могло будто иметь место только на самой низшей ступени умственного развития. На самом деле фетишизм появляется лишь в период полного развития анимистического мировоззрения, гораздо позже возникновения общих божеств, а некоторые формы его, например поклонение инструментам, орудиям и т.д., являются непосредственным результатом крайнего развития политеизма с его особыми божествами для каждого занятия, для каждого отдельного рода предметов»¹⁸. На основании анализа религии раннеклассового общества, древнейших форм политеизма, особенно там, где фетишистские элементы получили особенно широкое распространение, в частности

¹⁸ Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 215.

в религии Древнего Египта, мы никак не можем заключить, чтобы возникновение фетишизма относилось к самому развитому культу природы. Во-первых, как мы уже указывали, культ фетишей недостаточно тесно связан с культом данного бога. Фетиш Джед, несомненно, переходил от культа одного бога к другому. С другой стороны, как раз развитых анимистических представлений мы вокруг фетишей и не находим. Остается указание, что фетиш – воплощение бога, его инкарнация, и не более. Но относительно многих фетишей совершенно забыто их первоначальное значение, и открывается большой простор жреческим комбинациям, богословским ухищрениям. Что касается важнейших фетишей, мы совершенно не в состоянии разглядеть их первоначальное значение за многочисленными вторичными переосмыслениями. Так обстоит дело, например, с фетишем Изиды. Все эти данные непредубежденному исследователю показывают, что здесь мы имеем дело с древней верой, достаточно трансформированной, частично даже исчезающей, а вовсе не с явлением, только возникающим.

Фетиши, амулеты и талисманы

Фетишистские верования, поскольку они остаются и в религиозной идеологии раннеклассового общества, меняют свое значение, трансформируются, отнюдь не оставаясь мертвыми остатками более древних эпох. Фетиши со становлением культа богов распадаются на две категории: одни входят в культ богов, становятся составной частью государственной религии, другие не попадают в такой мере в культ богов и нисходят до положения амулетов и талисманов, т.е. создается группа частного культа, частично совпадающая с общим культом, частично отличная от него. Разграничение между фетишем и талисманом начинается уже с эпохи разложения родового строя. В самом культе того или иного божества, объединившего целый комплекс представлений о духах и целую серию древних обрядов, выделяются главнейшие фетиши. Вследствие этого образуется другая группа древних фетишей, которые теряют самостоятельное значение в культе, превращаются в дополнительные талисманы, амулеты, например на ритуальной одежде жреца¹⁹ и т.д. Этот процесс начался со стадии разложения родового строя, когда из мира духов выделились основные духи-покровители, духи – хозяева территории и т.д. Когда с оформлением культа ряд старых обрядов должен был отойти на второй план, из общей массы фетишей, имевших хождение в том или ином роде, должны были выделиться основные фетиши. Со времен Древнего Египта сохранилась огромная масса таких амулетов и талисманов. Среди них мы видим и сравнительно новые предметы, изготовленные по образцу старых, например царскую корону и т.д.²⁰, и ряд амулетов, которые одновременно и являются фетишами тех или иных богов, и занимают прочное место в культе. Так, например, столб Джед, изготовленный

¹⁹ Ср., например, костюм мемфисского верховного жреца, увешанный амулетами и этим несколько напоминающий шаманский костюм: *Erman Ad. Aus dem Grabe eines Hohepriesters von Memphis // Ägyptische Zeitschrift*. T. 33. 1897. S. 18.

²⁰ Об амулетах см.: *Wiedemann A. Die Amuletten der alten Ägypter*. Leipzig, 1910.

в уменьшенном виде, служил амулетом, талисманом личного пользования. Третья группа – это частные фетиши, малоизвестные или совсем неизвестные в культе богов (таковы, например, узлы «са»).

Место фетишизма в исторической религии Египта

Основные моменты истории Древнего Египта, основы социальной жизни исторического Египта объясняют нам, почему в религиозной идеологии Древнего Египта мы сталкиваемся с такой большой ролью древних фетишистских представлений. В Египте не было тех высоких форм развитого рабовладения, которые были присущи Греции и Риму. Политическая власть была сосредоточена в руках родовой рабовладельческой знати, всю идеологию отличал консерватизм. Стремление удержать древнейшие патриархальные элементы идеологии как покров для господства верхушки земельной рабовладельческой знати отражается и в моральных поучениях, и в политических наставлениях, и в религии. В значительной степени остается неизменной община, а в ней – черты древней идеологии. Древние фетишистские верования сохраняются в развитом культе природы. Фетишизм, став культом духов и душ, заключенных в фетиши, но сохранив старый обряд, вплетается в культ богов природы, фетиши лишь толкуются как воплощение богов природы. Маркс в подготовительных работах к «Святому семейству» отмечает отличие фетишизма от древнегреческой мифологии: «Чувственное осознание фетишиста иное, чем чувственное сознание древнего грека». В Древнем Египте этого резкого скачка в идеологии не случилось, отношение к природе в большой степени продолжало сохранять древний фетишистский характер.

В основном в истории Египта остается преобладающей природная форма религии, звериная форма богов, культ богов природы в его наиболее примитивном виде. Если в Древней Греции развитие религиозной идеологии определилось иным образом: боги там чрезвычайно очеловечились, а религиозный мир отражал развитый рабовладельческий строй, – то боги Древнего Египта отражали застойный рабовладельческий строй древневосточной деспотии. Маркс в своей работе «Британское владычество в Индии» говорит о культе природы на примере Индии, подчеркивая, что неподвижность древнеиндийской жизни привела к созданию грубого культа природы, и в этом грубом культе природы отразилась следующая основная идея: саморазвившееся социальное состояние было понято как предопределенный природой рок. Маркс подчеркивает, что грубый культ природы – это в первую очередь освящение социальных порядков, социального гнета, что это не что иное, как освящение порядков человеческого общества. Саморазвивающаяся социальная, общественная жизнь трактуется в этом грубом культе природы как ниспосланный природой рок.

Маркс указывал, что культ природы был выражением «подчинения человека внешним обстоятельствам», вместо того чтобы возвысить его до роли владыки этих обстоятельств. Он подчеркивал унижительность этого культа природы, где «...человек – этот владыка природы – благоговейно падает на колени перед обезьяной Га-

нуманом и перед коровой Сабалой»²¹. В этот развитый культ природы поклонение фетишам (культ фетишей) вошло как дополнительный момент, выражающий все то же унижительное падение человека на колени, все то же попрание его достоинства.

Справедливо говорит Редер о египетском фетишизме, что он «с древнейших времен передавался из поколения в поколение и во времена богословских спекуляций испытывал стилизацию и видоизменения, но никогда не отбрасывался»²². По египетской религии, все предметы, принимающие участие в культе, буквально обожествляются, получают мистическое толкование. Кадилаица – это рука бога Гора, двери часовни – это челюсти бога Сета, засов в дверях – палец бога Сета и т.д.²³ Таких олицетворений, которые получают различные предметы культа, можно привести очень много. Так же обожествляются диадемы, которым слагаются гимны, короны фараона, к которым обращаются с молитвой, чтобы они дали победу фараону, и т.д.²⁴ Перед нами образцы фетишизации, обожествления различных предметов, которые принимают самостоятельное участие в культе.

Признав культ фетишей составной частью развитого культа природы, который в силу определенных условий сохранил в Древнем Египте элементы фетишистских верований в несколько трансформированном виде, мы должны отметить и то дальнейшее изменение, которое испытывает культ фетишей с развитием самого этого культа природы. Энгельс подчеркивает в «Анти-Дюринге»²⁵, что боги природы всё более приобретают социальные черты, становятся фантастическим отражением социальных сил, которые господствуют над человеком. Этот процесс пронизывает развитие всей религиозной идеологии Древнего Египта, и его легко показать почти на любом культе богов природы.

Эволюционный путь, который прошли божества Шаи и Рененет, чрезвычайно типичен для всего процесса развития религиозных представлений в истории Египта²⁶. Богиня урожая Рененет становится богиней счастья, бог Шу и дух покровителя урожая виноградики, собственно покровитель судьбы маленького клочка земли египетского крестьянина, – в бога судьбы вообще, судьбы целой страны²⁷. Уже в самом начале истории Египта боги природы уподобляются могущественным фараонам, которые становятся представителями этих богов на земле. Культ бога солнца Ра – это одновременно и культ фараоновской власти, как еще раньше культ соколиного бога Гора был также культом фараоновской власти. Даже такой бог природы, как Озирис, идентифицируется с умершим фараоном. С этизацией всех религиозных представлений Озирис становится благим богом – богом добра. Параллельно изменяется и его антипод – бог Сет, который, по мифу, первоначально вражде-

²¹ Маркс К., Энгельс Ф. Британское владычество в Индии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 9. С. 351.

²² Röder C. Urkunden zur Religion des alten Ägypten. Jena, 1923. S. 19.

²³ Sethe K. Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter. S. 102.

²⁴ Erman Ad. Hymnen an das Diadem // Abhandl. der Berl. Akademie. 1911. S. 23.

²⁵ Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 14. С. 323.

²⁶ См. краткий обзор в книге: Недельский В., Францов Ю. Миф о страдающем боге. М., 1934.

²⁷ Об этих божествах хороший материал, которым и мы пользуемся для выводов, собран голландским ученым Блоком. См.: Blok H.P. De beide volksverhalen van papyrus Harris verso. Leiden, 1925. S. 150–180.

бен сначала Гору, а затем и Озирису. Судя по эпитетам, относящимся к этому богу зла, можно наметить картину изменения представлений о нем²⁸. Его зло на первых порах выражено в том, что он в священных рощах рубит дрова, ловит рыбу в заповедных озерах. Дальше он уже «тот, кто распре радуется», дальше – «владыка воровства, утверждающий грабеж». С развитием противоречий классового общества он уже не только «владыка воровства», но и «владыка лжи», «князь обмана». Сет – покровитель всякого рода смут, и в иероглифике слово «смута» («буря», «восстание») обозначается иероглифом, изображающим бога Сета. Он не только бог бури в природе, но и покровитель всякого рода смут на земле, т.е. всего того, что противостоит благому богу Озирису.

Кульť фетишей не остается, разумеется, в стороне от этой общей линии развития религиозной идеологии раннеклассового общества, он изменяет свое содержание. Это не мертвая окаменелость, оставшаяся от эпохи родового строя. Обратимся к упомянутому выше обряду воздвижения столба Джед. На празднике, связанном с этим обрядом, ведутся игры: одна часть играющих, как ясно из большого сравнительно материала, изображает зиму, другая – лето. Должна победить группа, изображающая лето, как и в природе лето побеждает зиму. Такие игры существовали в Египте в далекие времена родового строя. Однако с развитием классового общества этот обряд, связанный с фетишем, принимает иной характер. Одна группа играющих выступает в одеждах Нижнего Египта, другая – в одеждах Верхнего Египта. По ритуальным выкрикам («я захватываю фараона») совершенно ясно, что борьба ведется уже не за то, чтобы лето победило зиму. К. Зете²⁹ правильно указывает, что перед нами ритуальное изображение гражданской войны, потрясений, которые имели место на заре египетской истории. Старый земледельческий обряд, связанный с фетишем-столбом, резко изменился. Колдовской обряд-заклятие остается, но меняет свое содержание: старый спор-распря зимы и лета теперь должен обеспечить благополучие фараоновского государства, а борьба ведется за то, чтобы Верхний и Нижний Египет были покорены. Заговариваются не только силы природы, но и общественные силы. Такой ритуальный бой совершали и хетты³⁰. В вавилонский новогодний праздник в качестве составного момента входило ритуальное изображение обряда какого-то восстания, какой-то борьбы, и там заклинились уже не только силы природы, но и силы общества³¹.

Характерен и другой обряд древнего Египта – обряд разбивания горшков³². На горшке писали имя человека, после чего горшок разбивали. Вместе с горшком должен был быть разбит, уничтожен и человек, чье имя было написано на горш-

²⁸ См. эпитеты: Schott S. Die Bücher und Sprüche gegen den Gott Seth. Leipzig, 1929.

²⁹ Sethe K. Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens. S. 134.

³⁰ Об этом обряде см.: Францов Ю. Древнеегипетские сказки о верховных жрецах // Советский фольклор. № 2–3; также ср.: Blackman A.M. Myth and Ritual in ancient Egypt: Myth and Ritual. S. 21.

³¹ Насколько нам известно, анализ этого ритуального боя еще не давался. Думается, что сопоставление с Древним Египтом дает интерпретацию этого трансформировавшегося обряда спора зимы и лета; о празднике см.: Zimmern H. Das babylonische Neujahrsfest. Leipzig, 1926.

³² Sethe K. Die Achtung feindlicher Fürsten und Dinge auf altäg // Tongefässscherben: Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1926. № 5.

ке. До нас дошли черепки с именами заговорщиков, угрожавших спокойствию и целостности египетского государства. Колдовской обряд тесно переплетается здесь с политикой фараоновского государства, при этом меняя первоначальную сущность.

Приведенные примеры показывают, что элементы фетишистских верований не сохраняются в виде мертвых остатков древнейшей поры – эти остатки входят как составная часть в новые формы религиозной идеологии, приобретают свой классовый характер, свою социальную направленность.

Фетиши в древнеегипетском фольклоре (в сказках)

В древнеегипетских сказках о верховных жрецах и колдунах есть различные мотивы, связанные с колдовскими вещами, фетишами. Колдуны, о которых рассказывают сказки, в своих приключениях пользуются этими предметами. Они изготавливают колдовские фигурки, которые помогают им в выполнении каких-либо колдовских действий. Интересно описание изготовления колдуном такой фигурки. В сказках более древней эпохи (папирус Весткар) колдун изготавливает фигурку крокодила из воска, бросает ее в воду, фигурка становится огромным крокодилом и схватывает простолюдина, оскорбившего верховного жреца, колдуна. По мере того, как потребность в крокодиле отпадает, он по приказу колдуна снова превращается в маленький колдовской предмет. По-иному трактуют этот же момент поздние демотические сказания о Сетне. В этих поздних сказаниях колдун изготавливает фигурки гребцов для чудесной лодки и носильщиков, которые отправляются за чужим царем. Однако для того, чтобы фигурки стали действительными помощниками колдуна, он должен их оживить, одухотворить³³. С этой целью колдун продлевает специальный акт вдыхания в них жизни. Этого акта не требуется для превращения фигурки в живого крокодила в более древней сказке. В поздней сказке между колдуном и его колдовским предметом (фигуркой) встает представление о душах, о духе. Только после вдыхания жизни, одухотворения, оживления вещи смогут изменить свои естественные свойства и выполнять прихоти колдуна. В более древних сказках мы имеем иную и, по нашему мнению, более примитивную трактовку мотива. Здесь отразились примитивные представления, по которым созданная колдуном, нарисованная, высеченная и т.д. вещь не нуждается ни в каком акте одухотворения и замещает действительную вещь, человека, животное. В этой более древней сказке отразилось древнее фетишистское отношение к вещи. В более поздней сказке это фетишистское отношение к вещам, к предметам опосредствовано миром анимистических идей. Представление о душе, оживлении, одухотворении предмета здесь дано в том грубом и примитивном виде, как передача дыхания, в котором оно известно у ряда первобытных племен и в христианском обряде Крещения, где дуют на воду и на елей, или в евангельском рассказе, где Христос дует и говорит: «Примите Духа Святого».

³³ См.: Францов Ю. Древнеегипетские сказки, фольклор. 1936. № 2–3. С. 172.

Интересный рассказ о стойкости и силе верований в магические вещи передается по отчетам Лиги Наций о Новой Гвинее Леви-Брюль. Это повествование совершенно совпадает с первой из упомянутых нами древнеегипетских сказок: «В деревне Кринжамб tul-tul (местный князек) сообщил мне, что крокодил напал и умертвил его маленькую дочь, которая была в лодке всего в нескольких ярдах от деревни. Tul-tul жаловался на колдовство туземца одной из деревень, расположенной в нескольких милях выше по реке. Он, желая смерти дочери tul-tul, придал куску дерева форму маленького крокодила. Затем он пустил его в воду, приказав ему опуститься по течению вплавь и напасть на ребенка». Исследователь отмечает, что князька нельзя было разубедить, столь крепка была его вера в магические предметы, которые могут становиться настоящими зверями, людьми и т.д. Перед нами в поверьях туземцев Новой Гвинее дан тот же мотив, какой мы видим в египетской сказке.

Едва ли можно сомневаться, что и в поверье, и в сказке перед нами отголосок фетишистских верований. Оба повествования говорят не только о колдунах, но и о самих магических предметах.

© Францов Ю.П., 2010

ЖЕНЩИНА-ГОРОД В БИБЛЕЙСКОЙ ЭСХАТОЛОГИИ*

Метафорическая связь города и женщины (resp. матери) легко улавливается в употребляемом и сегодня термине «метрополия», буквальный смысл которого – «мать + город» – уже более не осознается. Общеизвестно, что в Древней Греции названный термин служил для выражения взаимоотношений между городом-государством и выделившимися из него колониями. Менее известно, хотя и лежит на поверхности, то, что совершенно аналогичное выражение имеется в Ветхом Завете в стереотипной формуле «город и его (древнеевр. – *ee*) дочери» для обозначения города, социально объединяющего ряд более мелких селений. В данном случае метафора материнства отнюдь не находит для себя опоры в реальных взаимоотношениях, поскольку означенные мелкие селения далеко не всегда возникали путем выделения из общего центра. Однако то обстоятельство, что в обоих упомянутых языках, как и в ряде других, живых и исторических, слово «город» грамматически оформлено в женском роде, отнюдь не может быть признано случайным. Та ступень оседлого быта, на которой впервые возникает прочное поселение как зародыш будущего города, тесно связана с утверждением ранних форм земледелия, а стало быть, и матриархата, наложившего свою печать и на идеологическое оформление города в процессе развития мирозозерцания, в частности религиозных верований. Для образного схематизма эсхатологической поэзии, стоящей на грани Ветхого и Нового Заветов, смысловое тождество женщины и города представляется само собой разумеющимся. В разрезе социальной семантики женщина выступает здесь не только в образе матери, но совершенно определенно и в роли невесты. И достаточно назвать город по имени, как сразу же становится ясным, что женский образ, как и самый город, здесь является не чем иным, как символом неба. Речь идет о персонификации Небесного Иерусалима в образе невесты агнца, как мы читаем о том в Апокалипсисе: «И увидел я новое небо и новую землю; ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет. И я, Иоанн, увидел святой город

* Публикуется в новой редакции по: *Франк-Каменецкий И.Г. Женщина-город в библейской эсхатологии* // Сергею Фёдоровичу Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности: 1882–1932: сб. статей. Л., 1934. С. 535–548.

Иерусалим новый, сходящий от Бога с неба, приготовленный как невеста, украшенная для мужа своего» (Откр. 21: 1–2). И несколькими строками ниже: «Пришел ко мне один из семи ангелов... и сказал мне: пойдя, я покажу тебе невесту, жену агнца... и показал мне великий город, святой Иерусалим, который нисходил с неба от Бога» (Откр. 21: 9–10).

Имея в виду женщину, ангел дает увидеть город. Тождество обоих образов не нуждается в особом пояснении. Автор Апокалипсиса пользуется трафаретными символами, условная семантика которых красной нитью проходит через всю библейскую эсхатологию, начиная с писаний ветхозаветных пророков. Пришествие мессии сопровождается обновлением Вселенной. Предпосылка нового творения – победа светового божества над драконами тьмы, воплощенными в водной стихии. Отсюда упоминание об исчезнувшем море («моря уже нет» – ст. 1), из которого (в предшествующем тексте Апокалипсиса) выходит семиглавый зверь, побежденный всадником с мечом на белом коне (гл. 13: 1; 19: 11–15). Победа сопровождается браком агнца с невестой, которая в качестве Небесного Иерусалима является одновременно олицетворением и города, и неба.

В идеологическом плане речь идет об ожидаемом торжестве новой веры, обещающей утвердить нравственный миропорядок и в этом смысле низвести небо на землю¹ («Мы ожидаем нового неба и новой земли, на которых обитает правда» – 2Пет. 3: 13). Но эти надежды и ожидания облечены в символическую форму, многие черты которой носят явный отпечаток узкоиудейского национализма. Первоначально речь идет о реальном, земном Иерусалиме, разрушенном вавилонянами и восстановленном царем из дома Давидова. Еще в ожидании неминуемой катастрофы здесь сложилась определенная эсхатологическая концепция, конкретное содержание которой – вопрос о политической независимости Иудеи. Но и эта религиозно-национальная концепция в свою очередь облечена в символическую форму, основные мотивы которой даны в мифе об умирающем и воскресающем божестве. Роль последнего играет израильский народ, символически воплощенный в Сыне Божием, рожденном от брака Иеговы с женщиной, олицетворяющей тот же народ (resp. страну) и именуемой также матерью народа². Ожидаемый мессия отождествляется с самим народом, иногда и с иерусалимским храмом; Иерусалим же отождествляется с матерью народа, супругой и невестой Иеговы. Гибель иерусалимского храма символически изображается как смерть сына, рожденного «матерью-Сионом»; восстановление храма – как воскресение этого сына из мертвых³.

Если ветхозаветный канон выдвигает на первый план идеологическое содержание эсхатологии как отражение политической судьбы израильского народа, то мифологический субстрат эсхатологической концепции более отчетливо выступает в некоторых памятниках апокрифической литературы. На одном из подобных текстов, содержащем воззрения, весьма близкие к новозаветной концепции

¹ Schürer E. Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesus Christus. Bd. II. Leipzig, 1907., S. 634.

² См.: Франк-Каменецкий И.Г. Отголоски представлений о матери-земле в библейской поэзии // Язык и литература. Т. 8. Л., 1932. С. 121–136.

³ См. приведенное ниже видение из 4-й книги Ээры.

небесного Иерусалима, мы намерены остановиться в первую очередь. Предварительно необходимо отметить, что символы Апокалипсиса отнюдь не однозначны, и наблюдаемый здесь полисемантизм отражает процесс стадийного развития самих символов – первоначально конкретных и актуальных верований. Мы находим в Откровении Иоанна два женских образа, являющихся паредрами Христа как небесного Бога. С одной стороны, Небесный Иерусалим назван невестой Христа, с другой стороны, «жена, облеченная в солнце», «рождающая младенца мужского пола», выступает в роли матери Христа. Поскольку оба женских образа четко обрисованы как олицетворения неба, они по своей мифологической сущности равнозначны, и мы находим здесь в основном то же положение вещей, что и в египетской мифологии, где солнечный бог является одновременно и сыном, и супругом небесной богини³. Но далее каждый из указанных женских образов, будучи олицетворением неба, ставится в то же время в определенное отношение к земле как к матери рода людского. «Жена, облеченная в солнце», изображается как «знамение на небе» («под ногами ее луна, на голове венец из двенадцати звезд» – Откр. 12: 1), но при этом явно мыслится живущей на земле. «Когда же дракон увидел, что брошен на землю, начал преследовать жену, родившую младенца». Жена бежит от него в пустыню; змей выпустил из пасти реку, но «земля помогла жене... и поглотила реку». Тогда рассвирепевший дракон «пошел, чтобы вступить в брань с прочими от семени ее», т.е. с людьми (Откр. 12: 13–17). Здесь «жена, облеченная в солнце», явно изображена как мать рода людского. А в Послании к Галатам (Гал. 4: 26) та же роль приписана Небесному Иерусалиму: «...вышний Иерусалим свободен; он – мать нам всем». Итак, оба женских образа Апокалипсиса, будучи олицетворениями неба, представляют собой раздвоение одного и того же мифологического образа, выступающего также в роли персонифицированной земли как матери рода людского. Это обстоятельство может послужить указанием на преемственную связь между символикой Нового Завета и аналогичными образами эсхатологической поэзии Ветхого Завета. Мы имеем в виду персонификацию земного Иерусалима в женском образе, выступающем в роли матери народа и супруги Иеговы. Поскольку Христос мыслится тождественным со своим отцом, унаследованный от ветхозаветной символики женский образ, теперь уже в роли матери рода людского и Небесного Иерусалима, принимает на себя функцию супруги (resp. невесты), но одновременно и матери Христа. С другой стороны, в том же Откровении Иоанна (3: 12) мы находим уподобление Христа Небесному Иерусалиму: «Побеждающего сделаю столпом в храме Бога Моего... и напишу на нем... имя града Бога Моего, нового Иерусалима, нисходящего с неба...». Здесь сам Христос олицетворяет небо в образе Небесного Иерусалима, совпадая по смысловому значению со своей невестой, воплощающей в женском образе тот же Небесный Иерусалим.

Отмеченные моменты необходимо иметь в виду при сопоставлении рассматриваемых символов Апокалипсиса с аналогичными образами 4-й книги Эзры. Тут олицетворение Иерусалима в женском образе дано в контексте сюжетного

³ Лурье С. «Гавриилиада» Пушкина и апокрифические Евангелия // Пушкин в мировой литературе. Л., 1926. С. 2.

построения, основными мотивами которого являются смерть жениха в брачном чертоге и ожидаемое воскресение умершего. Автору в видении представляется женщина, оплакивающая смерть юного сына. Мать в течение тридцати лет оставалась неплодной в браке; наконец, вняв ее молитвам, Бог послал ей сына. Когда тот вырос, мать нашла ему невесту и приготовилась отпраздновать свадьбу, но, едва войдя в брачный чертог, сын неожиданно упал мертвым. Мать, в отчаянии, воздерживаясь от еды и питья, готова умереть с горя. Желая утешить плачущую, автор видения указывает ей на печальную участь Сиона, называя город «матерью всех нас», и далее на судьбу матери-земли, которой постоянно приходится оплакивать смерть столь многих, рождающихся на ней. Если мать покорится своей участи, «сын будет ей возвращен, и она прославится среди женщин» (9: 38–10: 16). Но женщина остается безутешной, и автор видения снова указывает ей на судьбу Сиона: храм разрушен, песнопения умолкли, жрецы уведены в плен, девушки обесчещены, старики лишились славы, юноши стали рабами, Сион отдан в руки врагов. Пока он говорил таким образом, «...лицо женщины внезапно просияло, вид ее стал подобен сверканию молнии... Вдруг она вскрикнула громким, страшным голосом, так что земля задрожала от ее крика. И... женщины уже не было видно, но явился город, воздвигнутый на высоком основании» (10: 25–27).

Еще Гункель⁴ указывал на то, что персонификация Иерусалима в образе лучезарной женщины напоминает аналогичные образы Апокалипсиса – «жену, облеченную в солнце», и «небесный Иерусалим». Но если там мы имеем дело с поэтическим символом или же с явно мифологическим образом, то здесь, сообразно новеллистической трактовке сюжета, то же сочетание представлений дано в мотиве превращения, который в мифе и фольклоре обычно является указанием на смысловое тождество сопоставляемых явлений. Ясно, что мать, оплакивающая смерть юного сына, олицетворяет Иерусалим, и если автор утешает ее указанием на судьбу «матери-Сиона», то мы имеем дело лишь с двумя аспектами одного и того же образа. В идеологическом плане речь идет о судьбе иудейской общины; бытовой сюжет о матери, потерявшей сына, использован для аллегорического воспроизведения судьбы Сиона как матери народа. В нашем источнике видение снабжено истолкованием, вложенным в уста ангела: «Женщина, которая ранее явилась тебе и которую ты пытался утешить... [женщина], которая рассказала тебе о гибели своего сына, женщина, которую ты видел, есть Сион, который ты теперь видишь как воздвигнутый город» (10: 40–44).

В этом же смысле ангелом истолкованы и другие детали псевдобытового сюжета. Долгое бесплодие женщины до рождения сына соответствует периоду, предшествующему сооружению иерусалимского храма; воспитание сына сопоставляется с последующей историей Иерусалима; смерть сына – с разрушением храма. Отсюда ясно, хотя это и не сказано ангелом, что умерший сын является персонификацией иерусалимского храма. Только с этой точки зрения удовлетворительно разъясняется деталь, оставленная в источнике без всякого пояснения, – обещанное

⁴ Kautzsch E. Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. Bd. II. Tuebingen, 1921. S. 388 (прим. 1).

воскресение сына. Как мы видели выше, автор, утешая плачущую мать, говорит ей, что если она примирится со своим горем, то «сын будет ей возвращен». Употребленное в тексте выражение может иметь двоякий смысл, что, по справедливому замечанию Гункеля⁵, по-видимому является преднамеренным. В плане новеллистической трактовки сюжета речь идет о том, что смерть сына будет возмещена новым рождением. Но в аллегорическом плане речь идет о возрождении умершего сына, который своей судьбой символизирует разрушение и ожидаемое восстановление иерусалимского храма. Таким образом, мотив воскресения здесь отнюдь не случаен, и чисто реалистическая интерпретация обещанного автором возвращения сына оказалась бы в противоречии с идеологическим содержанием источника. Цель эсхатологического текста, в ярких красках рисуящего унижение Сиона, – укрепить веру в предстоящее возрождение. Слова ангела, истолковывающего видение, заканчиваются предложением войти внутрь города, возникшего на месте исчезнувшей женщины, и насладиться великолепием вновь воздвигнутого Иерусалима. Но если для автора эсхатологического текста умерший сын является персонификацией иерусалимского храма, то в псевдобытовом сюжете, положенном в основу аллегии, мотив смерти и воскресения был дан независимо от аллегорического истолкования сюжета в реально-историческом плане. Перед нами один из многочисленных вариантов новеллистической трактовки мифологического сюжета об умирающем и возрождающемся божестве, отголоски которого мы находим в евангельском рассказе о воскрешении Лазаря, как и в аналогичных легендах Ветхого Завета о воскрешении сына вдовы и сына сунамитянки (Ин. 2: 1–44; 1Цар. 17: 8–24; 2Цар. 4: 8–37)⁶. В последних двух рассказах воскрешение умерших дано в связи с мотивом умножения пищи, а в легенде о Елисее воскрешенный мальчик смертельно заболевает на поле во время жатвы, являясь как бы олицетворением хлебного злака (2Цар. 4: 18 и сл.)⁷. С последней легендой разбираемый нами сюжет 4-й книги Эзры сходится в том пункте, что мать ребенка, воскрешенного Елисеем, была долгое время неплодной в браке; в момент встречи с Елисеем, возвестившим ей предстоящее рождение сына, муж ее уже стар, и сунамитянка отказывается верить предсказанию пророка (10: 14). Таким образом, псевдобытовой сюжет, положенный в основу аллегорического видения, является отражением мифа, относящегося к кругу земледельческих верований, с которыми тесно связано также представление о матери-земле. Если принять эту точку зрения, становится понятным, почему автор видения, утешая плачущую мать, указывает ей не только на печальную участь Сиона, но одновременно и на судьбу земли, «принесшей Творцу свой плод – человека», подобно тому, как утешаемая мать «в муках родила своего сына». Образ персонифицированной матери-земли явно дублирует в нашей аллегории образ «матери-Сиона», как и образ самой плачущей матери. Поскольку с образом матери-земли тесно связано представление о «священном браке» неба и земли, далеко не случаен в разбираемом

⁵ Ibid. S. 387.

⁶ Также см.: Франк-Каменецкий И.Г. Пророки-чудотворцы.

⁷ Интерпретацию легенды см.: Фрейденберг О.М. Происхождение греческого романа. 1924 (опубл. в рукописи в связи с защитой диссертации).

нами сюжете мотив смерти жениха в брачном чертоге. Близкую аналогию в пределах библейского фольклора мы находим в книге Товит⁸, где герой лишь благодаря содействию ангела благополучно сочетается с невестой, у которой до него семь мужей умерло в брачную ночь. Мотив брака, метафорически выражающий как смерть, так и возрождение, может быть дан в обоих противоположных аспектах. И если в Новом Завете брак агнца с Небесным Иерусалимом символизирует торжество нового мира над старым, то в нашем источнике тот же мотив брака как метафора смерти использован для изображения гибели Иерусалима и его храма. К сожалению, источник сохранил нам лишь обрывок псевдобытового сюжета, в котором облик невесты остается совершенно необрисованным. В мифологическом плане она, по-видимому, тождественна плачущей матери, и обе женщины находятся в тех же отношениях к умершему сыну, как Небесный Иерусалим и «жена, облеченная в солнце», к Христу. Если это так, то и в аллегорическом сюжете 4-й книги Эзры женский образ дан в двух аспектах: то в роли матери, то в роли невесты героя, в котором Вельгаузен⁹ не без основания склонен был видеть воплощение мессии. Полемическому вопросу Гункеля «Разве мессия родился в год сооружения храма и умер в момент разрушения Иерусалима?» можно противопоставить слова Христа в Евангелии от Иоанна: «Разрушьте этот храм, и Я восстановлю его вновь в три дня» (2: 19), где Спаситель в аллегорическом плане сопоставляет себя с храмом. И то же сопоставление Христа с храмом мы, помимо параллельных текстов других Евангелий (Мф. 26: 61; 27: 40; Мк. 14: 58), находим также в Откровении Иоанна Богослова (21: 22): «Храма же я не видел в нем [в Небесном Иерусалиме], ибо Господь Бог Вседержитель – храм Его и Агнец». Здесь рельефно выступает мифологическое восприятие храма и отождествление его с божеством в обоих аспектах – отца и сына. По-видимому, метафорическое тождество храма и мессии было популярно еще на иудейской почве, что и нашло отражение в аллегорическом сюжете 4-й книги Эзры. Для уяснения метафорической связи женщины и города необходимо учесть генезис каждого из сопоставляемых терминов в отдельности. Само собой разумеется, что в рамках небольшой заметки, ограничивающей исследование одним библейским материалом, процесс развития интересующих нас представлений может быть намечен лишь в самых общих чертах. Парадоксальность метафоры исчезает, лишь только мы выходим за пределы технологического восприятия города и социально-биологического понимания термина «женщина». Когда с понятием «город» в первую очередь связывается представление о защищенном пункте, включающем ряд общественных зданий и частных жилищ, мы имеем дело с ограничением объема понятия в процессе его исторического развития. Если лат. *urbs* обозначает не только город, но и его население, то греч. *polis* может обозначать, кроме того, и более обширную населенную территорию. В грузинском слове *sopeli* объединены такие

⁸ См.: Франк-Камене́цкий И.Г. Иштарь-Исольда в библейской поэзии // Труды Института языка и мышления АН СССР. Вып. 2: Тристан и Исольда: От героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Африки / коллективный труд сектора семантики мифа и фольклора под ред. акад. Н.Я. Марра. Л., 1932. С. 71–89.

⁹ Wellhausen J. Skizzen und Vorarbeiten. Heft VI. Berlin, 1892. S. 219 (прим. 1).

значения, как «вселенная», «земля», «страна», «селение», включая их обитателей, подобно тому, как русское «мир», означая «вселенная», еще не так давно употреблялось для обозначения какой-то конкретной сельской общины. Объем и содержание понятия на каждой ступени его развития обусловлены реальными взаимоотношениями эпохи, но без отрыва от богатого наследия верований и представлений, последовательно отлагавшихся в процессе развития мирозерцания под влиянием смены социально-экономических укладов доклассового общества, вплоть до самых ранних стадий первобытного коммунизма.

В частности, семантическое тождество слов «селение» и «население» является отголоском тотемистического мирозерцания, для которого характерно единство в сознании природы и общества, также неотделимого от тотема. Отсюда общность наименования для человеческого коллектива и окружающей его природы, первоначально замкнутой территории в ее неразрывной связи с данным коллективом и его тотемом, как это в непочатом виде сохранилось еще в слове *Assur*, служившем одновременно для обозначения страны, города, народа и его божества. В других случаях лишь в результате сложных лингвистических изысканий выясняется, что слова, обозначающие «город», а также «племенное образование», являются в то же время носителями космической семантики, служа для обозначения растительности в ее неразрывной связи с женским божеством как олицетворением неба и земного плодородия¹⁰. Результаты лингвистического анализа вполне подтверждаются данными мифа и поэтической символики в космической семантике города, воплощенного в том или ином мифологическом образе. Что касается слова «женщина» (resp. дева, мать, невеста), то и оно первоначально не служило для обозначения данной совокупности биологических признаков, а было в свою очередь носителем социальной и космической семантики, выражая господствующее положение женщины на стадии матриархата и одновременно мифологическое восприятие женщины как источника земного плодородия. Когда с переходом к патриархально-родовым отношениям наряду с женским божеством на первый план выступает то же божество в мужском облике, раздвоение мифического образа получает дальнейшее использование по мере устанавливающегося противопоставления неба и земли как основных элементов космоса.

Если в мифе небо и земля, данные в мужском и женском образах как в двух стадийных оформлениях единой в основе мифологической концепции, обычно оказываются объединенными в браке, то этот основной для родового строя социальный институт является в мифологическом аспекте метафорой производящих сил природы, отныне приписываемых совокупному воздействию мужского и женского божеств. При этом каждое из названных божеств, независимо от присущей ему космической семантики, продолжает оставаться репрезентантом самого общества и занимаемой последним территории. Однако по мере утверждения и развития последующих этапов доклассового общества наряду с этим устанавливается иное осмысление взаимоотношений между обществом и Божеством, намечаемое

¹⁰ См.: Марр Н. Ольвия и Альба Лонга // ИАН. 1925. С. 663–672.

по линии кровного родства. На стадии матриархата данный коллектив ведет свое происхождение от женского божества; выдвижение мужского божества на почве установления патриархально-родовых отношений влечет за собой соответствующую модификацию унаследованных верований в общем контексте строящегося мирозерцания. Если плодородие почвы является результатом брачного соединения неба и земли, то само общество в качестве коллективного индивида, воплощенного в родоначальнике, позднее в племенном вожде, ведет свое происхождение от того же брачного союза небесного бога и матери-земли. И как наряду с реальным небом и реальной почвой существуют божества неба и земли, так наряду с реальным обществом существует его мифологическое воплощение в образе Сына Божия, смерть и возрождение которого обеспечивают вечный кругооборот жизни как в природе, так и в обществе.

Поскольку все элементы мифологической концепции представляют собой не что иное, как стадийные оформления одного и того же единого в исходном пункте воззрения, все члены намеченной троицы: мать, отец и сын – являются по своей мифологической сущности равнозначными. И, несмотря на наметившееся распределение функций, каждое из названных божеств продолжает оставаться репрезентантом общества и занимаемой им территории, олицетворяя одновременно и небо, и землю, и страну, а стало быть, и город с центральным святилищем, воспринимаемый в свою очередь мифологически как земное воплощение неба. Отсюда олицетворение города в женском образе – в образе матери народа и супруги Иеговы, впоследствии матери и невесты Спасителя как персонализации народа, мифологически воплощенного в Сыне Божием. Образы, получившие условно-символическое значение в Новом Завете и позднеиудейских апокрифах, непосредственно примыкают к метафорическому инвентарю ветхозаветной эсхатологии, в которой мы находим явные отголоски некогда актуальных мифологических представлений.

С поразительной отчетливостью в религиозной поэзии Ветхого Завета выступает смысловое тождество народа и страны, воплощенных в полумифическом образе супруги Иеговы и матери народа. В идеологическом плане речь идет о восстановлении нарушенной связи между Богом и народом, что является залогом ожидаемого национального возрождения. «Тебя не будут более называть “отверженной” и страну твою – “пустошью”, но тебя будут называть “мое желание в ней”, а страну твою “обрученной”, ибо Иегова (снова) желает тебя, и страна твоя обручится» (Ис. 62: 4). В параллельных стихах народ и страна фигурируют как равнозначные понятия. Слова Иеговы обращены к женскому образу, олицетворяющему одновременно как народ, так и страну, иначе пришлось бы понять слова Иеговы в том смысле, что, полюбив народ, Бог намерен обручиться со страной. В метафорическом плане речь идет об эротической любви; это видно из последующего текста, где Иегова сравнивает свое чувство к народу с любовью жениха к невесте. Народу, поэтически воплощенному в женском образе, присваиваются собственные имена «Отверженная» и «Мое желание в ней», встречающиеся в Ветхом Завете как

имена реальных женщин^{*}. Для структурного тождества поэтических и мифологических образов характерно, что выдвигаемые олицетворения приобретают в мифе, как и в поэзии, самостоятельное значение и могут быть поставлены в то или иное отношение к олицетворяемым ими реальным явлениям. Так, у Амоса «дева Израиля лежит распростертая на своей земле» (5: 2), а у Осии Иегова, обращаясь к народу, говорит: «Ссорьтесь с вашей матерью, потому что она мне не жена, и я ей не муж» (2: 4). В первом из приведенных текстов «дева, распростертая на своей земле», символизирует печальную участь народа: «некому поднять ее». Во втором мы слышим далее, что коварная супруга Иеговы и бесчестная мать народа будет наказана тем, что «превратится в бесплодную пустыню». Ясно, что в обоих случаях женский образ олицетворяет как страну, так и народ. Подобные изображения, идет ли речь о пластическом образе или о сюжетном построении, не могут быть отнесены целиком к индивидуальной манере творчества отдельных поэтов. Роль автора здесь сводится преимущественно к использованию традиционного образа в том или ином аспекте, иногда в новой модификации, для художественного оформления идеологических воззрений данной среды в данный исторический момент. Что касается самого арсенала образов, то это общее достояние поэзии, которое нередко коренится в самом языке как отложение предшествующих этапов развития мышления и мирозерцания. К числу подобных явлений относится стереотипное обозначение страны (resp. столицы) словами *betūlā* («дева») или *bat*, что означает не только «дочь», но также «дева» (во мн. ч. «женщины»). Русский перевод выражений с этими словами («дочь Израиля» или «дева Сиона» и т.п.), формально правильный, весьма неточно передает смысл еврейского оборота¹¹, ибо, как указано выше, речь идет в известном смысле о матери, но уж никак не о дочери народа. Характерно, что указанный оборот употребителен не только в отношении обоих еврейских государств и их столиц, Самарии и Иерусалима, но встречается также в применении к соседним странам, чаще к их столицам: «дочь Вавилона», «дочь Тира, Сидона» или же «дочь Египта» и т.п. При этом выражение далеко не является «окаменелым», поскольку поэтическая речь весьма нередко трактует страну или город как женское существо, наделяя его эпитетами «мать», «вдова» или «блудница». Не говоря уже о стереотипном изображении Иудеи (resp. Иерусалима) в виде блудницы (Ос. 2: 4–14; Иер. 3: 3, 6–8; 4: 30; Иез. 16: 15–37; 23: 2–11), мы находим тот же эпитет в применении к Вавилону (Иер. 51: 7; ср.: Откр. 17: 1–4) или Ниневии, «опьяняющей народы своими чарами и любодеянием» (Наум. 3: 4). Что касается в частности персонификации Иудеи, то Иудее нередко в одном и том же тексте присваиваются эпитеты «дева», «мать» и «блудница». Последнее определение обычно является намеком на отпадение народа от культа национального бога. Но совершенно ясно, что на этой почве эпитет не мог возникнуть впервые, ибо в таком случае механическое перенесение его на соседние страны

^{*} Азува («Покинутая»): 1Цар. 22: 42; 2Цар. 20: 31 (мать царя Иосафата); Хефциба («Мое желание в ней»): 2Цар. 21: 1 (мать царя Манасии).

¹¹ Gressmann точно переводит этот оборот на немецкий: «Jungfrau Israel», (а не «Israels») – см.: Gressmann H. Die Lade Jahves. 1920.

представлялось бы немотивированным. Вавилон или Ниневия не были обязаны верностью Иегове, и еще менее оснований имел библейский автор, чтобы обвинять их в измене своим туземным богам. Совмещение в одном женском существе черт девы, матери и блудницы содержит прямое указание на мифологическое происхождение образной концепции. Для женских божеств сиро-палестинского круга, как это установлено в частности для финикийской Астарты, характерно, что она «ohne energe Verbindung mit einem Gott wie jungfraulich und dennoch als Mutter des Lebendigen erscheint»¹². В божестве подобного типа приходится искать прототип евангельской девы-матери, а также персонификации страны или города, как мы находим этот образ в эсхатологической поэзии Ветхого Завета. И если здесь женский образ осложнен мотивом прелюбодеяния, то в этом можно видеть дальнейшее указание на мифологическое происхождение его прототипа. Недаром в Ветхом Завете слово «прелюбодеяние» является метафорой, обозначая «идолопоклонство». Достаточно указать на роль культовой проституции в сиро-палестинских святилищах, чтобы сразу выяснилась связь между столь часто встречающимся в Библии изображением страны или города в виде блудницы и женским божеством, восходящим к стадии матриархата и полиандрии. Божество это в религиозных верованиях народов, живших в ближайшем соседстве с Палестиной, характеризуется компетентным исследователем «als Mutter, die indes nicht ein zur Treue gegen den Gatten verpflichtets Weib war»¹³. С точки зрения патриархально-родовых отношений последующей стадии свобода и инициатива женщины в выборе супруга рассматривается как прелюбодеяние. Отсюда столь непонятное на первый взгляд чередование эпитетов «дева» и «блудница» в поэтическом изображении персонифицированной Иудеи и ее столицы. Взятые в аспекте стадийного развития образа термины «дева» и «блудница» в применении к матери оказываются равнозначными в том смысле, что оба они в одинаковой мере отражают восприятие божества матриархальной стадии под углом зрения идеологии, свойственной патриархально-родовым отношениям. Образ женского божества, тщательно вытравленный в ветхозаветном каноне в его подлинно-мифологическом облике, продолжает жить в поэтическом творчестве, сохраняя черты обольстительной женщины, свойственные в мифе богине любви, в символическом изображении Сиона у библейских пророков: «Ты [столица] наряжаешься в пышную одежду, надеваешь на себя золотые украшения, подводишь глаза сурьмой; но напрасно украшаешь себя – презрели тебя твои любовники, они ищут души твоей» (Иер. 4: 30). Образ самонадеянной блудницы сменяется образом плачущей матери в текстах, рисующих катастрофу, завершившуюся разрушением Иерусалима. Здесь естественно выдвигается на первый план реалистическое восприятие города как совокупности архитектурных сооружений, в первую очередь городская стена как оплот политической независимости Иудеи. Но и городская стена как метафора города оказывается воплощенной в образе матери народа: «Стена дочери Сиона, проливай, как поток, слезы день и ночь, не давай себе покоя... излей, как воду, свое

¹² Baudissin W.W. Adonis und Esmun. S. 18; Smith R. Die Religion der Semiten. Tübingen, 1899. S. 40.

¹³ Smith R. Op. cit. S. 39–41.

сердце перед лицом Господа, простирай к нему руки твои о душе младенцев твоих, издыхающих от голода на перекрестках всех улиц» (Плач 2: 18–19). Смелый образ городской стены, наделенной сердцем, заставляющим ее рыдать перед Богом о гибели детей своих, видимо, смущал уже античных переводчиков Библии. Текст Вульгаты обходит затруднение тем, что в явном противоречии с оригиналом переводит «*clamavit ad dominum super muros filiae Sionis*». Современные комментаторы со своей стороны предлагают не менее остроумные эмендации, полагая, что упоминание о стене, присутствующее еще в Септуагинте в том же контексте, что и в подлиннике, попало в наш текст по недоразумению¹⁴ под влиянием предшествующих строк. Обычно ссылаются на ст. 8 той же главы, не замечая того, что там мы имеем дело с не менее трудным оборотом: «Бог заставляет стонать и плакать [городской] вал и стену». Вообще же подобные образы отнюдь не чужды библейской поэзии: «Ворота столицы будут стонать и плакать, и она [столица] будет сидеть на земле покинутая» (Ис. 3: 26). Или: «Рыдайте, ворота, плачь, город, предайся унынию вся земля филистимская» (Ис. 14: 31). В подобных изображениях ветхозаветной лирики мы находим то же метафорическое тождество женщины и города, которое констатировали выше в аллегорическом сюжете 4-й книги Эзры, как и в концепции Небесного Иерусалима в Апокалипсисе.

© Франк-Каменецкий И.Г., 2010

¹⁴ См.: Handkommentar zum Alten Testament // Verbindung mit anderen Fachgelehrten / hrs. von D.W. Nowack. Göttingen, 1897 (18 f.).

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ТАЛМУДА И ТАЛМУДИЧЕСКИЙ ИУДАИЗМ*

Талмудический иудаизм возник в эллинистическую эпоху и развивался в период поздней Римской империи и парфяно-сасанидского Ирана и Ирака.

В IV в. до н.э. Иудея была завоевана греческими войсками. Первосвященник, получивший светскую власть, был ставленником греческого правительства, вносил в его казну деньги за свою должность. Жизнь и быт рабовладельческой древнееврейской знати подвергались эллинистическому влиянию. Греческий язык получил такое распространение, что спустя несколько веков в Александрии многие евреи говорили только по-гречески, и для них пришлось перевести Библию.

В условиях античного общества иудаизм подвергся сильному влиянию эллинистической философии. Энгельс писал, что «еврейство, рационалистически вульгаризированное благодаря смешению и общению с чужаками и полуевреями, дошло до пренебрежения ритуальными обрядами, до превращения прежнего исключительно еврейского национального Бога Ягве в единственно истинного Бога, Творца неба и земли, и до признания первоначально чуждого еврейству бессмертия души»¹.

Тора считалась неизменным писаным законом государства; толкованием Торы занимались писцы, книжники, появившиеся в IV в. до н.э. Они, пишет Энгельс, «сооружали ограды вокруг законов», расширяя «устную Тору» путем приспособления ее к новым условиям, выводили из текста Торы новые галахи (законоположения), уверяя, что «даже все законодательные нововведения, которые будут когда-либо внесены, даны Моисею на Синае». В III в. до н.э. преемниками книжников стали таннаи (законоучители), собиравшиеся в высшем иудейском суде – синедрионе. Законы, принятые ими, вошли впоследствии в Мишну.

В синедрионе шла острая борьба между двумя партиями, которые постепенно сформировались в Иудее: между саддукеями и фарисеями. Саддукеи называли себя так по имени первосвященника Соломонова храма Садока. Они состояли из священнической аристократии, сосредоточившей в своих руках всю власть. Их

* Публикуется с исправлениями и дополнениями по рукописи М.И. Шахновича «Талмудический иудаизм» (1959 г.) в рамках проекта РГНФ 10-03-00294а «Подготовка к публикации материалов из архивного наследия профессора М.И. Шахновича к столетию со дня рождения».

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 15. С. 604.

идеология выражала интересы наиболее знатных и богатых рабовладельцев, связанных с храмом. Они придерживались буквального текста писаной Торы, ограждавшей интересы жрецов, не верили в бессмертие души и воскресение мертвых, отрицали божественное предопределение. В борьбе с саддукеями возникла партия фарисеев, к которой принадлежали законоучители, торговцы и землевладельцы, ремесленники, средние и низшие служители культа. Фарисеи образовали хевру (товарищество), в которое принимались лишь «люди высшего благочестия», давшие в присутствии трех хаверов (товарищей) обещание подчиняться всем законам. Народ называл фарисеев «нерушим», т.е. отделившимися от всех. Фарисеи проповедовали веру в бессмертие души и загробное воздаяние, конец мира и приход мессии, выступали против священнической знати, заявляя, что Бог считает весь народ святым, а не только священников. Фарисеи мечтали ослабить влияние храма, который, по их словам, стал железной стеной между Богом и народом, предлагали заменить жертвоприношения молитвами, считая, что каждый может сам отправлять культ без священников.

Идейными руководителями фарисеев были законоучители, питавшие ненависть к священникам из-за дележа храмовой добычи, терпевшие притеснения от аристократии. «Горе мне от дома Боэтуса, – восклицал в середине I в. н.э. один из законоучителей, – горе мне от их дубины! Горе мне от дома Анны, горе мне от его змеиного шипения! Горе мне от дома Канефы, горе мне от его перьев, горе мне от дома Измаила бен Фабия, горе от их кулаков. Они первосвященники, их сыновья казначеи, их зятья надзиратели, а их рабы бьют народ палками» (Пес. 57а). В Талмуде сообщается, что народ часто называл фарисеев «крашеными», т.е. лицемерами, потому что они исполняли закон только для того, чтобы приобрести себе почет и славу, едва касались ногами земли, чтобы показать свое смирение, готовы были биться об стену головой, чтобы не видеть женщин, умоляли назвать еще предписания, которые они должны выполнить, были набожны только из страха наказания.

Третья партия, появившаяся среди иудеев, называлась ессеи, или эссены. Ессеи готовы были скорее умереть, чем взять что-нибудь из рук не-ессея. Талмуд называет ессеев «утренними купальщиками». Они совершали частые омовения, не ели мяса, якобы умели изгонять бесов. Каждый ессей получал лопату и белое одеяние при вступлении в общину как знак труда и чистоты. Мишна считает ессеев «благочестивыми дураками, способными погубить мир». Нападки законоучителей на ессеев, возможно, объясняются тем, что ессеи отрицали рабство, торговлю и брак, обобществили свое имущество, устраивали совместные трапезы, отвергали изготовление оружия.

В первые века до нашей эры борьба между фарисеями и саддукеями превратилась в гражданскую войну, длившуюся шесть лет. Первосвященник царь Аристокбул II обратился за помощью к Риму. Пользуясь междоусобицей, в Иерусалим в 63 г. до н.э. вторгнулись войска Помпея, превратившие Иудею в римскую провинцию. В храме жрецы ежедневно приносили жертву за римского императора. Саддукейская знать и фарисейские законоучители учили молиться за него.

Наиболее известным главой фарисеев был потомок царя Давида Гиллель, родившийся в знатной семье. Он сделался главой синедриона, получил звание патриарха. Гиллель заменил суровые библейские меры наказания денежными штрафами, ввел закон, отменивший законоположение Моисея о субботнем годе, когда после семи лет аннулировались долги, уничтожались долговые обязательства и нельзя было отчуждать земельные участки. Между Гиллелем и вторым руководителем синедриона Шаммаем шла борьба, доходившая до вооруженного столкновения (Шабб. 17а).

В 60-х гг. н.э. Иудея была охвачена огнем восстаний. Крестьяне, ремесленники, мелкие торговцы создали партию zelотов (с греч. – «ревнители»), непримиримых врагов римлян и жрецов, саддукеев и фарисеев, поддерживавших Рим. Наиболее революционная часть zelотов – сикарии (кинжальщики) – состояла из крестьянской и городской бедноты. Они скрывали под полой кинжалы, которыми поражали римлян и богатых фарисеев («горе вам, могущественные... горе вам, богатые... погибнете вы»). В 66 г. народ восстал против римских войск, знати и жрецов, захватил Иерусалим и убил первосвященника, трех самых крупных богачей, поджог их склады, расположенные недалеко от храма. Имущество жрецов было экспроприировано, их исключили из храмовой службы, а вместо убитого первосвященника выбрали на его место крестьянина Пинхаса. После долгой осады Иерусалим был взят римлянами в 70 г., после чего они сравняли храм с землей.

Многие законоучители бежали из Иерусалима при взятии его zelотами. Руководитель школы гиллелитов Иоханан бен Заккай советовал восставшим сдаться римлянам. По рассказу Талмуда, чтобы обмануть стражу, Иоханан лег в гроб и, покрыв себя куском гниющего мяса, был вынесен своими учениками якобы для похорон, а в действительности в лагерь к римлянам. Он заявил полководцу Веспасиану: «Город находится в руках разбойников». Веспасиан дружественно принял Иоханана, который в маленьком торговом городке Ябне основал академию, создал синедрион, принявший закон «сикорикон», аннулировавший права крестьян на земли, захваченные ими во время восстания.

В 132–135 гг. народные массы во главе с «мессией» Бар-Кохбой (Сыном звезды) боролись с огромной римской армией. При подавлении этого восстания было убито около полумиллиона человек, десятки тысяч проданы в рабство. На месте разрушенного Иерусалима была создана римская колония Элия Капитолина, приближаться к которой иудею воспрещалось под страхом смерти.

Значительная часть еврейского населения бежала в различные римские провинции и в Малую Азию. Религиозность, усилившаяся после разгрома восстания, способствовала тому, что законоучители всё сильнее опутывали еврейское население сетью обрядов.

Наиболее известными законоучителями были раббан Гамалиил I, владелец огромных земельных участков, ссужавший арендаторов деньгами для покупки семян, раббан Гамалиил II – «человек богатый и гордый знатностью своего рода», Шаммай – владелец больших земельных латифундий, Элиезер бен Гирканос и Исмаил бен Иоси – сыновья крупных землевладельцев. Большинство законоучителей, за исключением Акибы и его учеников, поддерживало римлян. Патриарх Иегуда га-Наси был крупным землевладельцем, богатства которого, по Талмуду, превосходили богатства иранских царей. В конце II в. ученики га-Наси по его приказу

записывали законоположения, созданные разными законоучителями. В 210 г. эти записи – Мишна (повторение закона) – были отредактированы самим Иегудой га-Наси. Частично те законоположения, которые было исключены им при редакции Мишны, позже были собраны в виде Тосефты (дополнений). В III в. законоучители – амораи (разъяснители) – комментировали Мишну, как их предшественники таннаи – Тору. В академии под руководством главного законоучителя читался отрывок из Мишны, ученики устраивали дискуссии, выводили новые законоположения и ослабляли старые. Сборники протоколов занятий амораев появились во второй половине III в. и называются иерусалимской Гемарой (Иерушалми), образуя вместе с Мишной палестинский Талмуд. Иерушалми был отредактирован в III в. Иохананом бар Напахом.

Еще за много веков до гибели иудейского государства древние евреи селились в различных странах Востока: в Вавилоне, в Египте, на островах Средиземного моря. Легенда, что евреи рассеяны по всему земному шару в наказание за распятие Иисуса Христа, ложна потому, что еще в глубокой древности евреи жили в различных странах. По мере того как расширялась еврейская диаспора (рассеяние), отправление религиозного культа, сосредоточенного в иерусалимском храме, становилось недоступным для иудеев, живших вдали от Палестины. В связи с этим возникает культ, связанный с иерусалимским храмом лишь символически. Вместо посещений храма верующие стали сходиться на собрания для отправления религиозного ритуала в местные синагоги, вместо жертвоприношений стали возносить молитвы и читать главы из Торы. Синагогой управляли книжники, которые читали и комментировали Тору.

Во II–VI вв. н.э. много евреев жило в Иране, в вавилонских округах Ирака, занимаясь там главным образом хлебопашеством, виноделием, огородничеством и ремеслами. Еврейские крестьяне владели жалким существованием, изнемогая под тяжестью налогов и притеснений. «Когда человек выходит в поле, его встречает управитель, что подобно встрече со львом, входит в город – встречает сборщика податей, что подобно встрече с медведем, входит в дом – находит сыновей своих и дочерей своих, томимых голодом, что подобно укусу змеи» (Санг. 986).

Еврейское население в Иране образовывало государство в государстве, самоуправляющуюся автономию, властью которой был эксиларх – высший иранский сановник. Его власть была наследственной. Он происходил от царя Давида по мужской линии, в то время как палестинский патриарх – по женской. Эксилархи – владельцы больших земельных угодий, крупные рабовладельцы – имели множество рабов и слуг; они собирали с еврейского населения подати для иранского государства, назначали начальников и судей, были высшей судебной властью для евреев, обладали правом «палки и кнута» (Гор. 116), круто расправлялись с бунтовщиками. Эксилархи опирались на иранское правительство, на высшую еврейскую аристократию, владевшую крупной земельной собственностью и большим числом рабов, на богатых купцов и откупщиков государственных податей. Еще в XIX в. иудеи во многих странах должны были читать по субботам в синагогах молитву за эксилархов, этих жестоких угнетателей, хотя прошло уже больше тысячи лет, как они исчезли.

В начале III в. н.э. в самых богатых общинах Ирана – в городах Суре, Нагардее, Пумбадите – были созданы духовные академии, подчиненные эксиларху. Основателем академии в Суре был ученик Иегуды га-Наси – крупный землевладелец, первый вавилонский аморай Рав, друг парфянского царя Артабана IV. После Рава во главе академии встал богач Гуна, в котором «соединились ученость и почет видного положения» (Гитт. 9а). Он был настолько богат, что мог содержать на свой счет 800 слушателей академии. В Нагардее академию возглавил другой ученик Иегуды га-Наси – Самуил. Он пользовался поддержкой иранского царя Шапура I за то, что провозгласил: «Закон царский – закон». Эксилархи получали инвентуру от руководителей талмудических академий в Суре и Пумбадите, подносили им свитки Торы, воздавали царские почести. Некоторые из законоучителей были в родстве с эксилархами, входили в их свиту, толковали Тору в их интересах.

Палестинские законоучители называли Вавилонскую академию, где заседали их конкуренты, «гнездом злоумышленников». Даже один эксиларх осуждал законоучителей, которые провозгласили отягощающую галаху: «Они умны на зло, но добра делать не умеют» (Эр. 26а).

Решения вавилонских законоучителей передавались устно, пока глава академии Аши, крупнейший богач, не решил их систематизировать. Он вместе с Самуилом бар Зутрой, торговцем съестными припасами Раввиной и другими законоучителями публично читал Мишну, собирая и присоединяя к ней толкования амораев. Таким образом, в течение тридцати лет была систематизирована вавилонская Гемара (Бабли). В середине V в. амораи закончили в Суре и Пумбадите составление Гемары, после чего что-либо прибавлять к ней было запрещено.

В V в. завершение составления Талмуда совпало с тем, что к этому времени в Западной Европе окончательно сложился феодальный строй. Талмуд, складывавшийся в течение восьми веков (III в. до н.э. – V в. н.э.), отразил в конечном счете отношения не только рабовладельческого общества, но и возникавшего раннефеодального.

Таким образом, в широком смысле слова Талмуд (учение, изучение, изъяснение) состоит из двух частей: из Мишны (повторение) – подробнейшего комментария к законам Пятикнижия Моисея – и Гемары (полное разъяснение). В свою очередь Гемара представлена в двух самостоятельных собраниях трактатов – палестинском (Иерушальми) и вавилонском (Бабли). В узком смысле слова Талмудом считается только Гемара. От палестинской Гемары до нас дошли всего 39 трактатов, а от вавилонской Гемары – 37. Бабли составляет в печатных изданиях обычно от 12 до 20 огромных фолиантов. Трактаты носят следы позднейших исправлений и ошибок переписчиков.

Гемара – бессистемная запись дискуссий о Мишне, разбор ее глав параграф за параграфом. В ней начинается разбор какого-либо законоположения и тут же приводятся эпизоды из жизни законоучителей, сообщения, часто не относящиеся к содержанию, новые законоположения, прения вокруг них, наконец, дается решение по затронутому вначале вопросу, которое нередко вновь где-нибудь обсуждается, при этом часто дается противоположное решение. По ходу этих споров приводятся различные поучения – агады (рассказы). В талмудической литературе пять тысяч легенд и сказок, множество пословиц и загадок. В VI–X вв. н.э. были созданы сборники комментариев к библейским книгам – так называемые мидраши.

Мишна, содержащая законы религиозного, гражданского и уголовного права, законы о налогах, браке и семье, праздниках, храме, жертвоприношениях и ритуальных запретах, вместе с Тосефтой (дополнениями) и источниками Мишны – Мехильтой (толкование книги Шемот – «Исход») и Сифрой (толкование книги Вайикра – «Левит») – переведена на русский язык Н.А. Переферковичем.

В эллинистическую эпоху многие торы из «Пятикнижия Моисея» сильно устарели, так как возникли в глубокой древности и содержали многие пережитки обычного права патриархальной общины. Так, например, за нарушение субботнего покоя полагалась смертная казнь. Законоучители боялись прямо отменить библейские законы, чтобы не подорвать веру в Бога, якобы давшего их. Они внушали, что закон Моисеев не может быть отменен, но его можно толковать; применяли 32 способа истолкования Торы. Наиболее известными были четыре способа, обозначавшиеся четырьмя буквами – ПРДС (рай): П – *пешат* (простое понимание буквального смысла Торы), Р – *ремез* (раскрытие намеков, будто бы заключающихся в буквах текста), Д – *деруш* (сопоставление библейских пророчеств с современными событиями) и С – *сод* (мистические манипуляции с текстом). Законоучители меняли местами буквы в словах Торы, отнимали букву у одного слова и прибавляли ее к соседнему слову, из отнятых букв образовывали новое слово, изменяли расположение слов, наконец, заведомо неправильно читали текст. Законы выводились буквально из буквы, из грамматической частицы, из какого-нибудь местоимения. Вся эта казуистика и словесная эквилибристика получила название «талмудизм».

Несмотря на то что в Торе сказано «не прибавляйте к тому, что Я заповедал вам» (Втор. IV: 2), законоучители выдумывали всё новые предписания. Акиба придерживался правила, что «на волоске закона может висеть целая бочка умозаключений». Талмудисты не скрывали, что их «устная Тора» часто подрывала письменный закон. «Услышав на небе, как Акиба истолковывает Тору, Моисей побывал в его школе и не узнал там своего же детища, ибо на каждый сучок Торы нацепляли множество новых узаконений» (Мен. 296). Законоучители проповедовали, что Бог менее сведущ в Торе, чем некоторые из них: однажды Бог был принужден послать ангела, чтобы пригласить рабби бен Нахмана разрешить возникший в небесной академии спор между господом, заседавшим там, и праведниками относительно одного места в книге Левит (Б.К. 86а).

Законоучители уверяли, что их наиболее сомнительные толкования законов получены от ангелов, приходивших им на помощь в затруднительных случаях. Законоучители могли доказать правильность двух противоположных решений, в обоих случаях ссылаясь на Тору. Так, например, было выдумано 150 софистических аргументов, доказывающих чистоту гада (Эр. 136), который считается в Торе источником «ритуальной нечистоты». Известны вероучители, ухитрившиеся толковать один и тот же библейский текст на 70 ладов. О таких казуистах говорили: «Не из Пумбадиты ли ты, где пропускают верблюда через игольное ушко?» (Б.М. 386). Талмудическая умственная эквилибристика привела к развитию умения ловко спорить на совершенно бессмысленные, схоластические темы. Вот типичный софистический силлогизм талмудиста: «Если я, имея жену, с которой закон мне разрешает брачное сожителство, лишен права жениться на ее дочери (от другого

брака. – М.Ш.), то тем более я не имею права жениться на дочери чужой замужней женщины, с которой закон запрещает мне брачное сожительство». Как средневековые католические монахи глубокомысленно вопрошали «может ли Бог сделать распутницу девой?» или «был ли у первого человека пуп?», так и талмудические мудрецы не менее серьезно спорили по таким вопросам: можно ли надеть две рубашки, одну поверх другой? можно ли выходить из синагоги крупными шагами? можно ли употреблять яйцо, снесенное в субботу?

Законоучители с помощью казуистики стремились обойти устаревшие или почему-либо невыгодные религиозные законы, формально не нарушая их. Так сложилась талмудическая схоластика, основанная на религиозном «беспочвенном законе». Он, по меткому замечанию Маркса, «лишь религиозная карикатура на беспочвенную мораль и право вообще, на формальные лишь ритуалы, которыми окружает себя мир своекорыстия»².

Из библейского запрещения работать в субботу законоучители вывели 39 действий, которые нельзя совершать в этот день: ехать, влезать на дерево и т.д. Из этих запретов были выведены новые: в субботу нельзя касаться рабочих инструментов, держать в руках кошельки, вести деловые разговоры, читать письма, есть яйцо, снесенное курицей в субботу, пить молоко, надоенное в этот день даже неевреем, есть яблоко, упавшее с дерева в субботу, растирать плевки и т.д. Законоучители придумали много способов, как обойти свои же запреты. Например, в субботу запрещено ездить, но ничего не сказано о запрещении ездить по воде, поэтому можно налить бутылку воды, положить ее в телегу под сиденье и ехать, воображая, что едешь по воде. Талмудисты разрешают освещать и отапливать дома в субботу, если огонь зажжен до ее наступления, есть горячую пищу, если она спрятана в золу до наступления этого дня. В старину в субботу не носили носового платка в кармане, но позывали его себе на шею, обманывая Бога, что платок нужен якобы для тепла.

В Талмуде имеется специальный трактат «Эрубин» (слияние) о различных способах обхода запрещения работы в субботу. Тора запрещает выносить в этот день какие-либо предметы из своего дома на двор и со двора на улицу. Внутри частного владения перенос вещей не запрещен. Для фиктивного превращения переулочка или улицы со многими дворами в частное владение необходимо придать входу в переулок или улицу внешний вид ворот, что достигалось поперечной перекладиной, протянутой между крайними домами или боковыми стенами. Такое же приспособление устраивали вокруг общественного колодца, чтобы из него можно было бы поить скотину в субботу. Законоучители придумали, как обойти библейское предписание «Пусть никто не выходит из своего места в день субботний». Накануне субботы рекомендовалось протягивать веревку или проволоку от дома к дому, в результате чего эти дома как бы получали одну крышу, как бы становились одним домом. На веревку или проволоку, перекинутую через улицу, вешали мацу. Так в старину ограждали все еврейское местечко, чтобы оно фиктивно считалось одним местом, по которому можно передвигаться в субботу. Талмуд рекомендует,

² Там же. Т. 1. С. 411.

как спасти зерно, подлежащее уничтожению перед пасхой как квасное: зерно можно условно продать или подарить язычнику, а после пасхи получить обратно. Зерно условно обменивалось у соседа нееврея на замок или гвоздь. Оно оставалось там, где и было, но формально считалось чужим. После пасхи сосед получал назад замок или гвоздь и «возвращал» «обмененное» зерно прежнему владельцу.

Маркс писал по поводу подобных талмудических попыток перехитрить самого Бога, что в этом мире своекорыстия высшим отношением человека является определяемое законами отношение, отношение к законам, имеющим для человека значение не потому, что они законы его собственной воли и сущности, а потому, что они господствуют и что отступление от них карается. «Еврейский иезуитизм, тот самый практический иезуитизм, который Бауэр находит в талмуде, – писал Маркс, – есть отношение мира своекорыстия к властвующим над ним законам, хитроумный обход которых составляет главное искусство этого мира. Самое движение этого мира в рамках этих законов неизбежно является постоянным упразднением закона»³.

Законоучители считали сущностью иудаизма исполнение ритуала во всех мелочах. Энгельс писал, что в дохристианских религиях главным была обрядность: «Только участием в жертвоприношениях и процессиях, а на Востоке еще соблюдением подробнейших предписаний относительно пищи и омовений, можно было доказать свою принадлежность к известной религии. В то время как Рим и Греция в этом отношении проявляли терпимость, на Востоке свирепствовала система религиозных запретов, которая немало способствовала упадку, в конце концов наступившему. Люди двух разных религий (египтяне, персы, евреи, халдеи) не могут вместе ни пить, ни есть, не могут сделать совместно самого обыденного дела, едва могут разговаривать друг с другом. Это отделение человека от человека было одной из основных причин гибели древнего Востока»⁴. Библейские законы о ритуальной чистоте были превращены законоучителями, посвятившими им половину Мишны, в орудие разъединения народов. Всё, что исходило от язычников, было объявлено «тум» (нечистым): нельзя пить вино неиудея, есть пищу, приготовленную им, покупать у него хлеб, мясо, молоко, сыр, вино. Ученый XIX в. И.Г. Шор доказал большое сходство шестого отдела Мишны с учением Авесты о ритуальной чистоте. Обычай сооружать микве – водоем для ритуального омовения женщин – заимствован из Авесты. Талмуд установил множество законов, которые затемняли сознание людей, опутывали каждый их шаг религиозными предписаниями. В Талмуде три тысячи различных постановлений о пище, сто – об умывании рук и т.д. Из табу варить ягненка в молоке его матери законоучители вывели запрещение смешивать молочное с мясным: нельзя ставить на стол рядом какие-нибудь молочные продукты с мясными, после употребления мясной пищи не едят молочной раньше чем через шесть часов, надо иметь отдельную посуду для мясной и молочной пищи. Религия запрещала доискиваться действительных причин подобных предписаний: «Воистину богобоязненный человек соблюдает закон, не допытываясь его обоснования». Обрядность должна была отвлекать внимание от окружающей

³ Там же.

⁴ Там же. Т. 15. С. 609.

жизни. Талмуд выражает желание, чтобы человек весь день молился (Бер. 21а): «Господь осведомляется о том, кто приходит ежедневно в синагогу и кто хоть один день не бывает в ней», он «является в синагогу и, если не находит там в молитвенный час десяти человек, гневается».

Законоучители считали монархию наилучшей формой государственного правления. В Талмуде царь часто сравнивается с Богом: во главе небесного царства находится Бог, земного – царь, выполняющий божественное предназначение (Бер. 58а), царь имеет на небе специального ангела-хранителя. Талмуд учит, что «подданные обязаны молиться за царя» (Бер. 55а): «...молись о благополучии верховной власти, ибо если бы не страх перед нею, люди живьем проглотили бы друг друга» (Аб. III, 2). В иерусалимском храме приносились жертвы за вавилонских, греческих, иранских царей и римских императоров, в синагогах верующие молились за своих государей. Талмуд призывает подчиняться царским законам: «Закон царский – закон» (Б.Б. 546), строго запрещает уклоняться от уплаты налогов (Пес. 112б). Человек должен быть, по мнению законоучителей, подобен ослу рабби Пинхаса бен Яира, приученному своим хозяином есть только сено, за который уплачен налог, и умершему с голода возле куля сена, с которого он не был взят. Государственные законы действительны даже тогда, когда противоречат талмудическому законодательству (Гитт. 10б). Неподчинение царю и его власти заслуживает наказания (Пес. 57б); заговорщики против царской власти должны быть преданы смерти (Санг. 48б). Когда иранский сатрап уничтожил 12 тысяч евреев-бунтовщиков, законоучитель Самуил одобрил это, считая, что ослушники были справедливо наказаны (М.Кат. 26а). Недаром, когда римское правительство послало двух сановников к раббану Гамалиилу познакомиться с иудейским законоучением, то, изучив Библию, Мишну и Гемару, они перед отъездом сказали: «Ваше учение прекрасно и похвально» (И.Б.К. IV, 3).

Талмудическое законодательство, на развитие которого сильное влияние оказало римское право, содержит наряду с религиозными предписаниями также и указания, как обрабатывать землю, приобретать и арендовать поля, нанимать работников для полевых работ и т.д. Законоучители считали самым главным вопросом вопрос о правах собственников: «Кто желает сделаться мудрым, пусть занимается гражданским правом, ибо нет отрасли в законе выше его». Из трактатов о гражданском праве «Баба Кама», «Баба Меция» и «Баба Батра» по затрагиваемым в них вопросам: права и обязанности собственника, владеющего домом или полем, купля и продажа движимостей, аренда и т.п. – видно, что законоучители занимались прежде всего ограждением интересов имущих слоев населения. Законоучители устранили библейский запрет взимать проценты у еврея, свели все меры наказания к денежным штрафам. В Талмуде есть специальные разделы, посвященные торговому праву (IV гл. трактата «Баба Меция» и IV–VI гл. трактата «Баба Батра»). Талмудический *шетар* был прототипом современного векселя и бумаги на предъявителя.

Талмуд узаконивает социальное неравенство женщин. В Мишне женщины не считаются свидетельницей на суде, она приравнивается в отношении свидетельских показаний к преступникам и рабам (М.Р.г.Ш. I, 8), сопоставляется со скотиной: «Когда женщина умерщвляется, ее волосы дозволены в пользование,

а убиваемая скотина запрещена в пользование» (М.Ара. 1, 4). Для Талмуда женщина, также как и для Библии, «сосуд дьявольский», как для Корана «веревка сатаны»: «кто смотрит на женщину, тот впадает в грех» (Нед. 206), «много беседующий с женщинами причиняет себе вред: конец его – удел в аду» (Аб. I, 5). Законоучители вмешивались в жизнь женщины начиная с того, «в чем она может выходить и в чем выходить не должна», и кончая установлением ее поведения по отношению к мужу. Женщине неприлично показываться на улице с лицом, не покрытым покрывалом, ей нельзя ходить с голыми руками и т.д. В Талмуде имеется специальный трактат о ритуальной нечистоте женщин во время регул, особый трактат о неверности жен. Ревнивый муж ведет жену, подозреваемую в измене, в храм, где «священник снимает с нее платье», «веревками обвязывает поверх груди ее», и «всякий желающий видеть может прийти и смотреть». «Изменницу» пугают, дают ей «корм скота» и горькую «воду ревности», смешанную с землей, которую «не успевают выпить, как лицо ее зеленеет, глаза выкатываются».

Иудаизм приказывает девушке подчиняться отцу, жене – мужу, вдове – сыну. Отец имеет право продать свою дочь в рабство или выдать замуж, не спрашивая ее. Сделка по продаже и покупке женщины завершается подписанием торгового договора – *кетубы*: «Жена приобретается тремя способами: посредством денег, письменного акта и сокупления, раб приобретается посредством денег и акта» (М.Кидд. I, 1–2). Талмуд, как и Коран, разрешает полигамию: «Человек может иметь сколько угодно жен, если только у него есть чем их содержать» (Иебам. 65а). При эксплуататорском строе жена – раба прихотей мужа, ей не следует браться за своиственные мужчине занятия (Сота, На). Муж, по Талмуду, полный властелин жены: «Всё, что муж хочет делать с женой, он делает, – вроде как с мясом, полученным с бойни: хочет есть с солью – ест, жареным – ест, вареным – ест» (Нед. 206). Муж может в любое время отослать жену к ее родителям, но жена обязана вечно пребывать при муже и быть ему верной, иначе ей грозит избиение камнями. Акиба считал достаточным основанием для развода то, что мужчине понравилась другая женщина. «Если жена остается бездетной в течение десяти лет после замужества, муж обязан с ней развестись» (Шеб. 64а). Муж может свободно развестись с женой даже вопреки ее желанию: «Пишут разводное письмо по предложению мужа, без согласия жены, но пишут только с согласия мужа» (Т.Б.Б. I, 5). Если муж не хочет дать развод или мужа нельзя найти, то его жена считается состоящей с ним в браке. Талмуд считает, что если нет двух верных свидетелей, подтверждающих смерть мужа, то вдова не может снова выйти замуж.

Талмудический иудаизм в обществе, основанном на рабском труде, освящал деление на господ и рабов. Многие законоучители сами были богатыми рабовладельцами. Так, например, Элиезер бен Харса имел огромные имения, в которых работало так много рабов, что он не знал их всех в лицо (Иома, 356); Элеазару бен Симону подарили 60 рабов (Б.М. 846) и т.д. Талмуд рекомендует обедневшего богача снабдить верховой лошастью и рабом (Кет. 676): «Гиллель купил однажды для бедного из благородных верхового коня и раба для услуг» (Т.Пеа, IV, 10). Талмуд советует молиться Богу, «как раб перед лицом господина» (Шабб. 10а). Во II в. н.э. законоучители ввели «Шемоне-Эсре» (18 словословий), которые и сейчас произносятся

в синагоге: 3 прославления, 13 прошений и 2 благодарности. Талмуд говорит, что всё это напоминает просьбу раба, ожидающего милости от своего господина, раба, излагающего свою нужду, и наконец, раба, почувствовавшего, что его просьба принята и он должен благодарить за оказанную милость (Бер. 34а).

Талмуд разделит людей на хаверов (товарищей), к которым принадлежали фарисейские законоучители, и ам-хаарцев (народ земли) – простолюдинов, ограниченных во всех правах. Один из главных отцов талмудического иудаизма Гиллель провозгласил: «Ам-хаарец не может быть праведником» (Аб. II, 5). В Талмуде все, кто не знал Тору, получили бранное прозвище «ам-хаарецы», т.е. крестьяне в смысле «мужики-невежды». К ним были отнесены земледельцы, наемные работники и т.д.: «если кто-либо оставил без присмотра у себя дома работников, то дом нечист» (М.Тог. VII, 3), «его хлеб оскверняется, становится ритуально нечистым» (М.Тог. VII, 4), даже «кто изучал писание и Мишну, но если он не прислуживал ученым, он ам-хаарец» (Бер. 47б). Законоучители предписали ежедневно произносить особую молитву: «Благословен Бог, что не сделал меня ам-хаарцем». В Мишне и Талмуде разработана целая система запретов по отношению к ам-хаарцам, которых даже хотели лишить права есть мясо. «Шесть вещей сказано об ам-хаарцах: им не дают свидетельства и не принимают их свидетельства, не открывают им тайны, не назначают их опекунами над сиротами, не назначают их наблюдателями за кружкой благотворительности, не берут себе в попутчики. А некоторые говорят также, что об их потерях не делают объявлений» (Пес. 49б). Законоучители пытались экономически изолировать народные массы: «Кто хочет быть хавером, не должен продавать ам-хаарцу ни влажного, ни сухого, не должен покупать у него влажного, не должен к нему ходить в гости, ни принимать его у себя в его платье» (М.Дем. II, 3), т.е. нельзя было касаться ам-хаарца. У ам-хаарца запрещается есть [там же]; нельзя употреблять посуду ам-хаарца (Гитт. 61а). Однако хлеб, доставляемый ам-хаарцами в качестве сакральных налогов, продукты в пользу храма и священников считались, конечно, ритуально чистыми. Особенно строго следили законоучители за тем, чтобы не было браков между фарисеями и ам-хаарцами: «Пусть всегда человек продает всё, что у него есть, и возьмет в жены дочь талмудического мудреца; не нашел он дочери талмудического мудреца, пусть возьмет дочь “великих мира”; не нашел дочери “великих мира”, пусть возьмет дочь “казначеев благотворительности” и т.д., но пусть не берет дочери ам-хаарца, ибо они – мерзость, их жены – гады, а об их дочерях сказано: “проклят, кто ляжет со скотом”» (Пес. 49б).

Во время ужасного голода «святой» патриарх Иегуда га-Наси, редактор Мишны, отказался дать хлеб ам-хаарцу: «Во время голода он открыл свои житницы и сказал: “Пусть войдет всякий, кто знает писание... но ам-хаарецы не должны входить”. Тогда протиснулся Ионатан, сын Амрама, вошел и сказал: “Рабби, накорми меня”. Тот сказал ему: “Ты изучил писание?” – “Нет”. – “Как же я стану тебя кормить?” Тогда сказал Ионатан: “Корми меня, как собаку, корми, как ворона”. Тогда рабби его накормил. Но когда Ионатан вышел, тот раскаялся и сказал: “Горе мне, что я дал свой хлеб ам-хаарцу”» (Б.Б. 8б).

Социальный антагонизм достиг такого обострения, что законоучители призывали к жестокой расправе с ам-хаарцами: «Сказал Элеазар: “Ам-хаарцу можно

разорвать ноздри в судный день, совпадающий с субботой”. Сказали ему ученики его: “Учитель, говори – зарезать”. Сказал Самуил от имени Иоханана: “Ам-хаареца можно потрошить, как рыбу» (Пес. 496). Ам-хаарецы относились с такой же ненавистью к законоучителям. Талмуд предупреждает, например, об опасности, грозящей фарисею, если он пойдет один с ам-хаарцем по дороге: «Ненависть, которую питает ам-хаарец к талмудическим мудрецам, сильнее вражды, которую питает язычник к израильтянам, а их жены – еще больше, чем они» [там же]. «Рабби Акиба сказал: когда я был ам-хаарец, я говорил: “Если бы мне попался ученый, я бы укусил его, как осел”. Сказали ему ученики: рабби, скажи “как собака”. Он сказал им: “Тот кусает, но ломает при этом кость, а эта кусает, но не ломает кости”» [там же]. «Если бы ам-хаарецы не нуждались в нас для торговых сношений, они убили бы нас» [там же].

Чем были вызваны такие взаимоотношения между законоучителями и простолудинами? Ам-хаарецы видели в законоучителях своих врагов, ненавидели богатых и даже отрицали частную собственность: «“Мое – твое, твое – мое”, – говорит ам-хаарец» (Аб. V, 10). Законоучители в свою очередь ненавидели ам-хаарцев-пастухов, которые, по их мнению, злодеи, способные всегда покушаться на чужую собственность (Санг. 256).

Крестьяне уклонялись от поборов, которые шли в пользу духовенства, законоучителей и их учеников. В 135 г. до н.э. первосвященник Иоханан организовал по всей Иудее проверку, как крестьяне выплачивают налоги, и выяснил, что они не соблюдают первую и вторую десятину, т.е. не отчисляют два раза на храм по $\frac{1}{10}$ части своего урожая. На вопрос «Кто же является ам-хаарцем?» законоучители ответили: «Тот, кто не дает десятины по положению» (Вер. 476). Трактат «Демай» разбирает вопрос о том, что хлеб ам-хаарцев – «тевел» (нечистый), запрещенный, так как они не выделяют того, что принадлежит духовенству. Поэтому было решено продукты, купленные у крестьян, считать «сомнительными» и что из них надо платить десятину, часть которой получали ученики законоучителей: покупающий хлеб у ам-хаарцев должен снять с этого хлеба первую и вторую десятину (Сота, 48). Ненависть законоучителей к ам-хаарцам-крестьянам возникла именно на почве того, что те отказывались давать десятины, в которых были заинтересованы законоучители, а к ам-хаарцам-горожанам – из-за того, что они не обособлялись от «язычников».

Талмуд оправдывал разделение общества на богатых и бедных. Законоучители говорили, что богачи благодаря талмудической учености – виноградные грозди, а труженики – листья, кормящие своим физическим трудом таких ученых (Хул. 92а). Бен Зом, увидев однажды толпу тружеников на склоне храмовой горы, воскликнул: «Благословен ты, боже, создавший столько людей, готовых к моим услугам!» Талмуд внушал, что «нельзя не быть нуждающимся на земле», «бедность так же к лицу Израиля, как сбруя белому коню, ибо бедность смягчает сердца и смиряет гордость», «бедность вряд ли исчезнет даже в мессианское время» (Шабб. 151б). Законоучители объясняли происхождение социального неравенства тем, что уже перед появлением на свет человека ангел, ведающий зачатием, берет каплю семени и, ставя ее перед всесвятым, говорит: «Владыко вселенной, произведи из этой капли богатого или бедного» (Нидда, 16б).

В Талмуде имеются и астрологические объяснения причин бедности и богатства: положение зависит от счастливой или несчастливой звезды (М.Кат. 25а). Элеазар бен Педат был очень беден, и однажды он так ослабел от голода, что погрузился в глубокий сон. Во сне он спросил у Бога, доколе ему придется страдать в этом мире от бедности. «Мой сын, разве ты хотел бы, чтобы я весь мир пересоздал сызнова для того, чтобы твое рождение могло совпасть с часом достатка?» – ответил ему Бог. Этого Элеазар не пожелал и остался беден.

Законоучители в Талмуде объясняли бедность тем, что благодаря ей Бог дает возможность богачам помогать нуждающимся и попадать в рай. Римский сановник Турн Руф спросил Акибу: «Если ваш Бог любит бедных, то отчего Он сам не обеспечивает их?» Акиба ответил ему: «Чтобы у нас был случай творить добро» (Б.Б. 12а). Талмуд предлагает средство для смягчения социального неравенства между людьми – благотворительность: «Больше благотворительности – больше мира». Благотворительность как средство разрешения социального вопроса была орудием тунеядцев, и они пользовались им с целью затмить сознание трудящихся.

Талмуд поучал, что богачи получают награду на земле на короткий миг, а бедняки в загробном мире – на вечность. В Талмуде много сказок, проповедующих награду на небе за нужду на земле. Так, однажды «рабба бар Абуга встретил Илью-пророка, которому стал жаловаться на свою бедность. Тогда Илья доставил его в рай и сказал: «Сними свой плащ и набери в него сколько угодно из плодов, что здесь лежат». Рабба набрал, но, выходя из рая, услышал голос: «Кто так поторопился съесть свою долю на земле, как рабба бар Абуга?» Услышав это, рабба раскрыл плащ и вытряхнул из него все плоды» (Б.М. 114). Вывод из сказки такой: лучше получить награду на небе навечно, чем на земле – на время.

Иоханан и Илфа сильно бедствовали. Однажды они решили бросить изучать Тору и взяться за торговлю, чтобы избавиться от бедности. Как-то им случилось сидеть под полуразвалившейся стеною, и Иоханан услышал, как один дух говорит другому: «Свалим эту стену на них и убьем их за то, что они оставляют вечную жизнь и заботятся о жизни преходящей». Они решили остаться бедняками (Таан. 21а). Талмуд внушал, что бедность есть средство к обретению лучшего удела на небе, в загробном мире, и избавиться от бедности – грех. Ханина бен Доса, повествует в Талмуде, находясь в крайней нужде, помолился, чтобы Бог облегчил его бедственное положение, и к нему с неба упала золотая ножка от стула. Во сне Ханине было откровение, что это ножка от золотого стула, на каких восседают праведники в раю. Ханина рассудил, что если он воспользуется небесными благами на земле, то на небе ему придется стоять, и попросил Бога, чтобы Тот взял ножку обратно, что и было немедленно сделано (Таан. 25а). Механику этого небесного воздаяния прекрасно вскрыл поэт Г. Гейне: «Те, которые в этой жизни наслаждались изобилием пищи, в будущей будут страдать от этого расстройством желудка; те, которым приходилось есть слишком мало, будут угощаемы наилучшими блюдами, пятна на теле от земных побоев будут стираться нежными руками небесных духов».

Талмудическая этика очень ярко выражена в притче о замечательной микстурке, которую человек должен принимать для своего укрепления. Эта чудотворная микстурка состоит из семи веществ: «упование на Бога, что Он может избавлять

меня от многих тяжких бед», «надежда, служащая всякому человеку опорой», «сознание мое, что я виновник моего несчастья, и за свои грехи подвергся беде, и никаким образом не смею роптать на Бога и жаловаться на свою судьбу», «сознание моей слабости, что я не в состоянии сопротивляться Богу, и если Он приговорил меня к ранней смерти, то смерть моя неминуема», «знание, что Бог карает меня ради моего блага», «довольство мое своей участью; я благодарю Бога за всё» и «уверенность моя, что Бог пошлет мне спасение». Законоучители стремились превратить человека в раба: «обижаемые, но не обижающие, слушающие свое поношение, но не отвечающие, сохраняющие радостное настроение в страданиях – вот истинные друзья Бога, о которых говорит Писание» (Шабб. 886).

Сколько в Талмуде притч, воспитывавших людей в покорности и смирении! Один бедный крестьянин нанялся к богачу на три года. В течение этих лет бедняк не требовал условленной платы, надеясь получить ее разом в конце срока. По истечении трех лет наемник говорит своему хозяину: «Наступила пора пожинать мне плоды долгих трудов; дома ожидают меня жена и дети: дай мне кровью и потом заработанную плату и отпусти меня домой». – «О, добрый человек, – ответил со вздохом хозяин, – нет у меня денег». – «Так заплати же хлебом». – «И хлеба нет». – «В таком случае дай скотину». – «И скотины нет». – «Ну так дай земли». – «И земли нет». – «Так заплати мне домашним скарбом». «Ах, у меня ничего нет!» – вскричал хозяин. Наемник собрал свои пожитки и, простившись с хозяином, поплелся домой. Спустя несколько дней к наемнику явился хозяин в сопровождении нескольких возов, нагруженных всяким добром. «Скажи, друг мой, когда я объявил тебе, что у меня нет денег, в чем ты тогда заподозрил меня?» – «Ни в чем. Я полагал, что ты истратил все деньги, какие только были у тебя». – «Когда я сказал, что и скотины не имею, какое появилось у тебя подозрение?» – «Никакого, я думал, возможно, что ты отдал ее в наем». «Клянусь, – вскричал радостно хозяин, – да судит о тебе Всемогуший так же хорошо, как ты судил обо мне!» (Шабб. 127).

Законоучители настолько досаждали народу требованиями строго соблюдать законы, что их деятельность неоднократно вызывала большое недовольство (Нед. 256). В народе говорили: «Остерегайтесь угольев толкователей Торы, чтобы не ожечься, укус их – укус лисицы, ужаление их – ужаление скорпиона, а их шипение – шипение змеи, и все слова их подобны горящим углям» (Аб. II, 10). В огромной массе религиозных притч, сказок и поучений, содержащихся в Талмуде и внушающих идеи покорности, сохранились и пословицы, выражающие протест против «благочестивых» богачей («У праведника деньги дороже его тела»), против мошенничества торговцев («Лавочники прибавляют воду к вину, а мусор к пшенице», «Не тот умнее, чья торговля обширней», «Обрабатывай землю и не торгуй»). Влиянием народа можно объяснить изречения, противоречащие рабовладельческим взглядам на труд: «Велик труд, он возвышает человека»; «Люби труд и презирай барство»; «Лучше подбирать мертвечину на улице, чем говорить пустые поучения, наймись сдирать кожу на базаре с околевшей скотины, но не говори: “Я священнослужитель, я знатный человек, и мне непристойно заниматься таким трудом”». В *агаду* (толкование незаконодательной части Торы) проникало много народных воззрений, опасных для господства законоучителей. Поэтому некоторые из них заявили:

«Эта агада – кто ее пишет, не имеет удела [в будущей жизни], кто проповедует ее, обжигается, а кто слушает ее, не получит воздаяния» (И.Шабб. XVI, 15е).

Малейшее сомнение в Торе объявлялось безбожием, за которое люди будут наказаны в загробном мире: «эпикурейцы получают в наказание вечный ад» (Т. Санг. XIII, 5; Санг. 17а), «никогда не выйдут из геенны мины [еретики]... эпикурейцы, отрицающие Тору, воскресение мертвых» (Р.г. III 17а). Мишна требует предать еретиков удушению или сожжению (М.Санг. XI, 1): «кто смеется над словами талмудических мудрецов, тот наказывается кипящими извержениями». За богохульство полагалось побивание камнями, а впоследствии сожжение; «закапывают по колена в навоз, затем завертывают жесткий платок в мягкий и этим жгутом завязывают ему горло, один из свидетелей тянет за один конец платка, другой за второй до тех пор, пока преступник не откроет рта. Тем временем держат наготове расплавленный свинец, который вливают ему в рот, так что металл, проникая в кишки, сжигает их» (Санг. 52). За неисполнение религиозных обрядов полагалось телесное наказание до сорока ударов. Оно часто сопровождалось *херемом* (отлучением). *Херем* (от глагола «резать») – анафема, после которой отлученному запрещалось всякое общение с людьми; на его гроб клали камень, символизировавший побивание еретика камнями.

Каких только мер не принимали законоучители, чтобы помешать распространению свободомыслия! Они запрещали публично обсуждать вопросы о сущности Бога и сотворения мира. Законоучитель мог объяснять это лишь одному ученику (М.Хаг. II, 1). Талмудисты наложили запрет на изучение неба, ибо, утверждали они, там Бог; недр земли, ибо там ад; прошлого до человека, ибо там творение; будущего, ибо там суд. Законоучители считали, что можно изучать только события, совершившиеся с того дня, когда Бог сотворил человека: «о том, что выше тебя, не рассуждай; в то, что не по силам тебе, не углубляйся; непостижимым для тебя не занимайся; о том, что скрыто для тебя, не спрашивай», «загадочного не ищи, сокровенного не исследуй, о разрешенном размышляй и таинственным не занимайся» (Санг. 100б). «Лучше было бы совсем не родиться тому, кто исследует четыре вопроса: что выше и что ниже земли, что прежде и что будет после» (М.Хаг. II, 1).

Законоучители с пренебрежением относились к светским наукам: «Элеазар Хасма говорит: "...учение о солнцеворотах и геометриях – закуски к учености"» (Аб. III, 18). В течение веков знакомиться с наукой евреям мешало знаменитое талмудическое изречение о том, что светские науки нельзя изучать ни днем, ни ночью, т.е. никогда: «для светских наук надо оставить лишь час, принадлежащий ни дню, ни ночи» (Мен. 99а). «Спросили Иисуса: "Можно ли учить сына греческой книге?". Он ответил: "Его можно учить в такое время, когда ни день, ни ночь"» (Т.Аб. 3. I, 20). Особенно опасались законоучители древнегреческой философии: «Элеазар говорит своим ученикам: "удаляйте своих детей от логики"», «проклят тот, кто учит своего сына мудрости Аристотеля» (Б.К. 80). Акиба учил, что «тот, кто читает "внешние книги", лишается удела в загробной жизни» (М.Санг. X, 1).

© Шахнович М.И., 2010

© Шахнович М.М., подготовка к публикации, 2010

ОСНОВНЫЕ ВОПРОСЫ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА*

Под основными вопросами происхождения христианства мы будем понимать наиболее существенные и вместе с тем наиболее спорные вопросы истории первоначального христианства. При этом не нужно забывать, что в науке понятия «основной» и «спорный» далеко не всегда совпадают. Например, вопрос об историчности Иисуса Христа был в высшей степени спорным. Едва ли за последние двести лет, со времени Г.С. Реймаруса, какой-нибудь другой вопрос вызывал бы столько ожесточенных споров, сколько велось их вокруг личности евангельского чудотворца. Однако для научной историографии проблема «исторического» Иисуса не является решающей.

Итак, каковы же существенные проблемы возникновения христианства? Нам кажется, что таких проблем семь:

1. Социально-политические и идеологические предпосылки христианства.
2. Проблема относительной и абсолютной хронологии раннехристианской литературы.
3. Нехристианские источники. Проблема интерполяций.
4. Место возникновения христианства.
5. Социальный состав раннехристианских общин и их организация.
6. Вопрос исторического существования некоторых персонажей раннехристианской литературы.
7. Характер раннего христианства и проблема перерождения.

Наконец, есть еще один вопрос, который хотя и не относится непосредственно к проблеме происхождения христианства, однако тесно с ней связан и поэтому должен быть поставлен в настоящей статье. Это вопрос о причинах победы христианства и его роли в образовании европейского феодализма.

* * *

Одно из основных отличий марксистской историографии от немарксистской по раннему христианству состоит в том, что последняя совершенно не интересуется

* Публикуется в новой редакции в сокращении по: Ежегодник музея истории религии и атеизма. Т. 2. М.; Л., 1958. С. 2–26.

вопросом о причинах возникновения христианства. Не говоря уже о богословской, католической и либерально-протестантской литературе, даже наиболее радикальное течение западноевропейской историографии – так называемая мифологическая школа – не занимается историческими предпосылками христианства. Мифологическая школа не развила намека, данного Бруно Бауэром в его последних работах, на то, что христианство возникло в Александрии и Риме как протест бедноты против гнета римского государства; она потратила массу усилий и проявила бездну остроумия, чтобы доказать, что евангельский рассказ – это миф. Мифологической школе удалось выяснить многие корни евангельского мифа, а именно: культ местного растительного умирающего и воскресающего Бога Иешуа, аналогичные восточные культы, иудейский messiанизм, гностицизм, греко-римская идеалистическая философия и пр. Мифологическая школа доказала очень важное положение о том, что процесс мифотворчества шел не от человека к Богу, как утверждает историческая школа, а наоборот, от Бога к человеку. Однако она никогда всерьез не ставила вопрос о том, почему появилось христианство, чьи интересы оно выражало и каково его историческое место в процессе крушения рабовладельческой системы и вызревания феодальных отношений.

Говоря о предпосылках христианства, необходимо различать две их группы: социально-экономические (включая политические) и идеологические. Не уточняя пока вопроса о времени появления христианства, мы, однако, можем принять первые полтора столетия Римской империи в качестве того приблизительного хронологического отрезка, когда, по общему мнению, возникло и сложилось христианство. Таким образом, проблема материальных предпосылок христианства сводится к вопросу об экономике и социально-политической системе ранней Римской империи с момента ее возникновения до приблизительно середины II в. н.э. Хотя в рамках этого периода также происходили известные изменения римской рабовладельческой системы, тем не менее они были не настолько велики, чтобы можно было разбить этот период на более мелкие этапы. Для достижения нашей цели мы можем рассматривать раннюю Римскую империю как нечто целое.

Какими же признаками можно охарактеризовать это целое? В качестве основного признака можно выделить двойственность и противоречивость всех общественных отношений. Ранняя Римская империя представляет картину максимального развития рабовладельческой системы Средиземноморья в целом. Завоевание провинций и включение их в единое политическое целое привели к полному развитию рабовладельческих отношений в тех частях Средиземноморья, где они еще недостаточно созрели. Для ранней империи характерен расцвет экономики провинций, особенно западных. Рост межпровинциальной и внешней торговли Рима также свидетельствует о хозяйственном подъеме Рима в первые столетия империи. Этот подъем был вызван не только развитием рабовладельческой системы в отсталых районах Средиземноморья, но и в значительной степени тем, что Римская империя как форма рабовладельческого государства была более совершенной, чем Римская республика. Империя выражала интересы более широких общественных слоев Средиземноморья, что вызвало изменение провинциальной политики Рима в сторону ее смягчения. Прекращение гражданских войн конца республики и относительный

гражданский мир первых двух столетий империи также содействовали экономическому расцвету Средиземноморья.

Однако экономическое развитие Средиземноморского бассейна в первые два столетия империи было двойственным и поэтому противоречивым. Если, например, такие провинции, как Испания и Галлия, процветали, то на Балканском полуострове был полный упадок хозяйства. Сама Италия, политический центр Римской державы, с середины I в. н.э. вступает в полосу затяжного экономического кризиса. Параллельно с развитием рабства идет процесс роста колонатных отношений, в чем нельзя не видеть кризиса самого рабовладельческого способа производства. Таким образом, высшая точка экономического процветания Средиземноморья таила в себе зачатки общего кризиса, который и разразился во второй половине II в.

Такая противоречивость экономики ранней Римской империи станет понятна, если мы обратим внимание на крайнюю неравномерность развития рабовладельческой формации вообще и ее римской стадии в частности. Низкий уровень производительных сил, недостаточное развитие экономических связей, примитивные формы эксплуатации, война как один из основных способов добывания рабочей силы (рабов) – все это обуславливало неодинаковые темпы развития в разных частях рабовладельческого мира. Хотя общую закономерность перехода от примитивных форм рабства к его развитым стадиям в истории Средиземноморья можно проследить без труда, однако эта общая закономерность выражалась в противоречивых конкретных формах. В то время как одни районы уже миновали развитую стадию рабства и вступили в полосу кризиса, другие еще переживали период расцвета; одни районы, где производительные силы были в корне подорваны, из-за кризиса зашли в тупик, в других намечались возможности перехода к более высокой общественной форме.

Противоречивому характеру экономики ранней империи соответствует противоречивость социальных и политических отношений. Муниципальным рабовладельцам, которые были главной опорой ранней империи, все более начинают противостоять крупные земельные собственники. Рядом с ними еще продолжают существовать общинники и мелкие свободные земельные собственники, хотя они всё сильнее подвергаются экономическому закабалению. Наряду с рабами, основными производителями в развитых частях империи, появляется и разрастается новая прослойка рабовладельческого общества, приближающаяся по своему положению к рабам, – колонны. Всё шире становится пропасть между богатой муниципальной рабовладельческой знатью, крупными землевладельцами и разоряющейся массой городского населения, закабаленным крестьянством и рабами.

В области политической надстройки прослеживаются такие же резкие противоречия. Республиканские по форме институты ранней империи уживаются и с эллинистической монархией I в., и с просвещенным абсолютизмом Антонинов. Расцвет муниципальной жизни сопровождается растущим гнетом центрального государственного аппарата на финансовую и политическую жизнь италийских и провинциальных городов. На фоне в целом либеральной политики по отношению к провинциям в отдельных случаях имели место невыносимый гнет налогов, вымогательства провинциальных наместников и т.п.

К чему же сводится основная проблематика социально-экономических предпосылок раннего христианства, т.е. предпосылок, кроющихся в базисе и политической надстройке римского рабовладельческого общества? Эта проблематика заключена в известных словах Маркса и Энгельса: «Эта же самая бессовестная поверхностность г-на Даумера позволяет ему совершенно не принимать во внимание того, что христианству предшествовал полный крах античных “мировых порядков”, что христианство было простым выражением этого краха»¹.

Проблематика, следовательно, состоит в том, каким образом христианство, будучи выражением краха античных порядков, зародилось в период расцвета этих порядков или по крайней мере в период, когда до полного краха было еще далеко.

В ранней Римской империи на фоне расцвета государства проявлялись признаки надвигающегося крушения, причем сильнее в восточных провинциях, на родине христианства, – в Палестине, Малой Азии, Египте, на Балканском полуострове. Эти признаки и отразило раннее христианство, которое само было чрезвычайно сложной и противоречивой формой общественного сознания. Так обстоит дело с социально-экономическими предпосылками христианства.

Перейдем теперь к его идеологическим предпосылкам. В изучении этой области уже многое сделано как западной, так и отечественной наукой. Говоря о магической первооснове всякой религии (установлению которой мы во многом обязаны Дж. Фрезеру и Дж.М. Робертсону), следует отметить, что в христианстве помимо этого присутствует также множество элементов, заимствованных из предшествующих и современных ему идеологических течений. Однако исторической науке остается здесь еще обширное поле исследования как в частных вопросах, так и в общей оценке христианства как синкретической религии. Многое здесь зависит от появления новых источников.

Середина прошлого века, как известно, ознаменовалась двумя крупными открытиями. В 1946 г. в Хенобоскионе, в Египте, было найдено большое количество папирусов III–IV вв. на коптском языке, содержащих несколько десятков гностических произведений. Изучение этой богатой литературы пролило свет на многие темные вопросы гностицизма и его отношения к христианству. Год спустя, весной 1947 г., было сделано еще более замечательное открытие: в Иудейской пустыне, на западном берегу Мертвого моря, были найдены первые из документов, которые обычно называются рукописями Мертвого моря, или кумранскими рукописями. За этими первыми находками последовали другие. Все эти источники в совокупности представляют теперь огромный материал, имеющий исключительную ценность для историков, археологов, лингвистов, историков религий и палеографов. Для историков раннего христианства главное значение кумранских находок состоит в том, что они обогащают наши знания о ессеях и дают возможность более точно проследить один из корней христианства, в частности одну из предпосылок формирования мифа об Иисусе. Поскольку, по-видимому, можно ожидать, что находки в Иудейской пустыне не ограничатся известным до сих пор материалом, а будут

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 7. С. 211.

продолжаться, эта область наших знаний остается чреватой всякими неожиданностями и требует поэтому пристального внимания исследователей.

Е.М. Штаерман² подняла интересный вопрос о народных культах как одной из предпосылок христианства в западной части Римской империи. Этот вопрос нуждается в дальнейших исследованиях.

Если говорить об общей оценке христианства с точки зрения его синкретизма, то эта оценка, с одной стороны, связана с вопросом об идейных предпосылках христианства, а с другой стороны, касается более общей методологической проблемы влияний и заимствований. На первый взгляд может показаться, что идейный багаж раннего христианства весь состоит из элементов, привнесенных извне. Однако для эпохи возникновения христианства едва ли в Средиземноморье можно найти известные элементы, которые были бы для него внешними. К этому времени процесс взаимопроникновения этих элементов зашел уже очень далеко, и хотя между западной и восточной частями империи существовало некоторое культурное различие, тем не менее оно было не настолько большим, чтобы можно было считать то или другое важное явление общественного сознания внешним для одной половины и внутренним для другой, и наоборот. Мы подчеркиваем, что имеем в виду важные явления, так как в области менее существенных форм идеологии было, конечно, множество местных особенностей.

Религия для того времени представляла собой весьма важное идеологическое явление, и при наличии множества локальных культов была некая единая линия религиозного развития, некоторый единый комплекс идей, который и составил ядро первоначального христианства. В этом комплексе не было ничего внешнего, но всё внутреннее, порожденное имманентными процессами^{*}. Существенные элементы религии, как и всякого другого важного явления общественного сознания, могут быть привнесены извне только при некоторых специфических условиях, например при относительно одинаковом уровне развития. Да и в этом случае эти элементы подвергаются значительным изменениям, как было, например, при появлении христианства у германцев и славян. Всякая религия в своих основных моментах вырастает из предшествующих культов, моральных воззрений эпохи, философских взглядов и т.п., и с этой точки зрения всякая религия синкретична в широком смысле слова.

Но вместе с тем всякая мировая религия (буддизм, христианство, ислам) представляет совершенно оригинальную стадию религиозного сознания, соответствующую определенному этапу общественного развития. Элементы, перешедшие в новую религию из старых идеологий, образуют новые сочетания и проникнуты какой-нибудь новой идеей. Так, в христианстве примитивное представление о казни и воскресении Божества, религиозно-философская идея логоса (посредника между Богом

² Штаерман Е.М. Из истории идеологических течений II–III вв. // *Eos*. XLVIII, 1. Varsaviae-Vratislaviae, 1956. S. 515, 521, etc.

^{*} Отдельные моменты внешнего сходства между христианством и религиями несредиземноморских бассейнов, например буддизмом, носят несущественный характер и могут быть объяснены заимствованием. Что же касается существенных элементов, например учения о равенстве людей, то сходство между ними вызвано некоторой общностью исторических предпосылок.

и миром), ожидание мессии, который должен спасти свой народ из цепей рабства, идея загробного воздаяния – все эти и еще некоторые другие представления, отнюдь не новые для народов Средиземноморья, объединены в единый комплекс и пронизаны двумя новыми идеями – идеей космополитизма (все предшествующие религии Средиземноморья носили локальный характер) и идеей искупления. Благодаря именно этим двум идеям христианство восторжествовало над соперничавшими с ним верованиями и поднялось на новую, совершенно оригинальную ступень религиозного развития.

* * *

Вопрос о датировке раннехристианской литературы чрезвычайно важен. Неправильное его решение может привести и приводит к тяжелейшим ошибкам в оценке самого христианства. В этом вопросе, как известно, существуют большие расхождения не только между отечественной и зарубежной литературой, но и в рамках самой отечественной литературы. Каким методом можно установить правильную хронологию раннехристианской литературы? Так как ни в одном ее произведении нет ни одной даты (я говорю о датах, заслуживающих доверия, а не о тех, которые встречаются, например, в Евангелиях)^{*}, то здесь можно идти только единственным путем: по внутренним признакам установить хотя бы приблизительное время написания какого-нибудь одного произведения, а затем, отправляясь от этой исходной точки, определить относительную и абсолютную хронологию всех остальных.

Отправную точку, как известно, с чрезвычайно высокой степенью вероятности установил Энгельс. Это время написания Откровения Иоанна Богослова³. Энгельс определяет его концом 68 – началом 69 г. н.э. Этой датировке противопоставляется другая – 93–95 гг. Вторая датировка опирается на два основных соображения: во-первых, Апокалипсис должен был быть написан после разрушения Иерусалима в 70 г., так как в нем содержатся многочисленные намеки на факты разрушения этого города – намеки, которые могли попасть в произведение не ante factum, а только post factum; во-вторых, образ ангелов, обрезавших виноградные гроздья (Откр. 14: 14–20), намекает якобы на известный указ Домициана о виноградниках⁴. Однако прежде чем прибегать к этим сомнительным соображениям, нужно опровергнуть аргументацию Энгельса, что еще никем не сделано^{**}.

Установив дату хотя бы одного новозаветного произведения, мы можем затем на основании внутренних признаков определить относительную хронологию всех остальных. Мы принимаем как положение, не требующее доказательств, что христианство было не Божественным откровением, появившимся сразу в готовом виде, а имело свою историю, как всякое общественное явление. Мы опираемся далее

^{*} Для середины и второй половины II в. некоторые произведения христианской литературы можно датировать довольно точно, например первую апологию Юстина (ок. 150 г.) и «Против ересей» Иринея (ок. 180 г.).

³ Энгельс Ф. К истории раннего христианства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 16. Ч. 2. С. 409–431.

⁴ Sueton. Domitianus, 7.

^{**} Свидетельства Евсевия (Церковная история, III, 18) и Иринея (Против ересей, V) ни в какой мере не могут считаться решающими.

на общепризнанный тезис, что первоначальное христианство зародилось в лоне иудейства. Мы принимаем, наконец, то, что христианство развивалось от простого к сложному. Пользуясь этими тремя предпосылками, можно расположить раннехристианскую литературу в некоторой временной последовательности*.

То, что Апокалипсис – иудео-христианское произведение, едва ли нуждается в доказательствах, помимо тех, которые уже привел Энгельс. Точно так же едва ли нужно после Энгельса подробно доказывать, что в новозаветном каноне Апокалипсис является самым ранним произведением.

Следует, быть может, остановиться только на вопросе, поднятом Р.Ю. Виппером, о том, в какой мере ранние христианские произведения I в. можно назвать христианскими в точном смысле этого слова. Виппер предлагает, исходя из социальной характеристики христианства I и II вв., называть I в. н.э. – период оформления христианской религии – временем «предшественников христианства», а для II в. н.э. сохранить термин «раннее христианство»⁵.

Едва ли этот вопрос имеет принципиальное и методологическое значение. Конечно, при наличии переходных форм, например от иудейства к христианству, можно говорить о «предшественниках христианства», поэтому иудео-христианство как переходная форма, конечно, не есть «чистое» христианство. Говорить об этом последнем можно только тогда, когда оно стало космополитической религией и полностью разорвало с иудейством, что отразилось впервые только в ранних Павловых посланиях. И линией раздела здесь служат не I и II вв. и не социальная характеристика христианства (религия бедных и религия богатых), а формальный признак, о котором мы говорили выше: христианство принципиально отличается от своих предшественников двумя моментами: идеей искупления и космополитизмом. С этой точки зрения Апокалипсис в одно и то же время и иудейское, и христианское произведение, т.е. произведение иудео-христианское. Но повторяю, этот вопрос не имеет принципиального значения. Занимаясь формальным разграничением между временем «предшественников христианства» и «ранним христианством», мы рискуем впасть в бесплодную схоластику. Гораздо правильнее поступила в этом вопросе христианская Церковь, включив, хотя и не без колебаний, «Апокалипсис» в новозаветный канон.

Следующий этап в развитии христианства отражен в группе произведений, которую называют ранними, или подлинными, посланиями Павла. В эту группу чаще всего включают Послание к Римлянам, два Послания к Коринфянам и Послание к Галатам. Не касаясь сейчас вопроса об авторе этих посланий, а следовательно, и об их подлинности и допуская наличие в них более поздних вставок, мы действительно должны признать, что по языку и по содержанию основная часть этих произведений обнаруживает известное единство. Характерно, что в них почти нет никаких фактов из биографии Иисуса. Упоминается только, что Он родился «по плоти» от «семени Давидова» (Рим. 1: 3) и что Он умер и воскрес

* Наиболее удачная попытка в этом роде принадлежит Я.А. Ленцману в его книге «Происхождение христианства» (М., 1958).

⁵ Виппер Р.Ю. Рим и раннее христианство. М., 1954. С. 86. Прим. 1.

(Рим. 1: 4; 6: 3–4, 9). Имеется загадочное упоминание об «Иакове, брате Господнем» (Гал. 1: 19). Очень подозрительно место из Первого послания к Коринфянам (1Кор. 11: 23–25), где приводятся слова Иисуса на тайной вечере и где есть текстовальное совпадение с синоптиками (Мф. 26: 26–28; Мк. 14: 22–24). По-видимому, это место является более поздней вставкой. Через все эти ранние послания проводится мысль о равенстве иудеев и эллинов (1Кор. 12: 13; Лк. 22: 17–20. Гал. 3: 26–28), хотя иногда известное предпочтение еще отдается иудеям (Рим. 1: 16; 3: 1–2).

Ранние послания далеки от бунтарских настроений Откровения Иоанна Богослова и проповедуют покорность властям (Рим. 13: 1–7). С другой стороны, для относительно раннего времени составления этих четырех посланий характерен низкий социальный уровень той аудитории, к которой они обращаются (1Кор. 1: 26–29).

В связи с этим стоит упомянуть интересное место из Первого послания к Коринфянам, где автор поучает верующих, как нужно вести себя на коллективных трапезах: не торопиться, не приниматься за еду раньше других, стараться, чтобы в первую очередь насытились неимущие: «А если кто голоден, пусть ест дома» (1Кор. 11: 20–22, 33–34). Это говорит о том, что практика коллективного питания еще существует в христианских общинах того периода, который отразился в Первом послании к Коринфянам, однако уже есть тенденция превратить реальное питание в символический обряд. Как раз в этот отрывок вставлено вышеупомянутое место, в котором приводятся слова Иисуса на тайной вечере. Вероятно, оно может быть датировано началом II в. Об относительно раннем периоде говорит также отсутствие в посланиях каких-нибудь следов прочной церковной организации, в частности отсутствие упоминаний о епископах, пресвитерах и диаконах. Первое послание к Коринфянам знает только апостолов, пророков и учителей. В нем говорится о том, что некоторым Бог дал силы творить чудеса, исцелять, говорить на разных языках (1Кор. 12: 28), но никаких упоминаний позднейших должностных лиц нет; христианские общины сохраняют еще некоторые черты примитивного демократизма.

Двойственным рисуется положение женщины. С одной стороны, на религиозных собраниях ей разрешается не только молиться, но и пророчествовать, с другой стороны, в том же послании мы читаем: «Жены ваши на собраниях пусть молчат, ибо не позволено им пророчествовать, а быть в подчинении, как и закон говорит» (1Кор. 14: 34). Первое послание к Коринфянам проповедует умеренный аскетизм: «Хорошо человеку не касаться женщины. Но, во избежание разврата, каждый имей свою жену и каждая имей своего мужа... Безбрачным же и вдовым говорю: хорошо им оставаться, как я; но если не могут воздержаться, пусть вступают в брак» (1Кор. 7: 1–2, 8–9).

В ранних посланиях отчетливо проступают философско-гностические элементы: «слово», «знание» (1Кор. 1: 5), «дух» (1Кор. 12: 13; 2: 10), «глубина Божия» (1Кор. 2: 11), «духовный» и «душевный» (1Кор. 2: 14), «Бог века сего» (2Кор. 4: 4) и пр.

По сравнению с этими четырьмя ранними посланиями, в других заметны более поздние черты христианства, в частности в организации общин. Так,

в Послании к Филиппийцам наряду с фигурой апостола, переходящего из одной общины в другую и питающегося добротным подаванием (Флп. 4: 10–18), упоминаются епископы и диаконы (Флп. 1: 1) (если это последнее место не является интерполяцией). В Первом послании к Тимофею, кроме упоминания о «стоящих во главе пресвитерах» (1Тим. 5: 17), подробно перечисляются качества епископа. Он должен, в частности, хорошо управлять своим домом, так как человек, плохо ведущий свое хозяйство, не сможет управлять и Церковью Божией. Такие же качества требуются и от диакона (1Тим. 3: 1–13; ср.: Тит. 1: 5–9). Таким образом, в этом послании отразилась уже прочная организация христианских общин, причем во главе их стояли люди с достатком*. В так называемых соборных посланиях есть несколько интересных моментов. Послание Иакова отличается чрезвычайно резкими выпадами против богатых (Иак. 2: 1–3, 5–6 и особенно 5: 1–6). Вероятно, эти выпады говорят о наличии значительной имущественной дифференциации среди членов христианских общин и выражают интересы их беднейшей части, т.е. отражают более поздний этап формирования христианства. Об этом же свидетельствуют нотки скептицизма во Втором послании Петра: «Прежде всего знайте, что в последние дни явятся наглые ругатели, поступающие по собственным своим желаниям и говорящие: “Где обетование пришествия Его?” Ибо с тех пор, как стали умирать отцы, от начала творения, всё остается так же» (2Пет. 3: 3–4). Текстуальное заимствование из синоптиков также заставляет датировать это послание относительно поздним временем (2Пет. 1: 17; ср. Мф. 3: 17; Мк. 1: 11; Лк. 3: 22).

Из неканонической литературы наибольший интерес представляет Учение двенадцати апостолов (Дидахе). По своему общему характеру это произведение, вероятно, несколько моложе ранних Павловых посланий и напоминает скорее Послание к Филиппийцам. В Дидахе главную роль играют странствующие апостолы и пророки. Однако многочисленные злоупотребления заставляют принимать меры предосторожности: «Всякий апостол, приходящий к вам, пусть будет принят, как Господь. Пусть он не остается больше одного дня, а если будет надобность, то и другой [день]; но если он пробудет три, то он лжепророк... Уходя, пусть апостол ничего не возьмет, кроме хлеба до места ночлега. А если он потребует денег, он лжепророк» (Деян. 11: 4–6). В то же самое время Учение рекомендует выбирать епископов и диаконов, но так как это институт новый, приходится его защищать: «Рукополагайте себе епископов и диаконов, достойных Господа, мужей кротких, истинных, испытанных; они тоже исполняют у вас службу пророков и учителей. Поэтому не презирайте их, они – ваши почтенные, наряду с пророками и учителями» (Деян. 15: 1–2). В то же время в Дидахе сохранились еще довольно сильные элементы иудео-христианства.

Четыре канонических Евангелия и Деяния отражают последний этап формирования раннего христианства. Хотя здесь много вопросов, которые еще предстоит решить, однако некоторые выводы представляются более или менее вероятными. Возможно, Марк и Иоанн представляют своего рода две крайние хронологические точки формирования евангельской традиции – начальную и конечную. Деяния,

* О более поздней стадии развития по сравнению с четырьмя первыми посланиями говорит также выпад против гностицизма, содержащийся в Первом послании к Тимофею (6: 22).

по-видимому, предполагают миф об Иисусе уже сложившимся, хотя в них есть и более древние части^{*}. Не касаясь сейчас ряда сложных вопросов, связанных с так называемым арамейским подлинником и его переработкой (едва ли эти вопросы вообще могут быть решены, если не будут получены какие-нибудь новые папирусные материалы) и идя методом внутреннего анализа, мы должны признать ту обработку устной (или письменной) традиции, которая отражена у Марка, более простой и поэтому более ранней. По тем же соображениям Евангелие Иоанна представляется наиболее поздней обработкой. Евангелия Матфея и Луки находятся между этими крайними хронологическими точками.

Однако нужно помнить всю условность этих выводов. Евангельская традиция создавалась в разных местах (в этом вопросе в общей форме прав А. Робертсон) и в многообразных вариантах. Литературных обработок евангелий было много (об этом говорят отрывки не дошедших до нас евангелий), но сохранились из них только четыре. Таким образом, у нас имеется очень ограниченный материал для выводов. В этих ограниченных рамках мы установили четыре основных этапа в развитии известной нам раннехристианской литературы: 1) Откровение Иоанна; 2) ранние послания, приписываемые Павлу; 3) поздние послания Павла и Дидахе; 4) четыре Евангелия, Деяния (в большей их части) и некоторые из сборных посланий. Четвертый этап в свою очередь является сложным комплексом, хронологическое расчленение которого – дело будущего.

Установив относительную хронологию раннехристианской литературы, попытаемся определить ее абсолютную хронологию. Крайние точки, по-видимому, могут быть установлены: время составления Апокалипсиса Иоанна – 68–69 гг. и завершение формирования раннехристианской традиции – вторая половина II в. Эта последняя дата может быть определена на основании ряда соображений. В словах Иисуса «Я пришел во имя Отца Моего, и не принимаете меня; а если кто иной придет во имя свое, его примете» (Ин. 5: 43) явно говорится о Бар-Кохбе, следовательно, эта фраза была написана после 135 г.; папирусные фрагменты четвертого Евангелия датируются примерно 130–150 гг.; апологет Юстин (середина II в.) хотя говорит в общей форме о «сказаниях, которые называются Евангелиями», но конкретно не упоминает ни одного; Цельс (вторая половина II в.) утверждает, что христиане постоянно переделывают первоначальную запись Евангелия, однако в его произведении мы находим уже все основные моменты евангельского мифа.

Эти на первый взгляд противоречивые данные могут быть легко согласованы друг с другом. Наличие фрагментов четвертого Евангелия вовсе еще не свидетельствует о существовании этого Евангелия как такового, но лишь о его формировании, поэтому и Юстин говорит о словах Иисуса и воспоминаниях апостолов лишь как об элементах записи и обработки традиции.

^{*} Мы не имеем возможности оспаривать здесь точку зрения А. Робертсона на состав и характер четырех Евангелий и «Деяний», представленную им в «Происхождении христианства». Она нуждается в подробном разборе, частично уже выполненном А.П. Кажданом. – см.: Вестник древней истории (далее: ВДИ). 1954. № 4. С. 115–121.

Определив конечные точки, мы можем с известной степенью вероятности датировать основное число ранних Павловых посланий концом I или самым началом II в. В первой четверти II в. появляются поздние послания и «Дидахе». В это же время происходит складывание евангельского мифа, который оформляется в различных евангелиях; из них только в IV в. были отобраны и стали каноническими четыре. Задача дальнейших исследований – уточнение всех этих вопросов, связанных с относительной и абсолютной хронологией раннехристианской литературы.

* * *

Известно, какое значение для изучения возникновения христианства имеют нехристианские источники. Это единственная группа источников, в которых можно было бы найти более объективное освещение фактов, чем в источниках христианских. Для исследователя происхождения христианства интерес могут представлять, конечно, только источники I и самого начала II в.н.э., так как более поздние свидетельства уже находятся в зависимости от христианской легенды и в вопросе о происхождении и первых шагах новой религии лишены почти всякой ценности.

О раннем христианстве иудейские и римские писатели упоминают шесть раз: трижды Иосиф Флавий и по одному разу Плиний Младший, Тацит и Светоний. Известное место из «Иудейских древностей»⁶ подавляющее большинство серьезных исследователей считают грубой интерполяцией, сделанной не раньше второй половины III в. В этом убеждают как полное отсутствие связи этой вставки с контекстом, так и странное для иудейского историка чрезвычайно положительное отношение к Иисусу Христу. Кроме того, Ориген ничего не знает об этом месте в сочинении Иосифа Флавия. Только Клаузер и Эйслер попытались доказать частичную подлинность этого отрывка. Клаузер убирает из него все слова и выражения, говорящие о сверхъестественной природе Иисуса, а остаток считает подлинным. Однако достаточно беглого взгляда на третий параграф, чтобы убедиться в полной невозможности его расчленения. Эйслер в свою очередь выдвигает чрезвычайно искусственную гипотезу о том, что в теперешнем виде текст Иосифа Флавия перепутан и что рассказ о Паулине и Деции Мунде, который так не вяжется с предыдущим, в действительности находился в ином контексте и содержал насмешку над христианским догматом о непорочном зачатии. Едва ли есть надобность прибегать к таким натяжкам, в то время как допущение интерполяции в высшей степени вероятно.

Другое место у Иосифа Флавия, где говорится о раннем христианстве, – упоминание о казни Иакова, «брата Иисуса, именуемого Христом»⁷. Оно кажется более достоверным, так как Ориген трижды его цитирует. Однако если мы считаем фальшивкой вышеупомянутое место в XVIII книге, то логически должны признать интерполяцией и рассказ о казни «брата Иисуса» (если не допустить, что речь идет

⁶ *Ioseph. Flav. Antiquit.*, XVIII, 3, 3.

⁷ *Ibid.* XX, 9, 1.

не об евангельском Иисусе, а о каком-то другом). Как бы там ни было, но этот вопрос нуждается в дальнейшем исследовании*.

Третье место у Иосифа Флавия относится к Иоанну Крестителю⁸. В нем говорится, что Ирод Антипа приказал казнить «Иоанна, прозванного Крестителем», из опасения, «как бы его огромное влияние на людей не повело к какому-нибудь возмущению». Этот отрывок производит впечатление подлинного. Иоанн Креститель мог быть одним из тех многочисленных пророков, которые появлялись в напряженной атмосфере Палестины I в. и предсказывали скорое пришествие мессии. Иосиф Флавий неоднократно упоминает и о других пророках⁹.

Таким образом, все упоминания о раннем христианстве у Иосифа Флавия либо являются интерполяциями, либо, если они подлинные, ничего для решения вопроса о происхождении христианства не дают.

Перейдем к Плинию Младшему. В переписке с Траяном¹⁰ содержатся некоторые ценные данные о раннем христианстве**, хотя в литературе есть мнение, что оба письма целиком поддельные¹¹. Однако с этим едва ли можно согласиться. Основная часть письма Плиния и весь ответ Траяна кажутся подлинными. Помимо прямой ссылки на эти письма Тертуллиана, их общий характер не вызывает сомнений, но в письме Плиния есть отдельные выражения, которые вызывают сильные подозрения и могут быть христианскими интерполяциями. Такова, например, фраза «...настоящих христиан, говорят, нельзя принудить ни к одному из этих поступков»; таковы клятвенные обязательства, которые якобы давали христиане на своих собраниях; такова, наконец, вся заключительная часть письма Плиния, начиная со слов «Дело, по-моему, заслуживает обсуждения...».

Тацит повествует о преследовании Нероном христиан после пожара 64 г. в 44-й главе XV книги «Летописи»¹². Эта глава породила огромную литературу. В то время как историческая школа приводила рассказ Тацита о преследовании христиан Нероном для доказательства реального существования Иисуса Христа и наличия в Риме в 64 г. большого количества христиан, мифологическая школа отрицала подлинность значительной части 44-й главы или, признавая ее подлинность, считала, что Тацит, писавший свою «Летопись» во втором десятилетии II в. и уже слышавший кое-что о христианах, допустил анахронизм.

Несмотря на ряд странностей в этом рассказе Тацита, общий характер отрывка: контекст, язык, отрицательное отношение к христианам – говорит в пользу его подлинности. Если это интерполяция, то в высшей степени искусная. Надо

* О маловероятности допущения, что Иосиф Флавий сознательно умалчивал о всех мессианских движениях в Палестине, мы говорили в предисловии к русскому изданию книги А. Робертсона «Происхождение христианства» (М., 1956. С. 12–13).

⁸ *Ioseph. Flav. Op. cit. XVIII. 5. 2.*

⁹ *Ibid. XVIII, 1. 1; 4. 1; XX, 5. 1; Ioseph. Flav. Beh. Jud. II. 8. 1.*

¹⁰ *Plin. Epist. X. 96–97.*

^{**} Переписка относится к 111–112 гг.

¹¹ Наиболее сильные аргументы выдвинул Р.Ю. Виппер – см.: *Bunner P.Ю. Рим и раннее христианство. М., 1954. С. 179–183.*

¹² *Tacit. Annal. XV. 44.*

было быть очень тонким фальсификатором, чтобы назвать христианство «пагубным суеверием» (*exitiabilis superstitio*), «злом» (*malum*), чтобы написать, что оно распространилось и по Риму, «куда стекаются со всех сторон и где совершаются все гнусности и бесстыдства» (*atrocia aut pudenda*), что христиане были уличены в «ненависти к человеческому роду» (*odio humani generis*). Едва ли мы можем допустить со стороны христианского интерполятора такое искусство.

Аресты и казни поджигателей при Нероне имели место. Сомневаться в этом у нас нет оснований. В Апокалипсисе Иоанна читаем: «И когда он снял пятую печать, я увидел под жертвенником души убиенных за слово Божие и за свидетельство, которое они имели» (Откр. 6, 9). Если Откровение было написано в 68–69 гг., то эти слова – явный намек на гонение при Нероне. Но против кого были направлены эти гонения?

Если Откровение – иудео-христианское произведение, то и в 64 г. в Риме могли быть в лучшем случае только иудео-христиане. Вот они-то вместе с другими, подозрительными с точки зрения римских властей элементами и были арестованы и подвергнуты казни. Называя всех их христианами, Тацит допустил анахронизм, для его времени вполне простительный. В связи со сказанным фраза Светония в биографии Нерона «Были подвергнуты казни христиане, люди нового и зловредного суеверия»¹³ не имеет самостоятельного значения, будучи, по-видимому, заимствованной у Тацита.

Таким образом, нехристианские источники I–II вв. ничего не говорят нам о происхождении христианства. Некоторые данные о христианстве начала II в. в Малой Азии есть у Плиния Младшего. Встает интересный вопрос: почему все нехристианские авторы I в. (Филон Александрийский, Юст из Тивериады, Сенека, Плиний Старший и др.) молчат о христианстве? Этому факту можно дать два объяснения: или христианская цензура вычеркнула все упоминания о новой религии у еврейских и греко-римских писателей I в., или христианство I в. было настолько незначительным явлением, что нехристианские писатели не считали нужным о нем упоминать. Первое объяснение выглядит невероятным. Если даже принять гипотезу А. Робертсона о христианской цензуре, которой подверглись произведения Иосифа Флавия¹⁴, то применить ее по отношению ко всем произведениям I в. абсолютно невозможно. Следовательно, остается второе объяснение.

* * *

Христианская традиция настолько тесно связывает происхождение христианства с Палестиной, что историческая школа, не говоря уже о богословах, даже не ставит вопроса о месте возникновения новой религии, настолько он кажется бесспорным. Для мифологической школы, по самому ее характеру, эта проблема второстепенна, хотя многие мифологи также считают центром возникновения

¹³ *Sueton. Nero. XVI.*

¹⁴ Робертсон А. Происхождение христианства. М., 1956. С. 123–125.

христианского мифа Палестину. Только Бруно Бауэр решительно выдвинул тезис, что новая религия зародилась в Александрии и Риме*.

Проблема очень сложна. Создатель марксистской теории возникновения христианства Ф. Энгельс критиковал Бруно Бауэра, между прочим, и за то, что местом зарождения новой религии тот считал не Галилею и Иерусалим, а Александрию и Рим¹⁵. В статье «Книга откровения» Энгельс прямо говорит: «Христианство, как и всякое другое крупное революционное движение, было создано массами. Совершенно неизвестно, каким образом оно возникло в Палестине»¹⁶.

Остановимся на этом вопросе подробнее¹⁷. Какие доводы можно привести в пользу палестинского происхождения христианства? Прежде всего, это прочность новозаветной традиции, которую проще всего можно объяснить тем, что новая религия действительно возникла в Палестине. Объяснение этой традиции позднейшими искусственными толкованиями, связанными с тем, что христианство возникло из иудейства, а родиной последнего были Палестина, кажется натяжкой. К этому соображению можно присоединить роль ханаанских земледельческих культов, которую они сыграли в возникновении христианства, – роль, выясненную мифологической школой. Наконец, следует указать на ессейские корни христианства, о чем говорилось выше. Из этих трех аргументов наиболее убедителен первый.

Однако не всегда самое простое объяснение является самым правильным. В частности, допущение палестинского происхождения христианства, несмотря на его кажущуюся простоту, вызывает ряд трудностей и нестыковок. Во-первых, самый ранний, а следовательно, и самый достоверный христианский памятник – Откровение Иоанна – говорит только о малоазийских церквях, а в дополнение к этому единственный более или менее подлинный нехристианский источник – 96-е письмо Плиния – упоминает о христианах в Малой Азии в начале II в. Во-вторых, разрушение Иерусалима и опустошение Палестины во время первого и второго восстаний делали крайне трудным возникновение и существование в разоренной стране первых христианских общин. В-третьих, космополитический характер христианства исключал возможность его возникновения в Палестине, охваченной в I в. сильнейшим националистическим движением. Наконец, такие существенные предпосылки христианства, как гностицизм и стоицизм, не имели распространения в Палестине. Эти соображения заставляют думать, что христианство возникло среди евреев диаспоры, тем более что и пережитки ханаанских культов могли бытовать в низших слоях населения диаспоры. Равным образом и ессеи имели своих представителей вне палестинской среды – в Дамаске, Египте.

Тем не менее возможно и такое объяснение происхождения христианства, которое примирит с традицией общеисторические соображения. Такое примирение

* Вольтер считал местом возникновения христианства Александрию, хотя и допускал историчность палестинского Иисуса.

¹⁵ Энгельс Ф. К истории раннего христианства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 16. Ч. 11. С. 416.

¹⁶ Энгельс Ф. Книга откровения // Там же. Ч. 1. С. 160.

¹⁷ Ранович А. Очерк истории раннехристианской Церкви. М., 1941. С. 67–69; Он же. Первоначальное христианство и его историческая роль // ВДИ. 1939. № 2. С. 33.

желательно не потому, что это – традиция, притом религиозная традиция, а потому, что она, как всякий факт, нуждается в наиболее вероятном объяснении^{*}. Толковать ее как позднейшую богословскую конструкцию представляется крайне сложным и искусственным. Возможно, проблема будет решена, если мы примем за факт, что одной из иудейских сект середины I в. было иудео-христианство как одна из разновидностей иудейского мессианизма, возникшая на территории Палестины. Иудео-христианство выросло из политических условий Палестины I в. на базе ветхозаветных пророческих представлений. Кроме этого, оно вобрало в себя элементы общих переднеазиатских культов умирающего и воскресающего Божества. Национально иудео-христианство было ограничено иудейством, но вместе с тем несло идею искупления смертью Божества, которая в соединении с мессианизмом дала ему новое качество.

Когда иудео-христианство попало в среду диаспоры, началось его быстрое обогащение греко-римскими, египетскими, иранскими и другими неиудейскими элементами. Оно всё более и более теряло ограниченный иудейский характер и приобретало космополитические черты мировой религии Средиземноморского бассейна. Откровение Иоанна и отражает ту стадию развития иудео-христианства, когда оно только что начало проникать в среду диаспоры. Локальный характер Апокалипсиса (Эгейское море и Малая Азия) не доказывает, что христианство возникло именно в этом и только в этом районе. Этот местный характер может быть случайностью, вызванной тем, что памятников иудео-христианства до нас дошло очень мало. Есть основания считать Учение двенадцати апостолов также иудео-христианским произведением, но более поздним, чем Откровение, и возникшим в иной среде. Вообще нужно еще раз подчеркнуть, что при ограниченности дошедших до нас памятников раннехристианской литературы все выводы, носящие хронологический или территориальный характер, относительноны и условны.

Ранние Павловы послания отражают этап «чистого» христианства, полностью разорвавшего с иудейством^{**}. Они появились в диаспоре, проникнуты космополитическим духом и содержат гностические элементы. Дальнейшие раннехристианские произведения (поздние Павловы послания, Дидахе, Евангелия, Деяния), хотя и появились все вне Палестины, однако с точки зрения их космополитического характера, антииудаизма, насыщенности греко-римскими элементами и пр., представляют значительные колебания, вызванные отчасти временными, отчасти территориальными факторами^{***}. <...>

© Ковалёв С.И., 2010

^{*} Традиция об Иисусе Христе, хотя столь же прочная, как и традиция о Палестине, однако, как увидим ниже, имеет принципиально иной характер.

^{**} Отдельные колебания по отношению к иудейству, на которые я указывал выше, не являются типичными для ранних посланий.

^{***} Борьбу двух течений в раннем христианстве, иудейского и греко-римского, в современной зарубежной литературе часто называют борьбой петризма и павлинизма.

КУМРАНСКИЕ ОТКРЫТИЯ
И БОГОСЛОВИЕ*

В XX в., когда борьба между научным атеизмом и догматическим богословием приобрела особенно острые формы, крупные открытия в районе Мертвого моря бросили на чашу весов исторические материалы первостепенной важности, имеющие непосредственное отношение к противоборству двух этих идеологий. Вот почему полемика вокруг кумранских рукописей приняла такой напряженный характер и, по образному выражению одного журналиста, «буря, бушевавшая над ученым миром, распространилась и на широкую публику»¹.

В конечном счете речь идет о новых материалах, ниспровергающих теологическую идею «богооткровенности» христианства и абсолютной беспрецедентности его учения, идеологии, обрядности, поскольку «откровение» в богословском смысле предполагает нечто такое, чего раньше никогда не было.

Профессор Сорбонны Дюпон-Соммер в своих многочисленных работах с большой убедительностью доказал, что документы из Кумран с очевидностью открывают, что ранняя христианская Церковь уходит своими корнями (в такой степени, в какой никто не мог этого предположить) в иудейскую секту Нового союза, т.е. в секту ессенскую, что она заимствовала у этой последней значительную часть ее ритуалов и доктрин, «модели ее мыслей», ее «моральные и религиозные идеалы»².

Теологи и клерикальные ученые стремятся умалить значение этого вывода Дюпон-Соммера или поставить под сомнение его обоснованность. Так, профессор библейской теологии Иельского университета М. Берроуз, уверяя своих читателей в том, что свитки Мертвого моря не подрывают основ христианкой веры, «доказывает» это посредством постулатов догматического богословия. «Евангелие было дано, – пишет он, – как осуществление более ранних откровений. Бог, который так часто и столь разнообразным образом говорил с праотцами через своих пророков, заговорил более ясно и более полно устами своего сына»³.

* Публикуется в новой редакции с сокращениями по: Ежегодник Музея истории религии и атеизма. Т. 7. М.; Л., 1963. С. 374–397.

¹ Burrows M. Les manuscrits de la Mer Morte. P., 1957. P. 69.

² Dupont-Sommer A. Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte. P., 1959. P. 386.

³ M. Burrows. Op. cit. P. 375.

Другой теолог, патер Грейстон, утверждает, что влияние Кумран на происхождение христианства могло быть только слабым и незначительным и что «кумранские свитки дают мало точек контакта с основными христианскими доктринами»⁴. Чтобы оценить обоснованность таких утверждений, необходимо обратиться к материалам кумранских свитков*.

Среди различных проблем, возникших в связи с кумранскими открытиями, исключительный интерес вызывает проблема связи идеологии, организации, обрядности и некоторых других черт кумранской общины и раннехристианских общин. Проблема эта в достаточной мере сложна. Не говоря уже о трудностях, связанных с изданием, прочтением, интерпретацией и определением датировок всего рукописного материала, сложность заключается еще и в том, что социально-экономические, организационные и некоторые другие характеристики тех общественных групп, которые теперь стали так известны благодаря кумранским открытиям, имеют определенные черты различия в разных произведениях кумранитов. С другой стороны, сохранившиеся в новозаветной литературе скудные сведения о раннехристианских общинах (тоже, по-видимому, неоднородных) в настоящее время в общем еще не могут быть достаточно обоснованно выделены и отчленены от более поздних напластований.

Тем не менее в кумрановедческой литературе вопросы связи кумранитов и раннего христианства ставятся широко. И хотя условия среды, приверженность к традиции в религиозных вопросах и идеалистическая методология все еще мешают многим зарубежным исследователям возвыситься до объективных выводов относительно природы христианства и христианского вероучения, само выявление большого сравнительного материала, приводимое во многих специальных и общих работах, имеет чрезвычайно важное значение.

Изучая элементы сходства между кумранской и новозаветной литературой, исследователи обращают внимание на несомненные черты общности идеологии. Как известно, через всю кумранскую литературу проходит идея дуализма. Бог, сотворив человека, «положил ему два духа» (1QS III, 18), чтобы руководствоваться ими «до назначенного срока» во всех его действиях. «Это духи Правды и Кривды. В чертоге света – родословие Правды, и из источника тьмы – родословие Кривды. В руке начальника света власть над всеми сынами праведности, путями света они будут расхаживать. В руке ангела Тьмы вся власть над сынами Кривды, и путями тьмы они будут расхаживать» (1QS III, 18–21). В рукописях в многочисленных вариантах «ангел тьмы» (сатана, Велиал) противопоставлен «ангелу света», а «сыны света» (кумранская община) – «сынам тьмы».

Эти идеи противопоставления и образы усвоены новозаветной литературой. Особенно это выявляется в произведениях, приписываемых традицией евангелисту Иоанну и апостолу Павлу. «Свет пришел в мир, но люди более возлюбили

⁴ Graystone G. The Dead Sea Scrolls and the Originality of Christ., 1956. P. 28.

* Кумранские открытия породили обширную литературу. Наиболее полный перечень работ, вышедших до 1956 г., дается в работе Бурхарда: Burchard Ch. Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer. Berlin, 1957. Продолжение этой библиографии см. в «Revue de Qumran» (с 1958 г.).

тьму... ибо делающий злое ненавидит свет... а поступающий по правде идет к свету» (Ин. 3: 19–21). В другом месте евангелист вкладывает в уста Иисуса следующие слова: «Ходите, пока есть свет, чтобы не объяла вас тьма... веруйте в свет, да будете сынами света» (Ин. 12: 35–36). В первом послании апостола Иоанна говорится, что «Бог есть свет и нет в Нем никакой тьмы» (1: 5). «Отвергнем дела тьмы, – увещевает Послание к Римлянам, – облечемся в оружие света» (13, 12). «Что общего, – говорится во Втором послании к коринфянам, – у света с тьмою? Какое согласие между Христом и Велиалом?» (6: 14–15).

Другой важный элемент идеологии кумранитов – мессианизм. Черты мессианизма, встречающиеся уже в Уставе (1QS IX, 11), Двух колонках (1QSa II, 11–12), наиболее выражены в благодарственных гимнах (1QH III, 7–10), Дамасском документе (СО VI, 10–11; I, 11; II, 12; XIX, 21–XX, 1), Комментарий к Хабаккуку (1Qp Hab. II, 1–3; VIII, 1–3; IX, 9–12; V, 4).

Кумранская община, уже имевшая, по-видимому, своего мессию в лице погибшего «учителя праведности», которого Бог поставил, чтобы вести «остаток Израиля» по пути его сердца (CD, I, 11), через которого Бог возвестил «дух святости своей, который есть истина» (CD, II, 12), который узнал «из уст Бога» (1Qp Hab. II, 1–3) «все тайны слов его пророков рабов» (1Qp Hab. VII, 4–5), живет в ожидании скорого пришествия нового мессии. Кумранские свитки даже определяют срок пришествия – через сорок лет со дня кончины (или исчезновения) единственного учителя.

Как известно, идеями мессианизма проникнута и новозаветная литература. Сопоставляя кумранские рукописи и Новый Завет, исследователи выявляют удивительные сюжетные и фразеологические сходства. Так, в Благодарственных гимнах из первой пещеры выводится образ женщины, в муках родившей (или которой предстоит родить) «младенца мужского пола», «дивного советника» – мессию (1QH III, 7–10). В Апокалипсисе мы встречаем тот же сюжет: жена, «облаченная в солнце», которая «имела во чреве и кричала от болей и мук рождения» (Откр. 12: 1–2), «И родила она Младенца мужского пола, которому надлежит пасти все народы» (Откр. 12: 4).

С идеями мессианизма тесно связаны эсхатологические представления – еще одна яркая черта идеологии кумранских «сынов света». Лейтмотив почти всех произведений кумранской общины – ожидание «назначенного», «тайного», а в некоторых документах фиксированного срока (CD, XX, 13–15), когда между духом света и духом тьмы произойдет решающее сражение. Устав рисует картины позорной гибели «без остатка и без спасения» сторонников Велиала. Представления о наступающих последних днях лежат в основе творчества безымянного кумранского комментатора (1Qp Hab.), отнесшего исполнение эсхатологических пророчеств Хабаккука к своему времени. Наконец, Свиток Войны (1QM), который рисует картины последних сражений «сынов света против сынов тьмы», также насквозь проникнут эсхатологическими чаяниями.

В новозаветной литературе обнаруживается такая же настроенность. «Приблизилось царство небесное», – вещает устами Иоанна Крестителя Евангелие от Матфея (3: 2). В другом месте того же Евангелия (3: 10, 12; ср. 13: 40–43, 49) в образной форме повторяется идея кумранской общины об отборе праведников в конце дней и уничтожении в огне мрачных областей нечестивцев (1QS IV, 13, 20;

1Qr Nab. XX, 13–15). Второе послание апостола Петра предупреждает о грядущем дне «суда – гибели нечестивых человеков» (3: 7), к которому (как это рекомендует и Устав кумранской общины) нужно готовиться: «возрастать в благодати» и «не дать увлечь себя заблуждениям» (3: 17). Первое послание к Фессалоникийцам, отклоняя ставившиеся, видимо, современниками вопросы о «временах и сроках», заявляет, что это тайна. Особый интерес вызывает Апокалипсис, изобилующий эсхатологическими видениями и сценами, в которых главный сюжет – последние сражения двух начал в мире – не только по своей общей идее, но и в некоторых деталях перекликается с кумранскими рукописями. Так, в свитке «Война сынов света против сынов тьмы» командующим небесным воинством света называется архангел Михаил (1QM XIII, 5–6). Он же в той же роли назван в Апокалипсисе (12: 7–10).

В мировоззрении кумранской общины нетрудно распознать и другие черты, получившие широкое распространение в новозаветной литературе. Как известно, одна из важных идей христианского вероучения – идея оправдания верой. Послание к Галатам говорит: «А что законом никто не оправдывается перед Богом, это ясно, потому что праведный верою жив будет» (3: 11). При этом автор Послания ссылается на Аввакума (2: 4). Аналогичные представления мы находим в кумранском Комментарий к Хабаккуку, где вера в «учителя праведности» также является залогом спасения в день Божия суда (1Qr Nab. VII, 1–3). Примечательно, что и здесь автор комментария ссылается на тот же стих Аввакума.

Сходной оказывается и идея греховности. Человек, по оценке кумранских свитков, – обитель греха, он от рождения живет в неправде. Эта его греховность вытекает из самого дуалистического мировоззрения кумранитов, по которому духи Правды и Кривды непрестанно «тягаются» «в сердце мужа», вынуждая его ходить в мудрости и глупости (1QS IV, 23–24). Отсюда сознание полной ничтожности человека и божественной предопределенности всех его дел. «И прежде чем ты создал их, – говорится в Благодарственных гимнах, – ты знал их деяния на веки веков, и ничто не будет сделано и известно без твоей воли» (1QH I, 7–8; ср.: 1QS III, 20–23; XI, 10–11 и др.). Те же мотивы звучат и в новозаветной литературе. «Если говорим, что не имеем греха, – читаем мы в Первом послании апостола Иоанна, – обманываем самих себя» (1: 8).

Многие обряды кумранской общины* также сопоставляются исследователями с христианской обрядностью. Здесь наиболее видное место занимает вопрос

* Подавляющее большинство компетентных исследователей отождествляют кумранскую общину с ессенами. Частные же разногласия, которые встречаются, с одной стороны, в описании уклада ессенов у разных античных авторов, а с другой – в самих кумранских рукописях, надо объяснить как различными условиями существования разных общин этого круга, так и длительным периодом их существования, в течение которого в социальный уклад, в религиозно-этические установки могли вноситься различные изменения. Показательны в этом отношении различия между Уставом (1QS) кумранской общины и Двумя колонками (1QSa), являющимися тоже уставом. В одном случае речь идет об общине аскетического, может быть монашеского, толка, в другом – об общине, где члены ее могли заключать браки, иметь семьи и т.п. Точно так же в то время, как члены общины Дамасского документа (CD) могли иметь в частном владении имущество, рабов, Устав кумранской общины стоит на позициях общности имущества, а упоминаний о рабах нет вообще. Но при всех этих частных различиях Устав и Две колонки роднит общность идеологии, главными чертами которой являются дуализм, мессианиззм, эсхатология.

об истоках христианского крещения и связи его с ритуальным омовением, имевшим большое значение в культе кумранской общины. В отличие от ветхозаветной литературы, в кумранских рукописях выдвигается требование духовного очищения как необходимого компонента ритуальных омовений: «Своей правдой, – предписывает Устав, – он (член общины. – М.К.) очистится от всех своих грехов, и духом прямоты и смирения искупится его прегрешение, смирением своей души перед всеми законами Бога он очистит свою плоть, окропляя [ее] водою очищения» (1QS III, 7–9; ср. также: 1QS III, 2–5; V, 13–14). Этими установлениями члены кумранской общины подошли к «христологии» крещения⁵. По сообщению Иосифа Флавия (Древности XVIII, 5, 2, § 117), Иоанн Креститель провозглашал такие же идеи.

Представляют интерес и новые (сравнительно с Ветхим Заветом) тенденции в отношении кумранской общины к жертвоприношениям. В Уставе проводится та мысль, что «вознесение уст в целях правосудия», «справедливость», «совершенство пути», т.е. исполнение этических и духовных предписаний Устава «сынами света» может вполне заменить старую практику ритуальных жертвоприношений: «мясо всесожжений», «жертвенный жир», «хлебную жертву благоволения» (1QS IX, 4–5). Это в какой-то мере перекликается с сообщением Филона о ессенах, которые почитают Бога не тем, что приносят ему в жертву животных, а тем, что стремятся иметь благочестивый образ мыслей. Может быть, несколько загадочное предписание Дамасского документа, запрещающее продавать «чистых» скот и птицу иноземцам, чтобы те не приносили их в жертву, надо понимать в духе этой же общей тенденции. Эти предписания кумранской общины сближаются с новозаветными установлениями, требующими «приносить духовные жертвы, благоприятные Богу» (1Петр. 11: 5), вместо старого жертвоприношения животных и злаков. Сюда же следует отнести и идею приоритета благочестивых дел перед верой. В Послании Иакова говорится: «Что пользы, братья мои, если кто говорит, что он имеет веру, а дел не имеет? Может ли эта вера спасти его?.. Вера, если не имеет дел, мертва сама по себе» (2: 14–17). Устав кумранитов также содержит неоднократные предписания судить о членах общины по их делам (1QS V, 23, 24; VI, 14, 17, 18).

Изучение литургических и других обрядов ессенов, сведения о которых сохранились у античных авторов и в кумранских рукописях, позволило сделать ряд новых сопоставлений. Иосиф Флавий говорит, что у ессенов в течение дня было три строго фиксированных молитвенных периода. Это, по-видимому, отражено и в Уставе, где предписывается славословить Бога «в начале власти света, при кругообороте его и при удалении его в назначенное ему жилище» (1QS X, 1). В Дидахе также предписывается молиться «трижды в день» (VIII, 3). «Таким образом, мы оказываемся здесь, – пишет Даниэлю, – у истоков литургической службы с ее тремя сроками: laudes, 6-й час и вечерня»⁶. Иосиф Флавий отмечает также обычай ессенов молиться, обращаясь на Восток (Иуд. война 11, 8, 5), что чуждо иудаизму. Но «молитва на Восток обычна для первоначального христианства, – пишет Даниэлю, – ...

⁵ Betz O. Die Proselytentaufe der Qumransekte und die Taufe in Neuen Testament: Revue de Qumran. P. 1958. № 2. P. 223.

⁶ Daniélou J. Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme. P. 1957. P. 41.

молитва на восток “ad orientem” входит в обряд крещения. Она лежит в основе ориентации Церквей. Ессенское влияние здесь почти бесспорно»⁷.

Устав рекомендует «треть всех ночей» посвящать молитвенному славословию и изучению священных книг. Сходные рекомендации мы находим в Апостольском предании Ипполита (35). «Я благословляю Его имя в начале выхода и входа, садясь и вставая и ложась на мою постель», – читаем мы в Уставе (1QS X, 13–14). «Будем осенять себя крестным знамением во всех обстоятельствах: когда пьем и едим, входя и выходя, ложась и вставая», – говорится в Катехизисе Кирилла Иерусалимского (XXXIII).

В Дамасском документе есть образное упоминание Божьего знака, которым помечены благочестивые «сыны света» (CD XIX, 10). Сходное упоминание «печати Божьей» на челе праведников в конце дней мы встречаем в Апокалипсисе (7: 3; 9: 4). «Может быть, здесь лежат истоки очень древнего христианского обряда осенять лоб крестным знамением», – пишет по этому поводу Даниэлю. По-видимому, текст Апокалипсиса обозначает, что христиане были помечены Божьим знаком, положенным на лбу и возвышенным Иезекиилем. Даниэль сообщает, что знак этот имеет форму буквы «тау», а мы знаем, что «тау» писалось тогда в виде латинского креста (или креста св. Андрея). Итак, среди очень древних христианских обрядов, сопровождающих крещение, был обряд осенения латинским крестом лба катехумена, которого вводили в среду божия народа⁸.

По свидетельству Иосифа Флавия и рукописей Мертвого моря, совместная трапеза у ессенов и в кумранской общине носила сакральный характер. Определенный, строго выполняемый ритуал предшествовал трапезе и сопровождал ее. Ритуальное омовение, вступление в зал, куда непосвященные не допускались, молитвы, строжайшая тишина – всё это, как сообщает Иосиф Флавий (Иуд. война 11, 8, 5), создавало вокруг трапез ореол таинственности. В тексте Двух колонок говорится об участии в трапезе, кроме жреца, еще «мессии Израиля» (1QSa 11, 19–21). Однако евхаристической идеи мистического преосуществления хлеба и вина в тело и кровь Бога, которая является центральной в христианской Тайной вечере, у кумранитов, по-видимому, еще нет.

Отмечая, что в Учении двенадцати апостолов – раннехристианском произведении, обнаруживающем определенные черты влияния кумранской идеологии – также нет еще идеи преосуществления, И.Д. Амосин высказал предположение, что «кумранский обряд занимает промежуточное место между иудейским обычаем благословения хлеба и вина и христианской евхаристией»⁹.

Интересно отметить свидетельство, приводимое как Иосифом Флавием (Иуд. война 11, 8, 5), так и Уставом (1QS VI, 4–5) и текстом Двух колонок (1QSa 11, 17–20), о строгом запрете кумранитам-ессенам приступать к еде раньше, чем это сделает возглавляющий трапезу священник.

Этот запрет, имеющий какой-то магический смысл, нашел отражение и в обрядности христианской Тайной вечери. «Опустивший со Мною руку в блюда – этот предаст Меня», – говорит Иисус в Евангелии от Матфея (26: 23).

⁷ Ibid. P. 42.

⁸ Ibid. P. 101.

⁹ Амосин И.Д. Рукописи Мертвого моря. М., 1960. С. 242–243.

Менее многочисленны, но столь же выразительны и некоторые черты сходства в организации кумранской и раннехристианских общин. Кумранский Устав выделяет совет общины (коллегию из двенадцати человек), «чтобы творить правду и милость, правосудие и любовь к справедливости для охраны веры на земле мыслью неколебимой... и для возмещения греху по средствам творящих правосудие» (1QS VII, 1–3). Этот высший орган, который призван охранять чистоту вероучения общины, сопоставляется исследователями с «дюжиной из Евангелия» – двенадцатью христианскими апостолами, деятельность которых в целом носит аналогичный характер¹⁰.

Примечательно лексическое и образное сходство в описании совета кумранской общины и коллегии новозаветных апостолов. «Вот стена испытанная, – говорится о совете общины в кумранском Уставе, – драгоценный краеугольный камень, да не потрясутся его устои и да не сдвинутся со своего места» (1QS VIII, 7–8). «На сем камне, – говорится о двенадцати апостолах в Евангелии от Матфея, – я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (16: 18; ср.: 1 Петр. 2: 4, где этому камню дается определение «драгоценный»).

Некоторые исследователи считают возможным сопоставить по сходству функций надзирателей кумранской общины с епископами ранних христианских общин¹¹, также усматривают сходство в обряде посвящения в кумранскую и раннехристианские общины и др.¹²

Из других, более частных аналогий можно отметить сходство в описании тяжб. «Пусть никто не доносит на своего товарища перед старшими ни одного слова, которое не подлежит признанию перед свидетелями», – гласит Устав (1QS VI, 1). Похожее требование мы находим и в новозаветной литературе. Дамасский документ, переключаясь с Филоном, требует не приносить клятвы (СО X, 1–3). «А я говорю вам: не клянись вовсе», – вещает Нагорная проповедь (Мф. 5: 34). Дамасский документ осуждает развод (СО IV, 21), и то же мы находим в Евангелии от Матфея (19: 3–4). Показательно, что и тут, и там одинаковая аргументация: Бог сотворил только одну пару, и этому надо следовать.

Одной из наиболее интересных социальных черт кумранской общины и ессенов является идеализация бедности. При всех различиях в практике разных ответвлений общины общим остается их пренебрежение к богатству. «Самого большого удивления, – говорит Иосиф Флавий, – наивысшей славы, на какую только может претендовать добродетель, заслуживают ессены достижением ими полного уравнивания имущества, о чем ни греки, ни другие народы не имеют даже понятия» (Иуд. древн. XVIII, 1, 4). Дамасский документ называет стяжательство одной из трех «западной Велиала» (СО IV, 14). Устав оценивает «стяжательность» как одно из свойств духа Кривды (ОУ, 9), совершенно не приемлемое для члена кумранской общины. «Я не завидую духу нечестия, – говорится в другом месте Устава, – и награбленного имущества не желает моя душа» (1QS X, 18–19; ср.: XI, 2). Автор Благодарственных гимнов славословит Бога за свое небрежение богатством

¹⁰ Daniélou J. La communauté de Qumran et l'organisation de l'Eglise ancienne. P., 1955. P. 111.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibid. P. 104.

(1QH X, 23–25). Исследователи обращают внимание на то, что члены кумранской общины охотно прилагали к себе определение «бедные», или «нищие», которое довольно часто встречается в кумранских рукописях¹³.

Эти антисобственнические идеалы преломились в практике кумранской общины. Хотя имущественные отношения ее членов в настоящее время не могут считаться до конца выясненными¹⁴, всё же остается несомненным требование Устава внести «всё свое имущество в общину Бога» (1QS 1, 11–12). Устав предусматривает, чтобы в течение двух лет испытательного срока имущество испытуемого не «замешивалось» в имущество общины. Однако по прошествии двухгодичного срока, «если выйдет ему жребий, с тем чтобы приблизить его к общине», его имущество присоединяется к общему (1QS VI, 21–22).

Сравнивая эти идеалы и практику кумранской общины с аналогичными тенденциями в новозаветной литературе, мы находим здесь значительное сходство. Известная евангельская сентенция «удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в царство Божие» (Мф. 19: 24) выражает в конечном счете ту же идею, которая проводится в кумранских рукописях: стяжательство – одна из «западной Велиала», оно не совместимо ни с идеалом праведной жизни, ни с приобщением к Богу.

В новозаветной литературе встречается рекомендация в обмен на перспективу приобретения сокровища на небесах раздать земные сокровища нищим (Мф. 19: 21) – идея, в целом соответствующая кумранским идеалам. Но еще более близок им рассказ из Деяний апостолов (4: 32–35) о том, что «у множества уверовавших было одно сердце и одна душа», никто ничего из имения своего «не называл своим, но всё у них было общее», поскольку каждый владевший имуществом, продавая его, клал к ногам апостолов «цену проданного», т.е. отдавал его в собственность всей общины. Этот рассказ в целом соответствует нормам кумранского Устава, рассмотренным выше.

Интересно, что кумранский Устав, откликаясь, видимо, на имевшие место нарушения этих норм, предусматривает определенные наказания за утайку имущества при вступлении в общину. «Если среди них, – говорится в Уставе, – найдется человек, который солжет относительно имущества, и это станет известно, то следует отделить его от среды чистоты старших на один год, и будет наказан на четверть своей пищи» (1QS VI, 24–25), т.е. обречен на полуголодное существование. Этим строкам кумранского Устава в Деяниях апостолов (5: 1–11) соответствует известный рассказ об Анании и Сапфире. Различие заключается лишь в том, что в Деяниях мы видим нравоучительную новеллу, где наказанием становится смертная казнь, а исполнителем приговора – сам Бог.

Говоря об идеале бедности в системе взглядов членов кумранской общины, необходимо отметить словосочетание «община эбионитов», встретившееся в одном из фрагментов рукописей четвертой пещеры (4Qr Ps 37, 11, 10). Термин *эйвоним*, употребляемый в кумранских свитках, означает «бедные», «нищие»,

¹³ Амусин И.Д. Указ. соч. С. 179.

¹⁴ Там же. С. 145.

следовательно, община эбионитов – это «община бедных». По обобщениям некоторых авторов, после 70 гг. н.э. в Заиорданье возникла иудео-христианская секта эбионитов (бедняков), просуществовавшая несколько столетий и совместившая в своей идеологии и обрядах элементы, идущие от ессенства, с учением ранних христиан. По-видимому, эта занимающая промежуточное положение между иудейством и христианством секта, возникшая к концу I в. н.э., во многом восходит к идеологии и практике кумранитов.

Что касается морально-этических норм раннего христианства, то исследователи находят и здесь связь с кумранскими нормами. Так, новозаветное «не противься злему; но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф. 5: 39), очевидно, переключается с кумранским «я не отвечу никому злым воздаянием» (1QS X, 17–18) и рекомендацией «отвечать смиренно высокомерным и с сокрушенным духом людям произвола, протягивающим палец, произносящим оскорбление и стяжающим имущество» (1QS XI, 1–2; ср.: IV, 3). Однако эта линия выдерживается в разных кумранских документах не вполне последовательно, как и мотив любви к брату (CD VI, 20–21; 1QS 1, 9–11) и некоторые другие.

В кумрановедческой литературе приводятся многочисленные примеры терминологической и фразеологической близости текстов, сходства образов, идентичности в приемах цитирования и совпадения в приводимых цитатах кумранских свитков и раннехристианской литературы. Исследователи давно обратили внимание на то, что словосочетание «Новый союз», или «Новый завет», которое встречается в Дамасском документе применительно к общине, совпадает с наименованием раннехристианских общин, а также с общим названием раннехристианских произведений, вошедших в состав Библии.

«Сынами света» в кумранских свитках названы члены общины (1QS 1, 9; HI, 24 и др.), а новозаветные произведения применяют это определение к правочерным христианам (Лк. 16: 8; Ин. 12: 36; 1 Фес. 5: 5). Противопоставляемое ему в кумранских документах определение «сыны тьмы» (1QS 1, 10 и др.), обозначающее приверженцев Велиала, в том же значении употребляется в раннехристианской литературе (1Фес. 5: 5; Ефес. 5: 18). Сопоставляя эпитеты «немудрствующие», «простодушные», «простецы», «малые» (1Qp Hab. XH, 4), которые в кумранских документах даются в положительном значении «сынам света», с новозаветными «младенцы», «малые сии» (Мф. 10, 42; 11, 25), также имеющими и положительный оттенок, и противопоставляемыми «мудрствованию» (Лк. 10: 21; 1Кор. 1: 27), исследователи выдвигают гипотезу о происхождении этой евангельской терминологии из словоупотребления кумран¹⁵. Арамейское слово *татона* («имущество», «богатство», «деньги»), встречаемое в раннехристианской литературе (Мф. 6: 24), не употребляется в Ветхом завете, но приводится в кумранских свитках¹⁶. Выражение «нищие

¹⁵ Амузин И.Д. К определению идеологической принадлежности кумранской общины // ВДИ. 1961. № 21. С. 10.

¹⁶ Амузин И.Д. Рукописи Мертвого моря. С. 238. (Слово *татона* встречается в апокрифическом произведении «Премудрости Бен-Сиры», связь которого с кумранским кругом идей и литературой сейчас считается несомненной.)

духом», столь известное из новозаветной литературы (Мф. 5: 3), можно встретить в Свитке Войны (1QM XIV, 7).

Множество образов, к которым прибегают авторы кумранских рукописей, нетрудно заметить и в новозаветных произведениях. Так, сопоставление человека с глиняным сосудом, обычное для кумран (1QH XI, 3; 1 QS XI, 21), повторяется и в Новом завете. Колодец как символ законов (учения), утоляющий жажду духа, встречается в Дамасском документе (СО VI, 5; XIX, 34) и в Евангелии от Иоанна (4: 11–14). Звезда как образ Мессии, жезл как символ могущества, которым Мессия уничтожает «сынов погибели» и спасет праведных, встречается и в кумранских документах (СО ХН, 8–9; XIX, 19), и в новозаветной литературе. Сходны и обстоятельства Божьего отмщения грешникам. В кумранских документах атрибутами этого отмщения являются «огонь мрачных областей» (1QS IV, 13), «мрак вечного огня» (1QS 11, 8). Христианская «геенна огненная» несомненно родственна этим представлениям.

Следует отметить некоторые более или менее близкие текстологические совпадения. В заключительной части Устава говорится о духовных ценностях, которые Бог дал тем, «кого избрал на вечное владение и кому дал наследовать жребий святых» (1QS XI, 7–8). В Послании к Колоссянам (1: 9–12) также говорится о «разумении духовном» и благодарении Бога, «призвавшего нас к участию в наследии святых».

В апокрифическом Завещании двенадцати патриархов (его принадлежность к кумранскому кругу литературы устанавливается находками фрагментов Завещания среди кумранских рукописей) мы читаем: «Я был голоден, и сам Бог накормил меня; я был одинок, и Бог утешил меня; я был болен, и Бог навестил меня; я был в темноте, и Бог оказал мне милость» (Завещ. Иосифа, 1: 5–6). В Евангелии от Матфея говорится: «Ибо алкал я, и вы дали мне есть; жаждал, и вы напоили меня; был странником, и вы приняли меня, был наг, и вы одели меня; был болен, и вы посетили меня; в темнице был, и вы пришли ко мне» (Мф. 25: 35–36).

В кумранских документах встречается некоторое количество цитат из Ветхого завета. Исследователи обратили внимание на то, что набор этих цитат, а также характер их толкования до известной степени совпадают с тем, что мы находим в раннехристианских произведениях. Например, во всех четырех Евангелиях (Мф. 3: 3; Мк. 1: 3; Лк. 3: 4; Ин. 1: 23) приводится одна и та же цитата из ветхозаветного пророка Исая: «Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте в степи стези Богу нашему» (Ис. 40: 3). Та же цитата есть и в кумранском Уставе: «В пустыне проложите дорогу [Яхве], выровняйте в степи торный путь Богу» (1QS VIII, 14; IX, 19–20). Примерно так же обстоит дело и с цитатой из Исая, где говорится об испытанном, драгоценном, краугольном, крепко утвержденном камне – истинной вере, утверждаемой Богом (Ис. 28: 16). Эту цитату и ее вариации мы находим у многих новозаветных авторов (Рим. 9: 33; 1 Петр. 2: 7; Мф. 21: 42; Мк. 12: 10; Лк. 20: 17; Деян. 4: 11). Вариант этой цитаты присутствует и в тексте кумранского Устава (1QS VIII, 7–8). Имеются и другие примеры подобного рода.

Эти наблюдения позволили исследователям высказать вполне убедительное предположение, что должен был существовать какой-то ранний сборник ветхозаветных пророчеств, своего рода антология, в которой были собраны

популярные библейские отрывки мессианистского характера и из которого черпали и кумранские, и, по-видимому, раннехристианские авторы. Предположение это блестяще оправдалось находкой в четвертой кумранской пещере фрагментов сборника, который Аллегро условно назвал «Антологией».

Исследователи подметили также одинаковую эсхатологическую направленность толкования вышеуказанных цитат в кумранских и раннехристианских произведениях. Так, безымянный кумранский комментатор Хабакука (Аввакума) рассматривает события своего времени как исполнение пророчеств этого ветхозаветного пророка. Новозаветные авторы также рассматривают события своего времени как осуществление «реченного через пророков».

Большой интерес вызывает кумранский календарь. При рассмотрении некоторых материалов выявились факты, побудившие исследователей поставить вопрос о несходстве официального иудейского календаря того времени и календаря кумранской общины¹⁷. Было обращено внимание на то, что в Комментариях к Хабакуку «нечестивый жрец», которого соотносят с иерусалимским первосвященником, избрал для преследования «праведного учителя» и его сторонников «праздник покая», «день всепрощения», т.е. Судный день (1Qr Nab. XI, 4–8) – обстоятельство, совершенно невозможное для первосвященника иерусалимского храма, если бы судный день официального жречества и Судный день кумранской общины календарно совпадали. Было установлено, что кумранский календарь, одной из особенностей которого является то, что новый год всегда начинался со среды, а каждый праздник приходился ежегодно на один и тот же день недели, сходен с календарем апокрифической Книги Юбилеев, которая и в других отношениях обнаруживала некоторую связь с кумранской идеологией и литературой. Таким образом, различие в календарях подтверждает разрыв кумранской общины с богослужебными нормами официального жречества.

Но не только этим исчерпывается значение указанных открытий. «С первых христианских столетий до новейшего времени, – писал один из компетентнейших православных богословов позапрошлого столетия, – ученых занимали вопросы: в который день Иисус Христос вкушал в последний раз Пасхального агнца, затем, вкушал ли он его, и наконец, в который день он был распят; но, несмотря на это, им все-таки не удалось привести этих вопросов к положительному решению. Отцы древней Церкви, православные, католические и протестантские богословы и исследователи старались разрешить эти вопросы и давали на них самые разнообразные ответы. В настоящее время многие западные ученые признали их неразрешимыми»¹⁸.

Эти несколько необычные для богослова высказывания вызваны тем совершенно очевидным противоречием, которое содержится в изложении данного вопроса в синоптических Евангелиях и в Евангелии от Иоанна. По синоптическим Евангелиям, Тайная вечеря происходила вечером 14 нисана (Мф. 26: 17–20; Мк. 14: 12–17; Лк. 22: 7–14). По Евангелию от Иоанна днем 14 нисана Иисус был уже распят (Ин. 13: 1–2), а Вечеря происходила 13 нисана. Но устройство пасхальной

¹⁷ Jaubert A. Apertus sur le calendrier de Qumran (Recherches Bibliques IV). Bruges, 1959. P. 113.

¹⁸ Хвольсон Д.А. Последняя пасхальная вечеря Христа и день его смерти. СПб., 1878. С. 1.

вечери за два дня до Пасхи необъяснимо. Изучение этого вопроса позволило исследователям обнаружить тот поразительный факт, что одно из четырех канонизированных Евангелий в изложении такого центрального сюжета, как описание страстей Господних, ведет исчисление по кумранскому календарю. Это обстоятельство, примечательное во многих отношениях, интересно и тем, что еще раз свидетельствует о связях Евангелия от Иоанна с кумранской идеологией и литературой.

Несомненно, центральным в многочисленных дискуссиях, разгоревшихся вокруг кумранских рукописей, стал вопрос об «учителе праведности». «Некоторые экзегеты, – говорит по этому поводу Даниэлю, – пораженные аналогиями в выражениях, которыми описаны личность и история учителя справедливости, и теми, которые в Евангелии прилагаются к Христу, подумали, что учитель справедливости был чем-то вроде Христа до Христа»¹⁹. Автор этой цитаты, доктор богословия, сторонник идеи беспрецедентности и уникальности христианского вероучения, отклоняет такую интерпретацию. Но и он вынужден поставить перед теологами и экзегетами вопрос: что делать с этой внезапно возникшей в истории христианства крупной религиозной фигурой, не уступающей, по его оценке, Иоанну Крестителю, но оставшейся, однако, до кумранских открытий совершенно неизвестной?²⁰ При этом дело осложняется тем, что, по словам того же теолога, «не может быть и речи о том, чтобы этот персонаж находился в непосредственном контакте с Христом или ранним христианством, поскольку он не жил в ту эпоху»²¹.

Упоминание об «учителе праведности» встречается задолго до кумранских открытий. Это определение впервые появляется в Дамасском документе, найденном в каирской генизе еще в конце XIX в. Однако тогда эта фигура не привлекла к себе должного внимания, и только кумранские находки, среди которых было обнаружено несколько фрагментов ранних списков того же Дамасского документа, позволили определить как принадлежность этой каирской рукописи, так и значимость упоминавшегося там персонажа.

Совокупность всех имеющихся материалов позволяет наметить сюжетную канву некоего повествования, очевидно, широко распространенного в кумранской среде. Главными и, по-видимому, реальными действующими лицами здесь являются «учитель праведности» и противостоящий ему «нечестивый жрец». При этом их собственные имена не приводятся.

«Учитель праведности», вероятно, глава или основатель общины, охарактеризован как божий посланец, предназначенный, «чтобы вести их... (остатки Израиля. – М. К.) по пути его сердца» (CD 1, 11). Он сам «избранник божий» (1Qr Hab. IX, 12), и главная его функция – наставление тех, кто хочет присоединиться к избранным (1Qr Mich. 6–9). Как можно понять из имеющихся фрагментов, этот положительный персонаж подвергся гонениям со стороны «нечестивого жреца», который «преследовал его, чтобы поглотить его в гнев своего пыла» (1Qr Hab. XI, 4–6). При этом причиной гонений было само учение, которое провозглашал «учитель праведности» (1Qr

¹⁹ Daniélou J. Les manuscrits de la Mer Morte. P. 52–53.

²⁰ Ibid. P. 80.

²¹ Ibid. P. 51.

Hab. 11, 1–3). По-видимому, это учение кумранские свитки оценивают как откровение. Оно получено «из уст Бога» (1Qr Hab. 11, 3), оно раскрывает «все тайны слов его пророков-рабов» (1Qr Hab. VII, 4–5; ср.: 11, 7–10), оно послужит панацеей и в грозные дни последнего Божьего суда. Однако это учение, несмотря на такие достоинства, было принято далеко не всеми. Активным противником его оказался «нечестивый жрец», которого исследователи довольно единодушно отождествляют с первосвященником иерусалимского храма. Кроме официального жречества и его сторонников, урон делу «учителя праведности» нанесли люди, которые, первоначально примкнув к учению и войдя в общину, затем «отвернулись и изменили и отступили от колодца живой воды» (CD XIX, 21). Возможно, этот же смысл содержат более туманные строки Комментария к Хабакуку, говорящие о нечестивцах и изменниках (1Qr Hab. 11, 1–3).

Весьма важны отрывочные сведения относительно преследования и смерти «учителя праведности». В Комментарие к Хабакуку сообщается, что «нечестивый жрец» появился среди сторонников «учителя праведности», чтобы «поглотить» их и добиться их падения (1Qr Hab. XI, 6–8). Во фрагменте комментария на 37 псалом отмечается, что «нечестивый жрец» направил кого-то к «учителю праведности», «чтобы умертвить его». Как можно понять из других мест текста, эти усилия увенчались успехом: «учитель праведности» погиб насильственной и, учитывая все обстоятельства, мученической смертью (ср.: 1Qr Hab. V, 10).

Представляет интерес и вопрос о мессианстве «праведного учителя». Приписываемые ему кумранскими документами черты его избранничества, откровение, которое он несет, как будто дают право видеть в нем мессию, но идеи воплощения здесь, по-видимому, нет. В Дамасском документе встречается и слово «мессия», которое, по всей вероятности, относится к «учителю праведности» (CD 11, 12). Может быть, об этом же свидетельствует и фрагмент комментария к Михею, в котором говорится, что приобщение к учению учителя будет служить спасением «от дня суда». Таким образом, имеются известные основания полагать, что кумранские документы рассматривали «учителя праведности» как мессию и при его жизни. Однако более определенно эта его функция обрисована в отношении близких «последних дней», когда умерший «учитель праведности» снова должен прийти (CD VI, 8–11; ср.: XX, 1), чтобы осуществить суд над всеми народами (1Qr Hab. V, 4). Достаточно выразительным дополнением к этому может служить то место комментария к Хабакуку, где проводится идея спасения верой. Приверженцев этого учения, говорит комментатор, «Бог спасет от дома правосудия за их страдания и веру в учителя праведности» (1Qr Hab. VIII, 1–3). Изложенная здесь характеристика личности «учителя праведности»*, будучи сопоставлена с евангельскими рассказами

* В характеристике личности «учителя праведности» мы старались уклониться от многочисленных и порой весьма заманчивых гипотез, которые, имея, по-видимому, некоторые основания, все же остаются достаточно спорными. Примером может служить толкование Дюпон-Соммером неясного отрывка из Комментария к Хабакуку (1Qr Hab. IX, 1–2), который вначале был интерпретирован этим исследователем чересчур широко. Другим примером такого рода может служить толкование Аллегро фрагмента комментария к Нахуму, где автор без достаточных оснований усмотрел указание на распятие «праведного учителя», что, впрочем, априори вполне допустимо, поскольку распятие было достаточно распространенной формой казни как в Риме, так и в Иудее.

об Иисусе Христе, обнаруживает известные элементы сходства. Прежде всего бросается в глаза сходство общей сюжетной линии: некая исключительная личность – Богочеловек в Новом Завете, Божий избранник в кумранских документах – «поставлена» самим Богом, чтобы возвестить людям истину, Божественное откровение, которое должно спасти их в день Божьего суда. Далее и евангельский Иисус, и кумранский «учитель праведности» наталкиваются на нечестивцев, которые не только отказываются верить принесенному ими учению, но и подвергают преследованию самих учителей. И там, и здесь дело заканчивается насильственной мученической смертью Божьих посланцев. И наконец, и в кумранских рукописях, и в новозаветной литературе постулируется возвращение мессий. Обращает на себя внимание также мессианская настроенность тех разделов кумранской и новозаветной литературы, где говорится об этих персонажах.

Заслуживают быть отмеченными и некоторые детали. Кумранские рукописи приписывают замысел убийства «учителя праведности» некоему «нечестивому жрецу». Сходное обвинение предъявляют евангелисты и первосвященнику иерусалимского храма в отношении Христа (Мф. 26: 3, 4; Мк. 14: 1; Ин. 11: 47–53, 18, 12–14). В Комментарий к Хабаккуку говорится, что «нечестивый жрец» совершил свое вероломное нападение на «учителя праведности» и его приверженцев «во время праздника покоя в день всепрощения» (1Qp Hab. XI, 4–8). Открытие в Евангелии от Иоанна элементов кумранского календаря позволяет соотнести описываемые там события тоже с праздничным днем*. В Евангелии от Матфея (9: 11) Иисус как бы в параллель «учителю праведности» назван «учителем». Останавливает на себе внимание и сообщение средневекового караимского писателя Якова аль-Киркисани, который в своей «Истории иудейских сект» совмещает заметку о секте аль-Магария (сопоставляемой некоторыми исследователями с кумранской) с сообщением о появившемся там вскоре Иешуа, сыне Пандеры, более известном, однако, как Иисус, сын Марии. Разумеется, на данном этапе исследования к этой заметке следует отнестись с достаточной осторожностью <...>

© Кубланов М.М., 2010

* Однако в Комментариях к Хабаккуку упоминается «день всепрощения», по-видимому, Судный день; в Новом Завете – «праздник опресноков» Пасха.



**Православие и
католицизм в истории
и культуре**

ИСТОРИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ НЕКОТОРЫХ РУССКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРАЗДНЕСТВ*

Изучая русские религиозные праздники прошлого, можно установить, что некоторые из них имеют очень древнее происхождение. Они существовали уже до введения христианства и были связаны с поворотными сроками солнечного календаря: днями солнцеворота и равноденствий. В этнографии и фольклористике обряды и песни, сопровождавшие эти праздники, были не совсем удачно названы календарной обрядовой поэзией, а сами праздники – календарными праздниками. Главнейшие из них – Святки, Масленица, Семик и праздник Ивана Купалы. Празднества эти некогда носили ярко выраженный аграрный характер: работа земледельца определялась сменой времен года. <...> Изучение дохристианских слоев русских религиозно-бытовых, так называемых календарных праздников имеет очень большое значение. <...>

В настоящее время историческая наука располагает достаточным материалом для разрешения этой задачи. Мы можем нарисовать более или менее точную, хотя, может быть, и неисчерпывающую картину проведения так называемых календарных праздников, главным образом по записям XIX в., и дать им научное объяснение. Некоторые детали празднеств могут быть восстановлены и в более ранних формах по различным косвенным источникам, по летописным данным, по церковным поучениям и проповедям, по законодательным актам и некоторым другим древнерусским письменным памятникам.

Количество трудов, посвященных названным празднествам, довольно значительно. Тем не менее общепризнанных выводов нет – есть теории и гипотезы, не подтвержденные доказательствами. Ниже мы представим некоторые из этих теорий.

Причина такого положения отчасти объясняется общим умозрительным характером науки XIX–XX вв. Выводы делались не на основе строгого сопоставления фактов, а путем более или менее произвольных догадок, носящих совершенно отвлеченный характер. <...>

Но была и другая причина, по которой изучение этих праздников не дало правильных выводов. Причина эта состоит в том, что праздники изучались

* Публикуется в новой редакции с сокращениями по: Ежегодник Музея истории религии и атеизма. Т. 5. М.; Л., 1961. С. 272–296.

в отрыве друг от друга. Материалы по одним празднествам не сопоставлялись с материалами по другим. Так, например, Всеволод Миллер изучал только Масленицу, А.А. Потебня – только Ивана Купалу, Е.В. Аничков – только весенние праздники (встреча весны, Троица¹ и т.д.).

Между тем каждый праздник в отдельности может быть хорошо изучен только тогда, когда будет изучен весь их годовой цикл. При таком подходе обнаружится, что частично эти праздники состоят из одинаковых, повторяющихся элементов, различно оформленных. Это наблюдение имеет для нас первостепенное значение. Так, например, поминовение усопших имело место на Святки, на Масленицу, на Троицу, в Радуницу и в некоторые другие религиозные праздники. Приведем другой пример. Сожжение (или уничтожение) чучела происходило не только на Масленицу, для которой считалось характерным, но и на Троицу, на Ивана Купалу, в петровки и др. Отсюда вывод: любой обряд нельзя изучать в пределах одного праздника в отрыве от изучения его в другие религиозные праздники. Следует обратить также внимание и на форму этих обрядов во все дни их исполнения. Так же надо поступать и со всеми другими повторными элементами, из которых слагаются религиозные праздники. Этот вывод может быть обобщен: календарные праздники следует изучать не столько по срокам, сколько по составляющим их элементам сквозь все сроки. Правда, при таком методе изучения не исключена опасность нивелировки особенностей этих праздников. Однако такое затруднение носит не принципиальный, а научно-технический характер: изучая разрозненные составные элементы, из которых слагаются означенные празднества, нетрудно будет их вновь воссоединить и показать, как праздновались Святки, Масленица и другие праздники, как они протекали, что между ними общего и в чем их специфические отличия.

Совершенно очевидно, что полное освещение всех русских календарных религиозных праздников и исполняемых во время их обрядов невозможно представить в краткой статье, это требует более обширного изложения, но некоторые элементы можно рассмотреть в качестве предварительных наблюдений.

Из всех элементов для данной статьи мы выбрали похороны, т.е. сожжение, потопление или растерзание куклы, чучела или каких-либо других предметов. Это наиболее универсальный, наиболее распространенный из всех календарно-праздничных русских обрядов. Изучение его не только имеет частный характер, но и позволит сделать некоторые более общие выводы о характере, происхождении и значении тех праздников, когда этот обряд производился.

Наличие похоронных обрядов, которые в разных формах есть почти во всех праздниках аграрно-календарного цикла, свидетельствует об их однородности. Одна из особенностей этих обрядов состоит в том, что похороны обставлялись

¹ Миллер В.Ф. Русская масленица и западноевропейский карнавал. М., 1884; Потебня А.А. О купальских огнях и сродных с ними представлениях // Археологический вестник. 1867. Вып. III. (перепечатано в его же книге «О некоторых символах в славянской народной поэзии». Харьков, 1914. С. 159–189); Аничков Е.В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. Ч. I. // Труды ОРЯС. 1905. Т. XXIV.

не трагически, а наоборот, комически. Имитация горя носила характер пародии и фарса, а похороны иногда кончались бурным весельем.

Мы изложим материал, начиная со Святка, и затем перейдем к последующим праздникам.

На Святках пародировались обычные церковные похороны. Игра в похороны некогда входила в число святочных игрищ и называлась игрой в покойника (в мертвеца, умрана, умруна, в смерть). В дом вносили человека, одетого покойником, лежавшего на доске или на саях, и под общий хохот оплакивали и отпевали его, пародируя церковный обряд и симулируя горе. Мы имеем описание из Костромской губернии, как один из играющих рядится покойником: «Мужчина надевает рубашку белую, штаны белые, онучи белые, лапти новые с веревками, перевитыми, как у живого, поясок домотканый; лицо покрывают платком или одевают личину (маску), деревянную долблену или из бересты, страшную, неприглядную. “Мертвеца” кладут или на салазки, которые двое ребят везут в избу к девкам, или на доску, которую несут несколько человек, с воем и плачем провожающих родителей, братьев и сестер. В избе мнимые родственники покойника зовут девок или просто волокут прикладываться к покойнику»².

Бывали случаи, что для этой игры тревожили и настоящих покойников. Священник Ракула-Какшенской Покровской церкви Вельского уезда Вологодской губернии сообщил, что для исполнения «Мавруха» (об этом ниже) и других игр «иногда, вынув из гроба случавшегося тут покойника, ущемляли в его зубах лучины и ставили его в угол светить»³.

Наиболее полное описание, сведенное из показаний нескольких корреспондентов, дает С.В. Максимов. Покойника изображает парень, одетый во все белое; лицо его натерто овсяной мукой. Из рта торчат длинные зубы, сделанные из брюквы. Его кладут в гроб или на скамейку и привязывают. Сзади идет поп в рогожной ризе, в камилавке из синей сахарной бумаги, с кадилом в виде глиняного горшка или рукомыльника, в котором дымятся горячие уголья, мох и сухой куриный помет. За ним следуют дьячок и родственники с пирогами для поминок. Начинается кошунственное отпевание с всхлипываньем плакальщиц и проч. Девки заставляют целовать покойника в губы. Часть парней уносят покойника хоронить, часть остается в избе. Парень, наряженный девкой, угощает девиц шаньгами – кусками мерзлого конского помета»⁴.

В какой степени был распространен этот обычай? Не представляет ли он какую-нибудь местную особенность? По этому поводу Максимов писал: «Обычай рядиться покойниками еще очень распространен по всему нашему северу, и в том же Никольском уезде Вологодской губ. покойниками наряжается не только

² Завойко К. В костромских лесах по Ветлуге реке // Труды Костромского научного общества по изучению местного края. Вып. VIII. Кострома, 1917. С. 24.

³ Зеленин Д.К. Описание рукописей ученого архива Русского географического общества. Вып. I. Пг., 1914. С. 198.

⁴ Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб, 1903. С. 300–301.

молодежь, но и женатые мужчины, и притом по несколько человек сразу, так что в избу для посиделок врывается иногда целая артель покойников»⁵.

В этой связи можно напомнить и о солдатской комедии «Маврух» (искаженное «Мальбрук»), полный текст которой опубликован Ончуковым⁶. Суть игры состоит в том, что умершего Мавруха на скамье вносят на сцену, затем начинается отпевание. На церковные мотивы поются без особой связи различные, не всегда пристойные песенки. <...> В Вологодской губернии ходила загадка: «Покойник, покойник, умер во вторник, пришел поп кадить, а он в окошко глядит». Разгадка – хлебное зерно⁷. К этой загадке мы обратимся несколько ниже.

В «Маврухе» налицо смешение элементов поздней солдатской комедии с элементами святочных игрищ, состоявших в комическом отпевании покойника.

Первое, что бросается в глаза при рассмотрении похоронных святочных игрищ, – их яркая противоцерковная направленность. П.Н. Берков справедливо отмечает, что подобные игры «отражают ироническое отношение к церковной обрядности»⁸, но не объясняет, почему такое ироническое отношение проявляет себя именно в святки, в период зимнего солнцеворота. В.И. Чичеров пытается объяснить наличие похоронных мотивов тем, что тема смерти в народном земледельческом календаре отражает «зимнее умирание природы и угасание солнца»⁹. Здесь ясно сказывается влияние так называемой солярной теории, но в данном случае она не оправдывается, так как в зимний солнцеворот происходит не угасание, а наоборот, обновление солнечной энергии, поворот к свету, к весне.

В другом месте своей книги В.И. Чичеров пишет: «Вера в значение отношений мертвеца к живым приводит к стремлению получить его помощь и покровительство, особенно важные в начальные даты того или другого календарного периода»¹⁰. Но если здесь выражено стремление получить помощь мертвеца, почему похороны этого мертвеца превращаются в фарс?

Мы не будем пока выдвигать других объяснений и рассмотрим похоронные мотивы в других праздниках, после чего можно будет вернуться к Святкам.

Следующий за Святками большой народный праздник – Масленица. Центральный момент масленичного торжества – встреча и проводы Масленицы.

К четвергу масленичной недели делали изображение масленицы в форме куклы или чучела. Это чучело со смехом и прибаутками возили по всей деревне – встречали Масленицу. В облике этого чучела нет единства, оно могло изображаться как в виде мужчины, так и в виде женщины. Приведем несколько ярких описаний.

⁵ Там же. С. 302.

⁶ Там же.

⁷ Из рукописного собрания Вологодских загадок П.А. Дилакторского / сообщено В.В. Митрофановой // Архив ИРАН. Ф. Р XV. Кол. IX. Папка 4.

⁸ Берков П.Н. Русская народная драма XVII–XX веков. М., 1993. С. 18.

⁹ Чичеров В.И. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI–XIX веков // Труды Института этнографии АН СССР (нов. сер.). Т. 40. М., 1907. С. 202.

¹⁰ Там же. С. 203.

И.П. Сахаров описывает этот момент следующим образом: «В некоторых местах мне случалось видеть, как дети приготавливали утром соломенную куклу – масленицу. На масленицу надевали кафтан и шапку, опоясывали кушаком, ноги обували в лапти. Эту масленицу-куклу на салазках ввозили на гору с причитанием встречи»¹¹.

Сходное описание дает С.В. Максимов: «Начинается он [карнавал] обыкновенно в четверг на масляной неделе. Парни и девушки делают из соломы чучело, одевают его в женский наряд, купленный в складчину, и затем в одну руку вкладывают бутылку с водкой, а в другую блин. Это и есть “сударыня масленица”, героиня русского карнавала»¹². <...>

Как понять этот обряд, как понять образ Масленицы?

С какой бы тщательностью мы ни изучали виды и типы чучела, описательная типология не раскроет нам смысла этого праздника. Имеющиеся попытки истолкования облика Масленицы и процессии ее встречи и проводов разнообразны. Из того, что чучело уничтожается, делали заключение, что уничтожается нечто нежелательное человеку. Масленицу рассматривали как олицетворение зимы. Считается, что уничтожение Масленицы означает уход зимы¹³. В.Ф. Миллер рассматривал ее как олицетворение старого года, который уничтожается перед наступлением нового года. Аничков видел в ней олицетворение смерти. Эта гипотеза близка к очистительным (люстрационным) теориям, сводящим Масленицу к воплощению не только смерти, но и чумы или вообще болезней, хвори, нездоровья, которое изгоняется, чтобы обеспечить человеку здоровье.

Мы подойдем к вопросу иначе. Не предвешая вопроса, что означает Масленица, мы рассмотрим, что с чучелом делают.

В течение четверга, пятницы и субботы кукла оставалась в деревне. Ее могли ставить на верхушку горы, с которой катались на санях. Такое развитие событий встречается в описаниях наиболее часто. Кукла могла также оставаться в деревне на любом месте, или ее на ночь запирали в какой-нибудь сарай и держали там до конца масленичной недели, когда происходили проводы Масленицы.

Проводы Масленицы сопровождался таким же шумом, как и встреча. Опять запрягались сани, опять на них устанавливалось чучело, ряженая веселая толпа бегом или на санях сопровождала процессию. Процессия эта представляла собой похороны масленицы.

Одна из наиболее подробных записей была сделана в Калужской губернии и сообщена Шейном: «В прощенное воскресенье, т.е. в последний день масленицы, после обеда соберутся девки и бабы и совершают обряд ее похорон следующим образом: делают из соломы куклу с руками, надевают на нее бабью рубашку и сарафан, а на голову навязывают платок. В таком виде кукла эта изображает масленицу. Затем одну бабу наряжают попом, наденут на нее рогожу на место ризы и в руки дадут ей навязанный на веревке осметок – на место кадила. Двое из участвующих в обряде берут масленицу под руки и в сопровождении толпы под предводительством попа

¹¹ Сахаров И.П. Сказания русского народа. СПб., 1849. С. 72.

¹² Максимов С.В. Указ. соч. С. 368.

¹³ Чичеров В.И. Русское народное творчество. М., 1959. С. 372.

пускаются в путь из одного конца деревни в другой при пении различных песен. Когда же процессия вступает в обратный путь, то масленицу сажают на палки вместо носилок, накрывши ее пеленкой. Дошедши до конца деревни, процессия останавливается. Тут куклу-масленицу раздевают, разорвут и растреплют всю. Во время шествия с масленицей поп, размахивая “кадилом” кричит “аллилуя”, а за ним кричит, шумит вся толпа, – кто во что горазд: кто плачет, кто воет, кто хохочет и т.д. А когда масленицу хоронят, то поют песни. В заключение нужно заметить, что куклу-масленицу делают во многих домах на деревне, а хоронят только одну»¹⁴.

Первое, что бросается в глаза, – это разительное сходство проводов Масленицы с игрой в умруна, или в смерть, которая производилась на Святках. На Святках совершалось отпевание в дому, на Масленицу же происходило как бы вынесение покойника и его похороны. Процессия явно имеет дохристианский характер. Отметим пока, что похороны Масленицы сопровождаются смехом. Участие «духовенства» усиливает комизм происходящего и одновременно свидетельствует о борьбе между старым язычеством и позднейшей церковной религией. Похороны не имели тех форм, какие предписывались Церковью, и сводились к растерзанию чучела, а не к преданию его земле. То обстоятельство, что похороны совершались под смех, будет рассмотрено ниже.

В приведенных материалах ничего не говорится о том, где именно уничтожали чучело, а между тем это важно. Дается туманное пояснение: «дойдя до конца деревни». Масленицу уничтожали не в деревне, а за ее пределами, но где именно, неясно. С этим связан и другой вопрос, который в приведенных материалах также остается без ответа: куда девали те куски, на которые разрывалась кукла Масленицы, и что с ними делали? Ответы на интересующие нас вопросы можно найти в других записях.

Одно из наиболее точных описаний этого обряда сделано в советское время А.Б. Зерновой в Московской области: «В Федоровском в прощенное воскресенье вечером молодежь обоего пола рядит лентами и позументами сани и упряжь. На запряженную лошадь сажают масленицу, сделанную в рост человека и одетую в праздничное девичье платье. Молодежь размещается в саних и с песнями ездит по деревне до темноты. Поздно вечером масленичный поезд выезжает на озимь, где уже приготовлен костер для сожжения масленицы»¹⁵.

В данном случае говорится точно, что куклу вывозят не просто за деревню, а на озимь, т.е. на засеянное поле. Это обстоятельство не может быть случайным. Этнографы, сообщавшие, что масленицу сжигают за околицей, за пределами деревни, не обратили внимания на то, что чучело уничтожали не где-нибудь, а именно в поле. Далее, согласно записям А.Б. Зерновой, происходит следующее: «Когда костер начинает догорать, участники сожжения берут горящие головни и разбрасывают их по всем прилегающим озимым посевам»¹⁶.

¹⁴ Шейн П.В. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т.п. Т. I. Вып. I. СПб., 1895. С. 333.

¹⁵ Зернова А.Б. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском уезде // Советская этнография. 1932. № 3. С. 20.

¹⁶ Там же. С. 21.

Для нас совершенно очевидно, что разбрасывание по посевам частей Масленицы должно было обеспечить этим озимым успешный рост. В этом и состоял исконный смысл обряда. Если брать в расчет, что все интересы крестьянина сосредоточены на земле, что от урожая зависит вся его жизнь, такое объяснение Масленицы более вероятно, чем сведение ее образа к старому году, прошлогоднему солнцу, смерти, чуме и т.д. Неясно пока, почему этот обряд совершался именно в таких, а не в каких-нибудь других формах. Ниже мы увидим, что уничтожение чучела совершалось и в другие праздники, и тогда можно будет этот вопрос рассмотреть более обстоятельно. Пока же достаточно указать, что некоторые детали масленичного обряда подтверждают догадку, что этот обряд был обрядом продуцирующим. <...> Совокупность рассмотренных деталей празднования Масленицы дает нам право на предварительный вывод, что празднование это носило аграрно-магический характер в целях способствования плодородию земли и размножению всего живого. Почему чучело при этом уничтожалось, почему инсценировались похороны, имевшие веселый характер, почему во время праздника предавались разгулу – всё это пока еще неясно, но выяснится ниже при рассмотрении следующих праздников.

Следующий большой праздник, в состав которого входят изучаемые нами мотивы, – это так называемая Русальная неделя, предшествующая церковной Троице¹⁷. Празднование это имело двоякую форму: по домам разносили и расставляли ветки березы, и кроме того, в лесу выбиралась одна березка, которую украшали и торжественно вносили в деревню. Этот праздник считался одним из самых больших и важных в году. У великорусов обрядовое празднество производилось только с березой и никогда – с другими деревьями. <...>

Та исключительность, которая принадлежит березке, объясняется, по-видимому, тем, что береза – первое, наиболее раннее дерево, одевающееся в яркую, нарядную зелень, в то время как на других деревьях еще только начинают распускаться почки. Отсюда возникло представление, будто именно березки обладают особой силой роста. Средоточием этой силы считаются верхушки и ветки: от них идет рост и, следовательно, тут-то и находится их сила. Эту силу надо использовать. Таковы простейшие умозаключения, приводящие к появлению различных обрядов, связанных с березками, и их выполнению. Березовые ветки или молодые березки приносили из леса и расставляли по домам без особых обрядовых действий. Березками украшались двери, дома, горницы, ворота, от чего деревня приобретала праздничный вид. Для этого праздника мыли, чистили, белили хаты, всюду наводили чистоту. Эти дни в Смоленской губернии и в других местах назывались зелеными святками¹⁸. По-видимому, еще в начале XIX в. березки освящали в церкви. Народ на церковной службе в Семик (вознесенье) стоял с березками, и этим березкам, как вербам, освященным в Вербное воскресенье, приписывалась особая целебная и всякого иного рода сила. <...>

¹⁷ Подробнее о названии и сроках этого праздника см.: Зеленин Д.К. Очерки русской мифологии. Вып. I: Умершие неестественной смертью и русалки. Пг., 1916. С. 221.

¹⁸ Шейн П.В. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края. Т. I. Ч. I. СПб, 1887. С. 184–185.

Более сложное явление представляют собой обряды, связанные с выбором одного молодого березового деревца в лесу. В состав этого комплекса входят выбор и зарубка дерева, украшение его, совместная трапеза под ним, завивание венков, кумление, срубание дерева и торжественное внесение его в деревню, хороводные игры и песни под деревом (до порубки в лесу или после внесения его в деревню), уничтожение дерева, гаданье на венках, брошенных в воду. <...>

Каков исконный смысл этого обряда? Исходя из предположения, что сила рота по народным представлениям содержится в концах веток и в верхушках, можно рассматривать загибание веток в кольца и связывание их как способ некоторого уловления и сохранения этой силы. Эту силу надо вынести из леса и передать ее земле и людям. Завитая березка рубилась и бросалась в рожь. Пригибание верхушки к земле и переплетение ее с травой явно представляет собой попытку передачи растительной силы березки земле. <...> Внесение обряженного дерева из леса в жилище и на поля представляло собой попытку использовать древесную растительную силу в сельскохозяйственных целях, передать эту силу от деревьев земле и злакам.

Изучение обряда уничтожения березки подтверждает это наблюдение. Завитая и украшенная березка вносилась в деревню. В ряде мест деревце одевали в мужское или женское платье, т.е. делали из нее нечто вроде чучела. Эту куклу, также как и Масленицу, звали Гостейкой. Снегирев сообщает: «В Минусинском округе Енисейской губернии поселанки, одев в лучшее платье березку, называемую у них гостейкою, ставят ее в клеть до троицына дня»¹⁹.

Такие же сведения имеются из ряда других мест. Обряжение березки, процессии с ней и хранение ее до Троицы очень напоминают масленичный обряд с той лишь разницей, что здесь нет того разгула и веселья, которые наблюдаются во время Масленицы.

Вторым моментом было уничтожение березки. Об этой составляющей обряда многие из описывающих троичные обряды вообще умалчивают, тем не менее общую картину восстановить можно. Березку развивали, т.е. срезали или снимали с нее венки и украшения. На этих венках затем гадали. Сама березка уничтожалась, причем совершенно отчетливо можно выделить два способа: березку либо бросали в поле, либо топили в воде. Шейн сообщает из Владимирской губернии: «Накануне семика девушки рубят березку, украшают ее лентами, а в самый семик они вместе с парнями, которые несут березку, ходят с нею по полю, распевая песни, и потом бросают ее в рожь»²⁰.

О том, что березку ставили в рожь, есть ряд свидетельств. Максимов сообщает, что близ Углича разукрашенную березку ставили в рожь, а по полю раскидывали части яичницы и целые яйца, «чтобы она, кормилица, лучше уродилась»²¹. <...>

Какой смысл был в том, чтобы бросать или ставить семицкую березку в ржаное поле? Если верно, что березка рассматривается как некоеместилище растительных сил, то, по-видимому, эту растительную силу, принесенную из леса, таким образом

¹⁹ Снегирев И.М. Русские простонародные праздники и суеверные обряды. Вып. 1–4, М., 1838. С. 134; также см.: Сахаров И.П. Указ. соч. С. 88; Макаренко А.А. Указ. соч. С. 167.

²⁰ Шейн П.В. Великорус в своих песнях... С. 344.

²¹ Максимов С.В. Указ. соч. С. 464.

пытались передать земле. Это объясняет некоторые странные на первый взгляд факты, например, то, что «в первый воз навоза кладут троичные цветы»²². Здесь вполне рациональный способ поднятия урожайности не вытеснил способа магического: троичные цветы, как и троичная березка, придают земле плодородие. Этот же факт объясняет нам, почему «березка в некоторых случаях считается покровительницей хозяйства»²³.

Другой способ уничтожения березки, как уже упоминалось, – потопление ее. А.Б. Зернова сообщает из Дмитровского района: «Вечером березку разряживают или относят в ржаное поле и там оставляют или бросают в деревенский пруд»²⁴. Это сообщение – далеко не единственный случай. А.А. Макаренко сообщает из Сибири: «В духов день вечером, сняв убранство, березку топили в Ангаре»²⁵. О том же пишет Г.С. Виноградов: «К вечеру идут к реке, одежду с березы снимают, березку топят; цветы и ветки бросают в воду»²⁶. Он же приводит несколько различных источников, где говорится об аналогичных случаях. По свидетельству Шейна, во Владимирской губернии березу бросали в ключ, дающий начало реке²⁷. Из Владимирской же губернии имеется более полное и очень красочное описание потопления березки²⁸. В данном случае, кроме потопления, происходит еще растерзание деревца на части, что также соответствует уничтожению Масленицы.

Какой смысл имело потопление березки? Зернова сообщает: «Брошенная в пруд береза якобы обеспечивает на всё лето достаточное количество влаги»²⁹. Это толкование исходит от самих участников обряда. Такое объяснение не всегда бывает верным, но данный обряд имеет связь с другими многочисленными земледельческими обрядами, посвященными воде, в особенности с купальскими обрядами и со всем кругом представлений о русалках, что не может войти в рамки данного рассмотрения.

Изучение материалов приводит нас к заключению, что троичный обряд, так же как и предшествующие ему обряды, выражает стремление земледельца повлиять на плодородие земли. Поэтому мы не можем согласиться с теорией И.П. Калинского, согласно которой совокупность троичных обрядов произошла от «обожания» старых деревьев и рощ, под тенью которых совершались празднества и приносились жертвы³⁰.

Эту теорию, по существу, повторил и Е.В. Аничков. Привлекая огромный, очень широко, но не детально охваченный зарубежный материал, Аничков пришел к выводу, что троичные обряды происходят от культа священных деревьев и представляют собой их пережитки³¹. <...>

²² Зернова А.Б. Указ. соч. С. 39.

²³ Там же.

²⁴ Там же. С. 30.

²⁵ Макаренко А.А. Указ. соч. С. 170.

²⁶ Виноградов Г.С. Материалы для народного календаря Сибири. 1918. Вып. I. С. 42.

²⁷ Шейн П.В. Указ. соч. С. 345.

²⁸ Там же. С. 346.

²⁹ Зернова А.Б. Указ. соч. С. 30.

³⁰ Калинский И.П. Церковно-народный месяцеслов на Руси // Записки Русского географического общества по отдел. этнографии. Т. VII. СПб., 1877. С. 207.

³¹ Аничков Е.В. Указ. соч. С. 158.

Сила, создающая жизнь, разлита по всей природе. С особой мощностью она проявляется в день Купалы – в самый длинный день в году. Когда в огне сжигали дерево или куклу, представляющие собой воплощение этой силы, а потом прыгали через огонь в одиночку или парами, то этим как бы приобщали себя к этой силе. А. Терещенко сообщает: «Девушки и мужчины, побравшись за руки, прыгают попарно через огонь. Если при скакании не разойдется пара, то это явная примета, что она соединится браком»³². Если куклу не сжигали, с ней перепрыгивали через огонь, крепко прижимая ее к себе: «в других местах куклу делали не более $\frac{3}{4}$ аршин, украшали цветочным венком и с ней перепрыгивали через огонь»³³.

Но огню приписывалась и другая сила – очистительная. Это представление не связано с днем Купалы, но в этот день, поскольку зажигается большой огонь, пытаются использовать и эту силу огня. Свежие огни зажигались, и через них перепрыгивали при эпидемиях без всякой связи с празднованием Ивана Купалы. Максимов сообщает из полученных им материалов, что при тифозной горячке были потушены все огни и путем трения получили свежий, «живой» огонь; «подложили огонь под костер, разожгли – стали через огонь прыгать по-козлиному, а стариков и малых детей на руках перетаскивали».

То же делалось при эпидемии болезней у скота. При эпидемии сибирской язвы вологодские мужики получили огонь путем трения и через костер «перегнали... весь скот, чем и воевали с сибирской язвой»³⁴. В день Купалы этот обычай получил особое распространение. Сахаров сообщает: «Часто случалось видеть, как над этим костром старушки-матери сжигали сорочки, взятые с больных детей, с полной уверенностью, что от сего обряда прекратятся болезни»³⁵. Народ думал также, что «перескакивание через огонь избавляет от очарования» (т.е. колдовства)³⁶.

Эти представления об очистительной силе огня привели к теории, что весь купальский обряд возжигания костров и перепрыгивания через них есть исконный очистительный обряд, а вместе с тем и обряд апотропеический, т.е. отпугивающий, предохраняющий людей и скот от болезней. Наши наблюдения показывают, что эти представления хотя и имеют место, но не объясняют всего комплекса и всех деталей купальского обряда во всей их сложности. Как и другие обряды календарного земледельческого цикла, этот обряд продуцирующий, что, однако, станет ясным только при подведении итогов после рассмотрения последующих празднеств.

К числу обрядовых похорон относятся и похороны Костромы. Этот обряд, в отличие от других празднеств, «притянутых» к церковным праздникам, не получил более или менее устойчивого календарного приуроченья и совершался в различные сроки от Троицы до Петрова дня (29 июня). Обряд похорон Костромы – не праздник, но иногда совершался в русальную неделю или на Ивана Купалу. Он

³² Терещенко А. Указ. соч. Т. V. С. 83.

³³ Сахаров И.П. Указ. соч. С. 40.

³⁴ Максимов С.В. Указ. соч. С. 205–209.

³⁵ Сахаров И.П. Указ. соч. С. 39.

³⁶ Там же.

практически утратил свое значение и перестал исполняться еще в XIX в.; местами был записан только как детская игра.

Слово «Кострома» следует, по-видимому, возводить к слову «костер» (костра, костеря, кострика), что означает «плевел», «метлица», «мохнатая верхушка некоторых трав», а также «бородка колосьев»³⁷ (однокоренные с «костер» русские и украинские диалектные прилагательные «кострубый», «кострубатый»). Русскому «Кострома» соответствует украинское «Кострубанька». Если не принимать в расчет значение слова «метлица» («плевел»), так как это не вяжется ни с одним из весенних обрядов, в которых сорные травы никогда не играют никакой роли, можно предположить, что похороны Костромы некогда сводились к погружению в землю хлебного злака.

Кострома воплощалась в образе мужской или женской куклы, которую носили по деревне, а затем топили или хоронили в земле где-нибудь в поле. В Саратовской губернии делали соломенную куклу, наряжали ее в кумачовый сарафан, на голову надевали кокошник с цветами, на шею – ожерелье, т.е. украшали ее, одевали по-праздничному. Эту куклу с песнями носили по селу³⁸. Иногда ее клали в корыто, как в гроб, и проносили по деревне³⁹. Такой обход представлял своего рода похоронную процессию. Сахаров сообщает, что в Костромской губернии хоронили мужское чучело – Ярилу. Гроб с Ярилой на руках носил старик, которого одевали в старое поношенное платье. Эта процессия сопровождалась оплакиванием. Похороны Ярилы фактически не отличаются от похорон Костромы. Костроме оказывались всяческие почести. Перед ней стояли или ее сопровождали «в почтительном виде». Доску с чучелом носили девушки и молодцы почитаемых родителей⁴⁰. Однако все эти знаки почтения траура, горестное пение, носят притворный, а иногда и комический характер, который вовсе не скрывали. Наоборот, комизм иногда подчеркивался введением в процессию масок духовенства. Шейн сообщает из Муромского уезда о том, что «парни одеваются в рогожи». По аналогии со святочными похоронами можно заключить, что эта рогожа – не что иное, как поповская риза, тем более что «один из них берет лапоть, изображающий собою как бы кадило»⁴¹. <...>

Для объяснения похорон Костромы Афанасьев в своих «Поэтических воззрениях славян на природу» указал на сходство этого обряда с греческим весенним праздником Адониса, во время которого носили изображение умершего Адониса, оплакивали его в песнях, а затем погребали это изображение или топили его в воде⁴². Афанасьев придает этому празднику, как и другим, характер заклинания солнца. Солидаризируясь с ним, Сумцов пишет, что всё это различные формы олицетворения весеннего или летнего солнца в одних случаях или похороны

³⁷ Горяев Н.В. Сравнительный этимологический словарь русского языка. Тифлис, 1896 (см.: «костер»; «костерь»).

³⁸ Сахаров И.П. Указ. соч. С. 42.

³⁹ Шейн П.В. Указ. соч. С. 368.

⁴⁰ Сахаров И.П. Указ. соч. С. 90.

⁴¹ Шейн П.В. Указ. соч. С. 368–369.

⁴² Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. III. М., 1868. С. 762.

ненавистной зимы в других вариантах игры⁴³. Такая теория не объясняет, почему ненавистную зиму хоронили в разгар лета и почему она представлена в образе дерева, или чучела, или их соединения. Мы постараемся найти другое объяснение.

Похороны Костромы практически идентичны обряду похорон кукушки.

Не следует себе представлять дело так, будто хоронили действительно кукушку. В.Е. Кедрина, специально исследовавшая этот обряд, нашла только два случая, когда хоронили птицу. Во всех других случаях под названием «кукушка» хоронили ветку, одетую в женский костюм, или траву под названием «кукушкины слезки». Мы не можем входить во всю проблематику вопроса – нас в данном случае интересует обрядовое действие⁴⁴.

Максимов описывает обряд следующим образом: «“Кукушка” – это в иных местах просто ветка с дерева, воткнутая в землю, или подорожник, а в других – большая кукла, сшитая из лоскутов ситца, миткаля, ленточек и кружев на деньги, собранные всеми женщинами селенья вскладчину (по 1 коп.). Наряженную куклу с крестиком на шее кладут в ящик, сколоченный наподобие гроба, и какая-нибудь умелая баба начинает голосить, как о покойнике; иные смеются, дети поют и пляшут, и всем очень весело. На другой день кукушку зарывают где-нибудь в огороде и играют приличную случаю песню»⁴⁵. Описание Максимова совпадает с описанием, которое дали этому обряду Кедрина и др. Кукушку, как и Кострому и Ярилу, зарывали в земле, с тем лишь отличием, что Кострому и Ярилу преимущественно в поле, а кукушку – в огороде.

Таким образом, к сожжению, разрыванию на части и потоплению прибавляется и форма предания земле. Ярилу, Кострому хоронили в поле, кукушку зарывали на огороде, т.е. в таких местах, где сеяли злаки или овощи. Захоронение в земле здесь соответствует разбрасыванию частей обрядовой куклы по земле на Масленицу.

Как только кукла была уничтожена, всякий плач прекращался и начиналось веселье: игры, пляски, хороводы. После похорон, пишет И.М. Снегирев, «нарядясь в праздничные платья, выходят на улицу играть в хороводы вплоть до вечера»⁴⁶; «игрище оканчивалось плясками и играми»⁴⁷.

Обряд похорон применялся также к русалкам. Весь комплекс представлений о русалках очень сложен, и мы не будем здесь его разбирать. Для нас важно установить, что русалок хоронили в тех же формах, какие мы уже наблюдали. Похороны русалок производились в так называемую русальную неделю или в другие сроки. Подробное исследование посвятил русалкам Д.К. Зеленин⁴⁸. <...>

⁴³ Сумцов Н.Ф. Культурные переживания. Киев, 1890. С. 153.

⁴⁴ Кедрина В.Е. Обряд крещения и похорон кукушки в связи с народным кумовством // Этнографическое обозрение. 1912. № 1–2. С. 101–140. (Рецензию Ю.М. Соколова см.: Живая старина. 1913. Кн. III–IV); Харузина В.Н. Обряд «крестить кукушку» в Орловской губернии // Этнографическое обозрение. 1912. № 1–2. С. 140–146; Елеонская Е.Н. Крещение и похороны кукушки в Тульской и Калужской губерниях // Этнографическое обозрение. 1912. № 1–2. С. 146–155.

⁴⁵ Максимов С.В. Указ. соч. С. 429.

⁴⁶ Снегирев И.М. Указ. соч. Вып. 3. С. 134–135.

⁴⁷ Сахаров И.П. Указ. соч. С. 91.

⁴⁸ Зеленин Д.К. Очерки русской мифологии. Выпуск первый: умершие естественной смертью и русалки. М., 1916.

Д. К. Зеленин показал многочисленные связи, которые в народном сознании объединяют образ русалок с ржаными полями.

К сказанному надо прибавить, что похороны куклы или чучела могли производиться и в некоторые другие сроки. Снегирев сообщает, что в Саратовской губернии на Петров день «носят по селению наряженную куклу из соломы, с песнями, потом бросают ее в реку»⁴⁹.

На Кузьминки (1 ноября) производились похороны Кузьмы и Демьяна, о чем Максимов сообщает следующее: «Кузьминки в некоторых местах (как, например, в Пензенской губернии) сопровождаются особым обычаем, известным под именем “похорон Кузьмы-Демьяна”: в жировой избе девушки готовят чучело, т.е. набивают соломой мужскую рубашку и шаровары, и приделывают к нему голову; затем надевают на чучело “чапан”, опоясывают кушаком, кладут на носилки и несут в лес, за село, где чучело раздевается, и на соломе идет веселая пляска»⁵⁰.

Сахаров сообщает об обряде, который он толкует как проводы весны, но не приурочивает его ни к каким срокам. «В селениях Симбирской и Костромской губернии поселяне наряжались в оборванные старые платья и представляли из себя хромых увечных калек, слепых попрошаек. Девушки готовили соломенное чучело, а молодцы вывозили на улицу телеги без передних колес, связывали их одна с другою веревками в виде гуська и впрягали лошадей. Потом начинался поезд от одного конца селения до другого. На передней телеге помещалась старуха и держала на коленях чучело. После поезда разыгрывались хороводы. Вечером с песнями отправлялись к реке и бросали чучело в воду»⁵¹.

Количество примеров можно было бы значительно увеличить, но и приведенных достаточно, чтобы сделать некоторые общие наблюдения и выводы. Во-первых, при всех отличиях в деталях мы устанавливаем наличие одного и того же обряда во все рассмотренные праздники. Похороны, потопление, сжигание, разрывание чучела или дерева составляют один из важнейших элементов (а может быть, и основной) этих обрядов.

Исследование могло бы пойти в двух направлениях. Одна из задач могла бы состоять в том, чтобы установить и объяснить имеющиеся отличия. Как объяснить разнообразие имен и атрибутов умруна, Масленицы, Купалы, Морены, Ивана, Костромы, Ярилы, русалки, Кузьмы-Демьяна и др.? Но вопрос может быть поставлен и иначе: почему при всем разнообразии имен, атрибутов, сроков, деталей производимые обряды единообразны, причем единообразие это настолько определено, что иногда без всякого изменения вместо одних имен могут быть подставлены другие?

На первый вопрос мы ответить не беремся. Ответ сможет быть дан при более широком привлечении материала, касающегося различных народов, для каждого элемента в отдельности. Здесь смешиваются элементы древние, новые, местные, заимствованные. На второй вопрос ответить легче, и он должен быть дан

⁴⁹ Снегирев И.М. Указ. соч. С. 65.

⁵⁰ Максимов С.В. Указ. соч. С. 519.

⁵¹ Сахаров И.П. Указ. соч. С. 93.

раньше, чем будут изучены детали. Общность форм предполагает общность почвы, на которой эти формы возникают.

На некоторые из существующих теорий мы указали выше, причем в свете приведенных материалов эти теории оказались неубедительными. В первой трети XX в. крупный английский ученый Джеймс Фрезер выдвинул другую теорию. Он широко изучил западноевропейский карнавал, русские весенние обряды, Троицу, даже украинский обряд похорон Кострубаньки. Рассмотренные им явления он поставил в связь с религией умирающего и воскресающего божества растительности. Эта религия широко представлена на древнем средиземноморском Востоке и в греко-римской античности. К таким умирающим божествам Фрезер относит египетского Осириса, фригийского Аттиса, вавилонского Таммуза, перешедшего в Грецию под именем Адониса, и др.⁵² Эти боги умирали – их хоронили, смерть их оплакивали; они воскресали – их воскресение встречалось ликованием. Культ Осириса поразительно напоминает православное богослужение в страстную пятницу и в пасхальное воскресение. При возгласении, что «Осирис воскрес», присутствующие ликовали и целовались. Но есть и весьма существенное отличие. Религия христианства оторвалась от земледельческой основы, на которой она создавалась, и превратилась в религию абстрактную, спиритуалистическую, тогда как религия Древнего Востока и Античности есть религия прикладная. Убиваемые боги Востока и Античности – боги растительности. Их смерть знаменует смерть природы, зимнее угасание сил земли; их воскресение означает новый расцвет производительных сил земли и способствует ему. Но религия эта отнюдь не была пассивно- созерцательной. Боги умирали, но не естественной смертью – их убивали. Соответствующие мифы рассказывали историю их страданий (страстей). Обрядовый ритуал включал убийство этих божеств (потопление, растерзание). Их убивали для того, чтобы вызвать их воскресение, так как воскресение божества, как думали, обеспечивает возрождение природы весной после ее зимнего сна, который без этих обрядов продолжался бы вечно. Фрезер говорит: «Предание смерти бога, т.е. человека, который его воплощает, является необходимым, чтобы бог возродился в новой и лучшей форме»⁵³. Так как эти боги – боги растительности, их воскресение вызывает ее рост. <...>

Теория Фрезера, хотя она, как мы увидим, не может быть принята нами полностью, дает верное направление в изучении рассмотренных обрядов. Она подтверждает, что названные обряды производились с целью воздействия на плодородие земли. Эта теория объясняет далее, почему чучело, кукла, дерево убивались или хоронились, начиная с момента первых признаков пробуждения природы при зимнем солнцевороте, и почему все празднества прекращались с момента наивысшего расцвета этих сил при летнем солнцевороте. Тем не менее эта теория все же далеко не полностью объясняет русские обряды.

Во-первых, в русских обрядах мы не видим божеств. Ни Коляда, ни Купала, ни Кострома никаких черт божеств не обнаруживают. Русский обряд

⁵² Frazer G. The Golden Bough. Vol. I–XII. L., 1907 (рус. пер. с сокращ.: *Фрезер Д.* Золотая ветвь. Вып. 1–4. М., 1928).

⁵³ *Фрезер Д.* Золотая ветвь. Вып. 3. М., 1928. С. 15.

по идеологии и по формам архаичнее, чем восточные и античные культы. Спорным мог бы быть вопрос о Яриле, однако нет никаких данных, что Ярило был русским или славянским божеством. Прав Н. Гальковский, который пишет, что «Древние памятники совершенно не упоминают о Яриле. Одно из первых упоминаний о Яриле содержится в увещаниях св. Тихона Задонского жителей города Воронежа» (относится к 1763 г.)⁵⁴.

Но если уничтожаемые существа не принадлежат к числу божеств, то кто же они? Фрезер в этих случаях применяет термин «духи растительности». Это название не соответствует представлениям народа. Дело не в «духе», а в силе. Уничтожаемые существа – воплощение, инкарнация, средоточие растительной силы земли. Откуда у них эта сила – об этом народ мало задумывается. Но всё же видно, что сила эта лесного, древесного происхождения. На семик уничтожается березка, принесенная из леса. Дерево мы видели также на Масленицу и в купальском обряде, хотя здесь это и выражено слабее. Даже «кукушку» делали из сука с развилинами, на который надевали бабий наряд. Таким же образом из наряженного дерева делали чучело русалки.

Можно предположить, что здесь мы имеем древнейший мыслительный субстрат этих обрядов: растительную силу леса при развитии земледелия пытаются передать полям.

Другой материал, из которого делались уничтожаемые куклы или чучела, представлял собой солому или колосья. Наиболее характерная в этом отношении фигура – Кострома, само имя которой указывает на мохнатую верхушку. Из соломы часто делалось чучело Масленицы, которое в этих случаях именовалось соломенным мужиком. Но откуда бы ни шла приписываемая этим манекенам сила, ее пытались использовать для полей. Мы видели, что по полям разбрасывают части чучела Масленицы, что в поле забрасывается троичная березка, что на поле хоронят Кострому, в поле бросают чучела русалок.

Из этого круга выпадает только святочная имитация похорон. Здесь изображались похороны человека, а не куклы. Такая форма фиктивных похорон может быть признана более поздней, перенесенной с весны на Новый год. Все обряды святок, кроме частично колядования, производились в избе, а не на открытом воздухе. Похороны, перенесенные на Новый год, ассимилировались со святочными игрищами и святочным ряжением и превратились в игру. Одна из масок – маска мертвеца. Но ни изображение похорон, ни исполнение «Мавруха», по-видимому, непосредственного обрядового значения не имели.

Есть и другая причина, почему теория Фрезера, основанная на изучении в основном древневосточных и античных материалов, не применима к материалам русским. Боги воскресали, но Масленица, Купала, троичная березка, Ярило, Кострома, русалка не воскресают. Как это понять?

Правда, есть некоторые признаки того, что завиваемая березка каким-то образом ассоциировалась с умершим человеком, рассматривалась как его новое

⁵⁴ Гальковский Н. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. М., 1913. С. 41.

воплощение. <...> Обряды, совершаемые под завиваемой березкой, разительно напоминают поминальные обряды, совершаемые на могилах. К березке приносили яйца или яичные блюда, как это делалось на кладбищах в дни поминовения, а также блины. Эти подношения представляли собой как бы жертвоприношения. Они ставились под березку, часть их крошилась на землю, часть съедалась совершенно так, как это делалось на поминках. Почему едят и крошат именно яйца или блюда из яиц, выясняется из подробного изучения яиц как обрядового блюда. Яйцо представлялось не только символом бессмертия и воскресенья, но и обеспечивающим их средством. Отсюда же идет и представление о пасхальных яйцах. Тем не менее эти смутные и несколько неопределенные представления о дереве как о существе воскресшем не дают права говорить, что в состав русских обрядовых празднеств входит представление о воскресении того существа, которое воплощает растительную силу. Земледельцу нужно не буквальное воскресение убиваемого существа – ему необходимо, чтобы сила этих существ передалась полям. Если, следовательно, убиваемые существа, части которых раскиданы по полям, воскресают, они воскресают в злаках. Это представление вытекает из всего комплекса рассмотренных явлений, и оно же подтверждается некоторыми частностями. Выше мы указывали на странную загадку о покойнике, которого пришли хоронить, а он глядит из окошка. Загадка ее – зерно. Загадка эта объяснима из круга представлений о том, что взошедшее зерно есть воскресший покойник. То представление, что боги возрождаются именно в растительности и именно в хлебах, прослеживается на античных и египетских материалах, но там оно вытеснено представлением о воскресении фигуры бога, тела его, чего совершенно нет в русских обрядах, но что соответствует теистическим религиям: по учению Церкви Христос воскресает во плоти.

Если это наблюдение верно, то отпадает объяснение, которое иногда дается смеху, сопровождающему похороны. Объяснение это сводится к тому, что оплакивание сопровождается похороны, а смех означает радость воскресения. Однако ни на русских, ни на европейских материалах это предположение ничем не подтверждается. Русские обряды с большой ясностью дают совершенно иную картину. Плач есть плач нарочитый, притворный, обрядовый. Он превращается в смех, притом в смех громкий и жестокий, также в некоторой степени нарочитый, не в момент воскресенья, а в момент убийства: потопления, растерзания, сожжения.

Растерзание, сожжение, потопление представляют собой не похороны, а ритуальное предание смерти. Это умерщвление совершается под смех. Но если это так, то умертвляемое существо не мертво, а живет. Действительно: уничтожают живую березку, а не высохшую; то же происходит на Масленицу и на Ивана Купалу. О Масленице никогда не говорится, что она умерла. Покойник, которого отпевают на Святках, явно живет, и в этом комизм этого обряда. Исключение составляет Кострома. В песнях, сопровождающих этот обряд, иногда говорится, что Кострома умерла, и эта смерть до некоторой степени носит условный и полукомический характер: «она убита не убита, тафтою покрыта»⁵⁵.

⁵⁵ Шейн П.В. Указ. соч. С. 370.

В некоторых песнях Кострома изображается не мертвой, а гуляющей, а если она мертва, то умерла от разгула. Если смех, под который убивают или хоронят, не выражает ликования при воскресении, каков же его смысл?

Вопрос о ритуальном смехе в фольклоре выделен нами в специальной работе⁵⁶.

Смерть и смех несовместимы, они противоположны. Смех – исключительная принадлежность жизни. В примитивном народном сознании смеху приписывается способность не только сопровождать жизнь, но и создавать ее. Примеры довольно многочисленны. Эта очень древняя концепция при земледелии принимает новые формы.

Если в сказках иногда говорится, что от улыбки царевны расцветают цветы, то эта поэтическая метафора когда-то имела самый буквальный смысл. Мы приведем только один пример. Когда Деметра, эллинская богиня плодородия и хлебных злаков, в поисках своей дочери, похищенной Аидом, погружается в траур и гнев, на земле прекращается всякое произрастание. Тогда рабыня Баубо (или, по другим версиям, Ямба) ее смешит. Деметра смеется, и на земле всё вновь начинает цвести. Этот миф отражает реальную веру. При земледелии силу смеха пытались магически использовать в целях воздействия этой силы на растительный мир.

Таким образом, смех при уничтожении и похоронах должен обеспечить уничтожаемому существу новую жизнь и новое воплощение. Смех показывает, что эта смерть есть смерть к жизни.

Всё это, конечно, давно забылось, но осталось стремление в эти праздники непременно смеяться, осталось праздничное веселье, в котором обряды превращались в игры. Представление о воспроизведении жизни в природе было связано с обрядами эротического и фаллического характера. Так, Кострома в мужском облике иногда оплакивался как супруг. Канонизованная обычаем традиционная в эти праздники сексуальная свобода и соответствующие шутки сопровождали и усиливали смех, а тем самым усиливалось магическое воздействие его на плодородие земли. Вся эта сторона праздничных обрядов здесь уже не может быть рассмотрена. Она могла бы составить предмет обстоятельного исследования, которое существенно дополнило бы картину русских обрядовых празднеств и игр.

© Пропп В.Я., 2010

⁵⁶ Пропп В.Я. Ритуальный смех в фольклоре (по поводу сказки о Несмеяне) // Ученые записки ЛГУ. 1939. № 46. С. 151–175.

КРЕСТЬЯНЕ И ЦЕРКОВЬ В ПЕРВОЙ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ*

Марксистско-ленинскую историю атеизма и антиклерикализма в России невозможно написать без изучения архивных документов, содержащих сведения о том, как передовая часть русского народа в течение веков боролась против гнета Церкви. В настоящее время написано много статей об атеистических воззрениях великих русских мыслителей, выражавших антиклерикальные и атеистические настроения трудящихся, но сами эти настроения и выступления народа еще почти не изучены. Исследование народного свободомыслия опровергает домыслы западных историков общественной мысли, которые все развитие русского атеизма сводили только к антирелигиозным идеям тех или иных философов. В действительности атеизм в России, помимо своей связи с развитием философии, науки и просвещения, имел глубокие народные корни, выраставшие из внутренних социальных условий жизни трудящихся, из борьбы народных масс за свое экономическое, политическое и духовное освобождение. <...>

В начале XX в. объективными предпосылками развития антиклерикализма в России было то, что Православная Церковь в этот период сохраняла такие пережитки крепостничества, как церковно-монастырское землевладение, натуральные поборы за требы, сословные привилегии духовенства, и отстаивала господствующее положение казенной Православной Церкви, зависимость школы от Церкви.

Еще задолго до первой народной революции эпохи империализма Православная Церковь находилась в условиях всё нараставшего кризиса. Этот кризис обострился и получил свое яркое выражение в годы первой русской революции, когда подспудные антиклерикальные настроения трудящихся вылились в открытое движение народных масс против гнета Церкви. В 1905–1907 гг. развернулось общедемократическое движение за конфискацию церковных и монастырских земель, за свободу совести, за отделение Церкви от государства и школы от Церкви. Это антиклерикальное движение народных масс в период первой русской революции было неразрывно связано с общим революционным движением, с коренными интересами крестьян, боровшихся за землю. <...> По описи 1905 г. Православная Церковь обладала 1 871 858 десятинами церковно-приходских земель;

* Публикуется в новой редакции с сокращениями по: Ежегодник музея истории религии и атеизма. Т. 7. Л., 1963. С. 70–93.

739 779 десятинами земли владели монастыри, и еще 337 206 десятин находилось в личной собственности духовенства. В 1906 г. на предсоборном совещании духовенство указывало, что церковная недвижимая собственность является имуществом, освященным Богом, и что отбирать ее у Церкви – значит нарушить библейскую заповедь «не пожелай земли ближнего твоего». Крестьяне требовали отобрать церковные и монастырские земли и распределить их среди малоземельных и безземельных крестьян. Эта борьба против землевладения духовенства выражалась в различных формах, начиная с приговоров крестьянских сходо́в о лишении церквей и монастырей земельных богатств и передаче их крестьянам и кончая поджогами домов и хозяйственных строений монастырей. По далеко не полным сведениям, в 1905–1907 гг. крестьянские сходо́вы вынесли свыше 350 приговоров об отобрании церковных и монастырских земель, пытались захватить и запахать их, производили потравы церковных лугов, вынесли свыше 70 приговоров об удалении священников. Тысячи конфликтов вспыхивали в эти годы между духовенством и их батраками, бросавшими работу на землях причта, объявлявшими своеобразные забастовки и бойкоты.

В период первой русской революции шла острая борьба между крестьянами и монастырями. Черное духовенство использовало земли для полукрепостнической эксплуатации крестьян. В 1905–1907 гг. в Херсонской, Харьковской, Пензенской, Курской и других губерниях крестьяне отбирали землю у монастырей, рубили лес, принадлежавший монастырям. В некоторых губерниях черное духовенство создавало вооруженные отряды для борьбы с крестьянами, пытавшимися захватить монастырские земли. В период первой русской революции массовые крестьянские организации выдвигали антиклерикальные требования. Учредительный съезд Всероссийского крестьянского союза в 1905 г. единогласно постановил отобрать без выкупа монастырские и церковные земли, принял резолюцию о свободе совести, постановил требовать лишения духовенства избирательного права.

Подобные решения принимались и на местных крестьянских съездах и совещаниях, вносились в уставы местных отделений Всероссийского крестьянского союза. В ноябре–декабре 1905 г. местные организации Всероссийского крестьянского союза вынесли 146 приговоров, в которых содержалось требование передачи народу церковных и монастырских земель. Добиваясь ликвидации церковного и монастырского землевладения, крестьяне в 1905–1907 гг. не смогли еще проявить в этой борьбе должной сплоченности, действовали неорганизованно, недостаточно наступательно. Большинство крестьян верили, будто церковные и монастырские земли можно получить мирным путем от царя и Государственной Думы. В статье «Классы и партии в отношении к религии и Церкви» В.И. Ленин указывал, что, «только идя за пролетариатом, крестьянские массы способны свергнуть давящий и губящий их гнет крепостников в рясах».

Для исследования антиклерикального движения крестьян в первую русскую революцию большое значение в качестве источника имеют конфиденциальные донесения епископов Православной Церкви в Правительствующий синод

о состоянии их епархий¹. Эти донесения составлялись на основе обширных данных, полученных от благочинных. В ежегодных секретных отчетах епископов, характеризующих «состояние христианского благочестия», сообщалось много сведений, свидетельствующих о том, что в царской России борьба народных масс против религии и Церкви нарастала с каждым годом и шла прежде всего не в области абстрактной теоретической мысли, а в сфере непосредственных интересов масс, когда их ущемляло духовенство. Антиклерикальная борьба русских крестьян принимала форму выступлений против земельной собственности Церкви, обирательства духовенством народных масс, против деятельности служителей культа на службе царизма. <...>

В секретных донесениях руководители Церкви вынуждены были признать, что антиклерикальные выступления крестьян имеют глубокие экономические причины. Так, епископ Могилевский Стефан признает в своем отчете за 1907 г., что «несогласия между пастырями и пасомыми возникают исключительно на материальной почве, при вымогательстве платы за требоисправления и захвате церковной земли, потраве полей и порубке церковного леса последними»².

В 1905–1907 гг. епископы с тревогой уведомляли Синод о том, что многие крестьяне требуют отобрать земли у духовенства. Например, в донесении из Екатеринбургской епархии за 1905 г. сообщается, что «в некоторых приходах крестьяне прямо заявляют причтам, что земли от духовных нужно отобрать, и наделять их не следует»³. В том же 1905 г. в Архангельской епархии «в некоторых приходах крестьяне отбирали землю, составляли приговоры об отказе причтам в хлебной руге и разных сборов»⁴. В 1905 г. в Самарской епархии «аграрные беспорядки коснулись и церковных земель, находящихся в пользовании причтов сел: Родионовки и Филипповки Бузулукского уезда, Русской Боклы Бугурусланского уезда»⁵. Из отчетов епископов видно, что столкновения крестьян с духовенством из-за земли принимали различные формы: крестьяне подавали жалобы на священников⁶, отказывались от работы на церковной земле⁷, отбирали ее⁸. Во многих местах конфискация

¹ Емелья Л.И. Секретные донесения епископов православной церкви об антиклерикализме и атеизме среди крестьян в период первой русской революции (обзор по неопубликованным архивным документам) // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. Т. 6. 1962. С. 320–338.

² РГИА. Ф. 796. № 2220. Л. 24.

³ Там же. № 2086. Л. 41об.

⁴ Там же. № 2131. Л. 22.

⁵ Там же. № 2112. Л. 38.

⁶ Например, в отчете Донской епархии сообщалось, что в 1905 г. прихожане подавали епархиальному начальству жалобы на духовенство, которое «заставляет помогать их, работать на земле, принадлежащей священникам» – см. там же. Ф. 796. Оп. 442. № 2085. Л. 14об.

⁷ Например, в отчете Черниговской епархии указывалось, что «крестьяне совершенно отказываются от обработки ружной земли» – см. там же. № 2313. Л. 31об.

⁸ Например, в 1905 г. в Астраханской епархии «Быковское сельское общество приговором своим постановило отобрать от причта местной церкви церковную луговую землю и разделить ее между крестьянами» – см. там же. № 2132. Л. 12.

земли у духовенства сопровождалась и лишением его других привилегий⁹. В 1908 г. в отчете о состоянии Тверской епархии прямо говорится, что в результате событий первой русской революции у духовенства «уже прежнего пользования церковною землею не стало, хлебопашество у духовенства прекращается»¹⁰.

В 1905–1906 гг. выступления крестьян против монастырской земельной собственности нередко принимали очень острые формы. В отчете Черниговской епархии за 1906 г. сообщается «о нападении “злоумышленников” на Домницкий мужской монастырь»¹¹.

В Нижегородской епархии «случаи поджога строений имели место в монастырях Серафимо-Понетаевском, Спасо-Зеленогорском (дважды) и Дальне-Давыдовском в мае и августе 1906 г. В Понетаевском монастыре были уничтожены огнем два деревянных корпуса с келиями монашествующих, причем большая часть их имущества погибла, и значительно был поврежден третий корпус. В Спасо-Зеленогорском монастыре от поджога сгорел полукаменный корпус и скотный двор, причем погибло 11 лошадей, а в Дальне-Давыдовском была подожжена монастырская сеница»¹². <...>

Одной из причин столкновений крестьян с духовенством в деревне были обременительные церковные поборы, недовольство крестьян таким пережитком феодальной Церкви, как взимание чрезмерной платы за требы натурой и т.п.

В отчетах о состоянии различных епархий содержится много сообщений о том, что крестьяне отказывались давать священникам ругу. В 1905 г. в Новгородской епархии в Тихвинском уезде на волостных сходах состоялись приговоры о лишении причта хлебных сборов¹³. В Калужской епархии в селе Шанги на сходе был составлен приговор «об уменьшении платы за требы и о прекращении сборов в пользу причта»¹⁴.

Благочинные Владимирской епархии сообщали, что «наблюдается охлаждение прихожан к материальным нуждам духовенства и стремление их ухудшить материальный быт духовенства нарушением исстари заведенных порядков сбора ржи и уменьшения платы за требоисправления»¹⁵. Архиепископ Тверской и Кашинский писал, что «сбор хлебом, рожью, льном с каждым годом уменьшается, а во многих приходах уже прекратился»¹⁶. В отчете о состоянии Тамбовской епархии за 1906 г. сообщалось, что «доброхотные даяния деньгами и ругою

⁹ Например, в отчете Иркутской епархии говорится, что в 1905 г. во многих местах «духовенство лишено было покосной земли, руги и отопления, а в одном из приходов Илимского края общество требовало даже платы денег за занимаемую священником квартиру» – см. там же. № 2090. Л. 22об.

¹⁰ Там же. № 2304. Л. 16об.

¹¹ Там же. № 2189. Л. 94об.

¹² Там же. № 2158. Л. 9.

¹³ Там же. № 2159. Л. 18.

¹⁴ Там же № 2276. Л. 100.

¹⁵ Там же № 2261. Л. 64–65.

¹⁶ Там же № 2304. Л. 16об.

от прихожан сократились и уменьшились против обычного почти на половину, а в некоторых местах и более»¹⁷.

В отчете о состоянии Тульской епархии за 1905 г. падение доходов духовенства объясняется революционной пропагандой, которая «тайно и открыто старается подорвать доверие простого народа к пастырям Православной Церкви, пользуясь главным образом для этой цели добровольными даяниями за пастырские труды, выставить духовенство в глазах народа как туенядцев, живущих на средства, добытые потом и кровью черного народа, и ради лично своих материальных выгод, а не ради народного блага»¹⁸.

В отчете о состоянии Костромской епархии за 1907 г. говорится, что «обремененное разными налогами крестьянское население не прочь бы и вовсе освободиться от содержания своего приходского духовенства, по крайней мере были попытки к тому в некоторых приходах в разгар т. н. “освободительного движения”»¹⁹. В отчете приводятся данные о том, что прихожане убавляют плату за требы, зачастую совсем отказывают в даче нови, «не стесняясь высказывать духовенству укоры в попрошайстве, крохоборстве»²⁰. В Нижегородской епархии также «прихожане многих приходов не уплачивают руги, значительно понижают плату за требоисправления или обещают уплатить со временем»²¹. В отчете о состоянии Нижегородской епархии за 1907 г. указывается, что «весьма мало осталось приходов, где существуют еще денежные и хлебные сборы. Прихожане предлагают причту за совершение треб возможно минимальную плату. В некоторых местах крестьяне составляют приговоры об уничтожении доходных статей духовенства. Крестьяне села Сарлей Нижегородского уезда составили, например, приговор: прекратить плату причту хлебной руги, а другим – плату за требоисправления сократить до невозможного, например, за погребение взрослого платить 25 коп. (вместо рубля), уничтожить всякие крестохождения и молебствия»²².

Во всех отчетах отмечается, что социал-демократы использовали в антицерковной агитации недовольство крестьян тем, что духовенство обирает народ. Например, в отчете о состоянии Уфимской епархии говорится: «Одним из главных средств, благодаря которому с успехом [социал-демократы] достигали своей цели, является способ содержания духовенства, вынуждающий последнее торговаться при взимании платы за требы»²³. В отчете за 1906 г. по той же епархии эта мысль подробно развивается: «...враждебная к Церкви и духовенству революционная пропаганда дает себя знать в этой сфере взаимных отношений между пастырями и прихожанами. Во многих местах ведется агитация, чтобы крестьяне отказывались от уплаты своим причтам положенного жалованья и руги, так как духовенство-де

¹⁷ Там же. № 2178. Л. 31.

¹⁸ Там же. № 2122. Л. 10об.

¹⁹ Там же. № 2216. Л. 63об.

²⁰ Там же. Л. 64.

²¹ Там же. № 2284. Л. 24.

²² Там же. № 2222. Л. 24об.–25.

²³ Там же. № 2245. Л. 8.

не имеет права взыскивать их принудительным способом. Плата за требы должна быть добровольная, а не по установленной таксе. Агитация эта, по-видимому, усиливается, причем в среде крестьян находит иногда живое сочувствие»²⁴. Отмечая, что «материальное обеспечение духовенства в епархии всё более и более ухудшается», что «прихожане значительно сократили количество dobroхотных даяний», епископ Тульский Парфений в 1907 г. видел в этом «последствия революции»²⁵. Однако в 1908 г. он вынужден был признать, что в этом году ему пришлось из 122 дел о преступлениях и проступках лиц духовного звания возбудить много дел о вымогательствах духовенства с крестьян²⁶.

Влияние революционной агитации среди крестьян, конечно, выражалось в многочисленных отказах содержать духовенство. Например, епископ Вологодский и Тотемский Никон сообщал в 1906 г., что в Вологодской епархии «политические агитаторы начали внушать прихожанам разных церквей, что не следует давать руги и других доходов причтам, что с 1906 г. причтам совсем будто бы отказано в руге и доходах... Про епископов говорили, что они жестокие и деспотичные люди, а сельское духовенство пассивно, корыстолюбиво, бездушно и безучастно к современному положению народа и проч., вследствие сего народ начал волноваться и наделяет духовенство в настоящее время в гораздо меньшем количестве против других годов, а в будущем – с уверенностью можно сказать – совершенно откажется от всякой платы»²⁷. Далее епископ сообщает сведения о приговорах прихожан с отказом давать причтам ругу и платить другие доходы под влиянием политической агитации: «Прихожане Никольской Волжской церкви Вельского уезда приговором от 13 декабря 1905 г. постановили о прекращении всякого сбора духовенством сего прихода. Крестьяне прихода Казанской села Шабанова церкви того же уезда выражают притязания на занятие церковной земли, которую владеет причт, отказываются платить причту ругу. В Тотемском уезде почти во всех приходах 4-го благочиннического округа крестьяне отказывают в пособии духовенству. А прихожане Успенской церкви 17 февраля 1906 г. приговором на сельском сходе постановили не платить причту никаких доходов, ни ругу, ни за требоисправления. В декабре минувшего года на сельских сходах прихожане Спасо-Преображенской в Кокшени церкви постановили отказать причту в платеже руги и ограничивать плату за требы»²⁸. Прихожане Вонгодской церкви Устюжского уезда составили приговор о том, чтобы причт «не чинил сбора по приходу в Петров пост маслом и печеным хлебом, а осенью льном и чтобы ругу по 13 фунтов хлеба с ревизской души уменьшить, предлагая причту по 10 фунтов с наличной души. Крестьяне Яренского уезда Устьвымской волости, составляющей район приходов двух устьвымских Михайло-Архангельской

²⁴ Там же. № 2124. Л. 21.

²⁵ Там же. № 2184. Л. 17.

²⁶ Там же. № 2306. Л. 22об.

²⁷ Там же. № 2137. Л. 17–17об.

²⁸ Там же. Л. 17об.–18.

и Благовещенской церковью 14 августа сего года постановили об отмене зерновой руги и об уменьшении денежной платы за требоисправления»²⁹.

Особенно интересные данные о протесте крестьян против обирания их духовенством содержатся в отчетах о состоянии Орловской епархии. Александр, епископ Орловский и Севский, писал в 1908 г., что «революционная волна, пронесшаяся по России, много изменила во взглядах народа на способ содержания духовенства, от чего его средства прогрессивно уменьшаются»³⁰. Он также приводит заявления крестьян: «Духовенство ведь берет и с живого, и с мертвого»³¹. Еще в 1905 г. епископ Орловский и Севский Серафим сообщал, что «в отчетном году dobroхотные даяния уменьшились на половину»³², а в 1906 г. подтверждал, что «под влиянием агитации dobroхотные даяния уменьшаются, в некоторых местах сельскими сходами составлены приговоры об уменьшении существующего размера вознаграждения за требы»³³. В отчете за 1907 г. вновь подтверждается, что «... со времени начала “освободительного движения” среди прихожан очень заметно охладело усердие к поддержанию материального довольства причтов. Даяния натурою более и более выходят из обычая, а денежные уменьшаются»³⁴. Епископ указывает, что «... многие из крестьян требуют бесплатного совершения крещения, выдачи метрических выписей»³⁵. Он рисует яркую картину столкновения молодых крестьян с духовенством из-за вымогательств последнего: «Содержание духовенства на средства прихожан молодежь считает тяжким для себя бременем, а также, где видит сравнительно достаток духовенства, считает его за сословие эксплуататоров. Поэтому подшучивания со стороны молодежи на счет “хождений духовенства по приходу” – явления самые обычные (Ливенский градский округ). Местами они переходят в явные насмешки и выговоры (4-й Ливенский округ), а то и дерзкие требования совершать им требы, выдавать метрики бесплатно (1-й Дмитровский округ). Ввиду таких отношений духовенство во многих местах вынуждено некоторые свои искони установившиеся “хождения по приходу” оставить (4-й Ливенский округ), служить “в долг без отдачи” (5-й Ливенский округ), а то и совсем бесплатно (1-й Мценский округ и др.)»³⁶.

Подобные взаимоотношения сложились по очень многим епархиям. Например, в 1905 г. в селе Пронькино Бузулукского уезда Самарской губернии прихожане составили приговор о взимании причтами платы за требоисправления «в таком низком размере, что причту не представлялось бы возможным содержаться на эти средства»³⁷. В ряде епархий распространился слух о том, что духовенство «скрывает

²⁹ Там же.

³⁰ Там же. № 2289. Л. 7.

³¹ Там же. Л. 12.

³² Там же. № 2103. Л. 5об.

³³ Там же. № 2163. Л. 30об.

³⁴ Там же. № 2227. Л. 24.

³⁵ Там же. Л. 24об.

³⁶ Там же. Л. 29об.

³⁷ Там же. № 2112. Л. 38об.

указы его императорского величества, которые будто бы говорят не в пользу духовенства»³⁸, запрещают ему брать плату за требы. В 1906 г. в Астраханской губернии крестьяне многих деревень говорили епархиальному начальству «о тяжести поборов, производимых духовенством за требы»³⁹. В результате этих жалоб «отношение прихожан к местным причтам обострилось... возникли недоразумения между прихожанами и причтами по поводу платы за требоисправления»⁴⁰. В 1906 г., по словам архиепископа Казанского и Свияжского Дмитрия, «народные волнения и беспорядки в некоторых приходах, например в Чистопольском, Свияжском, Тетюшском, Цивильском, Спасском и др. уездах» были связаны с выступлениями «против сборов денег духовенством». Архиепископ Дмитрий пишет в донесении: «В Чистопольском уезде в некоторых местностях люди, которые заявили себя противниками православной веры в Бога и Церкви, непокорными царской власти..., выражали недовольство христианскими церковными обрядами и порядками приходской жизни, отказывая в сборе денег на содержание служащих при церкви, не соглашаясь давать подвод по делам церковно-приходским и т.п.»⁴¹. В Казанской епархии, также как и во всех других епархиях, «во многих приходах крестьяне стали неисправно уплачивать ругу обоим причтам, в других уменьшили количество ее, а в некоторых даже совершенно отказались платить ругу или деньги за требоисправления, мотивируя свой отказ тем, что духовенство якобы обязано даром совершать все церковные требы, а жалованье за это должно уплачивать правительство»⁴². В отчете о состоянии Казанской епархии за 1908 г. епископ признавал, что крестьяне отказывают духовенству в плате за требы не из-за своей экономической несостоятельности, а прежде всего выражая этим протест против жадности священников. Епископ объяснял успех антирелигиозной пропаганды социал-демократов среди крестьян тем, что духовенство потеряло «нравственное влияние на свою паству»⁴³.

В Олонецкой епархии в 1906 г. крестьяне «...стали сильно тяготиться подаянием духовенству, стали возвышать свой голос, составлять приговоры, подбрасывать подметные письма и требовать, чтобы духовенство отказалось от всяких сборов. Такое настроение, как эпидемия, охватило и заразило уже многие приходы епархии. Постановление прихожан об отказе духовенству всяких сборов было в Бережно-Дубровском приходе Каргопольского уезда»⁴⁴. В 1907 г. в Ниженском приходе того же Каргопольского уезда⁴⁵ благочинный 2-го Каргопольского уезда писал, что «...отношения прихожан к духовенству... иногда грубы и холодны. На духовенство смотрят как на слуг, обязанных исполнять всё бесплатно, мотивируя:

³⁸ Там же. № 2137. Л. 17.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Там же. № 2132. Л. 14.

⁴¹ Там же. № 2148. Л. 14–14об.

⁴² Там же. № 2247. Л. 2–2об.

⁴³ Там же. Л. 3.

⁴⁴ Там же. № 2160. Л. 20.

⁴⁵ Там же. № 2224. Л. 13об.

“за то получают жалованье”. Подаяние идет худое, ничтожное, с укоризной: “что им давать, они живут на жалованье”»⁴⁶.

Филарет, епископ Вятский и Слободский, в отчете за 1905 г. откровенно признавал, что рост сознания крестьян приводит их к отказу от содержания священников: «При развитии самосознания прихожан и при даровании им разных свобод, и в частности свободы вероисповедания, многие из них слагают с себя ответственность по содержанию духовенства и до минимума доводят его. Обязательность приговоров доставлять духовенству определенное содержание деньгами и хлебом потеряла ныне значение. Прихожане ныне говорят, что содержание должно взять на себя правительство, и многие из них, не дожидаясь осуществления сего, стали приговорами отказывать ему в плате денег и хлеба, и если что дают, то очень в ограниченном размере»⁴⁷. В отчете за 1907 г. Филарет указывал, что сбор руги священниками «... подрывает в прихожанах уважение к духовным лицам, нередко вызывает даже заносчивость в обращении к ним; в местностях, где осталось еще влияние противоправительственной агитации, прихожане, под ее влиянием, помимо всей внушенной ею враждебности к духовенству, якобы как к представителю и защитнику “старого порядка”, смотрят на последнее как на незаконно навязанную обузу»⁴⁸. Какой же выход предлагал епископ из того, что «с каждым годом падают всё ниже и ниже основные источники содержания сельского духовенства – денежное вознаграждение за требоисправления от прихожан и сбор руги»⁴⁹? Он рекомендовал полиции взыскивать с крестьян ругу и обращался в Синод с предложением «поручить сбор добровольных дааний духовенству от прихожан, получаемых в виде руги, органам гражданской власти»⁵⁰. В отчете о состоянии Екатеринбургской епархии за 1905 г. выступления крестьян против платы духовенству за требы связываются с влиянием революционных событий. Епископ писал, что когда известия об этих событиях дошли «до заводов и деревень, то мужички, особенно в селах, стали пробовать понижать таксы за требоисправления, снимать или убавлять общественное жалованье»⁵¹; некоторые крестьяне даже отказывались платить за исповедь и другие обряды, говоря, что «благодать не продается»⁵².

В этом же отчете приводится такое откровенное признание благочинного 4-го Екатеринбургского уезда: «Движение против духовенства обнаружилось в тех приходах, где духовенство денежный вопрос ставило на первый план», «там, где духовенство главной целью своей деятельности ставит умножение материальных прибытков своих, с паствы взять возможно больше и взамен этого ничего не дать»⁵³. Владимир, епископ Екатеринбургский и Ирбитский, сообщал в 1907 г.,

⁴⁶ Там же. № 2286. Л. 25об.

⁴⁷ Там же. № 2083. Л. 77.

⁴⁸ Там же. № 2203. Л. 16.

⁴⁹ Там же. № 2265. Л. 20об.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же. № 2086. Л. 52.

⁵² Там же. № 2207. Л. 41.

⁵³ Там же. № 2086. Л. 52.

что в некоторых приходах Камышловского уезда составлены приговоры прихожан о прекращении хлебных сборов в пользу духовенства, в Скатынском приходе того же уезда – о взимании платы с духовенства за квартиры в общественных домах, «в Томакульском Камышловского же уезда причту подброшено было письмо за подписью “революционер”, в котором унижается духовенство за сборы по приходу и даже хождение по домам со святым крестом и высказывается угроза воздать всем должное»⁵⁴. Епископ также жаловался, что «доходы от прихожан для причтов незначительны»⁵⁵. Антиклерикальные выступления крестьян в Екатеринбургской епархии были настолько сильны, что даже в отчете за 1908 г. епископ с горечью признавал: «Многие прихожане совсем не уплачивают ругу. В некоторых приходах прихожане, благодаря духу времени и влиянию разных неблагонамеренных лиц к духовенству, начали ограничивать духовенство в содержании, составляя на своих сельских сходах таксы за требоисправления, отказывая в общественном жаловании и сборах, угрожали даже отнятием земли, которою пользовались причты до сего времени. На производстве местной консистории находилось несколько дел о несоблюдении прихожанами обязательств по содержанию причта... Епархиальное начальство признало необходимым временно прикрыть два прихода (один в Екатеринбургском уезде и один в Камышловском уезде)»⁵⁶. Интересные сведения о взимании треб сообщает Иоаким, епископ Оренбургский и Уральский, в отчете за 1905 г.: «...взимание пастырями с пасомых платы за требоисправления порождает в последних некоторое недоверие к внутренним мотивам деятельности духовенства... навлекая подозрение в корыстолюбии. Отсюда же по преимуществу возникают многочисленные жалобы и доносы со стороны прихожан на духовенство»⁵⁷. А в 1906 г. Иоаким сообщал, что «такие жалобы поступают чаще всего от казаков»⁵⁸ и что «под влиянием последних событий в России многие прихожане стали насмехаться над духовенством, используя в качестве поводов для этих насмешек плату за требы»⁵⁹. Уже в 1905 г. во многих приходах прихожане отказались от платы причту «общественного жалования» и епископ вынужден был «за отказом причтов служить в таких приходах, причислить последних к другим приходам, оставляя их без ближайшего воздействия духовенства»⁶⁰.

Особенно много фактов, свидетельствующих о нежелании сибирских крестьян платить духовенству за требы, сообщал архиепископ Иркутский и Верхоянский Тихон. Один из благочинных доносил ему: «...если, например, священник просит за венчание 3 рубля, прихожанин злобно выбрасывает ему рубль, говоря, что если священник не повенчает, он и не нуждается, молодые будут хорошо жить и невенчанными... Недавно одному священнику озлобленные прихожане во время его

⁵⁴ Там же. № 2086. Л. 41об.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Там же. № 2268. Л. 48.

⁵⁷ Там же. № 2102. Л. 29об.

⁵⁸ Там же. № 2162. Л. 32.

⁵⁹ Там же.

⁶⁰ Там же. № 2102. Л. 24.

катания по селу с женой и детьми из проулков выкатывали под ноги коню бревна, чтобы “поп-живодер скорее сломал себе шею”»⁶¹. В 1905 г. в Забайкальской епархии «в некоторых приходах прихожане отказались давать причту ругу, дрова, подводы и проч.»⁶². О том же сообщал в 1905 г. Евсевий, архиепископ Владивостокский и Камчатский: «...отношение прихожан к духовенству против прежних годов ухудшилось. Недоразумений из-за руги и дров в отчетном году больше, чем в предшествующие»⁶³. А в 1906 г. он признавал, что «революционная пропаганда делает свое дело», в результате ее крестьяне считают, что «они ничего не должны платить причту»⁶⁴.

Яркая картина роста возмущения крестьян против обирательства их духовенством встает из отчетов по епархиям Украины. Антоний, епископ Черниговский и Нежинский, сообщает в донесении за 1905 г., что «материальное положение приходов ухудшилось, так как прихожане, руководимые революционерами, составляли приговоры, по которым плата причтам за требоисправления должна была поступать самая нищенская»⁶⁵. В 1906 г., по словам епископа, во многих округах «приношения прихожан в пользу причта натурою повсеместно прекратилось»⁶⁶. «Церковная доходность в 3-м округе Новозыбковского уезда, – пишет Антоний, – уменьшилась более чем на 1500 рублей. По некоторым приходам доходность церковная поступает в таком малом размере, что церкви оказываются не в состоянии делать взносы на епархиальные нужды»⁶⁷. Епископ на основе отчетов благочинных своей епархии приходит к выводу, что «прежнего усердия в приношениях в пользу храма божия, прежней ревности о благолепии дома божия у православного населения епархии нет... брожения, смуты и разного рода беспорядки... оказали и в этом отношении свое вредное влияние»⁶⁸. Он также замечает, что «...доброхотные даения прихожан с каждым годом, особенно в последнее смутное время, под влиянием подпольной литературы и агитации оскудевают. Некоторые прихожане... от дачи благодарности причту за требоисправления уже уклоняются, требуя бесплатного совершения христианских треб. Между прихожанами сложились убеждения, что причты ни за что и ничего не должны брать, если же приходится спросить, на что же жить причту, получается ответ: “вы духовные, должны и питаться духом Божиим”. Такое убеждение окрепло под влиянием прокламаций, в изобилии разбрасываемых по улицам, в которых, между прочим, пишется: “плохих попов гоните в шею, а за требы составляйте сами таксу!”»⁶⁹.

Особенно большую плату требовали священники за совершение обряда венчания, из-за чего между крестьянами и духовенством происходили столкновения.

⁶¹ Там же. № 2211. Л. 16.

⁶² Там же. № 2089. Л. 14об.

⁶³ Там же. № 2077. Л. 40.

⁶⁴ Там же. № 2134. Л. 36об.

⁶⁵ Там же. № 2129. Л. 31.

⁶⁶ Там же. № 2189. Л. 33об.

⁶⁷ Там же. № 2189. Л. 112.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ Там же. Л. 32.

«Ненормальные отношения между священноцерковнослужителями и прихожанами возникали чаще всего на почве вознаграждения за требоисправления и в особенности за совершение таинства брака. Жалоб за вымогательство излишней платы при браках, действительно, бывает очень много... Многочисленность этих жалоб указывает на ненормальность отношений между духовенством и паствою», – сообщалось епископами в Синод⁷⁰.

Влияние антицерковных настроений в период первой русской революции сказывалось и среди украинских крестьян. Так, в отчете о состоянии Черниговской епархии за 1908 г. говорится: «С каждым годом, особенно в последнее время, добродетельные даяния прихожан под влиянием агитации против духовенства уменьшаются, от дачи благодарности причту за требоисправления уклоняются, требуя бесплатного совершения христианских треб»⁷¹. В качестве примера «охлаждения прихожан к нуждам духовенства» сообщается такой факт: «...прихожане села Козарич Сурожского уезда до 1905 г. выдавали причту пособие в 150 пудов хлеба ежегодно, а с этого времени вследствие наступившего в последнее время охлаждения прихожан к церкви и причту – этого не дают»⁷².

О том же самом свидетельствуют отчеты из Харьковской епархии за 1905–1908 гг. Епископ писал: «...материальное состояние духовенства всё более приходит в упадок... Не говоря уже о значительном упадке денежных доходов духовенства, главный доход хлебом во время обхождения приходов пред праздником Рождества Христова и Пасхи совершенно истощился»⁷³. В отчетах из Харьковской епархии неоднократно указывалось, что «прихожане становятся более требовательны к духовенству и менее внимательны к его материальному положению»⁷⁴. Епископ признает, что в результате революции в сознание части крестьян проникла мысль, что духовенство им не нужно: «...благосостояние духовенства было подорвано агитацией во многих местах людей, распространявших о духовенстве самые возмутительные клеветы и возбуждавших народ не давать духовенству ни одной копейки, потому что, будто бы, духовенство получает жалование от казны, оно и без прихода богато, оно за народ не стоит, а обслуживает богачам и чиновникам. Весьма часто духовенство выслушивало от прихожан грубые заявления о том, что требы должны быть совершаемы бесплатно и что с них духовенство незаконно берет поборы, а в некоторых случаях даже заявлено о том, что духовенство для народа совсем не нужно»⁷⁵.

В.И. Ленин придавал большое значение выступлениям крестьян против церковных поборов, видел в этих требованиях средство, революционизирующее массы. Он считал примечательным тот факт, что во время обсуждения сметы Синода в III Государственной думе крестьянин Г.Е. Рожков «бесхитростно стал рассказывать

⁷⁰ Там же. № 2252. Л. 41об.–42.

⁷¹ Там же. № 2313. Л. 29об.–30.

⁷² Там же. Л. 10об.

⁷³ Там же. № 2310. Л. 40.

⁷⁴ Там же. № 2249. Л. 33об.; № 2310. Л. 46.

⁷⁵ Там же. № 2310. Л. 29.

голую, неприкрашенную правду о поборах духовенства, о вымогательствах попов...»⁷⁶. Ленин указывал, что, несмотря на бессознательную рутинную религиозность мужика, «условия его жизни порождают – против его воли и помимо его сознания – действительно революционное озлобление против поборов и готовность решительной борьбы с средневековым»⁷⁷.

В период первой русской революции во многих епархиях крестьяне, чтобы сократить «таксы» духовенства за требы, отменить те или иные церковные поборы, стремились ограничить власть причта и запрещали ему вмешиваться в приходские дела.

В отчете о состоянии Самарской епархии за 1905 г. епископ Константин писал: «Смуты и волнения, происходившие в 1905 г. и охватившие почти всю страну», выразились и «в действиях сельских обществ, которые неблагоприятно могли влиять на церковноприходскую жизнь. Так, например, под давлением прихожан... в некоторых селах (Васильевка Бузулукского уезда, Курумочь Ставропольского уезда, Александров Гай, Ново-Александровка, Крепость Узень, Николаевка, Агафоновка и Красниковка Новоузенского уезда) церковные старосты отказались от уплаты сборов на содержание духовно-учебных заведений и другие епархиальные нужды за вторую половину 1905 г., некоторые сельские общества отказались платить причтам положенное общественное жалование (в селах Бузулукского уезда Кодяковке, Федотовке, Миролюбовке, Палимовке и Николаевского уезда в Яблонном Гае) или убавляли таковое, как например, в селах Белокаменке Новоузенского уезда, Старой Бесовке Ставропольского уезда»⁷⁸.

Благочинный 5-го округа Череповецкого уезда доносил Новгородскому епископу в 1906 г.: «...крестьяне накинулись на духовенство. Пошли разного рода приговоры, стесняющие последнее в доходах и диктующие своего рода новые порядки, как например, бесплатный проезд всего причта или одного священника для надобности церковной требы в приходе. Стали указывать и в церковном хозяйстве на расходование сумм на духовно-учебные заведения»⁷⁹.

В отчетах почти всех епархий за 1905–1907 гг. сообщалось то же самое. Бывали случаи, когда крестьяне сами пытались руководить приходом. В отчете Киевской епархии за 1906 г. говорилось: «В приходе с. Модылева Родомысловского уезда под руководством крестьянина Григория Коцебчука среди местных жителей образовалось общество, которое насильственным образом отстранило местный причт и церковного старосту от ведения церковного хозяйства и, взяв таковое в свои руки, отказалось уплатить сбор с приходских церквей и на духовно-учебные заведения, а также и на другие епархиальные нужды... Разъяснения епархиального начальства о незаконности такого поступка оказались недействительными. Пришлось обращаться к начальнику края с просьбой о восстановлении в Модылевском приходе законных прав приходского причта и церковного старосты. В приходе местечка Жаботина Черкасского уезда церковный староста Иван Посыпайко отказался выдать

⁷⁶ Ленин В. И. Соч. Изд. 5-е. Т. 17. С. 436.

⁷⁷ Там же. С. 437.

⁷⁸ РГИА. Ф. 796. Оп. 442. № 2112. Л. 37об.–38.

⁷⁹ Там же. № 2159. Л. 16.

причитающийся с Жаботинской церкви сбор и стал возбуждать односельчан против своего приходского священника, который настаивал на выдаче означенного сбора. В виду сего епархиальным начальством было сделано распоряжение об увольнении Посыпайко от должности церковного старосты. Прихожане отказались выбирать нового старосту, а сам Посыпайко отказался сдать церковное хозяйство и возвратить ключи от церковного имущества»⁸⁰. Попытка крестьян руководить приходом кончилась вмешательством полиции. 18 ноября 1905 г. Синод разрешил создавать в приходских церквях церковно-приходские советы, надеясь, что это приведет к «сближению прихожан с пастырями». Во многих местах крестьяне пытались использовать церковноприходские советы для борьбы против черносотенного духовенства. Константин, епископ Самарский и Ставропольский, писал: «...там, где возникали приходские советы, освободители не приминули воспользоваться ими в своих целях: проводили в состав членов из людей своего лагеря, которые на собраниях возбуждали митинговые вопросы о принудительном отчуждении, крестьянском безземелии, возбуждали злобу против духовенства, посягали на распоряжение церковными суммами, подбивали старост не платить взносы на духовно-учебные заведения»⁸¹. Об этом же сообщал Иоанникий, епископ Архангельский и Холмогорский, в 1906 г., отмечая «неспокойное настроение прихожан некоторых приходов и настойчивое притязательное требование ими себе прав в делах приходской жизни»⁸². В 1-м Мезенском округе, согласно отчету, «...дух противления в прихожанах выразился по поводу введения церковно-приходских собраний; на первых же собраниях прихожане потребовали себе прав на полное и бесконтрольное распоряжение церковным достоянием... священники не находят средств к обузданию своеволия и поддержанию порядка на церковно-приходских собраниях»⁸³.

«Приходские советы в очень многих приходах, – доносил в Синод епископ Орловский и Севский Александр, – ...противодействовали работе пастырей, возбуждали мирян против духовенства, старались уронить авторитет его в глазах прихожан»⁸⁴. В отчете по Ливенскому городскому округу той же епархии благочинный сообщал: «На собраниях советов, как церковных, так и благочиннических и уездных, члены советов делали только нападки на духовенство и епархиальное начальство по поводу взносов церквей на содержание духовно-учебных заведений. Вместо того, чтобы объединить пастыря с пасомыми, они еще больше уронили авторитет духовенства и положили рознь между ним и прихожанами»⁸⁵. В отчете о деятельности приходских советов 5-го Севского округа писалось: «Члены советов являлись не помощниками в проведении идеи возрождения приходской жизни,

⁸⁰ Там же. № 2150. Л. 18.

⁸¹ Там же. № 2236. Л. 18об.–19.

⁸² Там же. № 2131. Л. 25об.–26.

⁸³ Там же.

⁸⁴ Там же. № 2289. Л. 29об.

⁸⁵ Там же.

а напротив, составляли кадр людей, всегда и во всем задававшихся целью, где только находили возможным, унижать авторитет пастыря⁸⁶.

В отчете Тверской епархии за 1907 г. отмечалось, что «во многих местах, где население находилось в особенном политическом возбуждении, открывать такие советы (церковно-приходские. – Л.Е.) значило бы открывать двери всяким беспорядкам на почве церковно-хозяйственной жизни... Бывали случаи (например, в селе Ульяновском Зубцовского уезда), что население просило открыть совет, чтобы скопом запретить церковному старосте платить деньги. Староста, опираясь на совет, может действовать настойчивее... Члены совета прямо хватаются за церковный ящик, и если участие в церковном хозяйстве примут прихожане и их советы, то взносы от церквей прекратятся. Открытие церковно-приходских советов произвело в некоторых приходах полную дисгармонию между духовенством и мирянами. Так, в селе Сулеге Бежецкого уезда деятельность членов церковного совета... свелась к тому, что составили приговор, коим убавили за все требы наполовину доходов»⁸⁷. Архиепископ Тверской и Кашинский в том же отчете с горечью признавал: «...стремление отобрать церковную землю, распоряжаться церковными суммами, уменьшить плату за требоисправления – вот результат освободительного движения. А по сему, открывать церковные советы в момент обострившихся отношений между населением и церковью было бы довольно рискованно»⁸⁸. <...>

© Емелях Л.И., 2010

⁸⁶ Там же. Л. 30.

⁸⁷ Там же. № 2242. Л. 14об.–15.

⁸⁸ Там же. № 2242. Л. 14–14об.

БОРЬБА ПРОТИВ МОНАСТЫРСКОГО ЗЕМЛЕВЛАДЕНИЯ НА РУСИ В КОНЦЕ XV – НАЧАЛЕ XVI в.*

С конца XV в. и на протяжении всего XVI в. вопрос о монастырском землевладении особенно волновал русское общество. Вокруг него происходила ожесточенная и упорная борьба, принимавшая самые разнообразные формы.

Различные исследователи освещали различные аспекты этой борьбы: историки Церкви и общественной мысли рассматривали ее как противостояние иосифлян и нестяжателей, исследователей политической истории интересовали секуляризационные мероприятия правительства, специалистов по истории крестьянства – борьба крестьян против наступления монастырей на крестьянские земли и т.д. Но обобщающей работы, в которой была бы дана полная картина этой борьбы, нет, если не считать книги А. Павлова «Исторический очерк секуляризации церковных земель в России», вышедшей в 1871 г. Хотя этот труд принадлежит к числу тех, которые не потеряли своей ценности до настоящего времени, тем не менее во многом он устарел и по сравнению с теми данными, которыми располагает сейчас наука, является неполным.

В настоящей статье мы попытаемся рассмотреть борьбу против монастырского землевладения за короткий промежуток времени, но по возможности во всех ее основных формах и проявлениях.

В конце XV – первой половине XVI в. в России происходили крупные экономические и социальные сдвиги. Одна из характерных черт экономического развития этого периода – изменение в соотношении различных видов феодальной земельной собственности. Княжеско-боярские вотчины, чьи владельцы не сумели приспособиться к развивающимся товарно-денежным отношениям, вступают в полосу кризиса; задолженность князей и бояр приводит к потере ими части земель, в результате чего общая площадь боярского землевладения сокращается**. Монастыри, оказавшиеся, в противоположность боярству, энергичными и предприимчивыми хозяевами,

* Публикуется в новой редакции с сокращениями по: Ежегодник музея истории религии и атеизма. Т. 2. М.; Л., 1958. С. 151–172.

** Опричнины, как одной из причин, вызвавшей резкое сокращение боярского землевладения во второй половине XVI в., мы не упоминаем, так как имеем в виду только те процессы, которые действовали на протяжении всего рассматриваемого периода.

успешно приспосабливаются к новым экономическим условиям и добиваются значительного расширения принадлежавших им земель. Быстро растет сложившееся к концу XV в. поместное землевладение, опиравшееся на поддержку государственной власти. Все эти изменения в соотношении различных видов феодального землевладения происходили на фоне непрерывного уменьшения размеров черных крестьянских земель, за счет которых в конечном счете росла феодальная земельная собственность в целом¹.

Процесс перераспределения земли, который был основным средством производства, затрагивал жизненные интересы различных классов, и поэтому уже с конца XV в., когда начали ощущаться первые результаты этого процесса, земельный вопрос становится одним из самых жгучих в общественно-политической жизни русского государства.

Особую остроту приобрел вопрос о монастырском землевладении. Это было обусловлено, с одной стороны, быстрым ростом монастырского землевладения, а с другой – тем, что этот рост в той или иной степени отражался на положении всех основных слоев населения Руси.

Рост монастырского землевладения осуществлялся различными средствами и за счет различных источников. Основными источниками, за счет которых происходило расширение монастырского землевладения, были черные крестьянские, вотчинные боярские земли. Черные земли переходили в руки монастырей путем заимки последними неиспользованной земли (выставление деревень «на лесех»); путем княжеских пожалований, которые, как правило, прикрывали уже совершившийся захват; путем купли, мены и т.д. За счет черных земель монастырские вотчины росли главным образом в северных районах страны, где было слабо развито частное землевладение, – в Поморье, Двинском крае².

В центральных районах страны, где было распространено вотчинное землевладение, важным источником роста монастырского землевладения наряду с черными землями были земли вотчинные. Постоянная потребность в деньгах заставляла владельцев вотчин прибегать к услугам монастырей, широко практиковавших ростовщические операции. Монастыри охотно ссужали князьям, боярам и мелким вотчинникам деньги под заклад вотчин, постепенно прибирая их земли к рукам. Значительная часть земель вотчинников поступала в монастыри в виде вкладов на помин души. Подчеркивая ту роль, которую играло поглощение вотчинных земель в росте монастырского землевладения, в частности в формировании вотчины Троице-Сергиева монастыря, академик Б.Д. Греков указывает, что вотчины Троице-Сергиева монастыря «росли на боярских костях»³. Аналогичный вывод делает А.И. Копанев, исследовавший историю землевладения Белозерского края XV–XVI вв.: «Вотчины светских феодалов, обширные в XV в., исчезли к концу XVI в. почти целиком.

¹ Очерки истории СССР, конец XV – начало XVII в. М., 1955. С. 36–43

² Образцов Г.Н. Крестьяне вотчины Антониево-Сийского монастыря в XVI–XVII вв.: автореф. дисс... канд. ист. наук Л., 1951. С. 6–8.

³ Греков Б.Д. Крестьяне на Руси с древнейших времен до XVII века. М.; Л., 1951. С. 181.

Крупнейший феодал края – Кирилло-Белозерский монастырь – забрал в свои руки большинство вотчинных земель»⁴.

Рост монастырского землевладения и активизация хозяйственной деятельности монастырей отрицательно сказывались и на положении посадского населения. Монастыри, подобно крупным светским феодалам, издавна владели в городах дворами. Эти дворы имели оборонное и хозяйственное значение: они служили убежищем на случай осады и в то же время были организационными центрами различного рода промыслов, представленных в хозяйстве крупного феодала. Во второй половине XV – первой половине XVI в. происходит массовое превращение вотчинных городских дворов в слободы, заселенные зависимыми от вотчинника крестьянами и ремесленниками. Население этих слобод в силу иммунитетных прав их владельцев освобождалось от уплаты государственных налогов, что ставило его в льготные по сравнению с посадскими тяглецами условия и позволяло успешно конкурировать с последними в сфере торгово-ремесленной деятельности. Особенно энергично превращали свои городские дворы в слободы монастыри, стремясь включиться в новые условия экономической жизни. Превращение монастырских городских дворов в слободы имело отрицательные последствия для посадского населения не только потому, что появлялись конкуренты в лице вотчинных торговцев и ремесленников, но также и потому, что этот процесс сопровождался захватом монастырями земель, принадлежавших посадкам, – выгонов, лугов и т.д., на которых монастырские власти ставили избы для поселяемых в них вотчинных слобожан⁵.

Таким образом, рост монастырского землевладения ущемлял интересы различных слоев русского общества – не только крестьянства и боярства, чьи земли энергично поглощались монастырями, но и посадского населения. Это обусловило неизбежность нарастания в русском обществе протеста против вотчинных прав монастырей и стремления добиться их ликвидации или хотя бы ограничения.

На положении дворянства рост монастырского землевладения непосредственно не отражался, так как поместья, которыми дворяне владели на правах условной собственности, не могли быть предметом каких-либо сделок. Это делало невозможным переход дворянских земель в руки монастырей. И тем не менее рост монастырского землевладения привлек живейшее внимание дворянства. Дворянство, мечтавшее о расширении поместного фонда, не оставалось безучастным к тому, что лучшие обработанные и заселенные земли переходили в руки монастырей, и рост монастырских вотчин вызвал отрицательную реакцию среди дворянства.

Протест против монастырского землевладения выражался в различных формах. Черносошные крестьяне, чьи земли попадали в руки монастырей главным образом путем прямого захвата, лишь прикрываемого княжескими пожалованиями, пытались активно бороться против наступления монастырей.

В ряде случаев, проявляя большую проницательность, крестьяне оказывали сопротивление основанию монастырей. В житиях святых, главным образом северных

⁴ Копанев А.И. История землевладения Белозерского края в XV–XVI вв. М.; Л., 1951. С. 181.

⁵ Смирнов П.П. Посадские люди и их классовая борьба до середины XVII века. Т. 1. М.; Л., 1947. С. 78–85.

районов, где была сильна крестьянская община, сохранились рассказы о том, как крестьяне прогоняли «святых» основателей монастырей, опасаясь, что со временем монахи завладеют их землями. Так, в «Житии Дмитрия Прилуцкого» говорится, что когда Дмитрий поставил Церковь «на пусе месте, на реце Леже», то местные жители подняли «ропот велий» («шо мы слиша бо в себе, яко сей велий старец zde близ нас вселися, по мале же времени совладеет нами и селы нашими»; «Дмитрий, слышав ненависть их, удалился»)⁶. Биограф Даниила Переяславльского сообщает, что крестьяне из окрестных сел приходили «с оружием и дреколами» и не давали инокам копать землю в ограде монастыря, говоря Даниилу: «Почто на нашей земле построил еси монастырь? Или хочещи землями и селами нашими обладати?» Далее биограф замечает: «Еже и сбысться последю»⁷. Аналогичные случаи происходили со Стефаном Махрицким, Антонием Сийским⁸, Даниилом Глушицким, Александром Ошевенским и др.⁹ Характерно, что во всех случаях крестьяне, по словам авторов житий, мотивировали свое поведение опасением того, что монастырь «шо мале времени совладеет нами и селитвы нашими»¹⁰.

В тех случаях, когда монастыри уже прочно стояли на бывших крестьянских землях, крестьяне пытались вернуть их, обращаясь к судебным властям. Во второй половине XV – начале XVI в. возрастает количество поземельных исков к монастырям, что было связано, как нам кажется, с усилением в этот период наступления монастырей на крестьянские земли. Крестьяне обращались в суды организованно, всем миром, обвиняя монахов в захватах их старинных земель. Так, крестьяне Волочка Словенского предъявили иск Кирилло-Белозерскому монастырю на 48 деревень и 3 пустоши, т.е. на 84,2% всех деревень Кирилло-Белозерского монастыря. Деревни этой волости, как заявляли крестьяне, были насильно захвачены монастырем. Однако иски крестьян Волочка Словенского, также как и подавляющее большинство других крестьянских исков, решались в пользу монастырей¹¹.

Первым протестовать против монастырского землевладения начало посадское население в Новгороде и Пскове. Из грамот митрополита Киприана мы узнаем, что в Новгороде и Пскове в конце XVI в. имели место покушения на церковное землевладение. В грамоте новгородскому архиепископу Иоанну, датированной 1392 г., митрополит специально останавливается на вопросе о неприкосновенности церковных земель: «А что погосты и села и земли и воды и пошлыны, что потягло в церкви Божии, или купли, или кто дал по души памяти деля, а в то ни един христианин не втступаетсю».¹² С аналогичным наставлением

⁶ Павлов А. Исторический очерк секуляризации церковных земель в России. Ч. I. Одесса, 1871. С. 20–21. Прим. 1.

⁷ ПСРЛ. Т. 21. Ч. 2. С. 619.

⁸ Павлов А. Указ. соч. С. 20–21. Прим. 1.

⁹ Очерки истории СССР: XIV–XV вв. М., 1953. С. 122–126.

¹⁰ Павлов А. Указ. соч. С. 20–21. Прим. 1.

¹¹ Очерки истории СССР: Конец XV – начало XVII в. М., 1955. С. 94–95; Копанев А.И. Указ. соч. С. 113, 195.

¹² Русская историческая библиотека (далее: РИБ). Т. 6. С. 229–232.

Киприан обратился в 1395 г. в Псков: «А что земли церковные или села купли ли будут, или кто будет дал, умирая, которой Церкви, а в те бы месте земли не вступалися никто от вас, чтобы Церковь Божия не изобижена была, занеже в том грех велик от Бога»¹³. Из этих грамот совершенно очевидно, что в Новгороде и Пскове в конце XIV в. проводились какие-то мероприятия, имевшие целью частичную секуляризацию (или конфискацию) церковных земель, и что именно поэтому митрополит в своих грамотах счел нужным специально поставить вопрос о неприкосновенности церковных земель. Секуляризационные настроения в Новгороде оказались живучими: спустя три четверти столетия там опять имели место покушения на церковную собственность. Об этом свидетельствует тот факт, что в 1467 г. Московский митрополит Филипп обратился к новгородскому архиепископу, новгородским властям и всем новгородцам со специальным посланием, осуждающим тех новгородцев, которые «имения церковные и села данаа хотят имати собе»¹⁴.

В вышеуказанных грамотах не говорится, какие социальные силы выступали против церковной собственности. Можно предположить, что это было посадское население Новгорода, интересы которого ущемлялись наличием церковных земель в черте города. В то же время секуляризационные настроения могли зародиться и среди боярства, которое в лице быстро растущих монастырских вотчин справедливо усматривало своих хозяйственных конкурентов.

Тот факт, что раньше всего против церковных земель выступили в Новгороде и Пскове, объясняется высоким уровнем жизни в этих городах и активным участием посадского населения в политической борьбе. Однако в силу особенностей социально-политического развития Новгорода и Пскова (отсутствие сильной центральной власти, способной серьезно посягнуть на могущество церковных феодалов) секуляризационные мероприятия в этих республиках вряд ли могли иметь сколько-нибудь значительные масштабы. Вероятно, они сводились к конфискациям у отдельных церквей и монастырей земель, приобретенных ими, с точки зрения новгородских и псковских властей, незаконно.

Серьезные изменения в вотчинных правах Церкви в городах произошли лишь в конце XV – начале XVI в. В это время в связи с образованием русского централизованного государства происходила перестройка городов на новых началах: вотчинные города, зависевшие от князей, становились государевыми. Этот процесс сопровождался пересмотром и сокращением права Церкви на владение городскими дворами. Сохранившиеся от конца XV в. писцовые описания отдельных городов свидетельствуют о том, что в ряде случаев монастырские слободы и дворы отписывались на великого князя, а их население переводилось на положение посадских тяглецов¹⁵. Очевидно, в основе действий писцов лежал несохранившийся

¹³ Там же. С. 232–233. (Вопрос о неприкосновенности церковных земельных владений ставится также в «Поучении новгородского архиепископа Симеона в Псков, 1419 г.» – см. там же. С. 402)

¹⁴ Там же. С. 717–718.

¹⁵ Смирнов П.П. Указ. соч. С. 85–95.

«указ слободам» Ивана III¹⁶, который заключался в предписании отбирать в пользу государя все не подтвержденные новыми московскими жалованными грамотами городские и подгородные владения феодалов – бояр и монастырей¹⁷. Этот указ, продиктованный главным образом соображениями фискального характера, объективно отвечал интересам посадского населения.

Но политика Ивана III определялась в первую очередь интересами дворянства. Особенно ярко это проявлялось в его земельной политике. В конце XV – начале XVI в. правительство Ивана III проводит ряд мероприятий, имевших целью ограничение церковного и монастырского землевладения в интересах господствующего класса, прежде всего дворянства.

К числу этих мероприятий относится попытка правительства использовать церковные земли в целях удовлетворения нужд служилых людей, не производя, однако, ломки сложившихся отношений. В частности, для обеспечения княжеских слуг использовались на началах условного держания земли митрополичьей кафедры. От второй половины XV в. сохранился ряд жалованных грамот митрополитов феодалам различных рангов, получившим в условное держание земли кафедры. Держатели в свою очередь давали кафедре ответные записи, в которых были занесены условия держания. Одну из основных статей этих записей составляет условие не осваивать и не отчуждать кафедральные земли: «ни в прок не освоити, ни детям своим не дати, ни продати, ни променити», так как «то земля церковна и митрополичья»¹⁸. Настойчивость, с которой повторяется это условие, показывает, что митрополиты смотрели на отдачу своих земель в держание великокняжеским слугам как на предприятие не вполне надежное, поэтому вряд ли они практиковали его по собственной инициативе. И действительно, в ряде случаев имеются указания, что митрополиты «жаловали» земли кафедры великокняжеским слугам на основе прямого распоряжения великокняжеской власти¹⁹.

Но эта мера не могла решить, конечно, вопроса об обеспечении дворян землями. Более решительную попытку разрешить этот вопрос правительство сделало после присоединения Новгорода к русскому государству.

Эта попытка была связана с проведенной в Новгородской земле грандиозной аграрной реформой – ликвидацией боярских и монастырских вотчин. О ходе реформы судить трудно, так как отрывочные, а порою путанные известия источников не позволяют восстановить полную картину произведенных Иваном III в Новгороде колоссальных земельных конфискаций. «Сколько раз вообще отбирал земли Иван III у Новгорода, и в частности у новгородской церкви, пересчитать очень трудно, даже прямо невозможно», – пишет Б.Д. Греков²⁰.

¹⁶ Указ упоминается в царских вопросах Стоглавому собору: «И възрите в дедовы и в батковы в уставные книги: каков был указ слободам, ино бы так и ныне учините» – см. *Жданов И.Н.* Материалы для истории Стоглавого собора // *Жданов И.Н.* Соч. Т. 1. С. 78.

¹⁷ *Смирнов П.П.* Указ. соч. С. 94.

¹⁸ *Черепнин Л.В.* Русские феодальные архивы XIV–XV вв. Ч. 2. М., 1951. С. 194–201.

¹⁹ Там же. С. 194.

²⁰ *Греков Б.Д.* Новгородский дом Св. Софии. СПб., 1914. С. 248.

Есть сведения о том, что уже в 1476 г., во время первого мирного похода на Новгород, когда Иван III отобрал вотчины у шести «великих бояр», он попытался поднять руку и на церковные земли²¹. В 1478 г., когда между новгородскими властями и Иваном III происходили переговоры об условиях подчинения Новгорода, вопрос о церковных землях стал предметом настоящего торга. Иван III потребовал передачи ему половины земельных владений владыки и шести крупнейших монастырей, заявив, что без земли ему нельзя держать свое «государство» в Новгороде. Но в ходе переговоров великий князь пошел на уступку и удовольствовался отобранием у владыки десяти волостей, а у шести крупнейших монастырей – половины земель²².

Политика Ивана III в Новгороде, направленная на слом могущества местного феодального класса, вызвала рост оппозиционных настроений. Ответом на них стали массовые репрессии 80-х гг. – выходы новгородских бояр и конфискация у них земель. В результате этих действий Ивана III к концу 80-х гг. с частным землевладением в Новгороде было покончено.²³ Репрессии коснулись также и новгородской церкви: в 1480 г. великий князь «поимал владыку Феофила». Надо полагать, что одновременно на великого князя была отписана и какая-то часть владичных земель²⁴. Последний удар был нанесен новгородской церкви в 1500 г., когда по благословению митрополита Симона «поимал князь великий Иван Васильевич в Новгороде в Великом церковные земли на себя, владычни и монастырские, и роздал детям боярским в поместье»²⁵.

Массовые отбирания земель у новгородских вотчинников в 80-е гг. промосковски настроенные летописцы изображают как репрессии, наложенные на лиц, «которые кромолу держали»²⁶, т.е. эти акты представляли собой конфискации в прямом смысле – лишение лиц их имущества за определенную вину, в данном случае за оппозиционность по отношению к великому князю Московскому. Отбирание земель у новгородской церкви в 1500 г. источники никак не мотивируют. Рассматривался ли правительством этот акт, подобно предыдущим, как конфискация или нет, в конечном счете не имеет значения. Независимо от мотивов, которыми руководствовалось правительство, проводя на протяжении последней четверти

²¹ Большинство летописей начало конфискаций земель у новгородской церкви связывают с 1478 г., но в Бальзеровском списке Сфийской I летописи и Дубровском списке Новгородской IV летописи это событие приурочивается к 1476 г., ко времени похода Ивана III «миром». Подробный разбор известных этих списков производит И.В. Лепко, которая приходит к выводу о том, что в 1476 г. Иван III не только поставил вопрос о конфискации церковных земель, но действительно отобрал у нескольких наиболее крупных новгородских монастырей часть принадлежащих им земель – см.: *Лепко И.В.* Поход Ивана III «миром» в 1476 г. // Ученые записки ЛГПИ им. Герцена. Т. 78. Л., 1948. С. 151–154; ср.: *Бернадский В.Н.* Политика Ивана III в Новгороде // Ученые записки ЛГПИ им. Герцена. Т. 61. Л., 1947. С. 101–102.

²² ПСРЛ. Т. 6. С. 216–217.

²³ *Веселовский С.Б.* Феодальное землевладение в северо-восточной Руси (далее – *Веселовский С.Б.* Феодальное землевладение...). М.; Л., 1947. С. 286.

²⁴ *Бернадский В.Н.* Политика Ивана III... С. 104.

²⁵ ПСРЛ. Т. 12. С. 249.

²⁶ Там же. С. 215.

XVI в. последовательные конфискации земель у новгородской церкви, эти действия объективно, в силу огромных масштабов конфискаций, должны были поставить под сомнение самый принцип неизбежности церковного землевладения. Конфискации церковных и монастырских земель в Новгороде перерастали в секуляризацию (правда, в рамках одной области).

В результате ликвидации вотчинного и монастырского землевладения в Новгородской земле в руках правительства оказался земельный массив размером около миллиона десятин обрабатываемой земли. На этой земле было «испомещено» около двух тысяч московских дворян²⁷. Приведенные цифры наглядно показывают, чьими интересами руководствовалось правительство Ивана III, проводя земельную реформу в Новгороде.

В условиях господства религиозного мировоззрения покушения на церковную собственность нуждались в идейном, религиозном обосновании. <...>. Почти во всех еретических учениях большое место занимал вопрос о монастырском землевладении. Это было обусловлено тем, что основная часть церковных земель принадлежала монастырям.

Уже в ереси стригольников – первой русской ереси, получившей широкое распространение в обществе (была распространена в Новгороде и Печоре во второй половине XIV – первой трети XV в.) – имелся ряд положений, направленных против монастырского землевладения. Отрицая всю обрядность, связанную со смертью, стригольники учили, что «не достоин де над мрътвыми пети, ни поминати, ни службы творити, ни приноса за умершаго приносить к церкви, ни пиров творити, ни милостыни давати за душу умершаго»²⁸. Милостыня «за душу умершаго» часто представляла собой земельные вклады, которые давались в монастыри, с тем чтобы монахи молились за вкладчика вечные времена, «до последнего рода». Вклады по душе являлись, таким образом, одним из важных источников роста земельной собственности монастырей. Поэтому отрицание стригольниками обрядов, связанных со смертью, было направлено и против дальнейшего роста земельных владений монастырей. В качестве идейного обоснования отрицания имущественных прав Церкви могла быть использована и проповедь нестяжания, составлявшая одну из характерных черт учения стригольников. Они осуждали духовенство и Церковь за стяжание богатств, ссылаясь на Христа, повелевшего апостолам: «Не имейте владений, ни меди при поясах ваших»²⁹.

Если приведенные выше положения стригольников были направлены против вотчинных прав монастырей лишь косвенным образом, то прямое непризнание их означал тезис об отрицании монашества, выдвинутый стригольниками в последний период их движения. Этот тезис четко сформулирован в обличительной грамоте против стригольников митрополита Фотия в Псков от 22 июня 1427 г.: «Слышу тех некоторых, яко отступлены от Бога, о своем крестьянстве

²⁷ Веселовский С.Б. Указ. соч. С. 287, 290.

²⁸ Поучение епископа Стефана против стригольников см.: Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения в Руси XIV – начала XVI в. М.; Л., 1955. С. 241.

²⁹ Там же. С. 239–241.

небрегуше, но и чин великаго Божия священства, иночества, яко ни во что же полагающе, но и умяляюще»³⁰. Выступление стригольников против монашества наносило удар по вотчинным правам монастырей, ибо естественно, что отрицание института монашества предполагало отрицание и его материальной базы – монастырского землевладения. Отрицание монашества и связанного с ним монастырского землевладения представляло собой логическое развитие ереси стригольников – типичной городской ереси, главное требование которой заключалось в требовании «дешевой церкви»³¹.

Спустя столетия после подавления ереси стригольников, в 70-е гг. XV в., в том же Новгороде, который был родиной стригольничества, вновь вспыхнуло еретическое движение. На этот раз оно не ограничилось периферией и захватило столицу русского государства – Москву. Насколько можно судить по неполным и тенденциозным показаниям источников, новгородско-московская ересь конца XV – начала XVI в. по своему характеру, также как и ересь стригольников, была городской ересью с ярко выраженным рационалистическим уклоном.

Еретики подвергали нападкам феодальную церковную организацию и основные догматы христианской религии³². Большое место в их учении занимала критика монашества. Еретики критиковали институт монашества, основываясь на «писании», которое они противопоставляли «преданию». Эта характерная черта их учения четко выражена в заголовке к 11-му слову «Просветителя», написанному прп. Иосифом Волоцким в защиту монашества с целью опровержения доводов еретиков. Заголовок, передающий аргументацию еретиков, начинается так: «На ересь новгородских еретиков, хулящих иноческое жительство и глаголющих, яко иноци оставиша заповедь Божию и пророчское и евангельское и апостольское писание, и самосмышлением и самоучением изобретоша себе житие, и держат предания человеческого»³³. Из приведенного заголовка совершенно очевидно, что еретики рассматривали монашество как институт, не имеющий опоры в Священном Писании и целиком основанный на человеческом предании; в соответствии с этим иноческий образ они объявляли результатом «самого мышления» и «самоучению» и, следовательно, подлежащим отрицанию. В своих выступлениях против монашества еретики ссылались на пример Христа и апостолов. Так, полемизируя со своими противниками, они указывали, что если бы Богу было угодно иноческое жительство, то Христос и апостолы изображались бы в иноческом образе, а между тем они пишутся только в мирском³⁴. Вопросы о монастырском землевладении новгородско-московские еретики, судя по изложению их взглядов прп. Иосифом Волоцким, специально не ставили, но само собой разумеется, что отрицание монашества как особого института предполагало и отрицание монастырского землевладения.

³⁰ Там же. С. 251.

³¹ Характеристику ереси стригольников см. там же. С. 34–73.

³² Об учении новгородско-московских еретиков см. там же. С. 109–224.

³³ *Иосиф Волоцкий*. Просветитель. Рязань, 1896. С. 405.

³⁴ Там же. С. 435, 441.

Именно это обстоятельство обусловило участие в еретическом движении лиц, принадлежавших к господствующему классу. Основную массу еретиков составляли представители духовенства и посадского населения. Вместе с тем участниками московского еретического кружка были выдающийся русский дипломат, дьяк посольского приказа Федор Курицын, его брат Иван Волн Курицын, Иван Черный, «что книги писал» (вероятно, тоже служилый человек), и, наконец, невестка великого князя Елена Волошанка. Еретикам одно время сочувствовал и великий князь. По его прямому указанию в 80-х гг. из Новгорода в Москву были переведены и поставлены служить в крупнейших московских храмах деятели новгородских еретиков – попы Алексей и Денис. В 1503 г., когда гонители еретиков потребовали решительной расправы с ними, Иван III не сразу дал на нее свое согласие. Именно поэтому прп. Иосиф Волоцкий в письме к велико-княжескому духовнику Митрофану жаловался, что «государь наш князь великий блюдется греха казнити еретиков»³⁵.

Участие в еретическом движении представителей высшего слоя служилых людей, а также медлительность и нерешительность великого князя в вопросе о казнях еретиков объясняется тем, что их учение в какой-то степени было созвучно устремлениям господствующего класса. В период, когда остро встал вопрос о земле и когда на церковное землевладение смотрели как на возможный источник удовлетворения земельных appetитов служилых людей, учение еретиков давало необходимое идейное обоснование секуляризационным планам, вынашиваемым в правительственных кругах. По меткому выражению В.Н. Бернадского, еретики своими нападками на Церковь «снимали грех с души Ивана III», когда тот проводил конфискации церковных земель в Новгороде³⁶.

Однако, несмотря на возможность использования отдельных сторон учения еретиков в интересах господствующего класса, в целом оно не могло быть приемлемым для феодального государства. Новгородско-московская ересь, также как и ересь стригольников, по своей социальной направленности была антифеодальной, и это предопределило конечную участь еретиков. Великий князь в конце концов дал свое согласие на расправу с еретиками. Собор 1504 г. вынес смертные приговоры еретикам, и вскоре в Москве запылали первые инквизиционные костры, на которых окончили свою жизнь наиболее видные деятели еретического движения.

Борьба, разгоревшаяся в русском обществе вокруг монастырских вотчин, не могла не получить отклика в самой Церкви. Под влиянием этой борьбы в господствующей Церкви на рубеже XV–XVI вв. возникает два идеологических учения – нестяжательство и иосифлянство. Эти учения играли большую роль в идейной жизни русского общества на протяжении всей первой половины XVI в. Согласно утвердившейся в науке точке зрения, нестяжательство и иосифлянство с момента своего возникновения представляли противоположные направления церковно-политической мысли: для первого были характерны идея внутреннего самоусовершенствования и осуждения монастырского стяжания, для второго – пиетет перед внешней обрядностью и защита монастырских имуществ.

³⁵ Казакова Н.А., Лурье Я.С. Указ. соч. С. 437.

³⁶ Бернадский В.Н. Указ. соч. С. 104.

В середине XX в. Я.С. Лурье сделал попытку пересмотреть традиционную точку зрения на нестяжательство и иосифлянство. Сопоставляя взгляды преподобных Нила Сорского и Иосифа Волоцкого, он отмечает, что между ними действительно имелись расхождения, из которых впоследствии «выросли враждебные программы нестяжателей и иосифлян. Но в конце XV в. в сочинениях обоих авторов яснее выступали черты сходства, нежели различия»³⁷. Сходство Лурье усматривает главным образом в наличии в монастырском уставе прп. Нила Сорского и краткой редакции устава прп. Иосифа Волоцкого (составленной в начале XVI в.) принципов личного нестяжания и обязательного рукоделия иноков³⁸.

Нам кажется, что одного факта наличия этих принципов в уставах Нила Сорского и Иосифа Волоцкого недостаточно для утверждения положения о близости их мировоззрения, ибо первый принцип – личного нестяжания – является общехристианским (вспомним его популярность у еретиков), а второй – обязательного рукоделия иноков – присущ всем направлениям христианской религии, признающим институт монашества*. Для суждения об учениях Нила Сорского и Иосифа Волоцкого следует исходить не из указанных положений, в значительной степени свойственных христианскому мировоззрению в целом, а во-первых, из общей направленности их учений, и во-вторых, из конкретного понимания ими принципа нестяжательства (с последним тесно связан вопрос об организации монашества).

Общая направленность уставов Нила Сорского и Иосифа Волоцкого становится достаточно очевидной даже при сопоставлении их оглавлений.

Устав прп. Нила Сорского	Устав прп. Иосифа Волоцкого
1. О различии еже на нас мысленны брани, победы и побеждения, и еже тщливо противитися страstem	Слово 1 «о соборной молитве»
2. О борении нашем еже к сим, и яко памятию Божию и хранением сердца, сиречь молитвою и безмолвием умным, побеждати сих, и еже како действовати сия. В нем же и о дарованиях	Слово 2 «о пищи и о питии»
3. О еже како и чим укреплятися в настоании ратей мысленного подвига.	Слово 3 «о еже не беседовати на трапезе».

³⁷ Лурье Я.С. Краткая редакция «Устава» Иосифа Волоцкого – памятник идеологии раннего иосифлянского // ТОДРЛ. Т. 12. Л., 1956. С. 124.

³⁸ Там же. С. 123–126. (Характеристика и редакция «Устава» Иосифа Волоцкого, введенная в научный оборот Н.С. Лурье, была составлена, по мнению исследователя, «в обстановке борьбы с новгородско-московской ересью в тот период, когда еретическое движение представляло собой еще действительную и серьезную силу», т.е. очевидно, в начале XVI в. – см. там же. С. 1–9)

* Вероятно, именно поэтому те представители дореволюционной историографии, которые отмечали наличие и у Иосифа Волоцкого, и у Нила Сорского темы нестяжания, не считали возможным на основе этого факта говорить о близости их мировоззрения (см.: Павлов А. Указ. соч. С. 13; Никольский Н.К. Общинная и келейная жизнь в Кирилло-Белозерском монастыре в XV и XVI веках и в начале XVII века // Христианское чтение. 1907. Авг. С. 170. Прим. 2).

4. О обдержании всего делания в жителстве нашем.	Слово 4 «о одеждах и обуцах».
5. О различии нашего борения и победы на осмь начальнойших помысл страстных и прочих.	Слово 5 «о святых иконах и о книгах».
6. Обще на вся помыслы.	Слово 6 «о еже не беседовати по павечерници».
7. О памяти смертней и страшнем суде, како поучитися о сих, да стяжим сии помыслы в сердцах наших.	Слово 7 «яко не подобает... исходити вне обители».
8. О слезах, как подобает творити хотящим обрести сия.	Слово 8 «о еже подобает потщитися всякому на съборное дело».
9. О хранении еже по сих.	Слово 9 «яко не подобает в обители быти питию».
10. О отсечении и беспопечении истиннем, еже есть умрътие от всех.	Слово 10 «яко не подобает в обители жити отрочятом».
11. О еже не преже време и подобными мерами сия делания подобает творити, и о молитве о сих, и прочих нуждных ³⁹	Слово 11 «яко не подобает в обители женскому входу быти» ⁴⁰

Проведенное сопоставление наглядно показывает разницу в направленности учений прп. Нила Сорского и прп. Иосифа Волоцкого. Устав Нила Сорского подчинен идее нравственного внутреннего самоусовершенствования иноков, устав же Иосифа Волоцкого проникнут духом железной дисциплины и внешней обрядности.

Содержание уставов соответствует их оглавлениям. Центральной частью устава Нила Сорского является слово 5 «О различии нашего борения и победы на осмь начальнойших помысл страстных и прочих», в котором автор детально, с глубоким знанием природы человека пишет о необходимости борьбы с «страстными помыслами» – чревоугодием, блудом, сребролюбием, гневом и т.д.⁴¹ Только победив эти помыслы, инок может достигнуть высшей цели иночества – «безмолвия умного и истинной молитвы». Уход от внешнего мира, углубление в мир внутренний, созерцательность – эти характерные черты мировоззрения прп. Нила Сорского ярко проступают в его уставе. Идея внутреннего самоусовершенствования, составлявшая основной стержень учения прп. Нила Сорского, обусловила и критическую «либеральную» постановку вопросов внешней обрядности в его уставе. Угодной Богу прп. Нил считал внутреннюю «умную» молитву, а не бесконечное повторение словесных молитв. «И се апостолу завещавшу о умней молитве и утвердившу наипаче, еже сице рекшу: хочу пять слов умом моим рещи, неже тму слов языком»⁴², –

³⁹ Нила Сорского предание и устав. М., 1912. С. 15–16.

⁴⁰ Лурье Я.С. Указ. соч. С. 120.

⁴¹ Нила Сорского предание и устав. С. 38–60.

⁴² Там же. С. 11.

писал Нил. Он предупреждал также против формального отношения к посту: «...здравии бо и юннии да утомляют тела постом и жаждою, и трудом по возможному; стариим же и немощным да упорствуют мало».⁴³ Украшение церковью прп. Нил считал излишним, полагая, что ценности следует раздавать нищим⁴⁴.

Иная направленность у устава прп. Иосифа Волоцкого: он сосредоточивает свое внимание не на внутренней, духовной стороне жизни инока, а на ее внешних проявлениях. Устав прп. Иосифа определяет поведение иноков во время соборной молитвы, трапезы, после «навечерницы» и т.д., и во всех случаях он требует соблюдения строгого порядка и дисциплины⁴⁵. Цель устава – создание строго регламентированного, спаянного железной дисциплиной «общежитию» монахов. Если устав прп. Нила Сорского по своему характеру представляет собой скорее нравственное руководство для иноков, то «Устав» прп. Иосифа Волоцкого – это дисциплинарный регламент, регулирующий распорядок монастырской жизни.

Противоположность учений Нила Сорского и Иосифа Волоцкого еще более ярко обнаруживается в трактовке темы нестяжания и связанного с этим вопроса об организации монашества.

Как справедливо отметил Я.С. Лурье, Иосиф Волоцкий в краткой редакции своего устава выступает последовательным сторонником принципа личного нестяжания иноков в его наиболее крайней форме – в форме отказа от всякой индивидуальной собственности. Инок не должен иметь никакой собственности: «...да отречешися всякия вещи, да не имаша власти ни над чяшею»⁴⁶.

Однако принцип личного нестяжания иноков сочетался у Иосифа с принципом «коллективного» монастырского стяжания. Уже в ранний период своей деятельности Иосиф был сторонником монастырского землевладения и вотчинных прав монастырей. Этот вывод вытекает из содержания краткой редакции устава прп. Иосифа, хотя в ней автор нигде не говорит об имущественных правах монастырей. Устав был рассчитан на общежительный монастырь (эту форму организации монашества Иосиф считал идеальной), но в условиях русской действительности XV–XVI вв. монастыри, как правило, были вотчинниками, феодальными собственниками. Поэтому мы считаем, что то решение вопроса об организации монашества, какое Иосиф дает в своем уставе, является достаточным основанием для суждения о его отношении к вотчинным правам монастырей.

Дополнительный материал для характеристики отношения прп. Иосифа к вопросу о монастырских имуществах в первый период его деятельности дают произведения, написанные им в конце XV в. А.А. Зимин обратил внимание на составленные прп. Иосифом предисловия к синодикам Волоколамского монастыря, куда записывались имена лиц, создавших своими вкладами его богатство. Иосиф указывал, что память о них следует бережно хранить: «Сих ради бывает весь церковный доволен и священником же и диаконом и всем церковным служителем и всем

⁴³ Там же. С. 9.

⁴⁴ Там же. С. 8.

⁴⁵ Лурье Я.С. Указ. соч. С. 123.

⁴⁶ Там же. С. 121.

братиям телесный покой, пища же и питание и одежда и обуза и келейное устроение и еже внеших всяческих нужных вещей доволь, еще же и села и вертограды и реки и озера и пажити и вся животная и четвероногая».⁴⁷ Эти слова Иосифа совершенно ясно и определенно свидетельствуют о том, что монастырь в его представлении был вотчинником, владевшим движимым и недвижимым имуществом, в том числе и селами, населенными крестьянами. О том, что прп. Иосиф считал нормальным владение монастыря крестьянами, говорит и другое его произведение, относящееся к этому периоду, – «Послание старцам Пафнутьевского Боровского монастыря»⁴⁸, в котором преподобный пишет об обидах и насилиях, чинимых княжескими властями монастырским «сиротам», что тяжело отзывалось на благосостоянии монастыря.

Но если отношение Иосифа Волоцкого к имущественным правам монастырей и монастырскому стяжанию определилось уже в конце XV в., то почему оно не нашло прямого отражения в кратной редакции его устава, составленной в начале XVI в.? Нам кажется, что ответ на этот вопрос определяется той целью, которую ставил Иосиф, создавая свой устав. Этой целью было устранение пороков монашеского быта путем введения строгого общежития. Вопрос же о вотчинных правах монастырей, с точки зрения прп. Иосифа, выходил, очевидно, за рамки компетенций устава. Характерно, что этого вопроса Иосиф не касается и в поздней (пространной) редакции своего устава⁴⁹, хотя к этому времени между нестяжателями и иосифлянами разгорелись жаркие споры вокруг монастырского землевладения, а сам Иосиф написал в его защиту специальные произведения.

Нестяжательство прп. Нила Сорского имело принципиально иной характер: оно не ограничивалось рамками личного нестяжания. Хотя в своих произведениях Нил Сорский нигде прямо не говорит о монастырских имуществах и монастырском стяжании, но несомненно, что всё его учение представляло собой их отрицание. Этот вывод определяется прежде всего тем решением вопроса об организации монашества, которое прп. Нил Сорский дает в своем уставе.

В 11-м слове устава, разбирая три «устроения иноческого жителства»: отшельничество, скитничество и общежитие – Нил приходит к выводу о целесообразности среднего пути: «...с едином, или множае с двема братома житие». Этот путь, считает автор устава, наилучший, ибо уединившиеся вместе два-три инока могут друг друга наставлять и помогать друг другу в борьбе с бесами и страстями. Всё нужное для жизни («нужную потребу») они должны приобретать «от трудов своих», лишь в случае необходимости они могут принимать «мало милостыню»,

⁴⁷ Институт русской литературы АН СССР (Пушкинский Дом). ОР. Отд. поступл. 1953 г. № 27. Л. 41–41об. Также см.: *Зимин А.А.* О политической доктрине Иосифа Волоцкого // ТОДРЛ. Т. 9. Л., 1953. С. 168–169.

⁴⁸ ГИМ ОР. Синод. собр. № 997. Л. 1535об.–1536; № 183. Л. 770–770об. (На это произведение любезно обратил наше внимание Я.С. Лурье, подготовивший его текст к опубликованию в книге «Послания Иосифа Волоцкого».)

⁴⁹ Великие Минеи Четии. Сент. 1–13. СПб., 1868. С. 499–615. (Пространная редакция «Устава» Иосифа – «Духовная грамота» – была написана в последние годы жизни Иосифа, умершего в 1515 г.)

«излишних же всяческих ошаатисю»⁵⁰. Таким образом, скит в представлении Нила – это объединение двух-трех иноков, всецело посвятивших себя Богу и живущих трудами рук своих. Само собой разумеется, что признание скита основной формой монашества означало *de facto* отрицание вотчинных прав монастырей.

Для характеристики отношения прп. Нила Сорского к стяжательской деятельности монастырей-вотчинников интересно следующее место из 5-го слова его устава. Рассуждая об иноческой гордыне, преподобный пишет: «А еже от места имя имети добрейша монастыря, и множайшей братии, сие гордыни мирских, рекоша отци, или по удержавшему ныне обычаю, от стяжании сел и притяжании многих имении, и от предспеания в явльниих миру»⁵¹. Распространившийся среди монахов обычай гордиться богатствами своего монастыря Нил приравнивает к мирской гордыне. Каким резким диссонансом звучит это высказывание прп. Нила при сравнении с наставлением прп. Иосифа монахам Волоколамского монастыря бережно хранить память о вкладчиках, создавших своими вкладами монастырское богатство!

О том, что Нил на практике отрицал права монастырей на владение вотчинами, свидетельствует и его рассуждение о милостыне, которую иноки могут принимать от христоробцев. В Предании, которое преподобный предпосылает своему уставу, он подчеркивает, что иноки «дневную пищу и прочая нужная потребы» должны получать «от праведных трудов своего рукоделия и работы», и пишет далее: «Аще ли не удовлимся в потребах наших от делания своего за немощь нашу или за иную некую вину благословну, то взимати мало милостыня от христоробцев нужная, а не излишняя. Стяжания же, иже по насилию от чюжих трудов събираема, вносити отнюдь несть нам на ползу». Поскольку прп. Нил считал, что принимать милостыню, имевшую своим происхождением «стяжание по насилию от чужих трудов» неприемлемо, то тем более неприемлемым для него было владение монастырем вотчинами, ибо оно означало признание за монахами права на стяжание «от чужего» – крестьянского труда.

Но если Нил был противником вотчинных прав монастырей, то почему ни в одном из его произведений мы не найдем прямых и определенных высказываний по этому поводу? Это явление, на первый взгляд странное, объясняется, как нам кажется, характером мировоззрения преподобного и теми целями, которые он перед собой ставил.

Целью Нила Сорского была реформа монашества. Объективным результатом этой реформы должна была стать ликвидация монастырских вотчин. Но в силу созерцательности, свойственной мировоззрению прп. Нила, его интересовал не этот объективный и наиболее важный результат. Внимание преподобного было сосредоточено на внутреннем мире инока, и изменение этого внутреннего мира, внутреннее самоусовершенствование, победу над страстными помыслами Нил считал главным. Характерно, что необходимость распространения скитов и замену ими других форм монашества он мотивировал также соображениями нравственного порядка: соединенными усилиями двух-трех иноков легче всего бороться с бесами и страстями.

⁵⁰ Нила Сорского предание и устав. С. 87–90.

⁵¹ Там же. С. 59.

Произведенное сопоставление наиболее характерных черт учений преподобных Нила Сорского и Иосифа Волоцкого (как они сложились к концу XV в.) позволяет сделать вывод о том, что в это время в Русской Церкви уже оформились (в своих основных чертах) два идеологических течения.

Возникновение их было связано с широко распространившейся в обществе критикой пороков Православной Церкви – нападками еретиков на феодальную церковную организацию в целом и протестом против монастырского землевладения, охватившим, как мы указывали, различные слои населения. Представители обоих течений ставили своей конечной целью укрепление Православной Церкви, но разными методами и средствами. Иосифляне, отражавшие интересы воинствующих церковных феодалов, стремились достигнуть этого путем реорганизации монашеского быта при сохранении прежней материальной базы монашества – монастырских вотчин. Нестяжатели выражали настроения той части духовенства, которая считала, что добиться поднятия авторитета можно только путем коренной реформы монашества, сводившейся объективно к ликвидации монастырей и монастырских вотчин.

Но нестяжательство, возникнув как внутрицерковное течение, очень скоро вышло за рамки Церкви и получило отклик в иной социальной среде. (Мы не останавливаемся специально на вопросе о социальных корнях нестяжательства, так как он, с нашей точки зрения, нуждается в дополнительном исследовании. – *НК*.) В литературе прочно укоренилось мнение о том, что учение нестяжателей приобрело популярность среди бояр, использовавших его для борьбы с монастырским землевладением. Отмечалось также, что нестяжательство использовалось правительством для обоснования секуляризационных планов, но на это обстоятельство не обращалось достаточного внимания. А между тем учение нестяжателей стало той идейной основой, на которую правительство опиралось в начале XVI в., на Соборе 1503 г., поставив вопрос о секуляризации церковных земель в общегосударственном масштабе. <...>

На Соборе 1503 г. победили иосифляне. На их стороне оказалось руководство Русской Церкви в лице митрополита Симона. Великий князь, не решившийся пойти на ссору с господствующей группировкой духовенства, должен был согласиться с мнением собора. Вопрос о секуляризации церковных земель был временно снят. Но острая борьба вокруг монастырского землевладения продолжалась и в последующем, так как рост монастырских вотчин продолжал с неослабевающей силой затрагивать жизненные интересы различных слоев русского общества.

КАТОЛИЧЕСКАЯ РЕАКЦИЯ И ПОДГОТОВКА ИНТЕРВЕНЦИИ ПРОТИВ РУССКОГО ГОСУДАРСТВА (конец XVI – начало XVII в.)*

В истории борьбы народов мира против реакционной политики Ватикана поражение католической интервенции XVII в. в России занимает отдельное место. Свержение Лжедмитрия I в 1606 г. и изгнание польских интервентов в 1612–1613 гг. знаменовали собой не только провал политических планов непосредственных соседей Русского государства, Ягеллонов, но и неудачу всей восточной политики Ватикана.

Международное значение «московитских» войн начала XVII в. хорошо понимали современники, недаром эти события привлекали внимание публицистов из самых разных стран Европы. Но связь польско-шведской интервенции (и последовавшего за ней изгнания интервентов из Русского государства) с международными отношениями того времени изучена далеко не достаточно. Несколько беглых замечаний у Н.М. Карамзина¹ и С.М. Соловьева² о роли папских агентов в Польше, заговоре Лжедмитрия, немного более подробные упоминания Н.И. Костомарова о «сетях католической пропаганды»³ – вот и всё в сущности, что говорится по этому вопросу в русской историографии. Специального исследования международно-политических предпосылок интервенции начала XVII в. нет ни в дореволюционной, ни в советской исторической литературе. Несколько большее внимание проявила к этому вопросу западная историография. В конце XIX в. появилось даже специальное исследование, в котором политика Пап связывалась со всей предшествующей деятельностью римского престола на Руси, – это монография историка-иезуита П. Пирлинга «Россия и Папский престол», вышедшая на французском языке, а затем переведенная (не полностью) на русский язык⁴.

* Публикуется в новой редакции по: Ежегодник музея истории религии и атеизма. Т. 1. М.; Л., 1957. С. 351–361.

¹ Карамзин Н.М. История Государства Российского. Кн. III. Т. XI. СПб., 1843. С. 77–78.

² Соловьев С.М. История России с древнейших времен. Кн. II. СПб., 1896. С. 746.

³ Костомаров Н.И. Собр. соч. Кн. II. Т. IV. СПб., 1903. С. 62–65.

⁴ Pierling P. La Russie et Saint-Siège. Vol. I–III. P., 1896–1901. [На русский язык переведены 1-й том – «Россия и папский престол» и 3-й том – «Дмитрий Самозванец» (пер. В. Потемкина. М., 1912).]

Работа Пирлинга, несомненно, самое богатое по материалу исследование на эту тему. Вместе с тем это насквозь тенденциозное сочинение, с первых же страниц декларирующее откровенно апологетические (в отношении Ватикана) цели автора. Основной принцип папской политики на Руси, по утверждению Пирлинга, – «восстановление первоначального единства» христианской Церкви. «Наблюдая это стремление примирить Церкви и восстановить их прежнее единство, – с негодованием замечает Пирлинг, – некоторые историки усматривают в нем завоевательную тенденцию римского престола. Они приписывают курии жажду власти и силы. Такие характеристики могут породить самые нежелательные недоразумения». Трогательно-бескорыстной политике Пап противостоят, по утверждению Пирлинга, «вековые предубеждения», «самодовольное невежество» и, главное, хитрая, макиавеллистская политическая тактика московских государей⁵. Глубокая пропасть между Ватиканом и Москвой обнаруживается, по мнению этого автора, накануне выступления Лжедмитрия I: несмотря на «внешнюю вежливость», объясняющуюся «изворотливостью характера опричника» (*la souplesse de caractère de l'opritchnik*), царь Борис Годунов, унаследовавший от своих предшественников «узость горизонта», остался чужд планам унии⁶.

Католическая тенденциозность Пирлинга резко отличает его сочинение от трудов русских историков: у последних «трогательно-бескорыстные» планы Пап, естественно, не вызывали никакого сочувствия. Тем не менее у Пирлинга и русских историков прошлого есть кое-что общее: как и в работах последних, так и в сочинении указанного историка-иезуита вопрос о политике Пап на Руси ставится почти исключительно в конфессиональном плане, Папы рассматриваются как представители Католической Церкви, и только. А между тем мы знаем, что католицизм в XVI в. (как, впрочем, и в другие века) отнюдь не был только религиозным течением. Католическая Церковь была, по словам Энгельса, «великим интернациональным центром феодальной системы», стоявшим на пути буржуазного развития Европы. «Несмотря на все внутренние войны, она (Католическая Церковь – Я.Л.) объединяла всю феодальную Западную Европу в одно огромное политическое целое, которое находилось в противоречии одинаково как с греко-православным, так и магометанским миром»⁷. Под знаменем воинствующего католицизма выступает в XVI в. блок реакционных политических сил Европы, возглавляемый династией Габсбургов и в первую очередь ее испанским представителем – Филиппом II.

С середины XVI в. (и в особенности в конце этого века) понятие «католическая политика» в Европе совпадает с понятием «габсбургская политика»: если у Пап и оставались мелкие разногласия с Габсбургами, то в основных вопросах международных отношений они неуклонно следовали своему могущественному покровителю – королю Испании. Об этом свидетельствует обстановка

⁵ Пирлинг П. Указ. соч. Т. I. С. 9–10.

⁶ Pierling P. Op. cit. Vol. II. P. 380–382.

⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 16. Ч. 2. С. 295.

и в Средиземноморье, и в Венгрии, где Папству и Габсбургам одинаково угрожал «турок», и на Балтике, где, не имея собственных прочных опорных пунктов, католические силы старались не допустить влияния своих европейских соперников – Англии и революционных Нидерландов, и наконец, в Польше, где Габсбурги трижды принуждены были уступить вакантный королевский престол своим соперникам, но с помощью панства сумели затем подчинить этих соперников своему влиянию.

Но если политика Ватикана так тесно переплетается с габсбургской, то не следует ли из этого, что позиция мирового католицизма по отношению к Руси, и в частности поддержка Лжедмитрия I, также была связана с определенными задачами габсбургско-католической политики, а не только с «восстановлением единства Церкви» под папской эгидой?

Однако если мы обратимся к трудам историков, занимавшихся политикой Бориса Годунова накануне интервенции, то не найдем в них подтверждения этого предположения. Анализируя внешнюю политику Бориса, историки не обнаруживают в ней существенных противоречий с габсбургско-католической политикой, напротив, даже видят в Борисе чересчур усердного союзника Габсбургов. Соловьев, например, считал, что Борису перед лицом польской католической опасности «...следовало заключить тесный союз с Карлом шведским (активным врагом Габсбургов и католицизма – Я.Л.) против Польши. Но Годунов по характеру своему именно не был способен к средствам решительным, прямым, открытым»⁸.

Эту оценку внешней политики Бориса разделяют и некоторые отечественные историки советского периода. Так, Б.Ф. Поршнев в статье «К вопросу о месте России в системе европейских государств» (обзорной по своему характеру, но чрезвычайно интересной по теме) отмечает, что объективно интересы Руси при Борисе совпадали с интересами Нидерландской буржуазной революции, направленной против Габсбургов, но субъективно московская правящая верхушка была «исполнена глубокого негодования против мятежных «мужиков» голландских и на дипломатической арене; чинила им посильный вред». Поршнев даже высказывает предположение, что, может быть, в основе крестьянской войны начала XVII в. лежало «неясное желание» обновления русской внешней политики⁹.

Н.А. Смирнов в монографии «Россия и Турция» говорит, что порочность внешней политики Бориса в другом: по его мнению, «не имея достаточно полной информации о положении в Европе, о ходе войны цесаря с Турцией, Борис Годунов наивно мечтал о каком-то высоко христианском подвиге», т.е. о войне с султаном. Мало того, Смирнов считает, что такое излишнее усердие Бориса не встретило поддержки даже со стороны самих Габсбургов. «Быть может, известную роль здесь играла и личность Б. Годунова

⁸ Соловьев С.М. Указ. соч. II. С. 704.

⁹ Ученые записки Академии общественных наук при ЦК ВКП (б). М., 1948. С. 12.

(узурпаторство? – *Я.Л.*), с которым западноевропейские государства не желали блокироваться», – предполагает он¹⁰.

В свете приведенных выше мнений политика Габсбургов поистине может показаться странной. С конца XVI в. габсбургская Германская империя вела ожесточенную войну с Турцией и ее крымским вассалом на территории Венгрии. В ходе этой войны успех нередко склонялся на сторону турок, положение империи неоднократно было очень тяжелым. Сильнейший восточноевропейский государь, имевший полную возможность серьезно ослабить турок и вывести их из борьбы их крымского союзника, жаждет помочь Габсбургам, а те высокомерно отклоняют его помощь – из непонятного недоверия к его личности.

Не менее удивительны и дальнейшие события. Если Борис был столь расположен к Габсбургам и «исполнен глубокого негодования» по отношению к их противникам, то почему же Папа, постоянно следовавший в тот период габсбургской политике, немедленно и с такой готовностью поддержал рискованную авантюру его врага – никому не ведомого Лжедмитрия I? Почему Габсбурги ничем не помогли столь дружественному к ним Борису, а прогабсбургская католическая публицистика сразу же стала восторженно славить «великого князя Дмитрия» (в то время как антигабсбургская протестантская публицистика объявила его ставленником иезуитов)?

Советская историческая наука не принимала собственно конфессиональное объяснение католической интервенции на Руси, стремилась найти политические предпосылки этой интервенции, следовательно, мы должны пересмотреть вопрос о международном положении Руси в конце XVI – начале XVII в. Прежде всего мы должны выяснить, чего именно хотела западноевропейская католическая реакция от Руси и в какой мере она могла считать свои стремления удовлетворенными во времена Бориса.

* * *

Приведенное выше мнение о нежелании Габсбургов принять русскую помощь против Турции может показаться еще более удивительным, если мы познакомимся с историей русско-германских отношений в период, предшествовавший правлению Годунова. Начиная уже с конца XV в. во всех демаршах габсбургской политики на Руси обнаруживается одна характерная тенденция – стремление поспорить русских государей с султаном, вызвать русско-турецкую войну. Об этом говорили послы Максимилиана I Ивану III, это же обсуждал Карл V с послами Вазисия III, прибывшими в далекую Испанию.

Еще яснее обнаруживается эта тенденция Габсбургов во времена Ивана Грозного.

Прекрасно понимая, как нуждаются Габсбурги в русской помощи против Турции, Иван IV несколько раз использовал эти традиционные стремления габсбургско-католической политики. Именно намеки Грозного на возможность участия России в антитурецкой лиге побудили Папу пойти в 1581 г. на мирное

¹⁰ Смирнов Н.А. Россия и Турция в XVI–XVII вв. Т. 1 // Ученые записки МГУ. Вып. 94. М., 1946. С. 158.

посредничество между Русью и Польшей, для чего он прислал своего агента иезуита Поссевино. А когда Поссевино выполнил свою миссию, Грозный сумел легко отделаться от него, заявив, что примет участие в борьбе с султаном только при том (совершенно неосуществимом) условии, если Папа сумеет объединить для этой цели все христианские силы¹¹.

Эти характерные черты международной политики Грозного объясняют и политику его вернейшего последователя – Бориса Годунова.

Международная обстановка, сложившаяся в годы правления Бориса, была довольно благоприятна для русско-габсбургского сближения. Первые годы царствования Федора Ивановича совпадают с третьим «бескоролевьем» в Польше, во время которого габсбургскому кандидату противостоял сын шведского короля Сигизмунд Ваза. И во время самого «бескоролевья», и в течение нескольких лет после него (Габсбурги, в третий раз упустившие в 1587 г. польскую корону, еще несколько лет продолжали бороться с Сигизмундом) габсбургский кандидат был более приемлем для Руси, нежели шведский принц: отношения Федора со Швецией были враждебными и с 1590 г. переросли в прямую войну. Напряженными были в эти годы и отношения Руси с турецким вассалом – Крымом. Между Крымом и Швецией существовало в эти годы даже нечто вроде военного союза¹².

Это совпадение политических интересов вновь воскрешает надежды Габсбургов на то, что они смогут использовать Русь против Турции. В конце 80-х гг. Габсбурги особенно боялись Турции, потому что от султана ждали нападения с моря в момент, когда испанская Непобедимая армада отправилась к Англии. Именно в эти годы попытку привлечения Федора к союзу против султана предпринимает сам Филипп II¹³, а в 1592 г. начинается война в Венгрии между султаном и габсбургской Священной Римской (Германской) империей. В этой войне чрезвычайно важную роль играли крымские силы, использованные турками. Император, весьма опасавшийся крымцев, завязавший для борьбы с ними сношения даже с запорожским казачеством, естественно, с особым вниманием и большими надеждами взирал в сторону русского царя. В эти годы на Руси действовал приезжавший несколько раз (и выступавший еще в 80-х гг. от имени всех Габсбургов – испанских и германских) посол Никлас фон Варкоч; приезжал украинский шляхтич Станислав Хлопицкий, совмещавший функции казачьего атамана с полномочиями габсбургского гонца, и др. Достаточно познакомиться с содержанием этих миссий, чтобы убедиться в том, что Габсбурги в эти годы не только

¹¹ Подробнее см.: *Лурье Я.С.* Вопросы внешней и внутренней политики в посланиях Ивана IV // *Послания Ивана Грозного*. М.; Л., 1951. С. 513–518.

¹² *Новосельский А.А.* Борьба Московского государства с татарами в первой половине XVII в. 1948. С. 35; РГАДА. Ф. Крымск. Пос. Кн. № 21. Л. 147–147об. (Крымские послы говорили в 1594 г., что «ссылки с свейским оставлены».)

¹³ Об этих переговорах известно из испанских документов, опубликованных Е. Шмурло – см.: *Россия и Италия*. Т. III. Вып. 2. Пг., 1915. Док. № 8–9.

не отвергали помощи Федора и Бориса, но и всячески ее добивались. Как Варкоч, так и приехавший в 1597 г. посол Дона убеждали Федора, что «такого подобного (благоприятного – *Я.Л.*) времени николи не бывало, как нони» для учинения «шкоты» Крыму¹⁴. С такими же просьбами обращались императорские послы и к Борису, после того как он из правителя стал царем¹⁵.

Как же относится к этим предложениям Борис Годунов? Если мы обратимся к «Цесарским делам» Московского посольского приказа, то как будто утвердимся в мысли о прогабсбургской настроенности Бориса. В переговорах с послами московские бояре уверяли их, что царь Федор неоднократно требовал от султана и хана, чтобы те не воевали с «цесарем»¹⁶. Еще более определенные выражения солидарности с Габсбургами мы встречаем в «Цесарских делах», относящихся ко времени царствования Бориса¹⁷.

Декларации такого рода и были, очевидно, причиной того, что историки увидели в Борисе сторонника габсбургской антитурецкой политики. Но нужно иметь в виду, что «Цесарские дела» – источник специфический. Антитурецкие декларации в этих «Делах» свидетельствуют только о том, что Борис хотел убедить Габсбургов в готовности следовать их предложениям. Почему это ему было нужно, достаточно понятно из предыдущего: Габсбурги могли оказаться союзниками в борьбе с Сигизмундом III, особенно ценными, пока существовала угроза польско-шведско-крымского единства. Но соответствовали ли процитированные декларации истинным намерениям Бориса? Для разрешения этого вопроса следует обратиться к другим источникам, в первую очередь к памятникам сношений Бориса с его предполагаемыми врагами – крымским ханом и турецким султаном.

Как складываются русско-крымские отношения в период войны в Венгрии и переговоров с Габсбургами?

«Крымские дела» Посольского приказа – чрезвычайно богатый, но до сих пор, к сожалению, не изданный источник – дают на этот вопрос исчерпывающий, хотя и довольно неожиданный ответ. В эти годы мы не только не встречаем «шкот» Крыму с русской стороны, не только не видим ухудшения русско-крымских отношений, но наоборот, наблюдаем ясную картину русско-крымского сближения впервые после почти тридцатилетнего перерыва. В 1593 г. русский посол в Крыму заявил хану, что царь прекратит поддержку запорожских «черкас» (до этого времени имевшую место) и даже выступит против них, если хан согласится на установление дружбы¹⁸. В том же году посол хана (а в 1504 г. сам хан Казы-Гирей) принес клятву о ненападении и взаимной дружбе с русским царем¹⁹.

¹⁴ Памятники дипломатических отношений древней России с державами иностранными. Т. II. СПб., 1852. С. 74, 75, 118, 451, 508.

¹⁵ Там же. С. 906.

¹⁶ Там же. С. 150, 151, 218, 569, 570, 644.

¹⁷ Там же. С. 693–697.

¹⁸ РГАДА. Ф. Крымск. Пос. Кн. № 20. Цит. по копии (XVIII в.) РНБ; Эрмит. 550/12. Л. 308.

¹⁹ Там же. № 21. Л. 1–54, 285об., 286.

Несмотря на нередкие споры из-за «поминок» (денежной дани хану), весь последующий период русско-крымских отношений в «Крымских делах» охарактеризован как вполне мирный.

Но если Борис не воспользовался войной в Венгрии как удобным моментом для нападения на Крым, то может быть, он попытался (как уверяли бояре императорских послов) воздействовать на хана, чтобы тот «на брата нашего и любительского друга Рудольфа цесаря войною сам не ходил»²⁰?

В «Крымских делах» мы, действительно, встречаем упоминания о войне хана с цесарем. Крымские и турецкие политические деятели рассказывали русским об этой войне; крымцы, зная о русско-габсбургских сношениях, прямо спрашивали, «с кем хочет быть в братстве, в любви и в дружбе» царь²¹. В 1594 г. во время приема крымского гонца Казан-Аги Борис самолично высказал гонцу свою позицию по этому вопросу. «Надобе Казы-Гирею царю то памятовать, – заявил он, – какова любовь государя нашего к турок тому Мурат султану и к Казы-Гирею царю, все государи с цесарем сложились – Римской Папа и король французской и король ишпанской и король литовской и стали на турсково и государю к нашему присылали бити челом, чтобы государь с ними соединачилсѧ; об этом же просил и персидский шах, но «государь наш тем всем отказал... и стояти на турсково и помочи давати не хочет, а хочет мимо их всех быть в братстве и дружбе с Мурат султаном и Казы-Гиреом царем»²². Эта декларация потом повторялась многократно и в 1595 г., и в 1596 г.²³

Совершенно такие же указания встречаются и в «Турецких делах»: и в 1592 г., и в 1594 г. русские послы к султану должны были заявить, что «цесарь христианской и шах персикой и король ишпанской и король французской и иные христианские государи» привлекают царя к союзу против Турции, но царь отказывается²⁴.

Все приведенные источники относятся ко времени номинального царствования Федора. «Крымские» и «Турецкие дела» за время царствования Бориса не были собраны в «книгах», а «столпцов» (необработанного материала) сохранилось немного. Но к счастью, в одном из крымских «столпцов», относящихся к 1601–1602 гг., мы опять встречаемся с интересующим нас сюжетом. Во время «посольского размена» с крымцами русский посол, предлагая, по поручению царя Бориса, возобновить «шерть», данную при Федоре, и указывая на недружелюбные поступки татар, говорил: «За такие досады мочно было государю нашему и против также государю вашему недружбы учинити в то время, как Казы-

²⁰ Памятники дипломатических отношений... Т. II. Стлб. 150–151, 569–570. (Бояре уверяли, что царь писал об этом хану «не одинаво».)

²¹ РГАДА. Крымск. Пос. Кн. № 21. Л. 450об. (Хан даже уверял русских, что «немецкий король» враждебен Федору Ивановичу – см. там же. Л. 127об.)

²² Там же. Л. 365об.–366.

²³ Там же. Л. 423–424, 486об.–488об., 621об.–622об.

²⁴ РГАДА. Книга Турецкого двора № 3. Л. 185об., 220, 288–296, 327об.–328.

Гирей царь ходил на Можары (т.е. на войну в Венгрию – Я.Л.), да государь наш... некоторые недружбы ему не учинил...»²⁵.

Подлинная внешняя политика Бориса, таким образом, достаточно сильно отличалась от картины, нарисованной в «Цесарских делах»*. В 1591 г. происходит последнее крупное крымское нападение на Русь, и после этого положение на юге становится относительно спокойным. Война в Венгрии оказалась даже на пользу Руси: она отвлекла турецко-крымские силы на Запад. Главным противником Бориса теперь оставался польский король Сигизмунд III, получивший в 1591 г. в наследство от своего отца (хотя и ненадолго) шведскую корону и вместе с ней войну с Русью. Но надежда на помощь Габсбургов против их прежнего противника Сигизмунда постепенно оказывалась всё более сомнительной. Так, во время пребывания послов Бориса в Германии им было сообщено даже, что Сигизмунд «их цесарскому величеству в недавних летах послушен и любителен показался».²⁶ Ради изменения этой новой линии Габсбургов стоило, может быть, вести дружественные переговоры с ними, но менять сколько-нибудь существенно ради этого свою политику Борис, конечно, не собирался.

Поняли ли это в конце концов Габсбурги?

По «Цесарским делам» мы этого не видим. Если Борис делал вид, что жаждет помочь цесарю против Турции, то и габсбургские дипломаты делали вид, что вполне верят его стараниям, и лишь грустно констатировали, что татары «вашей любви не послушали» и пошли на цесаря²⁷. Но это – в дипломатических переговорах.

Что же говорят по этому поводу западные источники, не связанные дипломатической вежливостью? Рукописные материалы, хранящиеся в европейских архивах, дают на этот вопрос прямой и достаточно ясный ответ.

В 1604 г. – последнем и наиболее тревожном году царствования Бориса Годунова – к нему прибыл императорский посол Логау. В Венском архиве сохранился отчет, представленный императору этим послом. По словам Логау, когда русские узнали от него, что Габсбурги не намереваются продолжать борьбу за польский престол**, то «стали очень малодушны и начали относительно турецкого вспоможения противопоставлять трудности и искать извинений». Когда же посол прямо поставил вопрос о борьбе против турок, то Василий Щел-

²⁵ Там же. Крымские дела в столпах. № 2: Статейный список размена в Борисовом городке. Л. 118.

* Декларация Бориса, также совершенно абстрактная, о «соединении со всеми христианскими государями на бесерменских государей», содержащаяся в «Польских делах» (см.: Русск. ист. общ. Т. 137. С. 116–119), также вполне объяснима: Борис желал продемонстрировать Сигизмунду III свое единомыслие с цесарем; одновременно Борис угрожал Польше нападением дружественного ему крымского хана (там же. С. 148).

²⁶ Памятники дипломатических отношений... Т. II. С. 747.

²⁷ Там же. С. 299–300.

** В 1598 г. Габсбурги окончательно подтвердили отказ от польской короны, данный еще в 1589 г. (*Him. Die Renuntiation des Deutschmeisters aus Polen...* Bd. IV. 1893. S. 267–268).

калов (канцлер), ведший с ним переговоры, «только возразил на то смехом и слышать об этом не хотел»^{*}.

Это известие Логау, может быть, и не совсем точно, но в данном случае это для нас не имеет существенного значения. Даже если посол преувеличивал резкость русского отказа, ясно одно: в 1604 г. габсбургско-католические политики получили окончательное подтверждение бесплодности своих расчетов на русско-турецкую войну.

Безусловно, это было не первое указание на безнадежность традиционной политики. Уже в 1581 г., после своей неудачи в переговорах с Грозным, сомнения в возможности русско-турецкой войны высказал такой авторитетный в католическом мире деятель, как Поссевино. Острая нужда в союзнике против турок и ловкая политика Бориса заставили Габсбургов заблуждаться еще несколько лет. Теперь же, в начале XVII в., даже самые отчаянные оптимисты в католическом лагере должны были убедиться, что надежды их тщетны: превратить Русь в орудие своей политики им не удастся.

* * *

Неудача долголетних попыток использования Руси в своих политических целях стала первой причиной, определившей позицию католической реакции в интервенции Лжедмитрия I. Но это причина не единственная. Правители Русского государства не только не захотели воевать с врагами Габсбургов, но даже захотели помогать и действительно помогали некоторым из этих врагов.

Потеря Русским государством в начале 80-х гг. XVI в. выхода к Финскому заливу, несомненно, была фактом, благоприятным для габсбургско-католической политики. Но полного успокоения Габсбургам это не принесло: за время Ливонской войны Русь успела завязать (и через Балтику, и через Белое море) крепкие связи с враждебными им державами, в первую очередь с Англией, и связи эти не прекратились и теперь.

Позиции Габсбургов на Балтийском море в XVI в. нельзя считать особенно прочными. Формально императорам Священной Римской империи принадлежали северогерманские земли, примыкающие к этому морю, но, как и многие другие части Германии, они зависели от Габсбургов лишь номинально. Северные немецкие города, входившие в состав Ганзы, были связаны с императором не столько узами подданства (когда интересы Ганзы и императора расходились, обе стороны нередко вступали в прямую борьбу друг с другом), сколько наличием общих врагов. Такими врагами были новые морские державы северной Европы – Англия и революционные Нидерланды. Для последних Балтийское море действительно имело первостепенное значение. Рано вступив на путь

^{*} Отчет Логау, хранящийся в Венском архиве, пересказан у Аделунга (см.: Критико-библиографический обзор путешествий по России/пер. Клеванова. Т. I. М., 1864. С. 91–92). Взятые в кавычки слова отмечены кавычками и у Аделунга. Очевидно, это цитата из рукописного источника. Дошедший до нас текст русских «Посольских дел» обрывается на середине миссии Логау.

капиталистического развития, оба эти государства (в особенности Нидерланды) остро нуждались в привозном хлебе (хлеб шел к ним из Восточной Европы). Вместе с хлебом Восточная Европа доставляла им и другие жизненно важные материалы. Достаточно сказать, что без восточноевропейского сырья не было бы английского и голландского судостроения.

Лишить Англию и Нидерланды этой связи с Балтикой, отрезать их от восточноевропейского хлеба и сырья, значило, в сущности, уничтожить эти государства. Этим и определялась политика католических держав на Балтийском море в конце XVI в. Их союзником выступал торговый конкурент Англии и Нидерланд, всё более теряющий свое экономическое могущество Ганзейский союз.

В своих планах блокады Англии и Нидерландов габсбургско-католические силы рассчитывали прежде всего на польских королей – Стефана Батория и особенно на Сигизмунда III, с начала 90-х гг. прочно связавших себя с габсбургско-католической политикой²⁸. Однако для того чтобы эта блокада была полной, необходимо было заручиться поддержкой и другой восточноевропейской державы – Русского государства.

Экономическое значение Русского государства к концу XVI в. было хорошо известно и англичанам, и нидерландцам, и их общим врагам. Если хлеб, который ввозили северо-западные страны, был по преимуществу польским, то техническое сырье было в значительной степени русским. Как отметили английские историки, «флот, разбивший испанскую Армаду, был снаряжен русским такелажем»²⁹. А если бы закрылся польский рынок, то и московский хлеб легко мог бы приобрести международное значение: уже в последние годы Ивана Грозного русские вывозили в «Барабанскую землю» пшеницу в «бочках-селедовках»; в 1597 и 1598 г. английская «Московская компания» дважды вывозила из России большие партии пшеницы, риса и ячменя³⁰. Эта торговля серьезно беспокоила врагов Англии, кто-то из них даже уверял русских, что англичане перепродают это зерно туркам³¹.

Экономические связи между Русским государством и государствами Северо-Западной Европы становились, таким образом, важным фактором международной политики. Первая попытка прекратить эти связи относится еще к 80-м гг., когда в обращении к Федору Ивановичу Филипп II старался побудить его не только к войне с Турцией, но и к захвату английских торговых кораблей и прекращению торговли с Англией³². В 1603 г. попытка помешать русско-английской торговле была сделана представителями Ганзы: послы Любека обратились к Борису Годуну, убеждая его во вредоносности «английской монополии» и прося передать

²⁸ Очерки истории СССР. Конец XV – начало XVII в. М.; Л., 1955. С. 277.

²⁹ *Smith M.W.* The English in Russia during the second half of XVI century / trans. Royal. Hist. Soc. 4 ser. Vol. III. 1920. P. 95.

³⁰ *Willan T.S.* The trade between English and Russia in the second half of XVI cent // *English Hist. Rev.* 1948. Vol. LXIII. № 248. P. 315; ср.: Очерки истории СССР. С. 277.

³¹ *Willan T.S.* Op. cit. P. 315; *Willan T.S.* The early history of Russia company. 1956. P. 253.

³² Россия и Италия. Т. 3. Вып. 2. Док. № 23, 19.

английские привилегии ганзейцам. Ни одна из этих попыток успеха не имела. Дав некоторые льготы самим любекцам, царь отказал в них прочим ганзейским городам³³. Гарантированная англичанам в 1586 г. «повольная» торговля без пошлины³⁴ была подтверждена Борисом Годуновым при вступлении на престол³⁵. В 1604–1605 гг. во время переговоров Григория Микулина в Лондоне и Т. Смита в Москве Борис Годунов вновь подтвердил торговые привилегии англичан³⁶.

В конце XVI в. к русскому царю с предложением об установлении торговых отношений обратились представители самой молодой державы Западной Европы – Нидерландской республики. Обращение нидерландских «мятежников» не смутило Бориса Годунова. Хорошо зная историю возникновения республики, царь тем не менее охотно пошел навстречу предложениям нидерландских «торговых мужиков»³⁷.

Экономическая политика Годунова в значительной степени сводила на нет план балтийской блокады, взлелеянный Габсбургами.

Но Россия выступала на Балтийском море не только в качестве экономической силы. В 1595 г. в результате короткой, но удачной войны Россия вернула себе часть побережья Финского залива, потерянную в Ливонской войне (Ям, Копорье, Ивангород), и вновь, хотя и на узком пространстве, вышла к Балтике. В 1599 г. Борис сделал прямую попытку воскресить активную балтийскую политику Грозного. Он обратился (через купца Иголкина) к «буймистрам и ратникам и полатникам и всяким людям» Риги (находившейся под польской властью) с предложением перейти под русскую власть³⁸. Царь обещал рижанам помощь против польско-литовских правителей, которые «хотят их от их веры отвести, а привести невольню в папешскую и в язовецкую (иезуитскую – Я.Л.) веру»³⁹. Как и Иван IV, Борис уже подготовил своего «годовника» (вассального государя) для Ливонии. Этим государем должен был стать живший в Москве шведский королевич Густав, сын свергнутого в середине XVI в. короля Эрика XIV (союзника Грозного). Для габсбургско-католических сил обстановка на Балтике становилась тем более тревожной, что на шведском престоле в это время сидел уже не польский король Сигизмунд III (становившийся послушным Габсбургам): Сигизмунда вытеснил из Швеции его дядя, Карл IX, ярый противник «папезжан». Ставленник Бориса Густав сразу же предложил Карлу план совместной борьбы против Сигизмунда, с тем чтобы Карлу досталась Швеция, а Густаву Ливония⁴⁰.

³³ Форстен Г. Балтийский вопрос. Т. II. СПб., 1894. С. 59–64.

³⁴ Русск. ист. общ. Т. 38. С. 176.

³⁵ Там же. С. 264.

³⁶ Там же. С. 281; РГАДА. Дела английские в столпах. Посольство Т. Смита, 1604–1605. Л. 209.

³⁷ Русск. ист. общ. Т. 116. Прил. № 1, 3, 4; Массе И. Краткое известие о Московии. М., 1937. С. 58–59.

³⁸ РГАДА. Ф. 64 (сношения с Лифляндией), 1599. Д. 4.

³⁹ Там же. Д. 5. Л. 37.

⁴⁰ Там же. Ф. 96 (сношения со Швецией), 1599. Д. 3 (грамота Густава Карлу 28 октября 1599 г.) [Возражая С.М. Соловьеву, считавшему, что союз Бориса с Карлом не состоялся только из-за нерешительности Бориса (см.: История России с древнейших времен. Кн. II. С. 704), Г.В. Форстен (см.: Балтийский вопрос. Т. II. С. 54–55) справедливо отметил, что Карл IX вовсе не хотел русского продвижения в Ливонии.]

Такая линия поведения Бориса, несомненно, должна была напомнить Габсбургам его предшественника – Ивана Грозного, энергично боровшегося за Балтику и заключавшего политические союзы с антигабсбургскими силами против «папы, цысаря и иных королей».

На юге Борис не оправдал надежд габсбургско-католических сил, на севере его деятельность оказывалась в прямом противоречии с политикой католической реакции. Неудивительно, что в начале XVII в. в католическом лагере возрождается идея, возникшая уже в конце XVI в., – вмешаться в русские дела и заменить несговорчивого московского государя своим человеком.

* * *

Вопрос о католическом ставленнике на московском престоле был поднят, как известно, задолго до появления в польской Украине Лжедмитрия I. В конце XVI в. в католическом лагере существовало даже несколько претендентов на русскую корону, и корона эта, покоившаяся на голове Федора, а потом Бориса, была предметом тайных ссор и соперничества. История этого соперничества не представляет для нас особого интереса. Следует отметить только, что, споря из-за личности будущего повелителя «московитов», представители католического лагеря были поразительно единодушны относительно его будущей программы. Уже Баторий, выступивший с планами завоевания Московии сразу после смерти Ивана Грозного, заявил Папе, что овладение московским престолом – единственный путь к победе над Турцией. Именно этим аргументом ему удалось привлечь на свою сторону виднейших деятелей католического лагеря, в том числе известного нам Поссевино⁴¹.

Но планы Батория встретили довольно резкое неприятие со стороны австрийских Габсбургов. Император Рудольф II и его многочисленные родичи были весьма смущены тем, что Папы (Григорий XIII и Сикст V) сочувствовали планам Батория и даже субсидировали его деньгами. Причина их недовольства выражена с чрезвычайной ясностью в одном неопубликованном послании Рудольфа II, хранящемся в Венском архиве. Рудольф заявил, что недоволен притязаниями польского короля, ибо «еще другие люди» (*noch andere mehr Leute*) претендуют на московскую корону⁴². «Другими людьми», само собой разумеется, были сами австрийские Габсбурги – братья Рудольфа II, между которыми даже разгорелись споры из-за заманчивого положения московского государя⁴³. При дворе императора возникла легенда, будто Грозный сам перед смертью завещал свою корону Габсбургам. Судя по документам Симанковского архива, в фантастическое «завещание Грозного» верил и Филипп II. Подготавливаемое им посольство в Москву должно было не только поссорить русских с турками и англичанами, но и разузнать подробнее об этом завещании.⁴⁴

⁴¹ *Pierling P.* Op. cit. Vol. II. P. 253–275, 297–507.

⁴² *Übersberger H.* Oesterreich und Russland. Bd. I. Wien; Leipzig, 1906. S. 503.

⁴³ *Ibid.* S. 503–508.

⁴⁴ Россия и Италия. Док. № 18, 23.

Впрочем, как ни химеричны были планы Габсбургов, им, по-видимому, удалось найти некоторую поддержку в Москве. В Венском архиве хранится записка о беседе между германским послом (очевидно, Варкочем) и канцлером Андреем Щелкаловым, во время которой последний предлагал прислать в Москву кого-либо из юных габсбургских принцев для постепенной подготовки его к роли царя⁴⁵. По весьма вероятному предположению С.Ф. Платонова, именно это самочинное выступление Щелкалова было причиной его внезапной опалы в 1594 г.⁴⁶ Надо сказать, что надежды Габсбургов на русский престол не рассеялись и после воцарения Бориса в 1598 г. Особенно горячую активность в этом отношении проявлял эрцгерцог Максимилиан, отказавшийся от своих былых притязаний на польскую корону и мечтавший компенсировать себя в качестве московского короля⁴⁷.

В действительности, как мы знаем, ни польскому королю, ни габсбургскому принцу не удалось добиться полного осуществления своих планов. Но то общее, что было в этих планах, – идея католического ставленника на московском престоле – все-таки оказалось реальностью. Неведомый авантюрист, назвавшийся царевичем Дмитрием, не сразу вызвал сочувствие императора (предпочитавшего, как мы помним, «других людей» на московском престоле), но для тех представителей габсбургско-католического блока, которые не были лично заинтересованы в московской короне, фигура эта оказалась вполне приемлемой. Лжедмитрия I признаёт Папа, его прославляют Поссевино и другие католические публицисты⁴⁸, его начинают поддерживать и Габсбурги⁴⁹.

История Лжедмитрия I выходит за пределы нашей темы. Необходимо отметить только одно обстоятельство: в обширнейшей публицистике, возникшей в связи с появлением претендента, его будущая международная политика рисуется в совершенно определенных чертах: новый «московит» заставит турок «заплакать»⁵⁰ и установит католическое влияние на Балтике⁵¹. Ограничимся одним примером, правда, несколько неожиданным, но красноречивым.

Среди сочинений знаменитого испанского драматурга Лопе де Веги есть пьеса «Великий герцог Московии», главный герой которой – Лжедмитрий, или, как считает автор, законный московский «герцог Деметрио». Испанский драматург, естественно, давал Лжедмитрию ту характеристику, которая была официально принята в странах габсбургско-католического блока: Деметрио

⁴⁵ Üebersberger H. Op. cit. S. 558–561 (особенно прим. I. S. 559).

⁴⁶ Платонов С.Ф. Очерки по истории смуты. М., 1937. С. 169–170.

⁴⁷ Hirt. Die Renuntiation des Deutscheisters aus Polen... 1893. Bd. IV. S. 250–257, 265, 268, 269.

⁴⁸ Пирлинг П. Указ. соч. Т. III. С. 192–201. (Поссевино под псевдонимом Баредцо Барецци издал сочинение в честь Лжедмитрия)

⁴⁹ Там же. С. 200. (Современники обращали внимание на контраст между дружеской позицией Габсбургов по отношению к Лжедмитрию и их холодностью по отношению к Борису.)

⁵⁰ Там же. С. 216; ср.: С. 59 и 195.

⁵¹ Ср.: Форстен Г.В. Балтийский вопрос. Т. 2. С. 68.

у него – истинный рыцарь, «идадьго» на троне. В этом отношении особенно показателен конец пьесы. Добившись «отеческого» престола, Деметрио обращается к польскому королю со следующими словами:

Тебе, король великий польский,
Свою империю вручаю,
А сам я, собственной персоной,
На Карла шведского собираюсь⁵².

Конечно, произведение Лопе де Веги не было политическим документом. Тем не менее, создавая свое произведение за тысячи верст от Москвы, драматург, чуждый хитросплетениям габсбургской дипломатии, откровенно говорил испанским зрителям то, что не позволяли себе прямо высказывать католические деятели. Отдаленность Лопе де Веги от места действия написанной им пьесы определила и некоторую анахронистичность его произведения. Русская действительность внесла свои коррективы в эту пьесу: в 1612 г., когда она была написана, «Деметрио» давно уже погиб, свергнутый восстанием московского посада. Наступали последние дни католической интервенции на Руси.

© Лурье Я.С., 2010

⁵² *Lope de Vega. Obras. Vol. VI. Madrid, 1896. P. 642.*

ВСЕЛЕНСКИЙ СОБОР 1962 г. И КАТОЛИЧЕСКАЯ ДОГМА О ЕДИНОЙ ЦЕРКВИ*

Уже через три месяца после своего избрания, в октябре 1958 г., новый Папа Иоанн XXIII, как уверяет католическая печать, «совершенно неожиданно», даже для ближайших к нему кардиналов, объявил о своем решении созвать Вселенский собор.** К этой идее, впервые высказанной на консистории кардиналов 25 января 1959 г., Папа не раз возвращался в последующих своих выступлениях. Особые надежды возлагаются на этот (двадцать первый) вселенский собор Католической Церкви, созыв которого назначен на 1962 г.¹ Хотя не было никаких официальных заявлений о содержании вопросов, для решения которых созывается этот собор, однако в выступлениях Папы и других ватиканских деятелей указывалось, что главной темой собора должно быть «единство Церкви».

Тезис о единстве Церкви в истории католицизма не новый. На протяжении веков к этому тезису неоднократно обращались христианские богословы, стремившиеся использовать его в интересах укрепления позиций Церкви. Попытки Ватикана оживить этот догмат во второй половине XX в. были вызваны стремлением придать целям и задачам созываемого Ватиканом Вселенского собора более общезначимый характер и даже представить их как дело не только Католической Церкви, но и «всего христианского мира». <...>

Если от схоластических толкований богословов перейти к осмыслению политики и практики Церкви, которую ее апологеты намеренно обходят, то станет ясным, что требование единства заключало в себе целую идеологическую программу борьбы с раздиравшими христианство изнутри на протяжении всего его существования ересями и сектами, множеством течений, каждое из которых претендовало и донныне претендует быть единственно истинным, единственно верным пониманием христианского вероучения.

* Публикуется в новой редакции с сокращениями по: Ежегодник Музея истории религии и атеизма. Т. 6. М.; Л., 1962. С. 29–60.

** По заявлению Папы, решение о созыве собора пришло к нему неожиданно, «как внезапный удар, в котором он ощутил сверхъестественное внушение» (inspiration) – см.: Informations catholiques internationales (далее: ICI). 1961. № 135. С. 8.

¹ ICI. 1962. № 162. С. 5.

Самое понятие единой Церкви католические богословы стремятся вывести из Евангелия. В прямом смысле эти попытки оказываются бесплодными, так как такого понятия в раннехристианских текстах не встречается. Однако богословы толкуют многочисленные выражения Евангелия как аллегории и метафоры этого понятия. Конечно, ни в Апокалипсисе, ни в синоптических евангелиях – произведениях той ранней поры, когда о формировании Церкви говорить еще преждевременно – мы не найдем этого понятия даже в туманно-метафорической форме. Лишь в сложившихся позднее Евангелии от Иоанна и Посланиях апостола Павла можно отыскать идею единства, высказанную в метафорической форме (Ин. 17: 21–23; 1Кор. 1: 10; Ефес. 4: 4–6).

Это объясняется тем, что Церковь, которая делала первые шаги в своем развитии, усиливала борьбу против тех, кого называла еретиками. В ранние времена и этого термина не встречается. Только в одном случае в Новом Завете упоминается слово «еретик» (Тит. 3: 10–11)*. Однако в произведениях более позднего времени оно появляется чаще и постепенно становится одним из главных и основных понятий формирующейся христианской догматики, острие которой направлено было прежде всего на борьбу с ересями.

Не было и не могло быть в ту пору и идеи единства Церкви, прежде всего потому, что не существовало никакого действительного единства христианских общин, не было никакого центра этой религиозной жизни. Каждая община верующих жила собственной жизнью, в которой главную роль играла харизма (благотворительность, совершение благодетей), и считала себя Церковью, отнюдь не придавая этому понятию обобщающего характера. Показательно, что в правовом отношении общины существовали отдельно друг от друга, каждая сама по себе. Так продолжалось еще и во II в.² Никаких конкретных форм идеи единства Церкви в литературе I в. и первой половины II в. нет.** Лишь во второй половине II в. (после 160 г.) появляются рядом с туманно-мистическими метафорами более конкретизированные представления о единой Церкви. Так, в «Диалоге с Трифоном-иудеем» Юстин Мученик пишет, что Церковь «есть совокупность всех тех, кто верует в Иисуса», которые «образуют одну, единую душу, единую синагогу, одну единую Церковь»³.

Те же идеи содержит и другой источник этого времени – Послание Поликарпа к Филиппийцам. Автор говорит: «Необходимо оставить ложные учения и возвратиться к тому учению, которое нам дано искони»⁴. Тех, кто предается этим

* Библейская критика давно установила, что это «Послание» было написано лишь около 150 г. (см.: Ван-ден-Берг Ван-Эйсинга Г.А. Первоначальная христианская литература. Пер с франц. М., 1929. С. 52.

² *Feine H. Kirchliche Rechtsgeschichte. Bd. 1: Die Katholische Kirche. 3 Aufl. Weimar, 1955. S. 25* (прим. 3).

**Ссылка католических авторов на 1-е Послание Климента Римского к Коринфянам (46, 6), относимое ими к началу II в., как на свидетельство утвердившейся уже в это время идеи единой Церкви опровергается тем, что оно отнесено научной библейской критикой к более позднему времени.

³ *Justini Dialog cum Tryph. NQ 63 // Migne. Patrologia graeca (далее: PG). Vol. VI. Col. 621; а также Col. 729, 745 и др.*

⁴ *Polykarpi ad Philip., VII, 2 / ed. Funk // Patres apostolici. 2 Aufl. Tübingen, 1901. S. 304.*

лжеучениям, он резко порицает, а всякого отвергающего воскресение и страшный суд называет «первенцем Сатаны»⁵. Опасность «лжеучений» и борьба с ними и вызвала возникновение идеи о единой Церкви. Недостаточно было объявлять «лжеучения» ересью или порождением Сатаны – нужно было укрепить представление о том, что их последователи вообще не христиане, что есть некое единство «истинных» христиан. Учение о единстве Церкви вызвано было прежде всего отсутствием единства, идейным разбродом, характерным для империи той поры. Этот разброд сказывался в полной мере и в христианском мире, где усиливалась противоречивость социальных и политических интересов различных прослоек последователей новой веры. Противоречия между отдельными церковными общинами отражались в толковании основ учения, что вызывало борьбу и внутри общин, нередко приводившую к их распаду. Предотвратить этот распад общин, очевидно, можно было только при объединении их в единый организм, в единую Церковь. Стремясь стать во главе такого объединения, руководители крупных общин (Смирна, Эфес, Рим и др.) и выдвинули эту идею в середине II в.

Необходимо добавить, что укреплению этой идеи способствовал и процесс выделения клира, наметившийся во второй половине II в. Если раньше все в общине были равны, если в ней господствовали те демократические порядки, которые отражали наивные представления забитых, беспомощных людей, ожидавших с неба спасения, которого они не в состоянии были добиться собственными силами, то к концу II в., когда община представляет собой совокупность людей из различных социальных групп, этим демократическим порядкам наступает конец. Над общиной возвышается в качестве ее надзирателя и руководителя епископ. Он приобретает не только авторитет (*auctoritas*), но и власть (*potestas*). Ему члены общины обязаны не только вниманием, но и послушанием. Это требование выразительно формулирует текст из Послания, приписываемого Игнатию Антиохийскому, в котором епископ объявляется таким же главой каждой отдельной Церкви, как Христос – всей Церкви в целом⁶.

С конца II – начала III в. наряду с восточными апологетами христианства выступают и западные отцы Церкви, которые также развивают учение о единстве Церкви. Показательно, что оно служит им и орудием в борьбе против еретиков. Так, Ириней Лионский пишет о единстве Церкви в своем трактате, специально посвященном этой борьбе. Еретиков и схизматиков он объявляет главной разрушительной силой единства Церкви⁷.

Последнюю он называет «земным раем», плоды которого может вкушать каждый, а ересь – это древо познания с запретными плодами, несущими с собой смерть⁸.

Ириней имеет в виду прежде всего гностиков; борется он также с монтанистами. Те и другие, как и некоторые иудео-христианские секты (эбиониты и др.),

⁵ Ibid. VII, 1.

⁶ *Ignat. Antioch.* Ep. ad Smyrn., 8; ср.: Epp.: ad Magne 5, 3, 6; ad Trall., 2; ad Philadelph., 2–3, 7; ad Polycarp., 6 / ed. Funk // *Patres apostolici*. S. 234, 245, 282, 291.

⁷ *Iren. Contra Haeres*, IV. 26, 2; 33, 7 // PG. Vol. VII. Col. 1054, 1076.

⁸ Ibid. V. 20, 2 // PG. Vol. VII. Col. 1178.

представляются Иринеею опасностью, угрожающей самому существованию христианского учения, объявляемого им единственно истинным.

С этих же позиций отстаивает и развивает идею о единстве Церкви Тертуллиан, который в своих сочинениях продолжает и усиливает борьбу против ересей⁹. Еретики, по его словам, должны рассматриваться «как чужие и враги, поскольку они противоречат учению апостолов»¹⁰, всякая ересь – «от дьявола», «противостоящего истине, но одновременно и подражающего ей»¹¹. При этом Тертуллиан подчеркивает, что ереси не только разбивают единство христианского мира, но и сами по себе не обладают внутренним единством¹².

Разнобоя еретических течений Тертуллиан противопоставляет единую Церковь, которую именует «католической» (вселенской), выражая тем самым идею о ее всемирном распространении¹³. Здесь уже ясно видна связь между идеей единства Церкви и католическим экспансионизмом, выступающим в дальнейшем как главный фактор всей политики католицизма. Не случайно, что и претензия на примат римского епископа встречается впервые у того же Тертуллиана¹⁴.

Ученик Тертуллиана, карфагенский епископ Киприан (III в.), уделяет еще большее внимание идее единства Церкви. Он посвящает этой идее специальный трактат и проводит ее во многих дошедших до нас посланиях. Киприан неоднократно повторяет, что тот, «кто нарушает единство Церкви, восстает против самого бога»¹⁵. Это заявление направлено против римских и карфагенских схизматиков, которым Киприан противопоставляет единую Церковь. Залог единства Церкви Киприан видит в епископате и развивает при этом учение о единоспасящей силе Церкви. Эта догма, последовательно разрабатываемая после Киприана целым рядом католических богословов, превращается в одну из основ всего католического учения. «Нет спасения вне Церкви» («*Salus extra ecclesiam non est*» или, как писали позднее, «*Extra ecclesiam – nulla salus*») – таково исходное положение, сформулированное Киприаном¹⁶.

Так как под понятие «ecclesia» подводилась только Католическая Церковь, то смысл этого положения неизбежно сводился к отрицанию всякой разновидности христианства, помимо католицизма. Учение о «единоспасящей» Церкви

⁹ De praescriptionibus adversus haereticos // *Migne. Patrologia latina* (далее: PL). Vol. II. Col. 9–74; Adversus Marcionem libri V // PL. Vol. II. Col. 5. 239–524; Adversus-Valentinianos // PL. Vol. II. Col. 5. 524–596.

¹⁰ De praescr., cap. 37 // PL. Vol. II. Col. 51.

¹¹ Ibid. Cap. 40. Col. 54.

¹² Ibid. Cap. 42. Cols. 57–58.

¹³ Ibid. Cap. 26. Cols. 38–39.

¹⁴ Ibid. Cap. 36. Col. 49.

¹⁵ *Cypri. De unitate ecclesiae* // PL. Vol. IV. Cols. 371, 343, 409, 494–520; vol. III. Col. 703.

¹⁶ Ibid. // PL. Vol. IV. Col. 371. [На протяжении Средневековья и вплоть до нынешнего времени Папы и католические богословы многократно повторяли это положение, придавая ему догматический характер. Этот тезис провозглашает знаменитая булла Бонифация VIII «*Unam sanctam*» (1302 г.); его приводит Евгений IV в своем выступлении на Флорентийском соборе (1441 г.); то же звучит в бреве Пия VIII (25 августа 1830 г.), в аллокуции Пия IX (9 декабря 1854 г.), в изданном им «Силлабусе» (пункт 16) и в ряде других папских документов.]

имеет оборотную сторону в требовании создать вокруг Римской Церкви всеобщее христианское объединение (*universitas christianorum*), о котором писал Августин¹⁷.

У Киприана эти идеи находятся еще в процессе становления, но из его сочинений видно, что слова «единая Церковь» понимаются и как объединение отдельных церквей, а также верующих – членов этих церквей, и как «единственно истинная» Церковь (не только «*una*», но и «*unica*»).

Главным содержанием единства Церкви у Киприана оказывается сплочение сил для борьбы с еретиками путем объединения вокруг епископа: «Где епископ, там и Церковь; кто не с епископом, тот вне Церкви»¹⁸. Если же продолжить эту мысль Киприана, то, очевидно, «кто против епископа, тот против Церкви», а так как «невидимым главой Церкви» Киприан называет Христа, то значит, «кто против епископа, тот и против Христа». <...>

Развернутую концепцию единой Церкви дал и другой ученик Тертуллиана – Климент Александрийский¹⁹. Существует, говорит он, «лишь одна истинная Церковь, древняя, апостолическая, вселенская (католическая), единству которой угрожают ереси»²⁰. Ориген, ученик и преемник Климента в руководстве александрийской школой, развивает идею единой Церкви также в тесной связи с обличением еретиков²¹.

Богословы III–IV вв. всё теснее связывали идею о единстве Церкви с ролью клира. Важнейшим выражением единства Церкви становится в их понимании единство духовной власти (*unitas regiminis*). В дальнейшем же именно эта сторона становится самой главной, оттеснив на второе место единство веры²². Кирилл Иерусалимский, Афанасий Александрийский, Опат Милевский, Иларий и др., ведя жестокую борьбу против манихеев, маркионитов и особенно против ариан и донатистов, объявляют еретиков врагами бога, требуют их изгнания из среды христиан²³, все более настойчиво пропагандируют идею единства Церкви, олицетворяя это единство в епископе²⁴.

В истории развития ранней христианской Церкви с IV в. наступает новый период. Церковь конституировалась как достаточно сильная организация; ее превосходство над соперниками, а затем и монопольное положение в Империи получили санкцию императорской власти в так называемом Миланском эдикте

¹⁷ De civ. dei. // PL. Vol. XLI.

¹⁸ *Cypr.* Ep. 66, 2 // PL. Vol. III. Col. 993.

¹⁹ *Clem. Alexandr.* Stromata. Vol. II. Cap. XII // PG. Vol. VIII. Col. 1180; vol. IX. Cap. XV. Col. 528; cap. XVII. Col. 532.

²⁰ Ibid. Vol. IX. Cap. XVII. Col. 552.

²¹ Orig., in Mattheum, commentar. Ser. № 46 // PG. Vol. XIII. Col. 1668.

²² *Feine H.* Op. cit. S. 50–51

²³ *S.-Athanas.* Orat. I: Contra Arianos. № 1 // PG. Vol. XXVI. Col. 13; Orat. III. № 28 // PG. Vol. XXVI. Col. 384; *S.-Hilar.* Oe trinitate, lib. VII. № 4 // PL. Vol. X. Col. 202; Optat. Oe schismate donatistarum I, cap. 10 // PL. Vol. XI. Col. 900.

²⁴ *S.-Athanas.* Tomus ad Antiochenos, № 8 // PG. Vol. XXVI. Col. 806; Epist. heor. V. № 4 // PG. Vol. XXVI. Col. 1382; *S.-Hilar.* In psalm. XIV. № 3; CXXI. № 5; CXXXI. № 14 // PG. Vol. IX. Col. 301, 662, 736; Optat. Oe schismate donatistarum II. № 1 // PL. Vol. XI. Col. 941–942.

и постановлениях I Никейского собора. Утвержденное там же «исповедание веры» дало Церкви твердую платформу для борьбы против инакомыслящих. По существу Церковь на этом этапе развития победила своих противников. Фиксацией канона, и прежде всего четырех Евангелий, была создана богословская база для дальнейшей борьбы. Но цели борьбы стали теперь другими.

Начинался новый этап в развитии христианской Церкви – ее быстрое распространение как в пределах Империи, так затем и вне этих пределов, потому что для императора Церковь всё более превращалась в «лучшее средство, чтобы возвыситься до положения самодержца римского мира»²⁵. С этих пор Церковь всё более открыто становится орудием господствующего класса.

Новые позиции, которые Церкви удалось занять с 325 г., открывали перед ней широкие возможности развернутого наступления на инакомыслящих под лозунгом единства Церкви. Этот лозунг становится важнейшей частью христианской догмы, принятой на II Вселенском (Константинопольском) соборе 381 г. и внесенной в Символ веры (Никео-Константинопольский). На этом же соборе была принята официальное наименование христианской Церкви – «Единая, святая, католическая, апостолическая» («Una, sancta, catholica, apostolica») ²⁶. В этой сакраментальной четырехчленной формуле заключена программа распространения католицизма по всей земле.

Стремление к всемирности христианской Церкви, к ее распространению *intata orbe* (во всем мире) звучит в ее наименовании – «католическая» (от греч. *καθολικός* – «повсеместный»). Неприкрытые притязания Церкви на господство во всех странах и над всеми народами следует видеть и в другом ее наименовании – «апостолическая» (имеется в виду евангельский текст об апостолах, которых Христос разослал по всей земле, чтобы распространить новую веру).

Особое же содержание заключается в наименовании Церкви «единой». Это наименование было своего рода закланием, которым Церковь отвечала на бесчисленные религиозные движения, раздиравшие изнутри христианский мир. Десятки сект, каждая со своим особым учением, каждая по-своему толковавшая учение Христа, «пророки» и «учителя», по-своему проповедовавшие новую веру, осуждались и объявлялись как бы несуществующими, несовместимыми с «единой» Церковью. Церковь, сама себя объявившая единой, становилась все более действенным орудием в руках правящего класса, превращалась в средство подавления социального протеста народных масс.

Таким образом, уже на этом раннем этапе единство Церкви на деле служило социально-политическому противопоставлению лагерей в классовой борьбе. Более того, вопреки своему смыслу идея единства давала освящение не согласию и миру, а жестоким преследованиям и насилию.

Провозглашая единство (*unitas*) первым основным признаком и существенным свойством Церкви, богословы разъясняют, что это единство следует пони-

²⁵ *Энгельс Ф.* Бруно Бауэр и первоначальное христианство // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 19. С. 307.

²⁶ *Mirbt C.* Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Katholizismus. Tübingen, 1934. S. 56.

мать в двойном смысле – и как «единость», что и обозначается словом «unitas», и как «единственность», чему лучше соответствует слово «unicitas»²⁷.

Католическая догматика рассматривает единство Церкви в трех аспектах: единство вероучения (*unitas fidei*), единство культа, обрядов и т.п. (*unitas cultus, sacramentorum*) и единство управления (*unitas regiminis*). Эти аспекты единства Церкви возникают не одновременно. Раньше всего деятели формирующейся Церкви требуют единства вероучения, единства Церкви с точки зрения ее «внутреннего духа», содержания ее учения. Позднее появляется идея об единстве культа – единстве богослужебной практики Церкви. И наконец, возникает идея о едином управлении в лице пастырей, идея иерархии, возглавляемой Папой. Эта концепция разрабатывается на протяжении многих столетий, всё более превращаясь в центральный пункт и основной принцип всего католицизма.

Итак, к концу IV в. христианские богословы выработали основы учения о Церкви, существенную часть которого представляла идея о единстве, служившая важнейшим орудием борьбы против еретиков.

Эти слова бросают яркий свет на истинный характер той борьбы, которая в сочинениях церковных авторов изображается исключительно как борьба вокруг догматов, обрядов и т.п. В действительности это была подлинно классовая борьба угнетенного люда за улучшение своей жизни, которая по историческим условиям той эпохи принимала религиозную форму. Только борьба «за веру» могла тогда быть знаменем, под которым выступали народные массы. Помощи в своей борьбе они искали и у христианских проповедников, но Церковь в лице иерархов не только не оказывала им этой помощи, но напротив, поддерживала богатых и знатных в их стремлении подавить протесты и оппозицию в социальных низах. Орудием этой политики и является тезис Августина «*Cave intrare*», становившийся основой отношения Церкви ко всем инакомыслящим.

Торжественно провозглашаемое на протяжении всей истории раннего христианства единство Церкви было чисто теоретическим понятием, только лишь идеалом, к которому стремились деятели Церкви, но осуществить который были не в силах. Действительного единства Церкви не могло быть там, где царил хаос в политической и общественной жизни, где кипела напряженная классовая борьба, где сталкивались различные социальные и политические силы.

Но если в Церкви не было и не могло быть действительного единства, то идея такого единства могла существовать и фактически до поры до времени жила в умах церковных деятелей. Это была не только несбыточная мечта об устранении разногласий внутри христианской Церкви, но и орудие в борьбе против инакомыслящих – отступников, схизматиков, еретиков. В этом и следует видеть главное значение этой идеи.

Этот догмат мог существовать еще и потому, что, несмотря на острую классовую борьбу в III–V вв., в Империи, хотя и неуклонно слабевшей, сохранялась видимость политического единства – императорская власть,

²⁷ Hurter J. *Theologia dogmatica*. Vol. 1. Oeniponte, 1896. P. 310; Bartmann B. *Lehrbuch der Dogmatik*. II Aufl. Freiburg; Breisgau, 1911. S. 598.

администрация, государственные законы. Это относительное единство было конкретно-исторической почвой, на которую могла опираться идея единства Церкви. Но почва эта и тогда была скудной, а вскоре и вовсе исчезла, а вместе с ее исчезновением на долгое время замерла и эта идея.

Насколько далеко было действительное состояние христианской Церкви от торжественно провозглашенного в Никео-Константинопольском Символе веры единства, свидетельствует появление в первые столетия христианства множества самостоятельных Церквей.

Многие ереси как будто исчезли, в действительности же на их почве появились самостоятельные церковные организации. Так, в Египте образовалась Коптская Церковь, в Эфиопии – Эфиопская, возникли Церкви в Сирии, Армении и др. Все эти Церкви были или монофизитскими, или тяготели к этому учению. Церкви, возникшие в Месопотамии и Иране, и большинство христиан в этих странах пришли к несторианству. Эти Церкви распространялись дальше на восток и к VIII в. достигли Китая.

В Западной Европе также возникали местные Церкви. Среди многих народов, принимавших на Западе христианскую веру, утверждалось арианство, подвергавшееся преследованиям на Востоке как ересь. Хотя римский епископ также осуждал арианство, он ничего не мог поделать с распространением этого еретического учения среди готов, бургундов, свевов и вандалов. Последние занесли арианство в Северную Африку; через готов, свевов и лангобардов оно распространилось на Пиренейский полуостров и в саму Италию. В течение приблизительно двухсот лет арианство продолжало существовать в Западной Европе и только к VII в. с первыми успехами в развитии феодальных отношений в образовавшихся варварских государствах оно было ликвидировано.

На Востоке также продолжалась борьба внутри Церкви, борьба с ересями. То это были монотелиты (VI–VII вв.), то адопциане, павликиане и др. На протяжении раннего Средневековья идея единой Церкви после Августина почти более не поднимается*. О каком единстве Церкви могла идти речь, если в 725–784 гг. и в 815–843 гг. Западная и Восточная Церкви были официально разделены, одна другую не признавали?

Развитие феодальных отношений сопровождалось неизбежным ослаблением роли централизирующих сил и усилением сепаратизма, и в этом следует усматривать главную причину того, что идеи единой Церкви утратили свое значение. Складывались новые социальные и политические условия, которые не могли не получить своего отражения и в религиозной идеологии.

Отсутствие реальной почвы для единства в эту пору и привело после долгих перипетий к так называемому разделению Церкви. Первый разрыв между Римской и Константинопольской Церковью произошел еще в V в., когда византийский император Зенон, поддержанный Константинопольским Патриархом Аакием,

* Она встречается лишь у Папы Льва I (PL. Vol. LIV. Col. 274) и Григория I (PL. Vol. LXXVII. Col. 906; vol. LXXIX. Col. 512), да еще в IX в. у Рабана Мавра (PL. Vol. CVII. Col. 297; vol. CXII. Col. 1166) и Гинкмара (PL. Vol. CXXV. Cols. 454, 455, 458, 459, 746).

предложил формулу примирения с монофизитами (482 г.), а римский Папа Феликс III ее отверг. Отношения между Западной и Восточной Церквями были прерваны почти на сорок лет (до 519 г.). В середине VII в. произошел новый разрыв, тянувшийся несколько лет. В начале VI в. на Востоке началось иконоборческое движение, вызвавшее соответствующую реакцию и на Западе. Лишь только закончился этот длительный (716–843 гг.) период ожесточенной церковной борьбы, как началась (с 867 г.) так называемая схизма Фотия, когда Папа и Патриарх обменивались посланиями, содержащими самые резкие нападки, бранные слова и проклятия*.

В основе всех этих расхождений лежали не различия обрядов, даже не догматические несогласия, а такие реальные и материальные интересы, как земли в Болгарии или Фессалоникийское викариатство, на которые притязал Рим. Показательно, что этим стремлениям Папы Николая I противодействовал даже Патриарх Константинопольский Игнатий, целиком обязанный Папе и Патриаршам престолом, и поддержкой в борьбе со своим соперником Фотием. В сущности, с этих пор даже внешнего единства внутри христианской Церкви больше уже не было. Сношения между Римом и Константинополем были почти прекращены, а с конца X в. дело шло все определеннее к окончательному разрыву, происшедшему, как известно, в 1054 г.

Здесь нет необходимости подробно останавливаться на причинах, вызвавших разделение Церкви в XI в.²⁸, однако следует подчеркнуть, что оно окончательно и неопровержимо доказало всю химеричность идеи единства Церкви**. Все позднейшие попытки восстановить единство, заключить унию между расколовшимися Западной и Восточной Церквями оставались безрезультатными, если не принимать в расчет лишенные исторического значения несущественные эпизоды²⁹.

Отсутствие политического единства в период Раннего Средневековья тяжело сказывалось на жизни европейских народов, особенно когда перед ними оказался сильный враг, шедший на завоевание Европы под религиозным знаменем новой веры – ислама. В этих условиях Папство, приняв на себя политические функции, сыграло свою роль в объединении западноевропейских народов и государств. «Европейский мир, – писал Энгельс, – фактически лишенный внутреннего единства, был объединен христианством против общего внешнего врага – сарацин»³⁰. Таким образом, «западноевропейский мир, представлявший собой группу народов, развитие которых происходило в условиях постоянно изменявшихся взаимоотношений,

* Современные католические авторы делают попытки смягчить картину резких расхождений между Церквями во время Фотиевой схизмы [*Dvornik Fr. Photius Schism. L., 1948; McSorley J. An Outline history of the Church, 9-th ed. L., 1954. P. 246 (прим. 43)*].

²⁸ Сюсюмов М.Я. Разделение Церквей в 1054 г. // Вопросы истории. 1956. № 8. С. 44 и сл.

^{**} Авторы, ратующие в наши дни за единство Церкви, склонны преуменьшать остроту конфликта 1054 г., полагая, видимо, что исторические прецеденты могли бы служить доказательством правомерности их утверждений в этом вопросе и в наши дни (*RouseR., Neill. St.Ch. A history of the ecumenical movement. L., 1954. P. 16*).

²⁹ Подробнее см.: Рамм Б.Я. Папство и Русь в X–XV в. М.; Л., 1959; *Winter Ed. Russland und das Papsttum. Teil. 1, 2. Berlin, 1960, 1961*. (Общий обзор папской политики объединения Церквей с XV в. до наших дней также см. в статье Эд. Винтера в: Ежегодник Музея истории религии. Т. 6. С. 18–28.)

³⁰ Энгельс Ф. Юридический социализм // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 495.

объединялся католицизмом»³¹. В результате удалось не только приостановить грозное нашествие, но и потеснить вражеские силы в крестовых походах XI–XII вв. и перейти, хотя бы в Испании, к Реконките.

Всё это способствовало усилению позиций Папства, давшего свое знамя этому объединению. Энгельс отмечает: «...это теологическое единство было не только идейным. Оно действительно существовало и не только в лице Папы, монархического средоточия этого единства, но прежде всего в лице Церкви, организованной на феодальных и иерархических началах»³². Никогда ранее, да и никогда позже, не создавалось столь благоприятных условий для Папства, стремившегося к тому, чтобы стать духовной и политической силой, повелевающей народами. В его власти сосредоточились огромные земельные владения, католическая иерархия играла главную роль в политической жизни, Церковь осуществляла неослабный и монопольный контроль над всей умственной и культурной жизнью западноевропейских народов.

Идея единства Церкви в странах Западной Европы получила тогда свое конкретное воплощение в Папстве. Его безграничные домогательства, его притязания на высшую власть не только в Церкви, но и вообще на всей земле (*in tata arbe terrarum*) были выражением этого догмата.

Обоснование этой стороны идеи единства Церкви началось еще в конце XI в. в известном документе «Диктат Папы Григория VII» (*«Dictatus papae Gregarii VII»*), в сжатых положениях которого впервые разворачивалась вся система папского примата^{*}. В середине XII в. Бернар Клервоский уже заявлял, что Папа «по власти – Петр, по святости – Христос», а в конце XIII в. Эгидий Римский писал: «Папа – то же, что и Церковь»³³.

К XIII в. Папство в своем историческом развитии достигло еще большего могущества, которое оно стремилось закрепить и канонически. В ряде богословских трактатов и папских булл декларировались претензии Папства, которые выводились из того же понятия единства Церкви.

Главная роль в теологическом обосновании этой идеи принадлежит Фоме Аквинскому, который обращался к понятию единой Церкви в своем трактате «О символе апостольском»³⁴.

Фома Аквинский тесно связывает мистико-спиритуалистическое понимание Церкви как «средства спасения» (оно следует отчасти Августиновой идее предопределения) с ее организационно-правовыми формами. Этим он стремится подвести

³¹ Там же.

³² Там же.

^{*} В исследованиях последнего времени доказывается, что дошедший до нас текст представляет собой лишь конспект или оглавление основных положений несохранившегося канонического сборника, автором которого следует предполагать кардинала Деуседита (см.: *Hofmann K. Der Dictatus Papae Gregors VII. Eine rechtsgeschichtliche Erklärung, 1933*).

³³ *Feine H. Op. cit. S. 267.*

³⁴ *Thom. Aqu. Expositio symboli apostolorum.* [Обычный четвертый член формулы «*apostolica*» Фома заменяет словами «*fortis et firma*» («крепкий и надежный»), которые он понимает как синонимы этого понятия. Он утверждает, что «церковь зиждется на твердом, надежном основании, которым являются Христос и апостолы».]

догматическую основу под конкретные организационные формы Католической Церкви и Папства, отстаивая при этом монархический принцип и иерархическую организацию Церкви. Он провозглашает и «непогрешимость» Церкви, т.е. Папства, поскольку усматривает в нем олицетворение всей Церкви. В нем же видит он ее единство. В возвеличении Папства Фома Аквинский дошел до формулировки, которая впоследствии была догматизирована и принята за одну из главных основ всего католического учения: «Также доказано, что для спасения обязательно подчиняться римскому первосвященнику»³⁵.

Эти слова Фомы Аквинского через несколько десятилетий прозвучали еще раз в известной булле Папы Бонифация VIII «Unam sanctam» (1302 г.), которая представляет наивысшее выражение в Средние века идеи папского всемогущества, сливавшегося с всевластием «единой, святой» Церкви. Это было последним словом средневековой Церкви, провозглашенным ею в канун глубокого упадка.

Всё содержание буллы исходит из четырехчленной формулы: Церковь «единая, святая, католическая и апостолическая»; признание ее объявляется безусловным. Церковь провозглашается «единственной», так как «вне ее нет спасения и отпущения грехов» («extra quam nec salus est, nec remissa peccatorum»)³⁶. Далее разворачивается целая цепочка аллегорических образов единства, сюжеты которых заимствованы из Библии. От утверждения о единстве Церкви, вернее, единственности (не «unitas», а «unicitas»; не «una», а «unica»), булла переходит к обоснованию папской власти как наивысшей, неограниченной и на все распространяющейся.

Как ни широки были требования, выдвинутые в «Диктате Папы Григория VII», сколь ни неограниченны были заявления о характере и существовании папской власти у Иннокентия III, как ни далеко пошли богословы XII–XIII вв. в попытках обосновать эти притязания, всё же никто не доходил до того, чтобы придать этим требованиям догматический характер, как это сделал Бонифаций VIII. В этом и состоит значение его буллы «Unam sanctam».

В заключительной части буллы утверждается новый догмат Католической Церкви: «Итак, мы объявляем, утверждаем и определяем, что подчинение всякой твари человеческой римскому первосвященнику совершенно необходимо для спасения»³⁷. В этом новом догмате католическое учение о единстве Церкви окончательно персонифицировалось в личности Папы Римского. Отныне притязания Папства были уже не личными требованиями отдельных Пап, как во времена Григория VII или Иннокентия III, а установленными всей Церковью независимо от личных воззрений отдельных Пап, обязательными для каждого католика догматическими положениями.

³⁵ *Mirbt C.* Op. cit. S. 200.

³⁶ *Ibid.* S. 210.

³⁷ «Porro subesse Romano pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus et definimus, omnino esse de necessitate salutis» (*Ibid.* S. 211). [Обращает на себя внимание текстуальное созвучие с формулировкой Фомы Аквинского. В 1317 г. булла была включена в качестве приложения к изданному Бонифацием VIII дополнению основного свода канонического права, известному под названием «Liber sextus Bonifacii VIII» (*Feine H.* Op. cit S. 257).]

Буллой «Unam sanctam» завершился длительный процесс разрушения основ древней и раннесредневековой Церкви, в которой местная церковная иерархия занимала достаточно видное положение и даже пользовалась известной самостоятельностью в отношении Папства. Шаг за шагом Папы Средневековья, теологи и канонисты этого времени (Гюго из Парижского монастыря св. Виктора, Бернар Клевоский, Иоанн Сольсберийский, Фома Аквинский, Эгидий Римский, Джакопо из Витербо и Иоанн Торквемада) развивали теорию папской супрематии, папского примата, пока она не получила законченного юридического выражения в булле Папы-юриста Бонифация VIII.

Благодатной почвой для развития этих идей было ожесточенное противостояние между Папством и светской властью с одной стороны и между Папством и местными князьями Церкви – с другой. Так как эта борьба отныне была не только борьбой за престиж, но и касалась весьма значительных материальных интересов, она велась упорно, до истощения борющихся сторон. По иронии истории, когда Папство в булле «Unam sanctam» провозгласило свою полную победу в этой борьбе, оно само потерпело во всех своих политических притязаниях совершенную катастрофу, едва не сойдя с исторической арены. Поражение Папства, ознаменовавшееся началом Авиньонского пленения, было вместе с тем ударом по идее единства Церкви.

Однако с другой стороны, развитию идеи единой Церкви в XIV в. способствовал рост феодальных монархий и укрепление королевской власти. По аналогии с усиливающейся светской властью и вместе с тем в борьбе против нее церковные идеалы вновь пытаются оживить эту идею. Так, Августин Триумф издал в 1322 г. трактат, в котором отстаивал идеи папской супрематии, посвященный Папе Иоанну XXII; Альварий Пелагий пишет в это же время на ту же тему другой трактат.

Булла «Unam sanctam» и ее защитники встретили ожесточенный протест, который всё более усиливался со временем. Оппозиция выдвинула ряд блестящих мыслителей, нанесших католической интерпретации идеи единства Церкви сокрушительные удары.

В 1324 г. ученые Парижского университета Марсилий Падуанский и Жан де Жанден составили трактат «Defensar pacis» («Защитник мира»), в котором они отстаивали и развивали идею народного суверенитета, независимости светской власти от духовной, местных епископов от Папы, церковной общины от церковной иерархии. Это было прямым вызовом Папскому куриализму и опровержением католического учения о единой Церкви. Церковь понималась авторами не как всеохватывающий организм, а как совокупность отдельных общин, верующих во главе с епископом.

Одна из ведущих идей этого замечательного для своей эпохи труда заключается в обосновании необходимости единства как важнейшего условия для порядка на земле. Однако это единство несовместимо с властью духовенства и прежде всего Папы так как притязания Папства разрушают это единство и становятся причиной беспорядка и беспокойствия. Со всей решительностью Марсилий Падуанский выступает против буллы «Unam sanctam», доказывая ее неправомерность.

Папские притязания он объявляет «губительной чумой, смертельной для людского спокойствия и счастья мира» и призывает бороться против этого зла.

Католическое понимание единства Церкви встречало противодействие не только на литературно-теоретической арене. Начиная с XII в. не прекращалась и открытая массовая борьба против Церкви. Так называемые еретические движения (катары, вальденсы, амальриканы, ортлибарии и др.) отрицали не только папское мировластие, но и вообще единую Церковь. Они проповедовали Церковь как духовно-нравственную общность ее членов, решительно отвергая имущественные и политические домогательства иерархии. Обычно они провозглашали идеалом раннехристианскую Церковь, хотя имели очень смутное представление о том, чем она являлась. Всё глубже становилась пропасть между официальным учением о Церкви и представлениями о ней, укреплявшимися в сознании еретиков.

Тем не менее в 1320 г. церковные власти объявили, будто борьба с еретиками закончена и Церковь, одержав над ними окончательную победу, снова возвратилась к единству³⁸. В действительности же это было время новых серьезных потрясений для Церкви, лишивших ее даже чисто внешнего, формального единства.

Уже пятьюдесятью годами позже на исторической арене появляется английский реформатор Джон Виклеф, а вслед за ним разворачивается бурное движение лоллардов – «бедных священников», своей проповедью бросивших новый вызов учению католицизма о единой Церкви³⁹.

В идее единой Церкви, развитой католическими богословами, Виклеф видел угрозу национальной самостоятельности отдельных государств. В трактате «*De divina daminio*» он отстаивал независимость светской власти от Папства и требовал секуляризации церковного имущества в пользу государства. Католическую Церковь он именовал «синагогой Сатаны» и отрицал за Папой право считать себя «ближайшим и прямым наместником Христа и апостолов». Отстаивая право на существование отдельных Церквей (он имел в виду национальные Церкви), Виклеф заявлял, что для спасения «необязательно верить, что Римская Церковь – главная между всеми другими Церквями»³⁹.

Еще через тридцать лет с критикой догматов Католической Церкви выступил Ян Гус, чье имя стало знаменем чешской крестьянской революции таборитов.

Гуситское движение нанесло новый сильный удар по идее единства Церкви. Проповедуемые Яном Гусом церковные реформы: причащение «под обоими видами», решительное отрицание папской власти и самого строя папской Церкви с ее строго монархическими принципами в управлении – опровергали идею единства во всех трех его аспектах (единство веры, культа и управления).

В 1413 г. Гус в сочинении «О Церкви»⁴⁰ изобличает Римо-Католическую Церковь в извращении строя и духа раннехристианской Церкви. Католическому

³⁸ Rouse R., Neill. *St.Ch. A history of the ecumenical movement*. P. 21.

³⁹ Свои идеи о Церкви Виклеф развил в сочинениях «*De divino Dominio*», «*De civili Dominio*» (1375–1376). «*De ecclesia*» (1377), «*De potestate papae*» (1378).

³⁹ Denzinger H.E., Bannwart C., Umberg J.B. *Enchiridion symbolonim*. Freiburg in Br., 1937. № 632.

⁴⁰ *Historia et monumenta Joh. Hus atque Ilieronimi Pragensis*. Vol. 1. 1715. P. 189.

пониманию единства Церкви он противопоставляет нечто совсем иное: не единство в послушании, не единство стада под водительством пастыря, в лице которого выступает Папа Римский и от повиновения которому якобы зависит спасение каждого, а единство верующих, заранее predetermined к спасению и гибели, а потому внутренне, в религиозном смысле, не зависимых от какого бы то ни было служителя Церкви. Основное положение Гуса гласило: «Единственной является святая, Вселенская Церковь, которая есть сообщество предызбранных»⁴¹.

Понимание Гусом Церкви, в частности его трактовка догмы о единстве Церкви, послужило одним из главных обвинений, приведших его на костер. Когда Гус 5 июня 1415 г. в первый раз явился на собор в Констанце, ему было предъявлено 19 пунктов, выписанных из его сочинения «О Церкви», свидетельствовавших о его еретичности. Через три дня ему было предъявлено уже 39 обвинительных пунктов, из которых 26 были выписаны из того же труда⁴².

Следует отметить, что в определении единства Церкви как «*Ecclesia prae destinatorum*» Гус повторял Виклефа и Августина. Учение о единой Церкви в толковании католических догматиков оказалось сильно уязвимым еще с одной стороны. Уже средневековые теологи постоянно связывали понятие единой Церкви с ее непрерывностью, усматривая в последней особое доказательство ее единства. Непрерывность же эта, по утверждению теологов Средневековья, реализуется в непрерывности папского главенства, начиная с апостола Петра, преемниками которого Папы и являются. Не говоря уже о том, что историческое существование Петра никакими свидетельствами, исключая евангелическую литературу, не подтверждается, совершенно ясно, что утверждение о непрерывности папского главенства находится в глубоком противоречии с исторической действительностью.

Хорошо известно, сколько было длительных перерывов между понтификатами, сколько Пап та же Церковь объявляла еретиками, судила, низвергала с престола, сколько раз одновременно признавались Папами двое, а то и трое претендентов! Факты, свидетельствующие об этом, достаточно выразительны. Три года кардиналы не могли прийти к соглашению, вновь и вновь собираясь безрезультатно на конклавы после смерти Климента IV (1268 г.), пока в 1271 г. им не пригрозили, что лишат их пищи, пока они не выберут нового Папу. Более двух лет папский престол оставался вакантным после смерти Климента V (19 апреля 1314 г.) – до избрания Иоанна XXII (7 августа 1316 г.). В 1378 г. были одновременно избраны Папами Урбан VI в Риме и Климент VII в Авиньоне. Во время последовавшей вслед за этим схемы, имевшей место без малого сорок лет, было сначала двое Пап, пока Пизанский собор 1409 г. не низложил обоих (Григория XII и Бенедикта XIII) и не избрал третьего (Александра V, а после его скорой смерти – Иоанна XXIII).

Так как ни Григорий XII, восседавший в Риме, ни Бенедикт XIII, который был авиньонским Папой, с решением Пизанского собора не посчитались, фактически стало трое наместников Петра, каждый из которых объявлялся постоянным началом единства Церкви. Иоанн XXIII, избранный также наместником Князя

⁴¹ «Unica est sancta universalis ecclesia, quae est praedestinatorum universitas» – см.: *Mirbt C.* Op. cit. S. 230.

⁴² *Hardt H. von.* Magnum oecumenicum Constantiniense Consilium. Vol. VI. Francoforti, 1700. P. 236, 239.

апостолов, являлся, по учению католических догматиков, «единым и единственным главой видимой Церкви» в 1410–1415 гг., а затем был привлечен к суду Констанцкого собора, разоблачен как бывший пират, фальшивомонетчик и убийца по имени Балтасаро Косса и 29 мая 1415 г. низложен с папского престола.

Пятилетний понтификат Иоанна XXIII особенно убедительно опровергает католическую догму о единстве Церкви. По иронии истории, этот Папа, принявшийся за оживление этой догмы и стремящийся к ее новому конкретно-историческому воплощению под флагом II Ватиканского собора, носил то же имя – Иоанн XXIII.

Официальный список Пап, издаваемый Ватиканом, насчитывает 36 антипап⁴³. Каждый из них в свое время признавался видимым главой Церкви, издавал декреты, конституции, бреве, возводил в ранг святых и блаженных разных лиц, давал индульгенции и т.п., что согласно католической догматике – исключительная привилегия наместника Петра, приобретаемая им в силу особой благодати божьей.

Все эти действия никем не были признаны недействительными, святые, канонизированные антипапами, никем не аннулированы – их почитают, им поклоняются и по сей день многие верующие католики. Значит, с точки зрения Церкви эти антипапы обладали необходимыми полномочиями преемника апостола Петра, т.е. реальной папской властью. Где же тогда принцип единства Церкви? Что остается от этого «важнейшего ее признака и существенного свойства»?

Очевидное для каждого отсутствие всякого единства в Церкви в первой четверти XV в. вызвало в различных кругах Католической Церкви тревогу. Уже с начала XIV в. развернулось соборное движение. Затянувшееся Авиньонское пленение Пап и «великий раскол» усиливали популярность этого движения. В соборах, которые многими мыслились как наивысшая инстанция для решения всех церковных дел и даже для реформы Церкви, стали видеть главную надежду на выход из того глубокого кризиса, в котором оказалась «единая, святая».

Началась эпоха вселенских соборов: Констанцкого, Базельского, Феррарско-Флорентийского. Почти полстолетия с небольшими перерывами заседали иерархи Церкви, лечили ее «в главе и в членах». Внешне как будто были достигнуты результаты. Ценой огромных усилий был временно поднят авторитет Папства. Феликс V, объявленный в 1449 г. низложенным, стал последним антипапой в истории Католической Церкви.

Десятью годами раньше Папству удалось добиться и другого значительного успеха – заключения Флорентийской унии, согласно которой Католическая и Православная Церкви объединялись. Казалось, идея единства Церкви начинает принимать реальные очертания, но иллюзия, едва возникнув, рассеялась: Флорентийское соглашение осталось на листе пергамента, на котором оно было сформулировано и подписано, и исторического значения не имело. Главная цель этого соглашения: подчинение папскому влиянию Русского государства с его многочисленным

⁴³ Annuario pontificio. Vaticano, 1962.

населением и богатыми землями – не была достигнута^{*}. В результате раскрывшихся поползновений римской курии и в связи с крушением Византии и Византийской Церкви в России сформировалась самостоятельная, автокефальная, Русская Церковь (1448 г.). Этим был нанесен еще один удар по папским притязаниям, в числе которых уже с XI в. не сходила с порядка дня политика утверждения католицизма на Руси⁴⁴. Вместе с тем это был удар и по католической идее единой Церкви.

В то же время «единую, святую» Папскую Церковь постигло еще одно потрясение. В 1438 г. французский король Карл VII провозгласил в Бурже Прагматическую санкцию, в силу которой во Франции были заложены основы национальной, Галликанской Церкви. Галликанские вольности, введенные во Франции, исходили из признания Вселенского собора в качестве высшей власти в Церкви, предусматривали значительное влияние королевской власти в церковных делах, например при назначении епископов, подсудность духовенства парижскому парламенту и т.д. Подобное же положение создалось и в Англии. Даже в Германии, где силы национального становления были значительно слабее, также предпринимались попытки ослабить зависимость местных Церквей от Папства (в 1439 г. в Майнце курфюрсты опубликовали по этому вопросу особое послание)⁴⁵.

Всё это говорило о глубоком кризисе Церкви, преодолению которого не могли помочь ни соборы, ни папские декреты. Причины этого кризиса были связаны с формированием и развитием в недрах феодального строя национальных государств, с развитием буржуазных элементов. <...>

© Рамм Б.Я., 2010

^{*} Эта идея, вылившаяся в требование унии, выступает в политике папства в отношении Руси уже с XII в. Подлинный ее характер стал совершенно очевидным с конца XVI в., когда в западных и юго-западных русских областях папству удалось добиться заключения так называемой Брестской унии; просуществовавшей до 1946 г.

⁴⁴ Подробнее об этой политике и о Флорентийской унии см.: Рамм Б.Я. Папство и Русь в X–XV вв. Л., 1959; Рамм Б.Я. Три этапа папской экспансии на Руси // Ежегодник Музея истории религии и атеизма АН СССР. Т. 2. Л., 1958; Winter Ed. Russland und das Papsttum. Teil. 1–2.

⁴⁵ Boulenger A. Histoire generale de l'Eglise. Vol. VI. Lyon; P., 1936. P. 187.



История
антиклерикализма,
свободомыслия и атеизма

АТЕИСТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ ЛУКРЕЦИЯ*

Во всеобщей истории атеизма поэма римского философа-материалиста Лукреция «О природе вещей» занимает важное место. Созданная в век крушения рабовладельческой республики, она отразила острейшие социальные и политические противоречия в области идеологии, которые были характерны для этого времени.

Как известно, последний век республики был наполнен жесточайшими классовыми битвами, обусловленными всем ходом социально-экономического развития рабовладельческого Рима. Восстание рабов под руководством Спартака выявило всю остроту противоречий антагонистических классов. Диктатура Суллы, заговор Катилины, борьба триумвиров обнаружили глубину и многогранность социальных и политических противоречий внутри класса рабовладельцев. При таких условиях получает дальнейшее развитие борьба двух направлений в античном понимании и объяснении мира – стихийно-материалистической линии Демокрита и идеалистической линии Платона. В этом идеологическом противостоянии поэма Лукреция «О природе вещей» знаменует собой высшую ступень, завершающую развитие античного материализма и античной атеистической мысли. Лежащее в основе поэмы учение о материальности мира, бесконечности вселенной, естественных закономерностях всех явлений создавало широкие предпосылки для борьбы с теологическим миропониманием, пропагандируемым римским стоицизмом и эклектическим учением Цицерона.

Атеизм Лукреция – не единичное явление в истории античной общественной мысли. На протяжении полутысячелетнего периода, отделяющего произведение этого автора от возникновения первых философских школ Древней Греции, не расчлененная еще натурфилософия неоднократно, хотя и недостаточно последовательно, приходила к антирелигиозным и атеистическим выводам. Человек создает богов по своему образу и подобию – это положение, высказанное еще в VI в. Ксенофаном, содержало в себе критику греческих политеистических представлений того времени. Анаксимандр отрицал участие богов в возникновении и уничтожении миров. Естественно-научное объяснение небесных явлений, даваемое

* Публикуется в новой редакции с сокращениями по: Ежегодник Музея истории религии. Т. 3. М.; Л., 1959. С. 377–398.

Анаксагором, разрушало теологическое мировоззрение. Протагор посеял сомнения в существовании богов, заявляя, что неясность самого вопроса и краткость человеческой жизни препятствуют его решению.

Атомистическое учение Левкиппа–Демокрита, которое легло в основу материалистического понимания природы, имело большое значение и для критики теологических представлений. Демокрит считал, что божественные существа «измышлены» людьми. Философ критиковал религиозные представления о загробном мире, о душе как нематериальном, сверхъестественном начале, о божественной целесообразности в природе. Ему же принадлежит, по-видимому, первая в истории атеизма теория происхождения религии, согласно которой религия возникла из страха невежественного человека перед грозными явлениями природы.

Учение Эпикура о самопроизвольном отклонении атомов, ставшее одним из важнейших достижений античного материализма, было новым шагом в развитии атеистической мысли. Оно открывало возможности преодоления фаталистической тенденции детерминизма Демокрита. Тем самым создавались естественно-научные и философские предпосылки для критики теологических представлений о божьем промысле, божественном предопределении, роке. «Отклонение прорывает “законы рока”»¹, – писал Маркс об атеистической направленности учения Эпикура.

Среди других философов, для учений которых характерна критика религиозных взглядов, можно назвать афинянина Феодора Атеиста, полностью отрицавшего существование божественного начала, а также Эвгемера, который своим рационалистическим методом толкования мифов низводил богов на уровень давно умерших людей. В Риме из старших современников Лукреция следует назвать Федре и Филодема, известных атеистическими тенденциями своих учений.

Таким образом, Лукреций имел многочисленных предшественников. Фрагментарность дошедших до нашего времени материалов не позволяет в достаточной мере выявить и конкретизировать степень непосредственной зависимости атеистических воззрений Лукреция от их философских учений, тем не менее необходимо отметить, что во всей известной нам античной литературе нет произведения, подобного поэме «О природе вещей», в котором с такой последовательностью и широтой обоснования были бы раскрыты основные вопросы античного атеизма.

В науке прочно установилось мнение о зависимости философских взглядов Лукреция от учения Эпикура. Это подтверждается как кругом проблем, рассматриваемых этими мыслителями, так и словами самого Лукреция². Однако некоторые зарубежные исследователи, преувеличивая это, склоняются к мнению об анахроничности поэмы, поскольку она будто бы основывается на коллизиях и опыте эпохи Эпикура. Так, известный английский историк религии Сирил Бейли утверждает, что полемика с религией в поэме Лукреция заимствована у Эпикура. Исследования этого вопроса, предпринятые в последнее время, убеждают в несостоятельности выдвинутого положения.

¹ Маркс К. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 42.

² Лукр. III, 3 и сл.; V, 55 и сл.

Поэма Лукреция – не механическое перенесение греческого произведения на римскую почву, а творческая переработка, отразившая научные достижения, духовную жизнь и политическую обстановку в Риме первой половины I в. до н.э.³

В зарубежной литературе прошлого века наблюдается тенденция к принижению атеистической направленности и социальной значимости поэмы Лукреция наряду с признанием ее художественных достоинств. Французский историк философии Эмиль Брейе называет эпикурейцев «глубоко изолированными от общества»⁴ людьми, историк Жак Пиренн считает Лукреция хотя и «великой фигурой», но «изолированной в гордом уединении»⁵, а французский исследователь Коньо иронизирует по поводу поэта: «Возник образ странного Лукреция. Далекий от того, чтобы быть освободителем душ, он будто бы один в современном ему обществе оказывается под властью суеверий, к тому же суеверий другого века и другой страны»⁶.

Весьма развита также тенденция преувеличенно акцентировать черную меланхолию и пессимизм, которые будто бы пронизывают всю поэму. Некоторые западные исследователи, выделяя из поэмы отдельные картины, не отражающие общую философскую концепцию Лукреция (оптимистическое утверждение торжества познания), иллюстрирующие его теорию развития и овеянные в ряде случаев поэтической грустью, приписывают поэту убеждение в бессмысленности и случайности всего происходящего. «Из поэмы на нас глядит лик человека, – пишет австрийский ученый Мевальд, – душа которого омрачена от сознания того, что все происходящее в корне ничтожно»⁷. Это омрачение души материалиста объясняется ограниченностью самой материалистической концепции: там, где для атомистов Демокрита, Эпикура, Лукреция все проблемы прекращаются (т.е. со смертью), они в действительности, как утверждают сторонники идеалистической философии Платона, только начинаются. Так читателю навязывается идея благотельной роли веры в загробную жизнь и заодно устанавливается некая мифическая связь между пессимизмом и атеизмом: точка зрения Лукреция «на религию в конце концов объясняется его пессимистическим взглядом на мир»⁸.

Акцентирование пессимизма Лукреция, данное несколько в ином аспекте, но в целом продолжающее эту же линию, мы находим у итальянского ученого Мартини. Оценивая воззрения автора поэмы «О природе вещей» как «религию Лукреция», представляющую собой культ безмятежного человеческого разума, оторванного от действительности и признающего свое превосходство над природой⁹, Мартини подчеркивает, что «позиция этих идолопоклонников человеческого разума... уязвима» как раз в виду будто бы свойственного ей пессимизма и «тоскливой растерянности», отражающей тщету человеческих чувств, мыслей и действий¹⁰.

³ Машкин Н.А. Время Лукреция // *Лукреций. О природе вещей*. Ч. 2. М., 1947. С. 270.

⁴ Brehier E. Histoire de la Philosophie. Vol. II. P., 1950. P. 442.

⁵ Pirenne J. Les Grands courants de l'Histoire universelle. Vol. I. P. 292.

⁶ Lucrece. De la nature des choses/preface at commentaire par G. Cogniot. P., 1954. P. 17.

⁷ Mewald I. Der Kampf des Dichters Lukrez gegen die Religion. Wien, 1935. S. 21.

⁸ Ibidem.

⁹ Martini R. La religione di Lucrezio // *Giornale italiano di filologia*. [Napoli] 1954. № 2. P. 151.

¹⁰ Ibid. P. 158.

Борясь за отвоевание Лукреция из лагеря атеизма, западная наука сплошь и рядом «обнаруживает» в его поэме теологические идеи. В этом отношении весьма характерны уже сами названия ряда работ: «Религия Лукреция» – это и заглавие, и лейтмотив. Следуя общей тенденции зарубежной идеалистической философии превращать античных атеистов в своего рода предтеч христианства, а их борьбу против суеверий изображать как расчистку пути для «богооткровенной» религии от языческих заблуждений, западные философы наделяют античных материалистов явно не свойственными им чертами. В советской литературе отмечалось, что, например, американский философ Пауль Фридлендер, искажая учения Эпикура и Лукреция, ухитрился превратить их в поборников теологии. Профессор Оатс, видевший в греческой философии необходимую ступень к христианской религии, оценивает в этом же плане античный атеизм. Известный английский философ Бертран Рассел усматривал у атеиста Лукреция приверженность к новой религии. Итальянский философ Биньоне выдает Лукреция за предшественника христианства, немало потрудившегося для его утверждения¹¹. В других работах XX в. повторяются с различными оттенками уже давно выдвинутые теологами идеи о «товариществе» эпикуреизма и христианства в борьбе с язычеством и затушевывается принципиальное отличие борьбы Лукреция против теологического миропонимания от борьбы христианства с язычеством¹².

Подобные же тенденции отрицания атеизма Лукреция обнаруживаются и среди западных филологов, комментирующих его поэму. В этом отношении наиболее видная роль принадлежит Сирилу Бейли, на протяжении многих лет пропагандирующему такие взгляды¹³. Во введении к трехтомному изданию поэмы «О природе вещей» он пишет, что было бы глубоким заблуждением рассматривать Эпикура и Лукреция как атеистов¹⁴. Выражая точку зрения ряда других зарубежных комментаторов, он находит возможным говорить о «религии Лукреция», которая, отличаясь от традиционных верований его соотечественников и являясь, по словам ученого, более «тонкой и красивой», представляла собой определенную форму приобщения человеческой души к божественной сущности¹⁵.

Марксистско-ленинская философия, борясь с подобными попытками превращения Лукреция в поборника теологии, в первую очередь исходила из того, что в основе мировоззрения Лукреция – признание материальности мира и первичности материи. Природа, объясненная из самой себя, на основе естественно-научных закономерностей, освобождается тем самым от господства божественных сил. Освобождается от них и сам человек, познавший «природу вещей», т.е. сущность и проявления этих закономерностей. Эти основные положения Лукреция становятся теоретической предпосылкой его борьбы с религией за освобождение духа человека от «стесняющих» пут суеверий.

¹¹ Дынник М.А. За марксистское изучение античного материализма // Вестник древней истории. 1948. № 24. С. 6; Светлов В.И. Мировоззрение Лукреция: автореф. дисс. ... д-ра филос. наук. М., 1952. С. 5.

¹² Case Sh. I. The Religion of Lucretius // The American Journal of Theology. [Chicago] 1915. Vol. XIX. № 2 (1). P. 92.

¹³ Masson I. The Religion of Lucretius: the Classical Review. L., 1923. Vol. XXXVII. № 2 (7–8). P. 149.

¹⁴ Titi Lucreti Cari. De rerum Natura. Vol. I/ed. by Cyril Bailey. Oxford, 1950. P. 66.

¹⁵ Ibid. 70; cp.: Mewald I. Op. cit. P. 23.

Выступление Лукреция против религии в период крайнего обострения социально-политических противоречий рабовладельческого Рима невозможно не рассматривать как политическое выступление. Безличная форма критики социального и политического неустройства, данная в поэме и вызванная, может быть, соображениями безопасности, не должна ослаблять общего впечатления. Страстный тон полемики Лукреция, его стремление посредством «мёда» поэзии сделать свои атеистические идеи доступными и распространенными, требование освобождения человеческого духа из-под гнета религии говорят сами за себя. При этом следует иметь в виду, что отправление культа в Риме носило характер государственной магистратуры. Религиозными церемониями и формулами была окрашена вся общественная жизнь. Функции верховного жреца, гаруспика, авгура имели и религиозное, и государственное значение. Нельзя забывать и о том, что религия была средством духовного порабощения. Правящие верхи римского общества, позволяя себе в частной жизни некоторый религиозный скептицизм, единодушны, однако, в том, что религия необходима для удержания в повиновении толпы. Историк Полибий, воскрешая идеи, идущие еще от афинского тирана Крития, говорит, что римская религия придумана искуснейшими политиками, чтобы держать в руках народ. Он признает целесообразность этого. Если бы государство могло состоять из одних «благоразумных» людей, пишет он, подобное учреждение было бы бесполезно. Но так как толпа по самой своей природе непостоянна и склонна к беспорядочным увлечениям и безумным порывам, то, для того чтобы господствовать над нею, поневоле пришлось обратиться к ужасам неизвестного и к выдумкам различных устрашающих фикций¹⁶. Сцевола, занимавший в конце республики ряд важных государственных должностей, отмечал, что официальная религия, хотя и содержит ряд превратных представлений, удобна для государства. Варрон также считал, что из политических соображений народ надо удерживать в старой вере и прежних обрядах.

При таких обстоятельствах поэма Лукреция, содержащая резкие нападки на религию и призывающая к освобождению от ее гнета, не может быть расценена иначе, как политическое выступление.

Что касается вопроса о том, идеологию каких социальных групп выражает Лукреций, то здесь обнаруживаются известные трудности. Ряд зарубежных¹⁷ и советских¹⁸ исследователей считают поэта идеологом римского всадничества. Однако эти утверждения не аргументированы ввиду полного отсутствия прямого фактического материала. С другой стороны, некоторые советские исследователи отмечают, что нет оснований говорить о каком-то особом мировоззрении всадников¹⁹. Изучение истории политической борьбы в Риме накануне падения республики побуждает ввести в данном случае более гибкую терминологию, следовательно, необходимо говорить о двух тенденциях социально-политической борьбы внутри класса

¹⁶ Polyb. IV, 56.

¹⁷ Martha. Le poete de Lucrece. P., 1873. P. 28.

¹⁸ Асмус В. Поэма Лукреция «О природе вещей» // Лукреций. О природе вещей. М., 1937. С. 4.

¹⁹ Машкин Н.А. Указ. соч. С. 273.

рабовладельцев – демократической и консервативно-аристократической. Можно думать, что поэма Лукреция до известной степени отражала некоторые стороны демократической тенденции этой борьбы.

Крах республиканских форм правления, социальные бедствия и кровопролитные войны, которые воспринимались частью римского общества как свидетельства индифферентности старых богов и их попустительства, обострили внимание современников к вопросам религии. Это способствовало более широкому распространению восточных культов и усилению религиозно-мистических настроений. В литературе I в. до н.э. запечатлены яркие картины, рисующие суеверия римлян. Различного рода предзнаменования, заклинания, оракулы, исконно римские или экспортированные с Востока прорицания экзальтированных пророков и лжепророков Исиды, Кибелы, Митры сопровождали всякое начинание римлянина. Ни одно дело, государственное или частное, будь то избрание часа битвы или отправление религиозного пиршества, не осуществлялась без предварительного выяснения благоприятности или неблагоприятности предзнаменований. Вера в судьбу, в предопределение, вечная надежда верхов и низов на неведомый случай, который на глазах у всех сделал фаворитами фортуны Мария и Суллу, Помпея и Цезаря, и вместе с тем вечный страх перед роком постоянно тяготели над умами людей²⁰. Современники, может быть, несколько стгущая краски, отмечали, что нет человека, который бы не боялся заклинаний и ворожбы, и что всё вызывает у римлянина чувство неуверенности и страха: предсказания бродячего оракула, пролетевшая птица, раскаты грома, встреча с гарусником²¹.

С другой стороны, среди некоторой части общества распространился неустойчивый религиозный скептицизм. «Если ты меня спросишь, – говорит один из персонажей Цицерона, – что такое божество и какое оно, я воспользуюсь примером Симанида», который отвечал, «что чем дальше он раздумывает, тем вопрос ему кажется темнее... Много ведь попадаетея такого и смущает так, что иногда кажется, что совершенно нет таких богов»²². Распространению неверия способствовал не только примитивный характер бытовавших религиозных представлений, но и несомненный рост положительных знаний в это время²³. На такой основе возникла потребность в переоценке или по крайней мере в критическом рассмотрении ряда старых представлений официальной религии. Как расценивать деятельность авгуров и гарусников? что думать о благочестии, набожности, обрядах, святынях, торжественных жертвоприношениях? как относиться к религии и «самим бессмертным богам»? – вот вопросы, которые в ходе социально-политической и идеологической борьбы времени конца республики тревожили умы современников и были предметом горячих споров²⁴.

²⁰ Grimal P. La vie a Rome dans L'antiquite. P., 1953. P. 123.

²¹ Fustel de Coulange // La cite antique. P., 1900. P. 255.

²² Cicero. De Natura Deorum, 1, 22.

²³ Danneman F. Die Naturwissenschaften in ihren entwicklung und in ihren zusammenhange. Leipzig, 1920. S. 208.

²⁴ Cicero. Op. cit. 1, 6.

Появившаяся в этой обстановке поэма Лукреция, в которой он в различных аспектах освещает вопрос «о сущности высшей небес и богов»²⁵, представляет ответ демокритовской линии античной философии на злободневные вопросы своего времени.

В основе разносторонней критики религии Лукреция лежит материалистическое объяснение строения мира. Заостряя положение Эпикура о том, что «ничто не происходит из несуществующего»²⁶, поэт-философ придает ему большую атеистическую направленность. «Из ничего, – пишет он, развенчивая роль божественных сил в созидательных процессах природы, – не творится ничто по Божественной воле»²⁷. Лукреций подчеркивает значение этого тезиса как отправного, благодаря которому мы в состоянии яснее увидеть «наших заданий предмет, и откуда являются вещи, и каким образом всё происходит без помощи свыше»²⁸.

Другой отправной пункт его критики теологических представлений – отчетливо проводимая идея противоположности религии и науки. Религия, как утверждает Лукреций, внушает человеку превратные представления о природе мироздания. «Уздой религии стянутый»²⁹ человек отрешается от подлинного познания мира, ему внушается, «будто солнце, земля, и луна, и звезды, и небо вечно оставаться должны, обладая Божественным телом», что должны «по примеру гигантов каре жестокой подвергнуться все за свои преступления, кто мироздания оплот расторгает своим разумением»³⁰. Вещания пророков мешают познанию. Их нелепые бредни нарушают все устои жизни³¹.

На этой основе Лукреций на протяжении всех шести глав своей поэмы подвергает критике разнообразные религиозные представления, противопоставляя им естественно-научное объяснение мира. Высмеивая тех, кто «дарами святилища полнит» и тщетно «богам докучает»³², надеясь таким образом избавиться от бесплодия, он стремится показать естественные причины этого явления. Отвергая религиозные представления о сотворении Вселенной и человека божеством, он ведет полемику с безымянными оппонентами исходя из естественно-научных, атомистических представлений своего времени. «Откуда, вопрошает Лукреций, взялся у богов образец мироздания» да и само представление о людях, если отвергнуть, что сама природа являет собой пример творения и первоначала, «всячески между собой сочетаясь и все испытывая..., пришли в такое движение, которым держится нынешний мир в постоянном своем обновлении»³³. <...>

В своем объяснении мира Лукреций много внимания уделяет вопросу взаимосвязи физического и психического. Эта проблема, занимавшая умы людей еще

²⁵ *Листр.* 1, 54 (здесь и далее перевод Ф.А. Петровского).

²⁶ *Epist.* Epist. ad Herod. 1, 38.

²⁷ *Листр.* 1, 131

²⁸ *Ibid.* 156.

²⁹ *Ibid.* V, 91 и сл.

³⁰ *Ibid.* 114 и сл.

³¹ *Ibid.* 1, 102 и сл.

³² *Ibid.* IV, 1233 и сл.

³³ *Ibid.* V, 181 и сл.

в глубокой древности, заключала в себе наибольшие возможности для теологии. Анимистические представления, удваивающие природу человека, наделяющие его сверх смертного тела отдельной бессмертной душой, возникли еще на ранних этапах первобытной истории, откуда они в усложненном виде были унаследованы классовым обществом. В Риме времен республики представления о душе как о бессмертном начале, вселяющемся в тело при рождении и покидающем его после смерти, были одним из основных элементов религиозных воззрений. Стоицизм отвел им существенное место в своей общей системе мироздания. Вот почему Лукреций, придавая исключительное значение критике этих воззрений, посвятил проблеме души почти целиком одну из шести глав своей поэмы, возвращаясь к этому вопросу по тому или иному поводу и в остальных главах.

Душа – место жительства страха. Тонкая ткань ее легко подвергается различным ударам извне, отмечает Лукреций, следуя наивным воззрениям античного атолизма, поэтому она становится прибежищем суеверий и домыслов. <...>

Критика анимистических представлений, данная Лукрецием, и естественно-научное объяснение «природы» души в корне подрывали религиозные представления о переселении душ, о загробной жизни, о возмездии после смерти.

Так же подробно и широко Лукреций анализирует проблему смерти и бессмертия. Объектом исследований и аргументом античного философа становится вся Вселенная. Космическая основа аргументации Лукреция придает ей размах, отвечающий значительности проблемы: страх перед смертью наряду с религией – главные отрицательные «герои» поэмы. Страх перед смертью, говорит автор, толкает людей на преступления, делает их восприимчивыми к разнообразным суевериям, а их жизнь – жалкой и тягостной. Однако смерть, считает Лукреций, не означает уничтожения первоначал, и он неоднократно подчеркивает это, утверждая, что материя бесконечна и неуничтожима. Если принять, что со смертью тела уничтожаются и первоначала, образующие его, а процесс зарождения новых тел между тем не прекращается, то пришлось бы также принять теологическую посылку, что «нечто может образоваться из ничего»³⁴, т.е. акт божественного творения. Философ уверен, что любые сочетания первоначал – от величайших миров до мельчайших вещей – смертны, поскольку связи их раньше или позже могут быть расторгнуты разнообразными механическими силами.

Соответственно этому утверждению Лукреций дает и определение понятия бессмертия. Бессмертно то, говорится в поэме, что обладает достаточной плотностью, чтобы отражать удары и не допускать их проникновения внутрь и расторжения его связей. Таково свойство первоначал. Бессмертным является также то, что вовсе не подвергается ударам. Это свойство пустоты. Бессмертно и то, что не может развалиться, так как кругом нет ни места, куда бы это могло разлететься под ударами, ни сил, которые могли бы «пасть на него» «и толчком его мощным расторгнуть». Такова в целом «бесконечная вселенная»³⁵.

³⁴ Ibid. I, 545 и сл.; ср.: Ibid. III, 964 и сл.

³⁵ Ibid. 359 и сл.

Рассматривая совокупность взглядов Лукреция на проблему смерти и бессмертия в ее космологическом плане, нетрудно заметить, что в основе их лежит идея единства этих разных начал. Смертные тела состояются как сочетания бессмертных первоначал. Бессмертная Вселенная проявляется как совокупность смертных тел.

Резюмируя изложенное, можно сказать, что тела, по Лукрецию, как сочетания бессмертных первоначал смертны и скрепляющие их связи со временем под ударами естественных сил расторгаются. Тела перестают быть тем, чем они были, они «выходят из своих граней», умирают, и освобождающиеся первоначала вступают в новые связи. Всё это происходит на основе естественных законов. Для сверхъестественных причин, для теологии здесь не остается места.

В этом процессе вечного чередования жизни и смерти человек не составляет никакого исключения. Он подвержен тем же законам. Его тело, его душа, его дух под влиянием таких же естественных причин подвергаются «расторжению связей». Следовательно, нет никакого потустороннего мира, куда бы отправлялась душа человека после его смерти. В плане личном смерть для человека означает прежде всего утерю ощущений, лишение всякого чувствования. Смерть делает человека невосприимчивым к страху, к страданиям, к боли и ко всему, чем религия населяет несуществующий загробный мир. Лукреций говорит, что страх смерти исходит из непонимания ее природы³⁶, и призывает отказаться от иллюзорных надежд и иллюзорных страхов, навешанных религией. Смерть – закономерность, внутренне присущая природе тел, и нет разумных оснований стремиться к тому, что противно природе. <...>

Вопрос о фатуме – роковом начале, будто бы господствующем над миром, – в поэме решается на основе эпикурейского учения о самопроизвольном отклонении атомов. Как известно, введение в левкиппо-демокритовскую физику элемента самопроизвольного отклонения было крупнейшим шагом в развитии античного материализма. Оно сыграло значительную роль и в развитии атеистических взглядов.

Маркс в своей докторской диссертации показал, что учение о самопроизвольном отклонении атомов – не случайное определение, а выражение общего закона, пронизывающего всю эпикурейскую философию. Он отмечал также, что определенность проявления этого закона зависит от сферы его применения³⁷. Исходя из этих положений, мы можем отметить, что в сфере античного атеизма закон о самопроизвольном отклонении становится всеобщей физической предпосылкой решения вопроса об отношении к теологической идее рока. Тенденции отрицания роковой необходимости в физических явлениях и вопросах этики выявляются доказательствами, которые Лукреций приводит для обоснования идеи спонтанного отклонения атомов³⁸. Эти доказательства раскрываются также и в тех разделах, где он дает картину становления и развития человеческого общества и сопутствующих ему общественных институтов. Картина развития человеческого общества, нарисованная в поэме, не оставляет места для фатализма. Расходясь с традиционными

³⁶ Ibid. III, 830 и сл., 894 и сл.

³⁷ Маркс К. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура. С. 43; ср.: там же с. 174.

³⁸ Лист. 11, 251 и сл.; ср.: VI. 31.

теологическими взглядами на начальный этап человеческой истории как на золотой век, когда еще беспорочное человечество, опекаемое Ураном-Кроносом, блаженно существовало, не зная труда и борьбы, Лукреций дает схему, исходящую из представлений о естественно-историческом развитии человека и человеческого общества. По выражению одного исследователя, «теологическая идиллия первобытного блаженства заменена у него натуралистической драмой всеобщей борьбы»³⁹. В тяжелом труде, в постоянной борьбе за существование, отмечает поэт, протекала жизнь первобытных людей. Подобно животным, бродили они в поисках пищи, не имея ни одежды, ни огня, ни орудий. «Капища нимф» (пещеры, гроты) служили им жилищем, палки и камни – средством защиты и нападения⁴⁰. Лишь постепенно люди овладевают искусством изготовления орудий, добывания огня, обработки полей. Вопреки религиозным воззрениям, согласно которым прародителями культурных достижений человечества считались боги и герои, Лукреций утверждает, что «все это людям нужда указала и разум пытливый этому их научил в движенье вперед постепенном»⁴¹.

Таким образом, идея божественного промысла, предопределения, рока решительно изгоняется римским атеистом из всех областей мироздания. <...>

Те, кто не знают свойств материи, говорит он, «думают нам вопреки, что без воли богов неспособна природа» творить то, что привлекает к себе людей и необходимо для их жизни⁴². Но это противоречит здравому смыслу, так как если бы природа даже не была первоначально разгадана, можно было бы по небесным и другим явлениям считать достоверным, что «не для нас и отнюдь не божественной волей создан весь существующий мир: столь много в нем всяких пороков»⁴³. Обосновывая это положение, Лукреций приводит множество примеров неустроенности мира и отсутствия в нем «божественной» разумной целесообразности. Разве можно говорить, что «поднебесная громада» (земля) создана для людей, если одна ее часть занята непригодными для человека лесными чащами, болотами и морями, «широко разделившимися» страны, две другие части отнимают у «смертного рода» знойные и ледяные пустыни⁴⁴? Разве целесообразно, что природа стремится покрыть бурьяном то, что остается под пашню, и человек, защищая свою жизнь, вынужден «тяжко вздыхать» над крепкой мотыгой и бороздить поля «нагнетаемым плугом»? Никаким божьим промыслом без приложения труда полезные растения не пробьются к солнцу. Но часто бывает, что плоды тяжелого труда губят зной, или дожди, или холодные ветры. Где же в этом божественная целесообразность? Если мир создан божественной волей для человека, почему природа кормит и плодит враждебных человеку хищных зверей? Почему «с переменной погоды» людей

³⁹ Марковников В.Н. Идея культурно-исторического развития в поэме Лукреция // Научное слово. Кн. X. М., 1903. С. 104.

⁴⁰ *Лист.* V, 925 и сл.

⁴¹ *Ibid.* 1448 и сл.

⁴² *Ibid.* II, 167 и сл.

⁴³ *Ibid.* 179 и сл.

⁴⁴ Ср.: *Cicero. Op. cit.* I, 10.

губят болезни, почему их настигает преждевременная смерть, почему они рождаются беспомощными?

Таким образом, отвергая телеологию стоиков и официальной римской религии, Лукреций стремится дать естественно-научное объяснение того «правопорядка» в мире, который теология расценивает как божественную целесообразность. <...>

Страстная полемика, понижающая всё произведение, свидетельствует о том, что Лукреций не выступает здесь как сторонний и безучастный наблюдатель. Давая обстоятельные естественно-научные объяснения тому или иному явлению, которое религия освещает превратно, он не упускает случая подчеркнуть вредоносный характер религиозного миропонимания. Поэт развенчивает культ Кибелы, показывая, что пышный ритуал в ее честь имеет своим назначением «сердца и умы толпы нечестивой повергнуть в ужас священный и страх перед мощною волей богини»⁴⁵. Он уподобляет религию отвратительному чудовищу, которое своим «лицом ужасным» повергает людей к земле и обрекает их на жалкую жизнь; отвергает одно за другим свойства, приписываемые богам: могущество, разумность действий, справедливость. <...> Положительные выводы Лукреция о борьбе с религией чрезвычайно ограничены и не идут дальше идей своего рода просветительства. Бороться с религией можно лишь познанием тайн природы, раскрытием истинного вида и внутреннего строя природы, что должно, по мнению автора, принести людям ответы «много священной и тех достоверней гораздо, какие Пифия нам говорит с треножника Феба под Лавром»⁴⁶. <...>

В объяснении корней религии Лукреций отводит центральное место страху. Незнание причинно-следственных связей, непонимание сущности тех или иных явлений приводит к наделению мира сверхъестественными свойствами, к искаженной оценке происходящих событий. Так, страх смерти и порожденная им идея бессмертия души идут от непонимания природы человека, от незнания того, что со смертью кончаются ощущения⁴⁷, что она затрагивает в равной мере тело и душу. Это в свою очередь порождает веру в загробный мир. Пытаясь разгадать природу сновидений, люди часто приходят к неправильным выводам о бессмертии, о самостоятельном существовании души. Лукреций отмечает, что наблюдения человека над явлениями мироздания часто уводят его к вере в богов. Созерцая «строгий порядок» «вращения неба», смены времен года, проявления сил природы, мощь которых заставляет «к земле поникать головою», люди, не сумев познать их естественной закономерности, «богам поручили всё это, предполагая, что всё направляется их мановением»⁴⁸.

В литературе неоднократно обращалось внимание на то, что поэма Лукреция, в которой критикуется религия и отрицается существование божественных сил, управляющих миром, содержит ряд мест, где автор вводит терминологию, образы и картины, как будто противоречащие атеистическим принципам произведения.

⁴⁵ *Лист.* II, 621 и сл.

⁴⁶ *Ibid.* 1, 733 и сл.

⁴⁷ *Ibid.* III, 870 и сл.

⁴⁸ *Ibid.* V, 1183 и сл.; ср.: *ibid.* 1, 149 и сл.; VI, 50 и сл.

Чаще всего исследователей ставит в тупик гимн Венере, где восхваление этой богини непосредственно предшествует резким нападкам на религию⁴⁹. Если одни склонны видеть в этом некую особую религию Лукреция, религию творящей природы как личной божественной силы, то другие рассматривают гимн как художественный прием, поэтическую традицию, осложненную выражением в образе Венеры зиждительных сил природы⁵⁰. При этом отмечается, что, хотя Лукреций далеко заходит в персонификации природы, в гимне Венере нет ничего, что могло бы быть истолковано как проявление религиозности автора⁵¹.

Анализ мировоззрения Лукреция побуждает склониться ко второй точке зрения и видеть в гимне Венере традиционный литературный прием, а в развертываемой вокруг ее образа картине – метафорическое выражение стремления к миру, что, несомненно, в век Лукреция, наполненный гражданскими войнами, было популярной и животрепещущей темой.

Гораздо более сложен вопрос о «блаженных» богах эпикуреизма, которые занимают в поэме известное место. Отрицая богов государственной религии и стоицизма, Лукреций, вслед за Эпикуром, говорит о «блаженных богах междумирий», которые «проводят свой век безмятежно и ясно», наслаждаясь бессмертной жизнью, не нуждаясь ни в чем «нашем» и далеко отстранившись от земных дел. Они не участвуют в управлении миром, им не известны ни гнев, ни расположение к кому-либо, они не требуют себе ни жертв, ни поклонения, поскольку совершенно не вмешиваются в жизнь людей⁵².

Современные зарубежные исследователи оживленно дискутируют по этому вопросу. Некоторые из них признают органическую необходимость богов в системе Эпикура. Они озабочены только тем, как примирить учение о материальной сущности богов с подобающим им свойством бессмертия. Поскольку в концепции Эпикура–Лукреция эти понятия полярны, Бейли отмечает трудность решения этого вопроса. «Проблема состоит в том, – пишет он, – чтобы открыть метод, посредством которого можно было бы показать, что тела богов, будучи материальными и состоящими из атомов, как и всякие другие тела во вселенной, могли бы быть еще и бессмертными»⁵³. Наиболее удачной он считает интерпретацию Скотта и Джуссани, которые говорят, что тела богов эпикуреизма не имеют «численного однообразия, тождества, идентичности числового выражения перманентной материи», но имеют «идентичность форм»⁵⁴. Однако эта интерпретация, которая, как можно понять из разъяснения Бейли, является своеобразной теорией прерывисто-непрерывного формирования божественных тел атомами Вселенной, не снимает противоречия, если исходить из определений смерти и бессмертия, данных Лукрецием.

⁴⁹ Ibid. 62 и сл.

⁵⁰ Петровский Ф.А. Мифологические образы у Лукреция // *Лукреций. О природе вещей*. Ч. II. С. 166.

⁵¹ *Titi Lucreti Cari. De rerum natura*/ed. by C. Bailey. Vol. I. P. 71.

⁵² Ibid. 646 и сл., 1093 и сл.; III, 18 и сл.; V, 53 и сл.

⁵³ Bailey C. Op. cit. P. 68.

⁵⁴ Ibidem.

В поэме весьма своеобразно сочетается полное отрицание религии и богов, поскольку это касается людских дел и вопросов мироздания, с признанием каких-то аморфных богов, образ и роль которых совершенно неосятими и неопределенны. Правда, Лукреций обещает «потом» «в рассуждение подробное» вернуться к этому вопросу⁵⁵, но свое обещание оставляет невыполненным, что объясняется, может быть, теми непреодолимыми затруднениями, которые вставали на пути поэта при попытке примирения этих противоположных начал.

Из сведений, сообщаемых Лукрецием, мы можем уяснить, что «боги междуумий» обладают «плотью священной»⁵⁶, т.е. телесной природой, от которой «в мысли людей» истекают материальные образы – их подобию, дающие представления «о божественном лике»⁵⁷. Указание на тончайшую природу этой «божественной плоти» не меняет дела, ибо, как можно понять из другого места, даже четвертый элемент «ткани» души, тоньше которого, по определению поэта, ничего нет в мире, тем не менее материален, поскольку он состоит из мельчайших «первоначал»⁵⁸. Следовательно, эти боги обладают телесной природой и должны быть признаны смертными. Однако, следуя взглядам эпикуреизма, Лукреций наделяет их бессмертием, вступая тем самым в неразрешимое противоречие с самим собой. Не улучшает положение и его утверждение, что «природа богов настолько тонка и от чувства нашего столь далека, что едва лишь умом постижима», как и утверждение, что она недоступна осязанию и толчкам⁵⁹. Эти последние качества, как мы знаем из других мест поэмы, Лукреций приписывает пустоте⁶⁰. Таким образом, представления автора о бессмертных богах теряют какие-либо очертания. Они не творцы и не руководители мира, они не вмешиваются в дела людей, они недоступны чувству и едва лишь постижимы умом. Чтобы как-то примирить их со своей концепцией бессмертия, Лукреций вынужден одарить их свойствами, присущими, по его же определению, пустоте. Неудивительно, что при таких обстоятельствах он так и не выполнил своего обещания относительно подробного «рассуждения» на эту тему.

Слабость учения эпикуреизма о блаженных богах⁶¹ делала его главным объектом нападок со стороны идейных противников. Если боги Эпикура состоят из атомов, говорит Цицерона устами одного из своих персонажей, обращая острие аргументации эпикурейцев против них же, то они, как и другие телесные сочетания, должны иметь «происхождение» и «уничтожение» – начало и конец. Что же в таком случае остается от их блаженства и вечности? Желая доказать последнее, эпикурейцы уподобились охотникам, которые, увлекшись погоней за дичью, сами «попадают в колючие кустарники»⁶² противоречий. Подвергнув жесточайшей критике

⁵⁵ *Lucr.* V, 153 и сл.

⁵⁶ *Ibid.* VI, 76.

⁵⁷ *Ibid.*; ср.: *Ibid* IV, 26 и сл., 161 и сл.

⁵⁸ *Ibid.* III, 241 и сл.

⁵⁹ *Ibid.* V, 148 и сл.

⁶⁰ *Ibid.* III, 811 и сл.; V, 356 и сл.

⁶¹ *Cicero.* *Op. cit.* 1, 24.

⁶² *Ibidem.*

взгляды эпикурейцев на природу богов междумирий⁶³, Цицерон говорит, что в действительности этим учением «с корнем» извлекается из человеческих сердец, уничтожается до основания всякая религия⁶⁴. Устами новоакадемика Котты он солидаризируется со стоиком Посидонием, своим современником, в том, что слабые, призрачные, ни о чем не заботящиеся, ничего не делающие боги эпикурейцев – сознательная фикция. Эпикуреизм только на словах оставляет богов «для отвращения негодования», на деле же он отвергает их⁶⁵.

Эта оценка заслуживает внимания. Из нее во всяком случае следует, что современники Лукреция воспринимали эпикуреизм как полное отрицание божественных сил. В богах междумирий они усматривали лишь маскировку атеизма, предпринятую как из соображений безопасности*, так и для того, чтобы внешне смягчить радикальность самого учения.

Анализ атеистических воззрений Лукреция показывает, что он приходит к значительным выводам. На основе естественно-научного объяснения мира автор поэмы «О природе вещей» раскрывает противоположность религии и науки. Лукреций подводит читателя к мысли о том, что религия несет людям вред. Он разоблачает религиозные обряды как средство, которым «сердца и умы толпы нечестивой» подвергаются в «ужас священный». Яркая, полная сарказма и иронии критика религии у Лукреция неразрывно связана с духовной жизнью и общественной мыслью современного ему общества. Он ставит и разрешает такие острые вопросы, как вопрос о душе, о смерти и бессмертии, о судьбе, о божественной целесообразности. С позиций линии Демокрита он успешно критикует теологические взгляды стоиков и религиозные представления своего времени. В своей антирелигиозной борьбе философ подходит к критике официального благочестия в его религиозно-нравственном аспекте и выдвигает положение о «нечестии» самой религии. Наконец, ставя вопрос о корнях религии, Лукреций делает важные заключения, предвосхитившие некоторые идеи атеистов нового времени. Он констатирует, что невежество человека, его страх и бессилие перед могущественными силами природы породили представления о богах. Мы находим у Лукреция некоторые представления о гносеологических корнях религии. Им была высказана идея о фантастическом отражении земных отношений в религиозных представлениях.

Учение Лукреция представляет собой вершину не только античного материализма, но и античной атеистической мысли. Создание поэмы «О природе вещей» было и политическим актом, поскольку объективно Лукреций выступал против такого важного политического института рабовладельческого государства, как религия. <...>

© Кубланов М.М., 2010

⁶³ Ibid. 26–44.

⁶⁴ Ibid. 44, 43.

⁶⁵ Ibid. 44.

* Заметим: в античной истории известен ряд случаев судебного преследования, изгнания и даже казни за религиозное «нечестие» и атеизм (Соболевский С.Н. Сократ и Аристофан. Процесс Сократа // Ученые записки Моск. гос. пед. института. Т. 6. Вып. 1. М., 1947. С. 29).

АНТИПАПСКИЕ ВОССТАНИЯ В ИТАЛИИ XIV в. (по материалам хроник Перуджи и Болоньи)*

XIV в. был веком так называемого Авиньонского пленения Пап. Борьба крепнувшей французской монархии с Папством привела к временной ликвидации собственно римской курии и к перенесению в 1308 г. резиденции Пап в Авиньон, фактически расположенный во Франции. Авиньонские Папы стали орудием в руках французского короля, оставаясь в то же время по своему положению во главе Католической Церкви всей Западной Европы. Зависимое положение официального главы католического мира подрывало престиж Папы. <...>

Кризис Папства назревал в условиях становления национальных государств, что стало причиной Авиньонского пленения и после так называемого великого раскола привело в XV в. к вынужденному отказу Пап от воинствующей политики борьбы за власть над всем христианским миром.

В XIV в. Папы пытались восполнить эти потери за счет усиления власти над Церковью и как можно большего увеличения своих доходов. Авиньонский двор славился невиданной роскошью и разнузданным образом жизни. Петрарка, долго наблюдавший нравы Папской курии в Авиньоне, беспощадно заклеил ее в «Письмах без адреса» («*Epistolae sine titulo*»), саркастически заметив, что если Папы будут последовательны, то они перенесут свою резиденцию из Авиньона в Багдад, как известно, ничего общего не имеющий с христианством и его официальной моралью.

Зависимое положение авиньонских Пап приводило к мысли о возможности существования Церкви без Папства, о потере Папством прав на наместничество св. Петра в Риме и на светскую власть, о возможности народного суверенитета в Церкви в противоположность папскому. Под народным суверенитетом понималось увеличение роли светских феодалов и городской верхушки в делах Церкви.

Этой общеевропейской обстановкой и конкретными условиями Авиньонского пленения во многом объясняется появление антипапских сочинений таких видных мыслителей первой половины XIV в., как Вильям Оккам и Марсилиус Падуанский. <...>

* Публикуется в новой редакции с сокращениями по: Ежегодник музея истории религии и атеизма. Т. 1. М.; Л., 1957. С. 317–332.

С конца XIII в. в Италии возникла секта братьев-апостолов, которые в своих проповедях выступали против Папы и кардиналов, против богатого духовенства и паразитического монашества. Начало этому движению положил крестьянин Герардо Сегарелли, сожженный на костре в Парме в 1300 г. Дольчино, его последователь, возглавил первое крупное крестьянское восстание в Европе, разразившееся в северной Италии между 1304 и 1307 гг. «Рим, – говорил он, – это вертеп разврата, а Папа – антихрист!» Дольчино убеждал крестьян и городскую бедноту в том, что вскоре должно настать время, когда Папа и его алчная армия кардиналов и епископов, священников и монахов погибнут. Он призывал к отказу от работы на феодальных господ и к общности имущества. За ним пошли многие тысячи крестьян. Папа объявил крестовый поход против восставших. Дольчино вел героическую борьбу с армиями духовных феодалов, однако в 1307 г. восстание было подавлено, а Дольчино казнен. Таким образом, первое крупное крестьянское восстание XIV в. – восстание Дольчино в Италии – было движением, направленным против феодалов и католической церковной иерархии.

В Италии авторитет Папской курии пошатнулся наиболее заметным образом. Это объяснялось самой исторической обстановкой Италии, где, несмотря на существование феодальных отношений, в передовых городах-государствах еще в XIII в. происходил процесс ликвидации крепостничества, а с XIV в. началось развитие мануфактурной промышленности. К тому же Италия была страной, в которой на протяжении многих веков находилась не только Папская курия, но и Папское государство. Однако как в V в. Рим перестал быть политической столицей, «вечным» городом, так и в XIV в. он на длительный период потерял свое значение церковной столицы, «святого» города. Со времени перенесения резиденции Папы во Францию их политическое значение и престиж сошли на нет. Население Италии на собственном горьком опыте познало все тяжелые стороны папской светской власти в соединении с духовной властью верховного понтифика. Попытки авиньонских Пап вновь подчинить папской тиаре города-государства Италии привели к тому, что в ней началось массовое движение против светской власти Церкви. Поэтому в Италии по отношению к Папству уже в XIV в. критика словом дополнилась критикой оружием.

Энгельс указывал: «Революционная оппозиция феодализму проходит через всё Средневековье. Она выступает, соответственно условиям времени, то в виде мистики, то в виде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания»¹.

В крайне обострившейся обстановке в Италии XIV в. мы наблюдаем наиболее резкую форму борьбы – вооруженное восстание. Антипапские восстания были частью борьбы крестьян и горожан против феодалов. Итальянские феодалы (гранды), нередко проживавшие в городах и не до конца утратившие там свои права и влияние, были постоянными союзниками Папы. Этот союз значительно усложнил борьбу итальянских городов против папской власти.

¹ Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии. М., 1952. С. 34.

Светское государство Римского Папы было образовано в середине VIII в. на основе компромисса, достигнутого между Католической Церковью и королем франков Пипином Коротким. Папа санкционировал захват Пипином королевской власти, за что в свою очередь франкский король оказал ему услугу, совершив походы в Италию и подарив Папе отобранные у лангобардов города и земли. Так, в крови и огне, родилось Папское государство – Церковная область, так называемая вотчина св. Петра.

Вначале это была небольшая территория, состоявшая из римского дуката и части Равеннского Экзархата, которую Папы с напускной скромностью именовали корабликом св. Петра (*naviculum sancti Petri*). Папы заявляли о том, что их духовные интересы стоят выше земных, однако никогда не забывали заботиться о расширении своих светских владений. К началу IX в. Церковная область увеличилась за счет части Тосканы, Беневента и Сполето. После победы итальянских городов над императором Фридрихом Барбароссой в битве при Леньяно в 1176 г., воспользовавшись благоприятной для него обстановкой, Папство укрепило свои светские владения и при Иннокентии III освободило Церковную область от подчинения императору. Иннокентий III, развивая идеи Григория VII, считал папскую власть высшей властью в мире, стоящей над императором и королями. Свои теократические взгляды Иннокентий III применил и к Италии, восстановив свою власть во всей Церковной области и упразднив республиканские учреждения Рима.

Захватывая города и крепости Центральной Италии, Папы лицемерно изображали эти действия как благодеяния. Характерным в этом отношении является пример Перуджи, об антипапской борьбе которой хроники сохранили красочный материал².

Перуджа, крупнейший город Умбрии, соперничавшая с Флоренцией и Сиеной в производстве сукон и в торговле, была лакомым куском для Римского Папы, и уже Иннокентий III подчиняет ее папской власти. Бreve от 2 октября 1198 г. начиналось традиционным обращением, после которого следовало: «...Отзываясь на ваши просьбы, среди других верных наших [городов], исходя из особого милосердия [нашего], оказываем предпочтение городу [Перудже] ... и принимаем его под покровительство св. Петра и наше... и... обещаем, что никогда не оставим его и всегда будет у нас забота об удержании его в наших руках»³.

Эту заботу об удержании в своих руках десятков городов Италии Папы продолжают и в последующие времена. В 1274 г. император официально признает суверенитет Папы, а в 1278 г. уступает Папе Романью. В конце XIII в. Папа Николай III ведет войну за решительное покорение и расширение Церковной области, в результате которой она занимает территорию от Тирренского до Адриатического моря, перерезая Италию на две части. Из небольшого «кораблика» Церковная область превращается в сравнительно крупное в итальянских масштабах феодальное

² Cronaca della Città di Perugia dal 1309 al 1491: Diario del Graziani. Archivio Storico Italiano (далее: Cronaca di Perugia). Vol. XVI. Par. I. Firenze, 1850. P. 215–246. (Автор – анонимный хронист, являвшийся сторонником пополарской антипапской партии.)

³ Bonazzi L. Storia di Perugia dalle origini al 1850. P. 254.

государство, включающее в себя десятки городов Римской Кампании, Умбрии, Анконской Марки, Романьи. В этом конгломерате земель и городов, имевшем в общем типично феодальный характер, были такие крупные и развитые экономические центры, как Болонья, в землях которой еще в XIII в. было ликвидировано крепостное право, или Перуджа с ее развитым сукноделием. Вернуть Церковную область к широким границам XIII в. (после Авиньонского пленения и великого раскола) Папам удалось лишь в конце XV – начале XVI в., во времена Цезаря Борджиа.

Энгельс следующим образом оценивал реакционную роль Папского государства для судеб Италии: «В Италии папская власть – препятствие национальному единству, и в то же время она выступала часто только для видимости, в роли его представителя, однако вела она себя так, что Данте, например, все же видел спасителя Италии в чужеземце-императоре. Уже с 1500 года Папа в качестве князя средней руки расположился в центре Италии и сделал ее объединение практически неосуществимым»⁴.

Соппротивление городов централизующей королевской власти в эпоху феодальной раздробленности не представляет собой прогрессивного явления. Однако в Италии не было королевской власти (южно-итальянские короли представляли собой династии чужеземцев-захватчиков), а папская власть выступала в роли объединителя только для видимости), т.е. в своих узко-корыстных интересах, для усиления престижа Католической Церкви и увеличения своих феодальных владений. Вопреки общепитальянским интересам, Папы отдавали земли Италии на разграбление чужеземцам (например, южную Италию – Карлу Анжуйскому в конце XIII в.), предавали интересы своей страны. Папская власть «прославилась» своими провокациями, вероломством, алчностью, вела себя так, что итальянский народ и его лучшие представители, как, например, Данте, не могли видеть в ней главу и объединительницу Италии. Как светский правитель, Папа был не представителем централизующей власти, а лишь князем средней руки, одним из наиболее ненавистных феодалов Италии.

Насколько мало города нуждались в «покровительстве» и «милосердии» Пап, явствует из того, что в период Авиньонского пленения, когда папская резиденция находилась вне Италии, десяток коммун и сотни крепостей выходили из папского подчинения и активно сопротивлялись попыткам вернуть их под высокую руку верховного понтифика.

Даже Рим, главный город Церковной области, бывшая резиденция Пап, не раз выходил из подчинения и, случалось, открыто восставал против Папы.

Наиболее известное восстание в Церковной области – движение, которое в 1347 г. возглавил народный трибун Кола ди Риенцо. В Риме была установлена республика, на верность которой феодалы принесли присягу. Во времена трибуната Колы ди Риенцо Папа был лишен светской власти в Риме и в Церковной области. В ответ Папа объявил Риенцо бунтовщиком и отлучил его от Церкви⁵. Для восстановления папской власти Иннокентий VI направил в Италию в 1353 г.

⁴ Энгельс Ф. Заметки о Германии. Крестьянская война в Германии (из рукописного наследства Ф. Энгельса). М., 1952. С. 166.

воинственного кардинала Хиля Альборноса, который в 1343 г. возглавлял осаду Алжезираса.

Железной рукой кардинал-иностранец проводил политику покорения италийских городов и земель. До появления Хиля Альборноса верными Папе оставались лишь несколько городов и крепостей, в результате же его беспощадной военной кампании были подчинены почти все города Романы, Марки, Умбрии⁵. Таким образом, кардинал Альборнос, который вновь завоевал для Церкви светское княжество, подготовил возвращение Пап в Италию.

Состояние покоренных земель, стонавших под властью жестокого иерарха Католической Церкви, образно охарактеризовал историк папства С.Г. Лозинский: «В Папской области господствовал кладбищенский порядок, и ничто не нарушало свиста кардинальской плетки и многочисленных подкардинальских кнутов»⁶. Однако такая характеристика страдает односторонностью и иллюстрирует лишь внешнюю сторону событий. Наиболее показательно в этом отношении антипапское восстание в Перудже, которая в XIV в. последней была возвращена под власть Папы. С.Г. Лозинский, говоря об этом периоде, рисует феодальный род Бальони в качестве освободителя от Папства Перуджи и других городов и земель Папского государства⁷. С этим также нельзя согласиться. Освободителями были не феодалы – союзники Папы, а народ.

В 60-е гг. XIV в. к разорительным действиям папских войск присоединилась очередная эпидемия чумы. В 1362 г. она докатилась до Перуджи, а в следующем году началась и во Флоренции. Пользуясь тяжелым положением Перуджи, государство Висконти (Миланское герцогство) направило против города свою армию. Перуджийская коммуна вынуждена была пойти на компромисс и подписала соглашение с Папой против Висконти. В 1368 г. перуджийская феодальная партия «кляющих»^{**} решила использовать сложившуюся обстановку и тайне готовила политический переворот, чтобы ликвидировать правление богатых горожан (пополаров), объединенных в партию «царапающих», и, захватив власть, передать город в полное владение Папы. Заговор был раскрыт, и возмущенные горожане потребовали казни феодальных заговорщиков. Были казнены четыре главаря из партии нобилей: Агабитуچیо ди Ниччоло, Нери Монтесперелли, Андреучоло и Монте Бальони. Шестнадцать представителей рода Бальони, который был главной пружиной феодальных заговоров, бежали из Перуджи. На защиту нобилей выступил их покровитель и высокий союзник – Папа, заявивший, что «перуджинцы омыли руки в крови преданных друзей Святой Церкви». Он наложил на город интердикт, после чего

* Движение, которое возглавлял Кола ди Риенцо, требует особого изучения. В целом оно носило антифеодальный характер, хотя политика Риенцо не была последовательной. На втором этапе Риенцо выступает в качестве папского агента.

⁵ *Sismondi S. Histoire des républiques italiennes du moyen âge. Vol. VI. P., 1809. P. 203.*

⁶ *Лозинский С.Г. История папства. М., 1934. С. 136.*

⁷ Там же. С. 136–137.

^{**} Символом феодальной партии нобилей был коршун, поэтому они именовали себя «кляющими» (*beccherini*); символом господствующей партии богатых горожан (пополаров) была кошка, поэтому они присвоили себе наименование «царапающие» (*raspanti*).

в мае 1369 г. началась открытая война. Папские войска жгли и разрушали окрестности враждебных им городов, беря их в кольцо голодной блокады. Активно содействовали операциям папских войск такие перуджийские нобили, как граф Мильтямо, маркиз Гвиччоне ди Гино, действовавший под лозунгом «Да здравствует Святая Церковь!», Раннуччо делла Аббати и другие, которые отдали папским войскам Маджионе, Читерну, Четону, Ноккорано, Монтевибиано и другие перуджинские крепости и населенные пункты. Вражеские войска подошли к стенам Перуджи.

Измученные длительной голодовкой, горожане потребовали от правительства пополаров прекращения войны. В ноябре 1370 г. папский легат подписал перемирие на условиях уплаты Папе трех тысяч золотых флоринов и возвращения в Перуджу нобилей⁸. Правительство вынуждено было принять эти условия и передать легату ключи от города. По свидетельству хрониста, эти условия Церкви были приняты лишь потому, что «перуджинцы были изнурены и потеряли много земель»⁹. В начале 1371 г. на улицах подчинившейся Папе Перуджи стали появляться феодальные отряды – союзники Папы. В городе ожидали появления папского легата, который дал демагогическое обещание снабдить население хлебом. Отказ правителей города пригласить легата и тем самым прекратить голод привел к вооруженному выступлению населения 16 мая 1371 г. Главной силой восставших был городской плебс – шерстяники¹⁰. Население Перуджи взялось за оружие, для того чтобы направить его прежде всего против своих правителей – богатых пополаров. Восставшие шли под лозунгом «Да здравствует народ!»¹¹. По сообщению же сиенского хрониста, восставшие провозглашали: «Да здравствует Церковь и народ!»¹². Последнее могло иметь место, если учесть конкретную обстановку. Хозяева Перуджи, богатые пополары, эксплуатировавшие мелких ремесленников (шерстяников), в течение двух лет ведущие безуспешную войну, не могли пользоваться каким-либо доверием народа. Появление легата, которое обещало принести мир и хлеб, казалось единственным спасением. Церковь демагогически использовала это движение в своих интересах. Ослабление пополарской партии и ликвидация пополарского правления в результате восстания привели к захвату власти нобилиями во главе с папским легатом. Здесь не было союза нобилей и низов, о котором говорят европейские историки¹³, это было заигрывание с низами. Сразу же после утверждения дворянско-католического правления было объявлено, что всякое выступление против установленных порядков будет караться смертной казнью¹⁴.

Что принесли Церковь и папская власть народу, показали дальнейшие события.

⁸ Cronaca di Perugia. P. 215.

⁹ Essendo i Peroscini stracchi et parso molte terre loro // Conte Ugo linodi Montemarte. Cronaca di Perugia. P. 215.

¹⁰ Donato N. Cronica sanese: Rerum Italicarum scriptores, Muratori. Vol. XV. P. 223. (Непо Донато – представитель «добрых людей» Сиены, т.е. богатых пополаров, однако он уделяет внимание народным движениям)

¹¹ Cronaca di Perugia. P. 215.

¹² Donato N. Op. cit. P. 223.

¹³ d'Ajano H.B. Lotte sociali a Perugia nel secolo XIV. Bd. VIII. Berlin; Stuttgart; Leipzig, 1910. P. 338.

¹⁴ Cronaca di Perugia. P. 216–217.

В 1370 г. умер Папа Урбан V, и его преемником был избран Григорий XI, в прошлом студент Перуджийского университета. Это не помешало ему аннулировать один из важнейших пунктов соглашения с Перуджей, согласно которому город формально сохранял свою независимость от Папы, так как приоры – республиканские правители города – оставляли за собой власть и получали права викариев Папы. Григорий XI отменил это положение, продемонстрировав еще раз, что с точки зрения Пап истинным хозяином своего слова является тот, кто его не только дает, но и берет обратно. Перуджа стала, таким образом, полностью папским городом, для управления которым туда был назначен папский легат кардинал Бургосский. Он направил в Перуджу в качестве своих представителей Бьяджо д'Аренчо, Лапо ди Риказали и своего неопота по имени Аронне, а сам повел борьбу с некоторыми близко расположенными к Перудже городами, которые выражали нежелание подчиниться папской власти¹⁵. Вскоре кардинал силой взял город Тоди, затем обосновался в Фолиньо, но, узнав, что перуджийское население приведено к повиновению, прибыл в покоренный город.

Появившись 19 мая 1371 г. в Перудже, кардинал начал действовать при помощи политики кнута и пряника. Население было широко оповещено о том, что легат прибыл с запасом зерна, что он отменяет ненавистный налог с помола и снижает цены на хлеб. В то же время новоиспеченный правитель предупредил, что он в корне будет подавлять всяческие беспорядки и для демонстрации своих сил проследовал на коне через весь город во главе тысячи конных и четырехсот пеших солдат¹⁶. Перуджийские нобили организовали кардиналу торжественную встречу, восклицая: «Да здравствует Церковь, да здравствует синьор! Смерть «царапающим»!» В результате прихода войск кардинала Бургосского в Перуджу при активном содействии дворянства были фактически ликвидированы республиканские органы и установлена единоличная власть синьора – папского легата, который поспешил назначить викарием Перуджи графа Уголино ди Монтемарте, поддержанного всем дворянством (*da tutti gentiluomini*). Из города были изгнаны «царапающие» – республиканская партия горожан, и правящей партией стали «клюющие» – нобили¹⁷. Хронист сообщает о том, что кардинал выслал из города 70 граждан «по собственному усмотрению» и приказал очистить от домов район св. Антония для возведения там крепости, однако жители не захотели бросать дома своих предков и не дали ему воплотить это в жизнь. Возмущение народа напугало кардинала и заставило его покинуть Перуджу. Так перуджийский народ изгнал первого папского представителя, несмотря на поддержку его вооруженными отрядами дворянства.

Такой оборот событий заставил Папу временно изменить тактику и направить в Перуджу епископа Сансабинского, имеющего репутацию мягкого и сдержанного человека. Он проводил демагогическую политику и даже издал приказ о за-

¹⁵ Non voleva stare colla Chiesa // Conte Ugo linodi Montemarte. Cronaca di Perugia. P. 215.

¹⁶ Cronaca di Perugia. P. 216. [Бонацци приводит преувеличенные данные – 4 тыс. конных и 1 тыс. пеших (Bonazzi L. Op. cit. P. 478)]

¹⁷ Cronaca di Perugia. P. 216–217.

прете дворянских союзов, однако это было лишь способом успокоения населения и подготовкой к решительному овладению городом.

Исполнителем папской воли, его железной рукой в Перудже стал в 1372 г. новый папский легат Герард Дюпюи, аббат Ключийского монастыря, известный в Италии под именем аббата Моммаджоре. Воспользовавшись бедственным положением Перуджи ввиду неурожайных лет и длительной войны и обещая покончить с голодом при помощи твердой власти, он лишил город всех республиканских традиций и установил в нем абсолютную власть Папы. На протяжении трех с половиной лет папский легат от имени Григория XI казнил и высылал за малейшую склонность к республиканизму, причем преследованию подвергались не только представители партии «царапающих», но и любой представитель партии «клюющих», заподозренный в поддержке республиканской партии горожан (*sospetti a respartismo*). То, что не удалось кардиналу Бургосскому, открывшему период церковной диктатуры в Перудже, провел в жизнь Моммаджоре.

Француз, чужеземец, он обращался с итальянцами как с покоренным народом. Пришедшие с ним английские и французские солдаты вели себя необузданно, были уверены в своей безнаказанности. Так, когда один из них (племянник кардинала), преследуя горожанок, довел одну из них до самоубийства, папский легат счел возможным отделаться сомнительной шуткой. «Ваши итальянки думают, наверное, что французы евнухи», – заявил он родственникам погибшей. За повторение подобной «шутки» кардинальский племянник был всего лишь оштрафован. Демагогическое обещание снизить налоги было давно забыто, и кардинальские агенты беспощадно выколачивали из населения налог на войну, которую вел на территории Италии Папа Григорий XI против миланских правителей Висконти. Война была безуспешной и поглощала огромные суммы для оплаты наемников. Папство разоряло итальянский народ поборами и на отнятые у него деньги кормило отряды кондотьеров и кардинальские военные шайки, в свою очередь безнаказанно грабившие население.

Обращаясь к этому времени, Маркс приводит подробные сведения о событиях, происходивших в Италии, выделяя в них наиболее характерное¹⁸. Например, события семидесятых годов XIV в. Маркс освещает следующим образом: «В 1372 война между Висконти и итальянскими союзниками Григория XI; деньги, сколоченные последним на крестовый поход против турок, были *растрчены им на жалованье бандам Гоквуда, Отто, на Брауншвейгского и др.* Отлучение и интердикт против Висконти; против него выступили кардиналы во главе разбойничьих шаяк; но в борьбе против *Бернабо и Галеаццо II* им ничего не удалось добиться»¹⁹. Современные хроники подтверждают и уточняют эти краткие записи.

Как уже было отмечено, одним из активных проводников папской политики войн и захватов был аббат Моммаджоре. Не слишком уповая на помощь Дсевышнего, он возлагал главные надежды на силу оружия. Первым мероприятием в этом направлении стала постройка могучей цитадели, которая, по его

¹⁸ Архив Маркса и Энгельса. Т. 6. С. 5, 64, 126–127, 133, 140.

¹⁹ Там же. С. 133.

замыслам, должна была держать под ударом все стратегически важные пункты города-государства. Возведение папской крепости в самом городе, во многом за счет горожан, было явным вызовом. Однако при активной поддержке феодальной партии «ключющих» это было осуществлено. Под руководством знаменитого архитектора Гаттапоне из Губбио, которого хронист называет одним из лучших знатоков своего дела в мире²⁰, в районе порта Соле начала строиться «наиболее красивая крепость Италии»²¹. Укрепленным крылом она соединялась с городской площадью, собором св. Лаврентия и правительственными дворцами подеста и приоров. Таким образом, находясь в крепости, где размещалось около 1500 французских и английских солдат, папский легат держал в своих руках правительственные здания и главную арену всех политических событий того времени – городскую площадь с ее дворцами. Опыт недавних лет подсказывал кардиналу, что народ, пришедший на городскую площадь с оружием в руках, представляет опасность для папской власти. Поэтому кардинал, как пишет хронист, позаботился, чтобы «ни один горожанин не мог ступить туда без его разрешения», так как на площадь можно было пройти лишь используя подъемные мосты крепости или сняв охрану с ближайших к площади улиц. Крепость была также соединена укрепленным крылом (длиной до километра) с северо-восточным районом города – Сан-Антонио, где был построен бастион с шестью башнями и двумя подъемными мостами. Бастионы были сооружены и у ворот Сан-Маттео и Сан-Анджело – в сукнодельческом районе Перуджи. С внешней стороны вокруг всей крепости был вырыт глубокий ров.

Внутри самой цитадели были возведены башни и построены роскошные жилища для кардинала, его свиты и войск. Не забыл папский легат построить и специальные хоромы для своего высокого покровителя – Папы, обставив их с такой пышностью, что для описания их убранства хронист нашел одно только слово – «рай». В этом укрепленном «раю» и обосновался полновластный представитель Папы на перуджийской земле – аббат Моммаджоре со своей французской челядью и французскими и английскими наемниками.

Крепость всегда была готова к защите, говорит хронист. В крепость были завезены запасы зерна, муки, вина и других продуктов, так что сидящие в ней, по определению хрониста, «могли хорошо продержаться более десяти лет». Внутри цитадели были сооружены одна большая и семь небольших метательных машин, поставлены бомбарды, собран значительный запас арбалетов, стрел, пращей и военного снаряжения.

Не надеясь на силы одного только крепостного гарнизона, легат привлек на свою службу прославленного грабителя, английского кондотьера Джона Хоквуда и его итальянского собрата по прозвищу Торнабариле, которые стали наемниками Церкви. Войска этих профессиональных бандитов, получая деньги от Церкви, грабили к тому же города и крепости перуджийского контадо на протяжении двух месяцев. В 1373 г. аббат Моммаджоре захватил все крепости Перуджи и контадо и,

²⁰ Cronaca di Perugia. P. 219.

²¹ Ibid. P. 217.

полагая, что это дает ему право на более решительные действия, усилил репрессии и усложнил и без того жестокий политический режим в городе. Из города были изгнаны многие сторонники республиканской партии «царапающих», «почти все наши лучшие граждане», как говорит хронист*.

Борьба кардинала против антипапской партии «царапающих» отражалась и на жизни низов города. Паразитический папский режим привел к значительному свертыванию сукнодельческой и других отраслей ремесленной промышленности, к замиранию хозяйственной деятельности города, что не замедлило отразиться прежде всего на положении широких народных масс. Глухое недовольство перерастало в открытый протест. В сентябре 1375 г. только по подозрению кардинала были высланы из Перуджи многие известные горожане. В последующие месяцы положение обострилось. В целях запугивания населения легат провел 6 декабря демонстрацию своей силы, выведя на улицы и площади города все свои войска. Это переполнило чашу терпения, и в Перудже вспыхнуло антипапское восстание. С криками «Да здравствует народ! Смерть аббату и пастырям Церкви!»²², с оружием в руках народ двинулся к городской площади. Характерно то, что первыми выступили жители сукнодельческого района: чесальщики шерсти, шерстобиты, валяльщики, красильщики. Рано утром 7 декабря они захватили удаленный от центра города бастион у ворот Сан-Маттео, а затем двинулись к площади, где вместе с другими горожанами приняли участие в штурме правительственных дворцов**.

На площади у дворца приоров стоял на страже отряд Гомеца Альборноса. Услыхав гул толпы, солдаты заперли ворота, была выставлена охрана. Народ смял ее и ворвался на площадь. Сражение длилось до 9 часов вечера. Натиск восставших, их невиданный гнев вынудили Гомеца покинуть площадь, оставить дворцы подеста и приоров и бежать в крепость через храм св. Лаврентия. Это был первый успех восставшего народа. После этого горожане бросились на штурм крепости. У ее ворот произошло большое сражение, в результате которого войска кардинала отступили. Восставшие сожгли подъемный мост, так что из крепости теперь нельзя было попасть на площадь. Были подожжены также мосты бастионов. Теперь католическое воинство было загнано в свою берлогу, но этого было недостаточно, нужно было отрубить длинные щупальца крепости-спрута. Поэтому горожане стали прежде всего разрушать укрепленные крылья, соединявшие крепость с бастионами. Мастера камня и дерева, как именовался цех строителей в Перудже, применили свое умение для разрушения недавно возведенных стен этих крыльев. Им активно помогало всё население. Деревянные подпорки стен были сброшены и использованы в качестве таранов, которые затем поджигались. Несмотря на сопротивление

* Никколо Капелла, Дж. Симонетто, Бонтемпи, Нино, Мекка, Макко, Чапеллз, Казальи (Ibid. P. 219–220).

²² Viva il popolo, e muora l'abbate e li pastori della chiesa! (Ibid. P. 220).

** Движение в Перудже носило явно антипапский, антицерковный характер, не являясь, однако, движением антирелигиозным. Однако это не означает, что в середине XIV в. не было выступлений, явно направленных против католической веры. В той же Перудже еще в 1327 г. было еретическое выступление против Христа, богородицы и святых; это привлекло внимание Папы, и было составлено обвинение «против хулителей Иисуса Христа, Пресвятой Девы и святых» (Архив Ленинградского отделения Института истории АН СССР. Западно-европейская секция, 6/158).

осажденных, бастионы один за другим были отделены от крепости, а крепость – от правительственных дворцов и от собора св. Лаврентия. Таким образом, военные расчеты папского легата были разрушены восставшим народом, который теперь с огромной энергией вел осаду самой крепости.

Кроме папского легата аббата Моммаджоре, в кольцо осады попали и другие видные деятели: недавно прибывший в город епископ Болонский; Гомец Альборнос, племянник знаменитого папского тирана Хиля Альборноса; мессер Уго делла Реккиа, родственник Папы; мессер Грациано, служащий папской курии, и викарий Перуджи Лодовико делла Марка. Здесь же оказались и их главные союзники – феодалы: графы Бульгаро да Маршиано и Франческо ди Санта Фьоре, прибывшие под видом нейтральных представителей для переговоров с легатом и оставшиеся в его лагере. За кардинальской мантией укрылись и такие перуджинские нобили, как мессер Раньере со всей своей семьей, который боялся народного гнева и которого хронист именует предателем (*traditore*)²³. Нобили помогали папской курии захватывать власть в итальянских городах, теперь же они выступали вместе с папскими ставленниками против своих соотечественников.

В крепости располагались значительные вооруженные силы: английские отряды во главе с Бернардом Сала, а также французские и бургундские отряды – общей численностью до 1500 человек. Кроме того, союзниками осажденных были английские наемники профессионального кондотьера Джона Хоквуда, находившиеся в землях Перуджи. Они подошли к стенам города. Таким образом, восставшие горожане, осадившие папскую крепость, сами оказались в кольце осады. Однако своеобразие «принципов» кондотьеров заключалось в том, что они всегда были верны своей неверности и служили тому, кто им больше платил. Восставшим горожанам была хорошо знакома эта черта своих противников. Богатыми пополами Перуджи Хоквуду была послана определенная сумма денег (*certa quantita di denaro*), после чего он пообещал городу не оказывать помощи осажденным церковникам и их французским отрядам и не выступать против народа Перуджи (*contro il popolo di Perugia*)²⁴. Обещание кондотьеров, конечно, ничем не могло быть гарантировано, и перуджийцы предприняли еще некоторые шаги для усиления своих позиций: «царапающие» направили дипломатическое посольство во Флоренцию с просьбой «помочь против пастырей Церкви». Флорентийская республика направила в Перуджу большой отряд конных и пеших воинов. Значительный отряд был послан также Сиенской республикой. Пришла помощь из Ареццо. Эти отряды оказывали помощь восставшим и были весомым аргументом для Хоквуда, который мог с легкостью перевернуть на сторону Церкви. В отправке отрядов на помощь восставшей Перудже проявилась солидарность флорентийского и сиенского «жирного народа» с городской верхушкой Перуджи, использовавшей в своих интересах движение городских низов.

Осада крепости продолжалась. Горожане использовали против осажденных мощную метательную машину, наносившую цитадели большой урон: огромные

²³ Cronaca di Perugia. P. 224.

²⁴ Ibid. P. 220–221.

каменные снаряды разрушали ее стены и башни. Рухнувшей балкой в башне был убит граф Санта Фьоре. Народ прозвал эту машину изгонительницей попов (*sacriapreti*). Другая метательная машина наносила разрушения бастиону Сан-Лоренцо, действуя непрерывно в течение всего дня²⁵. В результате упорной 24-дневной осады папская крепость, в которой легат хвастливо обещал продержаться десять лет, пала. Моммаджоре вынужден был согласиться покинуть крепость и город, отказавшись, таким образом, от власти.

В первый день 1376 г. «наши враги-церковники», как назвал их хронист, сдали крепость, которая имела теперь жалкий вид. Стены и бастионы были разрушены или повреждены, бастион у Porta Sole был разрушен до основания. Из роскошных комнат кардинала и хором, предназначенных для Папы, в целости сохранилась лишь часть. Тысячи горожан собрались и наблюдали, как их недавние церковные властители, с откровенной наглостью насмехавшиеся над страданиями народа, с позором покидали крепость и город. Из цитадели выходили потрепанные отряды английских, французских и бургундских наемников и родственники Папы, за ними шли епископ Болонский и недавно еще грозный аббат Моммаджоре, «который был нашим синьором» и на которого за его дела «Господь обрушил свой гнев», как пишет хронист²⁶. Далее он добавляет: «С большим позором и убытком вместе с ним бежал и мессер Раньере, наш горожанин-предатель»²⁷. Это был, как уже упомянуто, один из перуджийских нобилей, главных союзников папской власти. Народ провожал недавних властителей и их приспешников залиvistым, пронзительным свистом, наблюдая, как они в своих тяжелых облачениях скользят по земле, размытой дождями.

Так провалилась попытка установления папской власти над городом-государством Перуджей. В ходе борьбы в Перудже, как и в других городах, в общей ненависти к церковной иерархии и чужеземным наемникам объединились различные слои городского населения, хотя у каждого из них были свои стремления. Трудящиеся Перуджи, ставшие инициатором и боевым ядром восстания, как и трудящиеся других итальянских городов, стремились к освобождению от папского гнета, мечтали об облегчении своей тяжелой участи, справедливо рассматривая чужеземных захватчиков и их высоких католических хозяев как своих прямых врагов. К этому убеждению их привел печальный опыт нескольких лет папского правления. Городская цеховая верхушка, которая лишилась власти в результате ее захвата церковниками при активной помощи нобилей, также смотрела на папский лагерь как на своего врага, рассчитывая в случае победы вновь захватить власть. Поэтому во время восстания против церковников и чужеземцев выступили все горожане, чем объясняется внешне однохарактерный состав движения [по терминологии хронистов, движение горожан или народа (*populo*)]. «Перуджийцы, – говорит сиенский хронист, – подняли восстание в городе в интересах народа (*a favore di*

²⁵ Ibid. P. 222–223.

²⁶ Ibid. P. 224.

²⁷ Ibidem.

populo), изгоняли и нередко убивали служителей Церкви»²⁸. В восстании против Церкви действительно участвовал весь народ, т.е. все перуджийцы. В одном лагере были все горожане, в другом – папские агенты, их чужеземные наемники и нобили.

Однако успехами восстания воспользовалась именно городская верхушка, установившая «власть приоров и народа» (*riformare la citta a priorie populo*)²⁹. Теперь уже и хронист подчеркивал, что власть переходит к приорам, главам богатейших цехов города, и так называемому народу – пополарам, городским богачам.

Эти события относятся не только к перуджийской истории. Активное участие в восстании принимали и другие города Италии. Перудже помогали Флоренция, Сиена, Ареццо – города антипапской лиги, посылавшие ей отряды, осадные машины и оказывавшие всяческую помощь в борьбе «против церковников» (*contra ai chierist*). Перуджийские события и успехи восставших воспринимались жителями итальянских городов как их кровное дело, что видно из хроник того времени. Например, сиенский хронист Нери Донато с радостью сообщает о том, что «бежал аббат из Перуджи со своими военачальниками и бежал, успев захватить лишь немного». Такое отношение к этим событиям объясняется тем, что десятки итальянских городов находились в таком же положении, как Перуджа.

История захвата Папой Перуджи, провала и ликвидации его власти в середине семидесятых годов XIV в. – яркий, однако далеко не единственный пример в истории антипапского движения в Италии XIV в. По этому поводу Маркс сделал следующую выписку: «В 1375 *легаты* во главе своих банд неистовствовали в покоренных странах еще хуже, чем банды Висконти; *флорентийцы* опасались, что эти легаты намерены присоединить ряд их городов к папским владениям; они объединились с Висконти под лозунгом: *демократия!* Объединились с богатыми республиками – *Сиеной, Луттой, Ареццо и Пизой*; подкупили *Готвуда* и других папских военачальников. Вся *Романья, Карпи, герцогство Сполето, Римская Кампанья* и, под конец, даже *Болонья* отпали от легатов»³⁰.

Таким образом, не в одной лишь Перудже, но и во многих итальянских землях и городах попытка папской курии отвоевать свои бывшие владения встречала массовое сопротивление. Уже в 1375 г. 80 городов и крепостей освободились от ига Католической Церкви и получили от Флоренции «знамя свободы», т.е. официально объявили себя независимыми республиками, или синьориями. Среди них были Перуджа, Фолиньо, Витербо, Сполето, Тоди, Асколи, Орвието, Тосканелла, Орти, Нарни, Камерино, Урбино и др. Фактически же, если в начале войны 1375–1376 гг. Папство имело в Италии 64 города и 1577 крепостей, то к концу войны оно потеряло всё, кроме Римини³¹.

Характерное событие этого периода – движение в Болонье, одном из наиболее крупных и важных итальянских центров. В 1376 г. Папа вел переговоры в Авиньоне, пытаясь заключить мир с Флоренцией, возглавлявшей антипапскую лигу ита-

²⁸ Donato N. Op. cit. P. 247.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Архив Маркса и Энгельса. Т. VI. С. 133.

³¹ Sismondi S. Histoire des republiques italiennes du moyen age. Vol. 6. P. 78.

льянских городов. Переговоры были прерваны в связи с антипапским восстанием в Вольтерре. Военная комиссия города Болоньи вопреки папскому интердикту, флорентийской военной комиссии, члены которой были с присущим флорентийцам юмором прозваны «восьмью святыми» (так как руководили войной против Папы – «святого отца»), предприняла активные действия. Папский легат, не имевший средств для оплаты кондотьера Джона Хоквуда, решил расплачиваться с атаманом английской банды итальянскими замками, расположенными в землях Болоньи. Ходили также слухи о том, что легат собирается продать Болонью феррарскому маркизу д'Эсте. Это переполнило чашу терпения горожан, переживавших события, подобные таковым в Перудже, также находившихся под игом папского легата. В ночь на 20 марта 1376 г. в доме Таддео Аццагвиди собрались представители разных слоев населения и поклялись своими жизнями и имуществом «спасти свободу Болоньи» т.е. ликвидировать в городе власть папского легата. Эта же клятва была повторена у креста на городском рынке вооруженным отрядом болонцев и крестьянским отрядом аппенинских горцев, незаметно проникших в город. Движение возглавил Роберто Саличетти, по приказанию которого были заняты все проходы к площади. Теперь английские наемники папского легата были парализованы. Подойдя к замку, восставшие потребовали у легата ключи от замка, крепости и городских ворот, объявив ему, что «болонцы хотят сами охранять их». Захваченный врасплох, папский легат открыл ворота замка, но отказался отдать ключи от крепости. Тогда восставшие начали штурм, ворота крепости были сломаны, и горожане устремились в проем. С другой стороны в крепость прорвались горцы-крестьяне. С папской властью было покончено (кардинала-легата спас сам Таддео Аццагвиди, который под охраной препроводил его в монастырь св. Якова). Утром 20 марта на городской площади была провозглашена власть народа. Всем высланным из Болоньи папским легатам объявлялась амнистия. Узнав об этом, Флоренция послала в Болонью «знамя свободы», 1500 воинов и большую сумму денег. В антипапскую лигу вошла новая республика³².

Джон Хоквуд, узнав о событиях в Болонье, заподозрил в намерении поднять восстание жителей соседнего с ней города Фаэнцы и 29 марта 1376 г., войдя в него со своей кондотьерской шайкой, учинил там кровавое побоище. Наемники под командой английского кондотьера убили около четырех тысяч мужчин; женщины же были отданы на произвол солдат. Город был терроризирован чужеземными разбойниками во имя Папы и Католической Церкви.

Изучая дальнейший ход событий в Италии, Маркс выписывает следующее: «Для обратного завоевания последней и вообще (для борьбы) против Флорентийского союза свободы Григорий XI послал кардинала Роберта Женевского (впоследствии Климент XII) с армией наемников. В 1376 Роберт Женевский, пройдя через Ломбардию и варварски ее опустошив, подошел к Болонье, произвел там зверские погромы во всех окрестностях, а потом проделал то же самое и в Тоскане»³³.

³² Cronica di Bologna: Rerum Italicarum scriptores, Muratori. Vol. XVIII. P. 499.

³³ Архив Маркса и Энгельса. Т. 6. С. 133–134.

В январе 1377 г. Папа Григорий XI со многими кардиналами прибыл в Рим. Папская власть опиралась прежде всего на силу свирепых отрядов бретонцев, наглое поведение которых на этот раз вызвало восстание в городе Чезене. Во время мятежа было убито несколько бретонских солдат. Тогда по приказу кардинала Роберта Женевского, которого Марк характеризовал как «чудовищную скотину»³⁴, все жители Чезены для устрашения всей Италии были осуждены на смертную казнь. Выполнение приказа папского легата, восклицавшего «крови хочу, крови!», было поручено небезызвестному Джону Хоквуду. Его солдаты, а также бретонцы, войдя в город, начали массовое истребление населения, мужчин и женщин, взрослых и детей³⁵. Так кардинал расправился с восставшими против папских наемников.

Проходя через Ломбардию, кардинал Женевский заключил соглашение с Галеаццо Висконти – главой гвельфского антипапского направления. Для выполнения своей цели – уничтожения городских республик Италии и подчинения их власти Церкви – он считал приемлемыми любые средства. Кардинал Женевский и другие папские легаты больше всего рассчитывали на отряды бретонцев. Изгнанный из Перуджи Гомец Альборнос, папский легат в Марке, приказал сделать на своем флаге надпись: «Еще посмотрим, кто победит – бретонцы или свобода».

Чезенское побоище вызвало протест в Перудже и во множестве других итальянских городов, где по этому поводу прекратили всякие работы и служили траурные мессы. Карательная экспедиция католических наемников двинулась на юг, огнем и мечом обрушиваясь на союзные Перудже города – Спелло, Тоди и др. Папа Григорий XI называл перуджинцев сынами беззаконию (*iniquitatis filios*) и требовал от Перуджи и Флоренции неимоверной контрибуции в 1 млн 500 тыс. золотых флоринов. Однако как ни стремился Папа раздавить непокорную Перуджу, показавшую всей Италии образец героической борьбы, сделать он этого не мог. Союз Перуджи с Флорентийской республикой, Миланом и другими государствами Италии оказался достаточно сильным, и папские войска не смогли взять город и в этот раз. Лишь позднее, в конце восьмидесятых годов, Папа, опираясь на нобилей, сумел овладеть Перуджей.

Так итальянский народ встречал возвращающихся из Авиньона Пап, которые спешили «облагодетельствовать» свою паству, неся с собой огонь и кровь, голод и смерть. Этот период в истории Италии – время антипапских восстаний – один из наиболее ярких в борьбе итальянского народа против ненавистной католической иерархии, проявившей себя уже в те времена захватчицей чужих территорий и покровительницей чужеземных грабителей и феодальной реакции. Папство, служившее в Средние века препятствием к национальному единству Италии, было одним из главных врагов итальянского народа и в XIX в. – веке объединения страны.

© Рутенбург В.И., 2010

³⁴ Ungeheuerliches Vieh – см. там же. С. 13.

³⁵ Cronaca di Perugia. P. 255; *Donato N.* Opt. cit. P. 253.

ИТАЛЬЯНСКИЙ ВОЛЬНОДУМЕЦ XV в. ФИЛИППО БУОНАККОРЗИ (КАЛЛИМАХ)*

Во второй половине XIX и начале XX в. был опубликован ряд крупных трудов, начиная с известной монографии Г. Фойгта¹ и заканчивая исследованиями Р. Саббадини², посвященных истории гуманизма в Италии. В работах была воссоздана общая картина этого движения как явления решительно прогрессивного, антифеодального и антицерковного и охарактеризованы наиболее известные гуманисты того времени. Во втором и особенно в третьем десятилетиях XX в. Ф. Олджати, В. Забугин, Дж. Тoffанин³ и др. в решительном противоречии с взглядами Г. Фойгта, Р. Саббадини и их единомышленников отрицали антифеодальный и антицерковный характер гуманизма, подчеркивали его связи со средневековой идеологией и его религиозную направленность.

После Второй мировой войны и краха фашистских режимов этот реакционный пересмотр взглядов на гуманизм особенно явно обнаружил свою полную научную несостоятельность и постепенно отпал, оставив, однако, определенные следы. В Западной Европе исследователи послевоенных лет, хотя еще не решались безоговорочно принять прежнюю характеристику гуманизма как революционного и прогрессивного явления, но и не могли отстаивать новые явно обанкротившиеся взгляды на него. В тот период появилось очень мало крупных работ, вводящих в оборот сколько-нибудь обширные источники. Исключение составляют только содержательные труды Х. Барона⁴, но они относятся к ограниченному периоду времени (конец XIV – начало XV в.) и в них исследован один основной вопрос – политическая идеология. Стоит отметить также

* Публикуется в новой редакции с сокращениями по: Ежегодник Музея истории религии и атеизма. М.; Л., 1959. Т. 3. С. 62–77.

¹ Voigt Q. Die Wiederbelebung des klassischen Altertums. Berlin, 1859.

² Sabbadini R. Storia del ciceronianismo. Torino, 1886; Sabbadini R. Le scoperte dei codici latini e greci nescoli XIV e XV. Firenze, 1905; Sabbadini R. Metodo degli umanisti. Firenze, 1920.

³ Olgiati F. L'anima dell' Umanesimo e del Rinascimento. Milano, 1924; Zabughin W. Storia del Rinascimento cristiano. Milano, 1924; Toffanin G. Che cosa dell' Umanesimo. Firenze, 1929; Toffanin G. Storia dell' Umanesimo. Bologna, 1943.

⁴ Baron H. The Crisis of the Early Italian Renaissance: in 2 vol. Princeton, 1955.

интересные работы Дж. Саятты^{*}, носящие чисто историко-философский характер. Единственным значительным общим трудом является монография Е. Гарина⁵, но в ней дано мало новой информации. Автор этой работы стремился согласовать прежний взгляд на гуманистов как на представителей прогрессивно-революционной мысли с более новой, хотя уже в основном преодоленной оценкой их как церковно-богословских деятелей, обновляющих, а не сокрушающих старую феодальную идеологию.

При таком состоянии буржуазной историографии и сегодня, более чем через 150 лет после выхода в свет книги Г. Фойгта, во всех случаях, когда надо получить проверенные данные о гуманистах и их сочинениях, приходится прибегать либо к этой книге, либо к сводным работам Ш. Монье⁶, В. Росси⁷ или Р. Саббадини⁸, хотя в них устарели не только аргументация и материал, но и сам выбор персонажей и определенных сторон их деятельности. В период империализма буржуазия особенно стала поднимать на щит сильную личность, ее идеологи искали в гуманистах предков такой личности, прославляя и изучая тех из них, которые этому идеалу соответствовали. Так буржуазные исследователи проводили своеобразный отбор персоналий и сочинений. В обстановке растущей реакционности буржуазии те из гуманистов, которые не ограничивались умеренной критикой старой идеологии, а осмеливались решительно стать на революционные позиции, выдвинуть лозунги материалистические и, более того, антицерковные или антирелигиозные, в общепринятый список не попадали, их замалчивали, их произведения не издавали и не изучали.

Естественно, что буржуазная историография начала XX в. в этом отношении сколько-нибудь радикально не изменилась. Список привлекающих внимание персоналий оставался в основном старым, революционно настроенные гуманисты, воинствующие материалисты и атеисты в него не входили, поэтому не стоит искать в школьных учебниках или даже в подробных сводных работах упоминание о Филиппо Буонаккорзи (1437–1496), более известном под прозвищем Каллимах Эсперiente, что в переводе с варварского соединения греческого и латинского языков означает «опытный красивоборец».

Каллимаху посвящено несколько статей узкоспециального характера, издано несколько его работ, в исследованиях иногда мелькает упоминаемое мимоходом его имя, но сколько-нибудь полной и обширной монографии о нем нет. Из его произведений изданы только те, которые носят в основном узко-местный характер, а именно то, что относится к его деятельности в Польше или к его разработке истории Венгрии.

^{*} Самая крупная, обобщающая из них: *Saitta G. Il Pensiero Italiano dell' Umanesimo e del Rinascimento: in 3 vol. Bologna, 1949–1951.*

⁵ *Garin E. Der italienische Humanismus. Bern, 1947.*

⁶ *Monnier Ch. Le Quattrocento: Essai sur l'histoire litteraire du XV s. italien. Paris, 1901 (рус. пер.: СПб., 1903).*

⁷ *Rossi V. Il Quattrocento. Milano, 1938.*

⁸ См. ссылку 2.

После вышедшей в 1898 г. и имеющей сугубо предварительный характер краткой статьи Дж. Уциелли⁹ (1898) была опубликована только совсем небольшая заметка Дж. Далла Санты¹⁰ (1913), в которой дана характеристика Каллимаха как итальянского гуманиста и не обрисована его личность в целом. В обширной двухтомной монографии В. Забугина (1909–1910), посвященной Юлио Помпонио Лето, в своей гуманистической деятельности тесно связанному с Каллимахом, и в ее более поздней русской переработке (1914)¹¹ имя Каллимаха упоминается многократно и о нем сообщается много сведений, но общей характеристики или биографии его не дано.

В 20–30-х гг. XX в. интерес к Каллимаху возник в связи с польской историей. Как польскому деятелю, ему было уделено внимание в статье крупнейшего итальянского историка А. Сапори¹². В 1930 г. вышла небольшая монография Дж. Агостини о политической деятельности Каллимаха в Польше,¹³ и наконец, в 1934 г. появилась содержательная, но совсем конспективно-краткая статья польского исследователя Б. Кечковского о Каллимахе как философе¹⁴.

В 1943 г. в Польше было опубликовано специальное исследование И. Гарбачека о Каллимахе как польском дипломате¹⁵, в 1948 г. вышла работа К. Куманецкого о риторике Каллимаха¹⁶, а в 1953 г. – монография того же исследователя, в течение ряда лет специально изучавшего творчество гуманиста, о его поэтических произведениях¹⁷.

В 1954 г. Польской академией наук была проведена специальная сессия, посвященная Каллимаху¹⁸. В Польше появилось также несколько работ, посвященных надгробному памятнику гуманиста¹⁹.

Все эти исследования носят частный характер и совсем не затрагивают вопрос о месте Каллимаха в общем развитии гуманизма. Еще хуже обстоит дело с изданием его многочисленных трудов. Некоторые из них, в основном носящие политический и исторический характер, дошли до нас в изданиях XVI в. и весьма трудно

⁹ Uzielli G. Filippo Buonaccorsi: Miscellanea Storica della Valdelsa. VI. 1898. S. 121, etc.

¹⁰ Dalla Santa C. Di Callimaco Esperiente: Nuovo Archivio veneto, XXVI. 1913. S. 134–161.

¹¹ Zabughin V. Giulio Pomponio Leto: Saggio critico. Roma, 1909–1910; Забугин В. Юлио Помпонио Лето: критическое исследование // Историческое обозрение. Т. XVIII. СПб., 1914.

¹² Sapori A. Gli Italiani in Polonia nel Medioevo // Archivio Storico Italiano. Vol. LXXXIII. 1925. Disp. I. S. 25–158.

¹³ Agostini C. Un politico italiano alla corte polacca nel sec. XV. Torino, 1930.

¹⁴ Kieszkowski B. Filippo Buonaccorsi detto Callimaco e le correnti filosofiche del Rinascimento // Giornale critico della filosofia Italiana. A. XV. 1934. Fasc. IV–V. S. 211–234.

¹⁵ Garbacek Y. Kalimach jako dyplomata i polityk. Krakow, 1948.

¹⁶ Kumaniecki K. O odnalezionej retoryce Filipa Kallimacha. Warszawa, 1948.

¹⁷ Kumaniecki K. Tworczosze poetycka Filipa Kallimacha. Warszawa, 1953.

¹⁸ Dabrowski Y. Sprawozdanie z Sesji Kallimachowskiej: sprawozdania z czynosci i prac P.A.N. R. 2. 1954. № 3. S. 122–129.

¹⁹ Lepsz L. Pomnik Kallimacha: Rocznik Krakowski. XX. 1936. S. 13; Kraszynski T. O pomniku Kallimacha w Krakowie // Tygodnik Powszechny. IX. 1953. S. 7; Bochnak A. Pomnik Kallimacha // Studia Renescansowe, 1. Wroclaw, 1956. S. 124–139; L. Mawrin Bialostocka. W sprawie wplywow wloskich w plycie Kallimacha // Biuletin Historii sztuki. R. XIX. № 2. 1957. S. 178–182.

находимы. Другие были переизданы^{*}, в XIX в. небольшая часть сочинений Каллимаха появилась в критическом издании²⁰. Впрочем, опубликованные произведения фрагментарны и не дают полного представления о творчестве гуманиста.

Данная небольшая статья отнюдь не претендует на полное освещение жизни и деятельности Каллимаха. В ней поставлена задача обратить внимание всех интересующихся вопросами истории культуры на этого мыслителя как на наиболее смелого и наименее известного из итальянских гуманистов XV в., может быть, единственного из них, который в полной мере заслуживает наименования материалиста и атеиста.

Филиппо Буонаккорзи родился 2 мая 1437 г. в Сан-Джиминьяно (Тоскана) в семье, претендовавшей на знатность и, во всяком случае, заметной в пределах маленького города, сохранившего дольше других городов Тосканы феодальные порядки и феодальный облик. Где протекала юность Филиппо, где сложились его гуманистические взгляды, его смелый и решительный характер, мы не знаем, но можно предполагать, что произошло это во Флоренции, к которой тяготел Сан-Джиминьяно в культурном отношении и во владения которой оно входил. Во всяком случае, последующие связи Каллимаха с флорентийскими гуманистами подтверждают это предположение.

В 1462 г., во время правления Папы Пия II (Энеа Сильвио Пикколомини), 25-летний Филиппо Буонаккорзи был уже сложившимся гуманистом в Риме в должности папского писца-аббревиатора и секретаря кардинала Бартоломео Ровеллы, архиепископа Равеннского. Однако не эти церковные должности определяли основные занятия и интересы молодого гуманиста. В формировании мировоззрения Ф. Буонаккорзи важную роль сыграло его участие в деятельности ученого кружка, известного как Римская, или Помпонионская, академия по имени ее создателя и главы – гуманиста Юлио Помпонио Лето (1428–1498).

Как и другие академии того времени, в первую очередь наиболее знаменитая и наиболее изученная из них Платоновская академия во Флоренции, возглавляемая Марсилио Фичино, Римская отнюдь не была сколько-нибудь четко ограниченным и регулярно функционировавшим учреждением, а представляла собой свободное объединение гуманистов, группировавшихся вокруг наиболее почтенного и влиятельного из своей среды, в данном случае – Помпонио Лето. Однако, будучи по своей структуре сходной с другими академиями того времени, Римская решительно отличалась от них содержанием и характером своих интересов

^{*} Так, некоторые материалы изданы в «Acta Tomiciana. Epistolae, Responsa ...» (Posnaniae, 1852. Vol. 1, Appendix. S. 1–6); часть переписки Каллимаха издана Цейсбергом (H. R. Zeissberg) в статье «Kleinere Geschichtsquellen Polens im Mittelalter» (Archiv für österreichische Geschichte. Bd. 55. H. 1. Wien, 1877. S. 1–167). Биография Григория Санокка: Fihilippi Buonaccorsi Callimachi: Vita et mores Gregorii Sanocii Archiepiscopi Leopoldensis / rec. Adam Steph. Miodonski. Cracoviae, 1900; Adam Steph. Miodonski. Th. Callimachi et Gregorii Sanocii carminum ineditum corolarium. Krakow, 1901.

²⁰ *Callimachus Experiens*. Attila / ed. T. Kardos. Budapest, 1932 (Bibliotheca scriptorum Medii Recontisque aevorum. № 5). [Часть переписки, изданной ранее Цейсбергом (см. прим. 21), частично переиздана – см.: Supplementum Ficinianum manuscriptis / ed. P. O. Kristeller. Vol. Alterum. Florentiae, 1937. S. 224–230; Fihilippi Callimachi Rhetorica / ed. C. F. Kumaniecki. Varsaviae, 1950 (Auctarium Meand. Reum. V. 1)].

и занятий^{*}. В то время как Флорентийская академия занималась почти исключительно вопросами философско-богословскими, а Неаполитанская – литературными, Римская включала в круг своих занятий изучение Античности, археологии, философии, точных наук, географии, политики и современного государственного устройства, в какой-то мере латинской поэзии, но совсем не интересовалась проблемами религиозными, в первую очередь в их христианско-католическом аспекте. Кроме того, и Флорентийская, и Неаполитанская академия были организованы соответствующими правителями (Козимо Медичи и Альфонсом Неаполитанским), финансово поддерживались ими, и деятельность их носила открытый, широко рекламируемый характер.

Римская же академия была сугубо частным учреждением, никем не субсидировалась и свои занятия проводила, во всяком случае, без особой огласки. Иногда ее члены собирались тайно в римских катакомбах и не должны были разглашать ни при каких обстоятельствах ни содержания, ни характера этих встреч.

Эта таинственность, вероятно, объясняется соображениями безопасности и в какой-то мере, может быть, увлечением романтикой. Во всяком случае, именно по этой причине у современных исследователей мало данных о составе академии. В нее входили, кроме ее руководителя Помпонио Лето и интересующего нас Каллимаха, крупнейший, хотя и почти совсем не изученный представитель римского гуманизма Бартоломео Платина (1421–1481) по прозвищу Кальвус (Лысый) и ряд молодых гуманистов из папского окружения, известных нам почти только по именам: Эмилио Бакабелли, Марко Романо (по прозвищу Асклепиадэс), Мартино Венето (Глаукус), Пьетро Деметрио да Лукка (Петрейус), Джованни и Баттиста Капраника (Пантагатур), Паоло да Пескино (Паулус Маркус) и несколько других. Чему вообще были посвящены собрания членов академии, шеголявших замысловатыми античными прозвищами и, по-видимому, во всех своих действиях стремившихся подражать своим античным прототипам, мы точно не знаем. Конкретное содержание некоторых из их занятий стало известным во время раскрытия заговора 1468 г., несомненно, представлявшего собой самое значительное событие во всей относительно недолгой жизни академии и приведшего к ее фактической ликвидации. Поскольку в этом заговоре выявилась в полной мере фигура Каллимаха, мы остановимся на нем более подробно.

В 1464 г. на Престол святого Петра был избран Павел II (кардинал Пьетро Барбо) – богатый, самоуверенный и туповатый венецианец, чуждый каких бы то ни было симпатий к гуманизму и его представителям. Одним из первых правительственных мероприятий нового Папы была фактическая ликвидация коллегии аббревиаторов.

^{*} В обширных и детальных работах В. Забугина, посвященных Помпонио Лето и его академии (см. прим. 12), являющихся до сего времени единственными специально разрабатывающими этот вопрос, характер Римской академии освещен далеко не достаточно и, на наш взгляд, ошибочно, что определяется реакционно-католическими взглядами автора, всячески пытающегося представить рассматриваемого персонажа своим единомышленником, оправдать его в тех обвинениях, которые на него возводились. Это с неизбежностью приводит к искажению фактического положения вещей.

Группа гуманистов (большинство из 70 членов этой коллегии) оказалась лишенной не только своего видного положения в курии, но и регулярного заработка. В числе наиболее обиженных были и многие члены академии Помпонио Лето, в частности Платина и Каллимах. Первый ответил на ликвидацию коллегии письмом-памфлетом, в котором требовал отмены папского решения и угрожал апелляцией к Собору, за что был арестован и подвергнут пытке, но после четырех месяцев заключения в казематах замка св. Ангела, в течение которых он находился под угрозой смертной казни, был выпущен на свободу по просьбе кардинала Гонзаги.

Этот конфликт вызвал брожение умов в кругу свободомыслящих академик-ов: образы героев Древнего Рима, постоянно стоявшие перед их духовным взором, как бы призывали их действовать, бороться с позорным рабством, в которое повергла ненавистная папская власть былую столицу мира. В этих революционных мечтах гуманистов поддерживало недовольство большинства римского населения, не имевшего элементарных политических прав, задавленного налогами и поборами, нищего и потому готового принять любые лозунги, обещавшие какие-либо изменения. Академики вспоминали, несомненно, о заговоре Стефано Поркаро (1453 г.), мечтавшего, как и они, о восстановлении свободы.

В последние дни февраля 1468 г. в Риме распространились слухи о том, что раскрыт крупный антипапский заговор и произведены многочисленные аресты. Действительно, Папа получил письмо, предупреждавшее его о готовившемся академиками-гуманистами заговоре, и, поколебавшись немного, решил принять крайние меры. Был издан приказ об аресте считавшихся наиболее радикально настроенными членов академии, в первую очередь Каллимаха, а затем Глаука, Петрейи и Платины.

Гуманисты своевременно получили сообщение об угрожавшей им опасности и первые трое решили скрыться, но Платина вторично попал в руки папской полиции, а затем и в каземат замка св. Ангела. В следующие дни или, вернее, ночи были произведены дальнейшие аресты. Помпонио Лето, может быть случайно, а может быть и преднамеренно, в момент раскрытия заговора не находился в Риме.

Таким образом, руководитель академии Помпонио Лето и ее самый активный член Каллимах оказались в наиболее острый момент вне досягаемости Папы, который сразу же принял меры для возвращения первого и розысков второго, однако найти Каллимаха не удалось. Он в течение нескольких дней скрывался в Риме, а затем направился на юг полуострова. Однако были арестованы его брат и другой родственник.

Раскрытие заговора и особенно результаты следствия произвели большое впечатление на жителей Рима, наиболее близких к папскому дворцу, что нашло отражение в различных документах. Ряд послов направили своим правительствам донесения о произошедшем, которые были включены в жизнеописание Папы Павла II; более или менее детально осветили их также показания и признания самих обвиняемых, в значительной своей части дошедшие до нас.

Обнаружилось, что официально члены академии Помпонио Лето занимались изучением Античности, в первую очередь ее языка и литературы. Так, по сообщению миланского посла Джованни Бьанки, на допросе академиков Папа говорил, что они и их последователи «читают Ювенала, Теренция, Плавта, Овидия и другие

подобные книги, утверждая, что Ювенал как будто обличает пороки, но он фактически учит этим порокам и разъясняет их тем, кто его читает»²¹.

Другой современник также объяснял возникновение заговора тем, что академиком, «по-видимому, понравилась и увлекала их история римлян, и они захотели, чтобы Рим вернулся к своему древнему состоянию»²².

Таким образом, формально основным занятием римских гуманистов было, как и следовало ожидать, изучение Античности, в первую очередь римской. Однако в то время как в других гуманистических кружках занятия этим и ограничивались, у членов академии Помпонио Лето под влиянием исследованных ими идей античных мыслителей изменилось мировоззрение.

Первое, на что следует обратить внимание, – это атеистические и материалистические убеждения академиков, поразившие их современников. Миланский посол Агостино Росси, или, как он называл себя в гуманистическом духе, Агостинус де Рубеис, писал 28 февраля 1468 г. своему господину Галеаццо Марии Сфорце: «Они [академики] придерживались мнения, что не существует иного Мира, кроме этого, и что, когда умирает тело, умирает также и душа, и что всё ничего не стоит, кроме стремления к радостям и наслаждениям. Будучи последователями Эпикура и Аристотеля, они стремились не допускать скандала из страха отнюдь не перед Богом, а перед земным правосудием, хотя во всем заботились только о теле, так как душу не ставили ни во что... И поэтому они не делали ничего другого, как наслаждались едой мяса в пост, никогда не ходя к обедне, не заботясь о праздниках святых и совершенно презирая Папу, кардиналов и Всемирную Католическую Церковь. Они говорили, что святой Франциск был обманщиком, и даже насмеялись над Богом и святыми и жили по-своему. Стыдились они называться своими христианскими именами, а принимали вышеприведенные чудные имена. Говорили они, что Моисей своими законами всячески обманывал людей, Христос был соблазнителем народов, а Магомет – человеком большой души, ведшим за собой весь народ своей дельностью и хитростью так, что было бы большой ошибкой со стороны современных ученых следовать этим законам и правилам, а не жить по своему разумению»²³.

Примерно те же сведения сообщал другой миланский агент – Джованни Бьянки (Йоханнес Бланкус) в письме от 29 февраля 1468 г.: «Наиболее отвратительно то, что они [академики] отрицали всё божественное, то есть утверждали, что Бога нет, и отрицали существование души, говоря, что, когда умирает тело, умирает также и душа, и добавляя, что Моисей был соблазнителем народа, а Христос – ложным пророком. Они ни за что не хотели допускать, чтобы их называли их собственными именами, но приняли имена, указанные выше, а именно имена академиков и эпикурейцев... При этом они не только постоянно хвастались этой своей преступной жизнью и ересью, но постоянно поносили честь Бога и Церкви, плохо отзывались о его Святейшестве [Папе] и о светском клире, говоря: “посмотри, ведь

²¹ *Pastor L.* Geschichte der Päpste in Zeitaler der Renaissance. 13 Auflage. Bd. II. Rom; Freiburg, 1956. S. 768.

²² Цитированное письмо опубликовано в статье: *Motta E.* Bartolomeo Platina e Papa Paolo II // Archivio dilla R. Societa Romana di Storia Patria. Vol. VII. 1884. S. 555–559.

²³ *Pastor L.* Op. cit. Bd. II. S. 764.

эти священники – враги мирян, установили они посты и хотят, чтобы мы постились, затем они ограничили нас так, что мы не можем иметь больше одной жены и много другого подобного»²⁴. В конце своего письма, передавая слова Папы о гуманистах-заговорщиках, тот же Джованни Бьянки писал: «...они совершенно отрицают Бога и, в то время как язычники, неверующие и другие древние сохраняли хоть какую-нибудь религию, они ее полностью отрицают»²⁵.

Из приведенных в сокращенном виде свидетельств двух беспристрастных современников (причем свидетельств, записанных непосредственно во время событий) видно, что члены академии Помпонио Лето отрицали не только христианство, но и всякую религию вообще и, не принимая христианского учения о существовании отдельной от тела души, по своей природе бессмертной, становились на материалистические позиции, интересуясь только телесной природой человека и окружающей его реальной действительностью. Агостино Патрици, близкий к папскому двору, свидетельствовал в письме к Антонио Манелли о том, что академики критиковали религию: «Ты помнишь, друг мой, что здесь имелись некие модники, если можно так сказать, которые по виду казались учеными и любителями древности, но в действительности не только изучали язык и литературу, а рассуждали о смысле добра и зла и о самом Господе Боге, причем заимствовали свои суждения не от наших философов, но от древних язычников; им недостаточно было хулить высшего первосвященника (Папу), всех глав католической веры и всех священников, но, воздвигая рога против самой нашей религии, они говорили о ней среди своих знакомых как о деле произвольном и выдуманном»²⁶.

Микаэлло Канензи, биограф Папы Павла II, подтверждая сведения, собранные другими авторами, писал: «В Риме существовала незаконная группа юношей, которая придерживалась преступных убеждений; отличаясь развратным поведением, они утверждали, что наша православная вера основана на хитростях нескольких святых и не подтверждается истинными доказательствами. Они утверждали также, что каждый может, согласно древним убеждениям и обычаям циников, предаваться любым удовольствиям; презирая нашу веру, они считали постыдным называться именами какого-нибудь святого и, присвоив себе незаконно имена язычников, осмеливались отказаться от имен святых, данных им при крещении»²⁷. Другой не менее осведомленный современник, писавший несколько позднее, сообщал, что римские академики, «которые должны были бы учить, фактически отвращали от веры и благочестия, говорили ошибочные вещи о бессмертии души и в этом вопросе ошибочно думали вместе с Платоном»²⁸. Понятно, что сами академики в своих весьма скудных высказываниях, которые дошли до нас, скрывали столь смелые

²⁴ Joh Blanchus an Galeazzo Maria Sforza. S. 767.

²⁵ Ibid. S. 769.

²⁶ Le vite di Paolo II di Gaspare da Verona e Michele Canensi a cura di C. Zippel. Citta di Castello, 1904 (Rerum Italicarum Scriptores. N.E. Vol. III. P. XVI); Ibid. S. 181.

²⁷ *Canensis Michael*. De vita et pontificatu Pauli secundi P. Mopus // Rerum Italicarum Scriptores. N.E. Vol. III, p. XVI. S. 153.

²⁸ Della Historia viginti saeculorum di Egidio da Viterbo (Cod Angelico 351) // Le vite di Paolo II ... S. 181–184.

убеждения, поскольку признаться в них значило бы вынести себе смертный приговор. Они либо просто замалчивали их, либо оправдывались, доказывая невозможность подобных взглядов в обстановке папского Рима²⁹. Однако наличие атеистических и материалистических убеждений у самого решительного из академиков Каллимаха косвенно подтверждается его собственными высказываниями, относящимися к более позднему времени.

Все академики, обвинявшиеся в организации заговора, отрицали его существование, пытались представить свои практические планы в невинном, безобидном виде, в то время как в городе и при папском дворе говорили о замыслах весьма серьезных и грозных. Так, уже известный нам Агостино Росси сообщал, что арестованный Петрейус (Пьетро да Лукка) на допросе признался в том, что «они были сообществом, которое решило убить Папу и поставить вверх дном весь двор»³⁰. Далее в том же письме он добавлял: «... об этом говорили много и в разных вариантах. Одни говорили о том, что они решили убить Папу, ограбить и убить всех священников и других, кто только попадется им в руки. Чтобы лучше осуществить свои намерения, они договорились с неким господином Лукой де Точьо, римским гражданином, изгнанным несколько лет раньше, который имел связи с большим числом других изгнанных из Рима и осужденных в нем, всего в количестве четырех или пяти сотен человек, которые должны были тайно вступить на эту [Римскую] территорию; для этого был назначен первый день поста в час, когда служится папская обедня и глава Папы посыпается пеплом. Они должны были собраться тайно в находящихся рядом с [папским] дворцом развалинах зданий, разрушенных для расширения этого дворца; место это громадное, достаточное для того, чтобы скрыть в нем не только такое количество людей, а и целую армию. С другой стороны должны были подойти на площадь перед этим дворцом около пятидесяти или шестидесяти человек с другими из названных заговорщиков и начать ссору с прислугой кардиналов и прелатов, которые обыкновенно ожидают здесь своих господ, и отвлечь этим тех немногочисленных воинов, которые охраняют Папу, ...и тогда те другие, спрятавшиеся, услышав шум начавшейся здесь драки, должны были сразу же войти в Церковь и убить Папу и тех других из нас, которых захотят...»³¹. Далее в письме так же обстоятельно и подробно рассказано о двух других вариантах осуществления переворота, передававшихся в городе и отличавшихся деталями от первого³². Примерно те же слухи изложил и Джованни Бианки.

Итак, если даже кое-что преувеличено и перепутано, из сообщаемого напуганными современниками общий облик кружка Помпонио Лето и сущность заговора, раскрытого папскими властями зимой 1468 г., в этих документах нарисован весьма полно.

Особенно ярко в этих сообщениях представал человек, который был в первую очередь ответственен за всю систему взглядов и намерений римских академиков,

²⁹ См. апологию Каллимаха в форме письма к сандомирскому воеводе Дерславу из Ритвани (см. прим. 21): Philippus Callimachus Florentinus Derslao de Rithuani, Palatino Sandomirensi // Acta Tomiciana.

³⁰ Augustinus de Rubeis. Rom, 1468. Febr. 28; *Pastor L. Geschichte*. Bd. II. S. 764.

³¹ *Pastor L. Geschichte*. Bd. II. S. 765.

³² Ibidem.

придал этой системе решительный, прямо-таки революционный характер, выделявший их из массы других современных им гуманистов. Человеком этим был отнюдь не официальный организатор и глава Римской академии – осторожный и нерешительный Помпонио Лето, а Филиппо Буонаккорзи (Каллимах Эспериенте).

Агостино Росси в цитированном ранее письме сообщал, что на допросе Петрейус, говоря об антипапском характере заговора гуманистов, «назвал упомянутого Каллимаха главой их компании» (*brigata*)³³. Это же подтверждал Агостино Патрици, закончивший сообщение о «преступных» замыслах гуманистов словами «и главой их был Каллимах»³⁴. Наконец, Эгидий да Витербо сообщал: «Некие юноши составили заговор против Папы под руководством Каллимаха»³⁵.

Бесспорным подтверждением руководящей роли Каллимаха в событиях зимы 1468 г. является позиция, которую по отношению к нему заняли другие академики, обвиненные в участии в заговоре. Помпонио Лето и Бартоломео Платина в своих апологиях пытались, с одной стороны, изобразить Каллимаха злодеем, развратником и честолюбцем, а с другой – всячески доказывали свои расхождения с ним и свою ненависть к нему. Так, Лето писал: «Узнав о его безумии и бесчестности, я сразу же превратился из его друга во врага... и начал ненавидеть не столько самого человека, сколько его извращенные нравы, в достаточной степени отличающиеся от моих. Я всегда любил скромную пищу, воздержанность и трезвость, он же, наоборот, был погружен в пиры, пьянства и всякого рода невоздержанности, ставя ни во что всё, кроме самого себя»³⁶. Далее Лето, может быть с не очень искренним возмущением, писал: «Он [Каллимах] угрожал мне, подло произнося часто и публично, не знаю – по своей инициативе или побуждаемый фанатическим духом своим, такие слова: “Придет время, и ты по моей воле и моему приказанию перенесешь многие удары, ты попытаешься успокоить меня, не будет для этого возможности, и я не буду слушать тебя”. Я смеялся и притом не один раз спрашивал его, не говорит ли он это в гневе, он же отвечал: “Отстань, когда придет время, увидишь”. Я отошел и для смеху стал рассказывать обо всем этом друзьям. Свидетелем является епископ Кампанус, Платина и многие другие. Я предупреждал Кампануса, чтобы он не дружил с Каллимахом и вообще был бы подальше от этого человека»³⁷. Свои оправдания Помпонио Лето заканчивал следующими характерными словами, решительно отмежевываясь от Каллимаха: «Итак, вы видите, строжайшие судьи, что я не имел никакой связи с этим разбойником»³⁸.

Еще более недвусмысленны оправдания Бартоломео Платины в его письме к Папе Павлу II: «Я могу, во всяком случае, утверждать одно, касающееся лично меня: что по отношению к глупости и пьянству (*ebrietatem*) Каллимаха я грешил скорее небрежностью, чем злым умыслом, ибо я не обращал внимания на нетрезвые речи

³³ Ibid. S. 764.

³⁴ Lettera di Agostino Patrizi...

³⁵ Della Historia viginti saeculorum di Egidio da Viterbo...

³⁶ Приведено у: *Zabughin V. Giulio Pomponio Leto. Vol. I. S. 121.*

³⁷ Ibid. S. 123.

³⁸ Ibid. S. 124.

этого человека и презирал его безумие (*stoliditatem*), не зная, что его следует считать человеком дурным и доносчиком»³⁹. В другом письме к Папе, отрицая наличие какого бы то ни было заговора вообще, Платина, назвавший Каллимаха неизвестно на каком основании доносчиком, каялся в том, что не донес о «глупости» (*stultitia*) его, тем самым признав преступные замыслы, по крайней мере с его стороны⁴⁰.

Наконец, подтверждением ведущей роли, которую играл Каллимах в Римской академии и в заговоре против Папы, является апология Каллимаха, обращенная им к Дерславу и датированная апрельскими идами 1471 г., т.е. временем, близким к приезду гуманиста в Польшу. Оправдываясь перед видным польским государственным деятелем, Каллимах писал: «Главным из возводимых на меня обвинений является то, что я организовал заговор для уничтожения высшего первосвященника»⁴¹. Не отрицая своей ведущей роли в деятельности академии, а указывая на то, что у него не было ни сил, ни возможностей для осуществления столь серьезного и столь преступного замысла, Каллимах писал, что ни он, ни его единомышленники реально ничего не осуществили: «Я обвинялся в намерении, а не в преступлении. Хранителем же и судьей намерений является только один Бог»⁴². Таким образом, доказывая необоснованность обвинения в антипапских действиях, Каллимах косвенно подтверждал свою ведущую роль в академии Помпонио Лето.

В результате изучения всех материалов мы пришли к следующим выводам:

- 1) члены кружка гуманистов, образовавших Римскую академию, имели материалистические, антихристианские и даже атеистические взгляды;
- 2) участники этого кружка не ограничивались теоретическим обоснованием и пропагандой своих взглядов, но мечтали о проведении их в жизнь, ликвидации Папства и вообще Католической Церкви, воскрешении Римской Республики и полной реорганизации государственного устройства, во всяком случае в папских владениях;
- 3) наиболее последовательным в развитии и осуществлении этих идей был Филиппо Буонакорзи (Каллимах Эсперiente).

Из этого же следует, что Каллимах был гуманистом, который по всему своему облику резко контрастировал со всем, что в традиционном, созданном западной историографией представлении является характерным для итальянских гуманистов XV в.

Можно предположить, что смелые и революционные увлечения Каллимаха были результатом кратковременного юношеского задора, поэтому они не дают права для общей характеристики его как гуманиста и идеолога. Это, однако, отнюдь не так, что подтверждается дальнейшей его судьбой.

После бегства из Рима в конце февраля 1468 г. Каллимах некоторое время скрывался на юге Италии, в Апулии, но туда прибыл папский агент Гаспаро Килико, потребовавший немедленного его ареста и выдачи. Гуманист-заговорщик бежал

³⁹ Ibid. S. 129.

⁴⁰ Ibid. S. 130.

⁴¹ См. в письме: Philippus Callimachus Florentinus, Derslao de Rithuani // Acta Tomiciana.

⁴² Ibidem.

в Неаполь, но и туда прибыл посланник Папы. Спасаясь от него, Каллимах отправился на Крит, затем на Кипр, где его настиг папский агент более высокого ранга – епископ Бидачча. Гуманист бежал на Хиос, а затем в Константинополь, под защиту турецкого султана. Там он получил сведения из Рима о том, что заключенные в папские казематы академики, в том числе его брат, выпущены и дело о заговоре, по-видимому для сохранения авторитета Престола святого Петра, закончено. Однако Каллимах имел достаточно оснований не особенно доверять как этим сведениям, так и исходившим из Рима предложениям вернуться в Италию. Он понимал, что ему, как главе и идеологу самой крайней и решительной группы академиков, возвращение на родину может угрожать весьма серьезными неприятностями, поэтому, даже в мусульманской столице не чувствуя себя в безопасности, он двинулся дальше. В самом начале 1470 г. Каллимах прибыл в Польшу. В эту страну его влекли два обстоятельства: во-первых, сидевший в то время (с 1447 г.) на польском престоле король Казимир IV находился во враждебных отношениях с Папством вообще и с Павлом II в особенности и готов был оказать радушный прием каждому беглецу из Рима; во-вторых, в Польше очень успешно вел свои торговые дела родственник Каллимаха – Арнольдо Тедальди, к которому он и направился*.

Возможно, благодаря рекомендации родственника, а скорее, по совету польских гуманистов, в круг которых он скоро попал, Каллимах нашел знатного и влиятельного покровителя в лице архиепископа Львовского Григория Санока, создавшего и возглавившего в Польше большую группу гуманистически настроенных политических и культурных деятелей**. Через Г. Санока и других просвещенных государственных лиц Польши, в частности через того же Дерслава из Ритвани, к которому была обращена цитированная нами апология Каллимаха, последний попал ко двору короля Казимира IV, где вскоре сделал блестящую карьеру. Он стал через некоторое время воспитателем сыновей короля, его секретарем, был осыпан дарами и милостями, выполнял ряд ответственных и почетных дипломатических поручений. Так, в 1475 и 1476 гг. он совершал поездки в Константинополь, причем возможно, что при этих поездках, также как и во время его первого путешествия в Польшу, он пересекал южную Россию. В 1477 г., менее чем через 10 лет после своего бегства, он, возможно не без внутреннего содрогания, но с важностью, приличествовавшей полномочному представителю могущественного государя, посетил свою родину, которую покинул жалким беглецом, спасавшим свою жизнь, и вел переговоры с правительством Венеции и даже с Римом, где, впрочем, Престол святого Петра занимал уже другой Папа – Сикст IV (с 1471 г.). В 1486 г. Каллимах

* Польский период жизни и деятельности Каллимаха изучен подробно (см.: *Zeissberg H.R. Die Polnische Geschichtschreibung der Mittelalters. Leipzig, 1873. S. 349*); более новый обзор дали А. Сапори и Дж. Агостини. Польские историки в середине XX в. добавили ряд новых данных, но сводного, исчерпывающего исследования о Каллимахе в Польше пока нет. Отчет о научной сессии 1954 г., к сожалению, настолько краток, что заменить такое исследование отнюдь не может; для целей нашей работы имеющихся данных, впрочем, уже более чем достаточно.

** О роли и значении Григория Санока, о которых ведутся споры, см.: *Zarebski I. Problemy uczesnego Odrodzenia w Polsce: Gregorz z Sanoka-Boccaccio-Dlugosz // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. T. II. Warszawa, 1957. S. 5–52.*

выполнял серьезные поручения при дворе императора Фридриха III. Затем мы встречаем его опять в Венеции, в Константинополе, где он в 1487 г. заключил имевший огромное значение мир. В 1490 г. он опять в Риме, где по своеобразной иронии судьбы в результате хитроумных переговоров примирил Польшу с Папством, т.е. прекратил ту вражду, которой он был обязан спасением своей жизни.

В 1492 г. умер Казимир IV и на престол Польши вступил ученик Каллимаха – король Ян Альбрехт, при котором политическое влияние гуманиста достигло апогея. Недоброжелатели Каллимаха, а таких было немало, прямо обвиняли его, итальянца, в том, что он был тираном Польши, а не только первым советником и любимцем короля.

Умер Каллимах 1 ноября 1496 г. в возрасте 59 лет и был похоронен в Доминиканском костеле столицы Польши – Кракове. На его могилу была положена бронзовая плита с явно навеянными итальянскими образами портретным рельефом гуманиста и эпитафией*.

Так в результате своеобразного стечения обстоятельств самый смелый из гуманистов стал крупнейшим государственным деятелем и в течение ряда лет принимал активное участие в управлении Польшей, оказывая немалое влияние на ее культуру.

Естественно, возникает вопрос: отказался ли в своем новом положении Каллимах от юношеских радикальных убеждений? Ответить на этот вопрос нам помогают дошедшие до нас в большом количестве произведения и письма Каллимаха польского периода. Будучи видным государственным деятелем, он не мог мечтать о революционном сломе существовавшей политической системы, управление которой он в значительной мере держал в своих руках. Он отстаивал, а в какой-то мере и обосновывал абсолютистские идеи королей ягеллонской династии, их стремление к утверждению полной политической самостоятельности страны, их умеренные, но определенные антифеодалные взгляды, их антипапские настроения, которым Каллимах был обязан своей жизнью и благополучием**.

Начав свою карьеру с борьбы с Папством и Католической Церковью как политической силой, Каллимах до конца своей жизни сохранил ненависть к ним, впрочем, внешне оставаясь добрым католиком и сохраняя соответствующую фразеологию. Как политик и дипломат, он использовал всё свое влияние для того, чтобы примирить Польшу с Турцией и ее восточными соседями и этой ценой добиться максимального освобождения страны от влияния западных государств и вмешательства папской курии в ее дела.

Однако если политические взгляды Каллимаха в значительной мере определялись его, если можно так выразиться, служебным положением, то именно это

* Литература, специально посвященная надгробной плите Каллимаха, названа в сноске 19 на с. 308. Несмотря на то что эта литература достаточно обширна, многие (и притом весьма важные) вопросы, касающиеся могилы гуманиста, остаются неясными. Так, неизвестно, была ли дошедшая до нас плита единственным и даже главным украшением этой могилы, сколько было на ней эпитафий – одна или две, и т.д.

** Политические установки Каллимаха, нас в данной работе специально не интересующие, изложены в монографии И. Гарбачека, а также в его и И. Собоцинского докладах на сессии Польской академии наук, посвященной Каллимаху (см. сноски 18, 19 на с. 308.).

положение давало ему возможность с полной свободой и непринужденностью высказывать свои убеждения в областях, не связанных с политикой, в первую очередь в философии и тесно примыкающей к ней богословской догматике. Правда, мы имеем далеко не полные сведения о философских и богословских взглядах Каллимаха польского периода его жизни. Как сообщал он сам в письме к Марсилио Фичино от 15 мая 1488 г., значительная часть его философских работ незадолго до этого сгорела (возможно, не без участия его всегда многочисленных недоброжелателей), но и то, что до нас дошло и издано, при всей своей фрагментарности дает определенное представление об этих взглядах.

Основными источниками в этом отношении являются несколько писем Каллимаха, в первую очередь к флорентийским платоникам, и некоторые сохранившиеся отрывки из его философских работ, изданные Г. Цейсбергом (1877)⁴³ и частично переизданные П.О. Кристеллером (1937)⁴⁴.

Мы не ставим перед собой задачу на основании этих – очень ярких, но фрагментарных – высказываний обрисовать всю систему философско-богословских взглядов Каллимаха во второй, польский, период его жизни – для этого необходимо изучить ряд неопубликованных материалов, к тому же частично это сделано в работах Б. Кечковского и Дж. Саитты⁴⁵. Мы стремимся только выяснить, изменил ли гуманист свои взгляды в новой обстановке.

В ряде своих высказываний Каллимах сам охарактеризовал свои методологические установки. Так, посвященное М. Фичино предисловие к «Трактату о демонах», представляющему большой интерес и по своему основному содержанию, Каллимах начал такими словами: «Называя меня соплатоником, ты закрыл мне путь выступить против твоих писаний, которые кажутся мне не основанными на положениях Платона, а выдуманнми тобой самим»⁴⁶. В этих словах сквозит то своеобразное отношение, которое установилось между главой флорентийских платоников и, возможно, бывшим учителем Каллимаха Марсилио Фичино и самостоятельным, важным и богатым польским вельможей. Последний часто обращался к первому с письмами, посылал ему ценные подарки. Так, в одной из своих записей корреспондент и друг Каллимаха Арнольдо Тедадьди писал, что Каллимах подарил Марсилио Фичино шубу из соболей и небольшую меховую куртку из шкуры какой-то птицы и меч, рукоять которого была сделана из похожего на яшму рога какого-то животного и красиво украшена, а также пару сапог из скифской кожи.

Вместе с тем за этой почтительной, иногда прямо-таки льстивой внешностью легко обнаруживаются нескрываемое и притом злое презрение к наиболее видному из итальянских философов-идеалистов, стремление опровергнуть самые основы его учения, его методологические установки, высмеять его туманные и выспренние

⁴³ Zeissberg H.R. Kleinere Geschichtsquellen. (В дальнейшем мы ссылаемся на это издание как более полное.)

⁴⁴ Kristeller P.O. Supplementum Ficinianum. S. 224–230.

⁴⁵ Kieszkowski B. Filippo Buonaccorsi... ; Saitta G. Il Pensiero Italiano...

⁴⁶ Zeissberg H.R. Kleinere Geschichtsquellen. S. 56.

писания, спустить с облаков платоновских воспарений на реальную землю его философские рассуждения и на этой почве разбить их наголову.

Вполне ясно свою собственную позицию Каллимах сформулировал в уже цитированном предисловии к «Трактату о демонах». Опровергая идеалистические концепции М. Фичино, он писал: «Я не забочусь здесь о том, что в этом вопросе мы полагаем и знаем как люди верующие, а только о том, чего хочет и что допускает природа вещей»⁴⁷. В этом же предисловии он заключил свою аргументацию словами: «Итак, я прошу ответить мне, как это может происходить по твоему мнению, но напиши не богословски, а натурально»⁴⁸.

В другом трактате «О грехе» Каллимах продолжил эту мысль, обратившись к другому вождю флорентийских платоников – Пико Делла Мирандоле с еще более ясными словами: «... не ссылайся (возражая мне) на авторитет, разве только у тебя не будет других аргументов»⁴⁹.

Таким образом, философ, как и в молодости, не признавал аргументации, основанной на ссылках на Священное Писание, отцов Церкви или античных авторов, идеи которых широко использовали как философы-схоласты Средневековья, так и философы-платоники XV в., а требовал доказательств «натуральных», т.е. построенных не на пустых логических рассуждениях, а на наблюдении и объяснении реальной действительности. Смелый мыслитель не боялся назвать и философа, взгляды которого воспринял, – древнего материалиста Эпикура. Так, в своем жизнеописании архиепископа Львовского Григория Санокса он писал, что «против [положений] Эпикура нельзя ни найти, ни сформулировать ничего убедительного»⁵⁰. Следование этим материалистическим положениям привело Каллимаха, как ранее в Риме, к отрицанию одной из основ не только христианского богословия, но и идеалистической философии вообще, – учения о наличии в человеке души как некой бессмертной, нематериальной субстанции, отличной от тела, но в этом теле находящейся и на него воздействующей. Весьма ясно представление о человеке как существе вполне телесном, душа которого есть не что иное, как свойственная всему живому, в частности животным, способность к действию, выражено в следующих словах обширного предисловия Каллимаха к трактату о снах Леона Тосканского: «... хотя мы и состоим из двух частей, мы составляем, тем не менее, единство, дух же – не что иное, как мы сами или часть наша, ведь ее нельзя видеть и она не может действовать сама собой, они пребывают в нас как часть нашего тела, так что ни доблесть, ни мудрость не действуют сами по себе, а в человеке и с человеком. По этой причине всякое движение и действия как бодрствующих, так и спящих объясняются не духом или чем-то более высоким, но чисто животными [свойствами], ибо, когда мы видим сны, мы переживаем то же, что и звери, у которых, однако, нет духа»⁵¹.

⁴⁷ Ibid. S. 56–57.

⁴⁸ Ibid. S. 59.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Vita et mores Gregorii Sanocii... S. 28.

⁵¹ Zeissberg H.R. Kleinere Geschichtsquellen. S. 82.

Из приведенных высказываний явствует, что и в польский, благополучный период своей жизни Каллимах сохранял юношеские радикальные убеждения, которые неизбежно приводили его к взглядам, резко расходящимся с догмой не только официальной Католической Церкви, но и религии вообще, т.е. к позициям атеистическим; приводили даже тогда, когда его положение – одного из руководящих политических деятелей католической Польши, – казалось бы, не давало ему права на такие позиции.

Филиппо Буонаккорзи (Каллимах Эсперiente) был гуманистом-революционером, борцом с церковно-богословским мировоззрением. Именно поэтому в буржуазной историографии было сделано всё возможное, чтобы не упоминать имени этого замечательного мыслителя, не учитывать его при общей характеристике гуманистического движения, которое наиболее реакционные из исследователей стремятся изобразить как чисто христианское – не только не порывавшее с Католической Церковью, но наоборот, активно ее поддерживавшее⁵².

Изучение жизни и деятельности Каллимаха показывает, что традиционная общая характеристика итальянского гуманизма требует радикального пересмотра, базирующегося на внимательном и беспристрастном изучении источников. Каллимах представляет особый интерес для отечественных ученых, так как значительную часть своей жизни он провел в Польше, политические и культурные связи которой с Москвой во второй половине XV в. были достаточно тесными.

© Гуковский М.А., 2010

⁵² *Toffanin G.* Orientamenti bibliografici dell' Umanesimo; *Toffanin G.* La religione degli umanisti e l'idea di Roma // *La religione degli humanisti.* Bologna, 1950. S. 161–170, 1–19 (первоначально опубликованные в журнале «Rinascita»). См. также характерную обнаженность своей концепции популярную лекцию-статью: *Lamann E.P.* Umanesimo // *Il Quattrocento: Libera cattedra di storia della civiltà fiorentina.* Firenze, 1954.

ОБЛИЧЕНИЕ ДУХОВЕНСТВА В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XVI в.*

В период феодализма Церковь занимала исключительное положение во всех областях общественной жизни. Она была крупнейшим феодальным собственником. Митрополитам, епископам, соборам и особенно монастырям принадлежали огромные земельные владения, населенные различными категориями зависимого крестьянства. Структура Церкви, т.е. ее иерархия духовных лиц, повторяла иерархическую структуру феодального общества. В то же время Церковь была носителем господствующего религиозного мировоззрения. Своим учением о повиновении господам, о послушании властям она укрепляла и освящала существовавшие общественные отношения. Церковь, указывает Ф. Энгельс, выступала «в качестве наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции... феодального строя»¹.

Неудивительно, что в этих условиях выступления угнетенных классов против феодальной эксплуатации часто принимали религиозную оболочку и выливались в форму ересей – богословских учений, направленных против господствующей Церкви: «...чтобы возможно было нападать на существующие общественные отношения, нужно было сорвать с них ореол святости». Наряду с восстаниями, ереси были одной из форм «революционной оппозиции феодализму»².

Первые упоминания о еретиках на Руси относятся еще к временам Киевского государства, но широкое распространение еретические учения получают только в XIV–XVI вв., в период развития товарно-денежных отношений, роста городов и обострения в связи с этим классовой борьбы. В этот период еретические движения охватывают крупнейшие центры Руси, образуя почти непрерывную цепь. Ересь стригольников в Новгороде и Пскове во второй половине XIV – первой трети XV в., новгородско-московская ересь конца XV – начала XVI в., ереси Матвея Башкина и Феодосия Косого XVI в. – таковы важнейшие звенья этой цепи.

Еретики подвергали резкой критике Православную Церковь – ее организационные принципы, материальную основу, важнейшие догматы учения. В то же

* Публикуется в новой редакции с сокращениями по: Ежегодник Музея истории религии и атеизма. Т. 7. М.; Л., 1963. С. 93–106.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 7. С. 361.

² Там же.

время они обличали недостойный образ жизни духовенства, одержимого духом сребролюбия и честолюбия. Критика Церкви еретиками была всеобъемлющей, ибо конечной целью еретических движений являлась ликвидация феодальной Церкви и создание новой, реформированной, отвечающей представлениям трудящихся масс, и в первую очередь посадского населения³.

Помимо произведений еретиков, критика Православной Церкви имела место и в других памятниках древнерусской литературы.

Обличающие духовенство мотивы очень рано появились в церковно-учительной литературе; они исходили от представителей дальновидных кругов русского духовенства, стремившихся к поднятию авторитета Церкви путем устранения ее пороков. Но с особой силой обличающие мотивы зазвучали в русской литературе XVI в., когда Церковь вследствие усиления своего экономического и политического могущества в еще большей степени, чем раньше, стала ущемлять интересы различных классов. Благодаря росту церковного землевладения увеличилось количество крестьян, эксплуатируемых Церковью; посадское население больно ощущало конкуренцию со стороны торгово-ремесленного населения «белых» слобод, принадлежавших монастырям и другим церковным организациям; разорявшееся боярство теряло свои вотчины, переходившие в руки монастырей; дворянство с вожделием смотрело на церковные земли, видя в них источник расширения поместного фонда. В XVI в. с критикой отдельных сторон жизни духовенства выступили, помимо еретиков, и писатели-нестяжатели, и царь Иван Грозный, и даже первоиерарх Церкви митрополит Даниил. <...> Однако показ критики Церкви в русской литературе XVI в. во всем разнообразии ее форм и проявлений не может уложиться в рамки одной статьи, поэтому в данном случае автор ограничил свою задачу изучением осуждающих духовенство сочинений нестяжателей.

Нестяжательство представляет собой одно из течений русской общественной мысли конца XV – середины XVI в., направленное против монастырского землевладения. Идеологами нестяжательства являлись такие крупные писатели-публицисты, как Нил Сорский, Вассиан Патрикеев, Максим Грек, Артемий Троицкий и неизвестный автор «Валаамской беседы».

Социальная природа нестяжательства была сложной. Возникнув в среде духовенства, надеявшегося поднять авторитет Православной Церкви путем исправления наиболее отрицательных ее сторон, оно получило затем отклик среди различных слоев класса феодалов, заинтересованных в ликвидации монастырского землевладения. Видную роль в нестяжательстве сыграли представители той части боярства, которая стояла на позициях сотрудничества с великокняжеским правительством, стремясь посредством проведенной последним секуляризации церковных земель решить вопрос о создании земельного фонда, необходимого для испомещения дворян. В определенные периоды нестяжательство использовалось великокняжеской

³ О русских ересьях см.: Казакова Н.А., Лурье Я.С. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в. М.; Л., 1955; Клибанов А.И. Реформационные движения в России XIV–XVI вв. М.; Л., 1960.

властью для идеологического обоснования своих секуляризационных планов, также имевших целью расширение поместного фонда⁴.

В нестяжательстве явственно прослеживаются два направления. Одно из них, представленное Нилом Сорским и Артемием Троицким, можно определить как внутреннее, духовное; другое, сторонниками которого были Вассиан Патрикеев, Максим Грек и автор «Валаамской беседы», – как политическое, обличительное. Оба направления различались не по конечной цели, которую ставили перед собой их представители (конечной целью всех нестяжателей была ликвидация вотчинных прав монастырей), а по тем путям и средствам, при помощи которых они мыслили себе достижение этой цели.

Нестяжатели первого направления исправление монашества, поднятие его нравственного уровня связывали с самоусовершенствованием иноков. Наиболее яркий представитель этого направления прп. Нил Сорский развивал в своих произведениях сложную систему борьбы человека со страстями, давая при этом тонкий анализ отдельных психологических состояний⁵. Тем не менее тема борьбы со страстями в творчестве Нила Сорского не переросла в призыв к борьбе с общественным злом, так как она была ограничена внутренним миром человека; человеческие страсти рассматривались Преподобным сами по себе, вне связи с живой общественной жизнью. Поэтому в произведениях Нила Сорского мы не найдем развернутых картин недостойного поведения иноков, стяжательской деятельности монастырей, бесчеловечной эксплуатации ими крестьянского труда. Обличительная нота была чужда творчеству Преподобного*. Отсутствует она и у Артемия Троицкого, основной смысл творчества которого заключался в проповеди самоусовершенствования и любви к ближнему.

Иную направленность имела публицистическая деятельность Вассиана Патрикеева, Максима Грека и автора «Валаамской беседы». Для них путь устранения пороков монашества лежал в активном переустройстве монастырского быта. Вассиан в своих сочинениях пропагандировал проведение секуляризации и призывал к этому великого князя: «...аз великому князю у монастырей села велю отъимати и у мирских церквей»⁶. К вмешательству в дела монастырей звал царя и автор «Валаамской беседы»: «Под=обае с миром во всем ведати царю самому со властью

⁴ Казакова Н.А. Вассиан Патрикеев и его сочинения. М.; Л., 1960. С. 26–35, 53–56, 124–136; Клибанов А.И. Указ. соч. С. 261–265.

⁵ Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. М.; Л., 1958. С. 85–86.

* Публицистические источники XVI в. сообщают, что на соборе 1503 г. Нил Сорский выступил с планом секуляризации монастырских земель: «...и нача старец Нил глаголати, чтобы у монастырей сел не было, а жили бы черныцы по пустыням, а кормили бы ся рукоделием» (Письмо о нелюбах // Послания Иосифа Волоцкого. М.; Л., 1959. С. 367). Однако хотя отрицание вотчинных прав монастырей представляло собой логический вывод из учения прп. Нила Сорского о борьбе со «страстными помыслами» и в частности с духом стяжания, тем не менее в сочинениях Нила прямой формулировки оно не получило. Очевидно, этот вывод был сделан прп. Нилом лишь в самые последние годы жизни под влиянием общественно-политической борьбы вокруг вопроса о монастырском землевладении, в которую он был втянут по воле великого князя.

⁶ Казакова Н.А. Указ. соч. С. 279.

и иноков от всего суетного и мирского отставити, отнюдь отставити, волостей со христианы не давати»⁷. Признание политических мероприятий как средства переустройства монастырей и поднятия нравственности монашества диктовало необходимость подготовки общественного мнения к проведению этих мероприятий, а для этого требовалось обратить внимание общества на язвы современного монастырского быта, на вопиющее противоречие между обетами иноков и их поведением. Отсюда наличие в творчестве писателей-нестяжателей рассматриваемого направления острой обличительной ноты, ярких зарисовок образов монахов и архиереев – носителей пороков⁸.

Зачинатель обличительного направления публицистики нестяжателей – Вассиан Патрикеев. Урожденный князь Василий Иванович Патрикеев, блестящий воевода и дипломат, в 1499 г. за участие в придворной борьбе он подвергся опале и был пострижен в монахи под именем Вассиана в Кирилло-Белозерском монастыре. Здесь Вассиан подпадает под влияние Нила Сорского, также постриженника этого монастыря. Но идеи внутреннего самоусовершенствования и полного отречения от мира, проповедуемые Нилом, не могли надолго увлечь Вассиана, и он снова возвращается к общественно-политической деятельности в той единственной форме, которая осталась для него возможной, – в публицистике. Вассиан вступает в полемику по вопросу, который волновал тогда все русское общество, – о судьбе еретиков и вотчинных правах Церкви. В этой полемике иосифляне⁹ защищали неприкосновенность феодальных прав Церкви и требовали беспощадной расправы с еретиками. Вассиан выступал за более гуманное отношение к еретикам и страстно обличал пороки Церкви. В 1531 г. иосифлянское руководство Церкви добилось предания Вассиана соборному суду. Монах был брошен в монастырскую темницу, где и умер.

С резкой критикой вотчинных прав монастырей и недостойного поведения иноков Вассиан выступил уже в одном из своих ранних произведений – в «Собрании некоего старца». Первоначальная редакция «Собрания» (мы будем использовать именно эту редакцию), написанная Вассианом в виде поучения, обращенного к инокам, представляет собой двуплановое произведение¹⁰. Один план, полемический, заключался в опровержении доклада великому князю Собора 1503 г., утверждавшего исконность и незыблемость монастырского землевладения. Вассиан опровергал доводы доклада аргументацией, почерпнутой из Евангелия и житий древних святых, не владевших, по его мнению, селами.

⁷ Моисеева Г.Н. Валаамская беседа – памятник русской публицистики середины XVI в. М.; Л., 1958. С. 174.

⁸ В творчестве прп. Максима Грека призыв к секуляризации церковных земель отсутствует, но встречающиеся в ряде его произведений развернутые обличения вотчинного быта монастырей и недостойного поведения духовных лиц ставят Максима Грека в один ряд с Вассианом Патрикеевым и автором «Валаамской беседы».

⁹ Идейным руководителем иосифлян был игумен Волоколамского монастыря прп. Иосиф; отсюда и их наименование.

¹⁰ О литературной истории «Собрания некоего старца» см.: Казакова Н.А. Указ. соч. С. 190–219; публикация первоначальной редакции «Собрания» находится там же (с. 223–230).

Другой план «Собрания» – учительный: обращаясь к инокам, Вассиан призывал их соблюдать обеты и одновременно рисовал яркие обличительные картины монастырского быта.

Используя умело подобранные отрывки из сочинений святых отцов (широкое использование патристических текстов составляет особенность первоначальной редакции «Собрания»), Вассиан бичевал недостойный образ жизни монахов, погрязших в пьянстве, обжорстве, угодничестве перед сильными мира сего. «Не украшаем ли ся ризами и величаемся, не обеди ли и праздники у мирских нами полни бывают, не мы ли мирских богатынь у себе на обеде посаждаем, большее хотяще дерзновение к домам их имети...? Християне бо, заповедь Божию творяще, вводят нас в дома своя, ово молитвы ради, ово милостыню творят, – мы же, окаянии, своего чину не хранящи, в мале поседим поникше и потом возведем брови, таже и горло, и пием дондеже в смех и детям будем», – писал Вассиан, цитируя «Наказание к брату, отрешемуся от мира» Илариона Великого.

Иноки, указывая далее Вассиан, не оставляют своей привычки к удобству и роскоши; они стяжают, как об этом говорил еще Мина, «мирские вещи – книги украшены, сосуды различны, убрусца пестры имещца, и держаще овощи и ризы светлы и поясы пестры». Охваченные честолюбием и жадной властью, иноки после смерти игумена или казначея стремятся занять его место, не брезгуя никакими средствами: «...ови мздами, неимуший же ласканием, яко змеи хотящи излияти яд на искренних», и всё это они делают «имения ради и славы»⁸. «Чем мы лутчи есмы мирских?» – спрашивал Вассиан, обращаясь к инокам, и отвечал: «Воистину ничем же».

Но осуждая различные стороны монашеского быта, основной обличительный огонь Вассиан направляет прежде всего против монастырского стяжания. В начале своей подборки текстов из свято-отческой литературы Вассиан обращается к инокам словами Илариона Великого: «...да испытаем себе, не имеем ли сел, яко же и мирстии человецы, не словут ли нивы, и езера, и пажити, и скоты, и дома твердо огражден и чернечестии, не имеем ли храмин светлых и ковчег со имением твердо храними?» В последних текстах подборки Вассиан вновь возвращается к вопросу о вотчинных правах монастырей и в качестве аргументации своего мнения приводит слова, приписываемые Иоанну Крестителю: «Аще в коем монастыре будут даны им села и иныя потребы, несть ту страха Божия, ни трезвения, ни разсужения, на умиления, ни труда... Понеже им от того много мятеж и свар, и тяжа, и суды с мирскими бывают, и во уныние и в леность вложиши их, даже и до блуда»⁹.

Основной обличительный прием, примененный Вассианом в «Собрании некоего старца», – противопоставление обетам иноков их действительного поведения. И хотя Вассиан, рисуя нравы монашества, использовал готовые образы и ситуации, заимствованные из патристической литературы, тем не менее его обличения

⁸ Казакова Н.А. Указ. соч. С. 225–226, 229.

⁹ Там же. С. 225, 229–230.

были глубоко правдивы: картины, подобные нарисованным в «Собрании некоего старца», можно было встретить в любом из русских монастырей.

Полной зрелости обличительный талант Вассиана достигает в его более позднем и, пожалуй, наиболее эмоциональном произведении – в «Слове ответно против клеветующих истину евангельскую и о иноческом житии и устроении церковном». «Слово ответно», написанное в полемической форме, является, также как и «Собрание некоего старца», двуплановым произведением: в нем автор ведет ожесточенную полемику со своими идейными противниками иосифлянами по вопросу о вотчинных правах монастырей и судьбе еретиков и в то же время обличает нравы духовенства. Как и в «Собрании некоего старца», в «Слове ответном» основной обличительный прием – противопоставление идеалу действительности, т.е. высокому назначению иноков их реальной жизни. Однако Вассиан, используя ранее избранный прием, совершенствует его, обогащает новыми средствами логического и эмоционального воздействия на читателя. Автор отказывается от обличения второстепенных пороков иноков: пьянства, честолюбия и т.д., сосредоточивая всю силу своего обличительного огня на главном – на нарушении иноками заповеди нестяжания. В «Слове ответном» Вассиан почти полностью отказывается от заимствования текстов из патристики, черпая материал для обличений из наблюдений над русской действительностью и воспроизводя картину при помощи собственной палитры красок. Благодаря этому в произведение, написанное торжественным стилем со свойственной ему риторикой и библейской образностью, были превнесены описания живой жизни, передаваемые порою средствами обыденной речи. Так, говоря о действиях стяжательных монахов, Вассиан писал: «приати у них или деревнишку, или сребришко», «коровку их и лошадку атьемше, самех же с женами и детьми далече от своих предел, аки скверных, отгнахам»^{*}.

Логический и эмоциональный стержень «Слова ответного» составляет антитеза между заповедью Христа «Аще хочеши съвершен быти, иди и продай имения твои и даждь а нищим, и прииди и последуй Ми» и поведением иноков, охваченных духом сребролюбия и стяжания. Для усиления противопоставления Вассиан делит текст евангельской заповеди на части и к каждой части дает контрастную картину из иноческой жизни. «Господь убо глаголетъ: Продай же уба имения твоя», – приводит Вассиан слова Христа и далее показывает, как монахи, вступив в монастырь, не перестают «всяким образом себе пристяжовати – и села, и имения, ова убо безстудне у вельмож ласканием прошаще, ава же искупующе»; вместо того чтобы безмолвствовать и рукоделием своим и трудом питаться, иноки объезжают города и «раболепне» угождают богатым с тем, чтобы «приати у них или деревнишку, или сребришка». В качестве контраста ко второй части заповеди – «и даждь а нищим» – Вассиан рисует яркие картины жестокой эксплуатации крестьян в монастырских

^{*} О связи уменьшительных слов с просторечием см.: *Виноградов В.В.* О задачах стилистики: Наблюдения над стилем жития протопопа Аввакума // *Русская речь*. Пг., 1923. С. 238.

вотчинах: «Господь повелевает: И даждь а нищим. Мы же единаче сребролюбием и несытостью побеждены, живушаа братиа наша убагия в селах наших различным образом оскорбляем их, истязанми неправедными обидяще их, и леть на леть и лихву на лихву на них налагающе, милость же нигде же к ним показуем, их же егда не возмогут отдати лихвы, то имени их обнажихом без милости, коровку их и лошадку отъемше, самех же с женами и детми далече от своих предел, аки скверных отгнахам... и аки противу заповедей господьских ополчающеся – обидим и грабим, продаваем христиааний, наших братий, и бичем их истязуем без милости, аки звери диви на тела их скающе»¹⁰.

Здесь Вассиан не только гневно обличает монахов за жестокосердие по отношению к крестьянам, но и правдиво воспроизводит тяжелые последствия крестьянской задолженности. Говоря о том, что у крестьян, которые не могли отдать долг, монахи отбирали имение, а их самих вместе с семьями прогоняли из пределов своих владений, Вассиан имел в виду практику конфискации имущества и сгона с земли крестьян-должников. Во фразе «обидим и грабим, продаваем христиааний, наших братий, и бичем их истязуем без милости» подразумевались, по-видимому, такие явления, как наказание кнутом (*правеж*) и продажа имущества должника.

Вассиан бичевал не только ростовщическую деятельность монахов. Он обращает внимание читателей и на спекуляцию хлебом, которой занимались монастыри в голодные годы: «...изобилие летнее истекающее к себе приемлюще, ова убо в серебро пременивше о съгласии лихв в заим даете, ова же съблюдаете, да в времена скудасти продаются, яко да, множайшая цены приммете»¹¹. <...> В качестве антитезы к евангельской заповеди нищелюбия Вассиан отмечает еще одну характерную черту в поведении современного ему монашества: иноки, забыв свои обеты, уже в старости «седой» обращаются в мирские судилища и судятся из-за взимания долгов «с убогих» и из-за пределов «своих мест и сел» с соседями¹².

Так Вассиан создает яркий образ монаха-стяжателя, раболепствующего перед богатыми, бесчеловечного по отношению к монастырским крестьянам и ведущего бесконечные тяжбы со своими соседями, и всё это во имя увеличения богатств монастыря. Поведение этого монаха представляет собой полную противоположность обетам иноков и евангельским заповедям, и Вассиан эту противоположность усугубляет до предела, придавая тем самым особую силу своим обличениям.

Наряду со стяжательской деятельностью монахов Вассиан в «Слове ответном» обличает и образ жизни высшего духовенства. Нищете, скромности, смирению и человеколюбию древних святителей: Великого Василия, который не смог своевременно ответить на письмо к блаженному Амфилохию, так как сам был болен, а слуг у него не было; Иоанна Милостивого, продавшего полученную им в подарок роскошную шубу с тем, чтобы деньги раздать нищим, и других – Вассиан

¹⁰ Там же. С. 257–259.

¹¹ Там же. С. 264. Прим. 28.

¹² Там же. С. 258.

противопоставляет роскошь и пышность современных архиереев, измышлявших «себе бесчисленные образы одежь и пищи», окруженных многочисленными слугами, готовыми «на всяко мановение владык своих». Не довольствуясь находившимися в их распоряжении церковными имениями и стяжаниями, архиереи церковное серебро отдают «в лихву», а бедняков, которые не в состоянии расплатиться с долгами, подвергают окончательному разорению. «Дрочение же и украшение нынешних архиереев и кто достойне исповестъ?» – риторическим вопросом заканчивает Вассиан свою обличительную тираду против высшего духовенства¹³.

К страстным обличениям Вассиана, бичевавшего монашество и высшее духовенство, присоединил вскоре свой голос и прп. Максим Грек. Монах одного из афонских монастырей, известный своей ученостью и литературным талантом, Максим Грек в 1518 г. был вызван в Россию для перевода богослужебных книг. Но он не ограничился переводческой деятельностью. Тонкая наблюдательность и живейший интерес к новой родине в сочетании с ярким писательским дарованием способствовали тому, что Максим Грек очень скоро стал одним из выдающихся русских публицистов, отражавшим в своих сочинениях различные стороны русской действительности. По своим взглядам на вопросы церковно-религиозной жизни Максим Грек был близок к нестяжателям; он также обличал Церковь за владение имениями, за накопление богатств. Как и Вассиан, Максим Грек был осужден соборным судом (в 1525 и 1531 гг.) и отправлен в заключение, откуда вышел лишь через 25 лет, будучи уже глубоким стариком.

Собственно обличения русского монашества посвящены три произведения прп. Максима Грека: «Беседа ума с душой», где пороки духовенства обобщены в образе стяжательной души, обличаемой умом, «Стязание о известном иноческом жителстве», написанное в виде диалога-спора между любостяжателем и нестяжателем, и «Слово о покаянии», выдержанное в жанре учительного слова¹⁴. И хотя эти произведения написаны в традициях торжественного стиля, с риторическими вопросами и патетическими восклицаниями, с использованием многочисленных составных слов, не свойственных живому языку, хотя автор использует аллегории и вводит абстрактные персонажи*, тем не менее острота и злободневность поднятых Максимом Греком вопросов превращали их в полотна, правдиво передающие изображаемые стороны русской жизни.

Максим Грек запечатлевает в этих произведениях целый ряд отрицательных черт, характерных для русского монашества. Он бичует процветающие среди монахов обжорство, праздность, любовь к богатым одежаниям («сладкия пищи и прохлада

¹³ Там же. С. 266–268.

¹⁴ Сочинения преподобного Максима Грека. Ч. II. Казань, 1860. С. 5–51, 89–118, 119–147.

* Об особенностях стиля и литературной манеры Максима Грека см.: *Сперанский М.Н.* Из наблюдений над сложными словами (composita) в стиле русской литературной школы XV–XVI вв. (Из истории византийско-югославско-русских связей) // *Сперанский М.Н.* Из истории русско-славянских литературных связей. С. 173–190; *Ржига В.Ф.* Опыты по истории русской публицистики XVI в.: Максим Грек как публицист // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 1. Л., 1934. С. 19–20.

обильно насыщаемся»¹⁵), с осуждением говорит, что «пестрыми точию и мягкими шолковыми ткании, златом же и серебром и бисеры добрыми» украшают монахи свой «внешний образ»¹⁶. Выразительные строки посвящает Максим Грек показу тех низких приемов угодничества и прямых взяток, к которым прибегали иноки для достижения духовного сана: «...всяким образом тщимся взыти на некий сан церковный, не точию лицемерствующе житие благоговейно и дружбы составляюще с сущими во властех, но многожды и дары, ова приносящем, ова же и обещавше, аще довершат искомое нами и желаемо»¹⁷.

Интересными штрихами рисует Максим Грек образ иерарха, высшего духовного лица, окруженного богатством и светской пышностью: его одяние – это шелковые многоценные ризы, украшенные «златом и серебром»¹⁸; на «конех благородных» проезжает он по городу, сопровождаемый многими слугами, «овем убо воследующим, овем же напред воплем и бичию разбивающим» собравшиеся толпы народа¹⁹; подобно военачальнику распоряжается такой иерарх воинами, окружающими его во время мира, идущими во время войны по его благословению на «браны». «...Вооружити паче изволила есть, – говорит Максим Грек в форме обращения ума к душе, – на мужеубительныя брани полки ратныя, ими же провожаема, и служима и окружаема во время мира радуется зело, брани же наставши, изъоруживши их зело бодренно и изъостривши молитвами и благословении и словесы подвижными, убивати, пленяти абие их отпусти»²⁰.

Роскошь и пышность высшего монашества, сытая и праздная жизнь монастырской братии создавались за счет нещадной эксплуатации монастырских крестьян. «Сладкия пищи и прохлада обильно насыщаемся потом подручных нам селян»²¹, – писал прп. Максим Грек. В своих произведениях он несколько раз касается вопроса о положении монастырских крестьян и указывает на бесчеловечное обращение с ними как на пример вопиющего пренебрежения иноков к своим обетам и нарушения евангельских заповедей нестяжания и братолюбия.

Особенно яркая картина жизни монастырских крестьян, их изнурительного труда, постоянного недоедания, разорения вследствие непомерных оброков и ростовщичества запечатлена в «Слове о покаянии». «Тии же.., – пишет Преподобный о «селянах», – беспрестани тружajúщеся и томимы в житейских потребах наших, и обильна сия нам уготовляюще, во скудосте и нищете всегда пребывают, ниже ржаного хлеба чиста ядуще, многожды жа и без соли от последня нищеты. Мы же не точию безчувственно и безмилостно к той горцей их скудости пребываем.., но и зело бесчеловечно прирастаем им таковую скудость их истязании повселетными тяжчайших ростов о заемном их сребре нашем.., но, аще кто, за последнюю

¹⁵ Сочинения преподобного Максима Грека. Ч. II. С. 130.

¹⁶ Там же. С. 38.

¹⁷ Там же. С. 127.

¹⁸ Там же. С. 128.

¹⁹ Там же. С. 44.

²⁰ Там же. С. 40.

²¹ Там же. С. 130.

нищету, не может дати готовый рост в приидущий год, оле безчеловечия другой рост истязуем от него и, аще не могут отдати, разграбим стяжанища их и от своих сел гоним руками тщими». Но если монастыри сгоняли с земли разоренных крестьян-должников, то крестьян, стремившихся по собственному желанию уйти из их владений, они, как указывает Максим Грек, задерживали: «К сим же, – пишет он, – аще кто от них изнемог тягостию налагаемых им беспрестани от нас трудов же и деланий, восхощет инде негде переселитися, не отпускаем его, увы, аще не положит уставленный оброк, в нем же толика лета жил есть в нашем селе; бесчисленных трудов и потов и страданий его, их же положил в наших потребных служениях, забывше время бедного его жития, еже в селех наших, зело безчеловечне предаем»²². Здесь, как справедливо отмечают Б.Д. Греков и И.И. Смирнов, комментировавшие это место, прп. Максим показал применение в жизни 57 статьи Судебника 1497 г.²³ Эта статья устанавливала уплату крестьянином, уходящим с земли феодала, специального оброка («пожилого»), размер которого определялся количеством прожитых лет («толика лета жил есть в нашем селе», как пишет Максим Грек). Преподобный показывает, как монахи использовали нормы Судебника, для того чтобы воспрепятствовать выходу крестьян и закрепить за собой рабочие руки. По яркости, правдивости, полноте изображения жизни феодально-зависимого крестьянина картина, нарисованная Максимом Греком в «Слове о покаении», не имеет равных в русской литературе XVI в.

Не довольствуясь повседневной эксплуатацией крестьян в своих вотчинах, монахи прибегали к другим видам хищнического обогащения, которые также нашли отражение в произведениях Преподобного. «Наслаждаеши бо ся и ты, треокаянная, – обращался к стяжательной душе от имени ума Максим Грек, – от неправедных лихоиманий собираючи себе жидовски богатство и тщася всегда исполнь имети клети своя и всяческих брашен и сладких питии, и стог и житныя превелики и часты по вся лета складая на селах своих, окаянная, яже, желанием большего прибытна, нароком блюдеши дорого продатися во времена глада»²⁴. Как видим, Максим Грек обличал спекуляцию продуктами питания, которой занимались монастыри в голодные годы. Отмечает он и бесконечные тяжбы, ведшиеся монахами из-за захваченных ими земельных владений: «за села и земли и к судищем приходяще, и с суперники сварящися»²⁵.

Важным источником накопления монастырских богатств было ростовщичество, которое Максим Грек неоднократно клеймил словами, исполненными гнева и негодования. Об иноках, занимающихся «среброрезоимством», он писал как о питающихся «кровию убогих»; сравнивал их с «неким кровопийцем зверем»,

²² Там же. С. 130–132.

²³ Греков Б.Д. Крестьяне на Руси. М.; Л., 1946. С. 776–777; Смирнов И.И. Восстание Болотникова. Л., 1949. С. 42.

²⁴ Сочинения преподобного Максима Грека. Ч. II. С. 44.

²⁵ Там же. С. 110.

который «веселишися губительным лихвам и от сухих костей тщишися ссати мозги, яко же и род псов и вранов»²⁶.

Но еще большую обличительную силу, чем гневные, эмоциональные сравнения, имели картины «лихвенного» разорения, несколько раз воспроизводимые автором.

Мы уже отмечали, что в «Слове о покаянии» Максим Грек пишет о конфискации имущества крестьянина-должника и сгоне его с монастырской земли. В «Беседе ума с душой» он указывает и на другие последствия крестьянской задолженности. Ум говорит о душе: «...руце же ея, забывшися на милостыню простиратися нищетою губительною лютеобуреваемым, без милости, увы, бичи их истязуют за лютых сребра резеоиманий; отдати же неимущих или свободы лишили их и рабы себе прочее писаша их, или обнаживше их имений их, руками тощими, своих предел отгнаша бедных»²⁷. Максим Грек отмечает здесь три формы наказания за невыплату долга:

- 1) истязание бичом – *правеж* («бичи их истязуют за лютых сребра резеоиманий»);
- 2) обращение в рабство («отдати же неимущих или свободы лишили их и рабы себе прочее писаша их»);
- 3) конфискация имущества и сгон с земли («обнаживше их имений их, руками тощими, своих предел отгнаша бедных»).

Если первая и третья формы ясны, они известны по ряду источников, то вторая форма, указанная Максимом Греком, требует комментариев. Долгового рабства Древняя Русь не знала. Б.Д. Греков считает, что текст Максима Грека наиболее правдоподобное объяснение находит в практике служилых кабал, добровольно выданных на себя, а иногда и вымученных. Правда, служилая кабала не означала превращения в раба, ибо она давалась на срок, и после того, как кабальный отдавал долг, он становился свободным. Однако если должник не возвращал хозяину занятые деньги вовремя, он оставался у него до уплаты «по вся дни». А так как кабальный, очевидно, не всегда мог расплатиться с хозяином и уйти, то в быту он мог трактоваться как холоп, хотя юридически он таковым не являлся. Весьма возможно, что прп. Максим, говоря о тяжелой участи кабального, имел в виду бытовое, а не юридическое понимание описываемого им явления²⁸.

Наряду со стяжательской деятельностью монахов Максим Грек обличал и их лицемерие, внешнее благочестие, за которыми скрывались алчность, жестокость и бессердечие по отношению к ближним. «Вина же и масла в среду и в пяток вкусити блюдется отеческим уставом повинуюся, не трепещет, мяс человеческих грызущи»²⁹, – писал он.

В сочинениях Максима Грека имеет место и критика белого духовенства, хотя она не настолько обширная и разносторонняя, как его обличения, направ-

²⁶ Там же. С. 110.

²⁷ Там же. С. 38.

²⁸ Греков Б.Д. Крестьяне на Руси. С. 777.

²⁹ Сочинения преподобного Максима Грека. Ч. II. С. 41.

ленные против монашества. Отдельные высказывания с осуждением духовенства встречаются в различных произведениях Преподобного. Так, во втором «Слове на богоборца пса Моамефа» Максим Грек пишет о пренебрежении священников к своим пастырским обязанностям и подчеркивает, что все стремятся «дарами великими» приобрести себе священнический сан, чтобы жить «в отраде и славе и всяком покое»³⁰. Но наиболее полно нравы белого духовенства Максим Грек рисует в «Слове» по поводу тверского пожара 1537 г.

Используя аллгорию, свой излюбленный прием, прп. Максим Грек написал «Слово о пожаре» в форме ответа самого Господа Бога на вопрос тверского епископа о причинах Божией кары, постигшей Тверь. Епископ говорит, что он всегда заботился об исполнении служб и украшении храмов, и недоумевает: «...в киих согрешихом?» Бог отвечает, что ему нужны не пышные службы и богатые храмы, а исполнение его заповедей. Священники же не только не соблюдают своего высокого пастырского долга, но и ведут себя так, что становятся наставниками «всякого бесчиния и претыкание соблазна». Бог упрекает священников в том, что богатства, данные храмам вельможами и князьями для прокормления нищих и убогих, они употребляют для своего удовольствия, приумножения роскоши и в праздники, установленные во славу Бога, предаются «пиянству и безчинию». Обращаясь к священникам, Бог говорит: «...вы тщитесь друг друга превзыти питанием сладким, и честию, и прременною славою, и разным украшением, и множеством слуг, их же вседушно желающе, тщитесь всегда на большия степени възыти, не за еже прославити мене больши честным житием вашим и славою, и людей возвращением к совершению заповедей моих, но да сокровища большая себе скопите и от человек большую славу себе получите»³¹.

Хотя в «Слове», написанном по поводу тверского пожара, Максим Грек имел в виду священнослужителей Твери, обличаемые им пороки: пренебрежение к пастырским обязанностям, покупка священнического сана, лихоимство, честолюбие, зависть, пьянство, обжорство, присвоение доходов с церковного имущества – были настолько распространены среди духовных лиц, что обличение тверского духовенства превращалось под пером Максима Грека в обличение русского духовенства в целом.

В середине XVI в. обличительную линию Вассиана Патрикеева и Максима Грека продолжил неизвестный автор «Валаамской беседы»*. Его произведение, написанное в жанре беседы-поучения от имени чудотворцев Сергия и Германа – основателей Валаамского монастыря – содержит острую критику вотчинных прав монастырей.

Обличая нравы монашества (пьянство, обжорство, алчность), неизвестный писатель подчеркивает, что в основе сытой и праздной жизни монастырской братии лежит работа «тружающихся» и «мирян». «Во иноческом образе, – пишет

³⁰ Там же. Ч. I. Казань, 1894. С. 113.

³¹ Там же. Ч. II. С. 260–271.

* О датировке «Валаамской беседы» см.: Моисеева Г.Н. Валаамская беседа... С. 4–14, 77–88.

автор, – строим каменные ограды с полаты и позлащенные узоры с травами многоцветными, аки царские чертоги украшаем себе в келях, и везде лучшая и завидливая вся, и покоим себе пьянством и брашном от тружającychся нам и от мирян, вся лучшая именуем брацкую пищу и питье себе, а не тружющимся на нас, ниже милующих и питающих нас»³². По-видимому, под «тружющимися на нас» автор понимал монастырских крестьян, а под «мирянами» – свободное население, отдававшее Церкви часть своих доходов в виде десятины и различного рода вкладов и «приносов».

Автор «Валаамской беседы» бичует иноков не только за бытовые пороки и использование продуктов чужого труда, но и за присвоение государственных функций – права суда и сбора налогов с населения принадлежащих им волостей. Упрекает он иноков и за то, что они ездят, окруженные ратниками, подобно воинам (последний упрек направлен в адрес высших иерархов, имевших собственных ратных людей). Однако в присвоении иноками неподобающих им функций автор винит не только самих иноков, забывших о своих обетах, но и царей, благодаря «небрежению и простоте» которых иноки имеют право «волости владети и мир судити». «Отнюдь то есть, – говорит он, – царское небрежение и простота несказанная, а иноческая бесконечная погибель, что иноком волости владети и мир судити, и от них по христианом приставам ездити, и на поруки их давати, и пьянству в иноках быти и мирскими слезами кормитися, волости со христианы отрекшимися иноком владети. И не достоин иноку храбро вооруженных полках ездити и свершники, аки воину и на брань... А такое дело не богоудно, что иноком из миру, аки царевым мирским приказным, збирати себе всякие царские доходы»³³.

В описании отрицательных сторон церковного и монастырского быта у Вассиана, Максима Грека и неизвестного автора «Валаамской беседы» имеются некоторые отличия. Так, обличая нравы высшего духовенства, Максим Грек вводит в образ иерарха новые элементы, которых нет у Вассиана: иерарх шумно проезжает через город в окружении ратных людей. С большей полнотой рисует Максим Грек и положение монастырских крестьян, указывая на их постоянное недоедание, на нехватку даже ржаного хлеба с солью, на препоны, чинимые монахами крестьянам, собирающимся уйти с монастырских земель, и т.д.*

Автор «Валаамской беседы», напротив, не давая развернутой картины положения монастырских крестьян, вносит в то же время новую деталь – указание на ущерб, причиняемый вотчинно-сеньориальными правами монастырей государственной власти.

Отличия в сочинениях названных авторов проявляются не только в круге затрагиваемых вопросов, но и в особенностях их литературной манеры.

Если прп. Максим Грек писал в традициях торжественного стиля, то у Вассиана Патрикеева этот стиль уже не так торжествен, в него привнесены элементы просторечия, а в «Валаамской беседе» атрибуты высокого стиля (риторика,

³² Моисеева Г.Н. Указ. соч. С. 169.

³³ Там же. С. 168.

* Сравнительный анализ антимонашеских произведений Вассиана и Максима Грека см.: Ржига В.Ф. Опыты по истории русской публицистики... С. 6–21.

патетика, аллегории, метафоры, составные слова и др.) присутствуют в еще меньшей мере. Автор «Валаамской беседы» в заключении к своему произведению просит простить его за то, что писал «простою своею и не ученою речию»³⁴. Эта просьба не только является обычным литературным штампом, который должен был свидетельствовать о скромности автора, но и содержит правильную характеристику всей литературной манеры автора, испытавшей, быть может, влияние форм и языка деловой письменности*.

Несмотря на различия в содержании и литературной манере, сочинения Вассиана Патрикеева, Максима Грека и принадлежащая неизвестному автору «Валаамская беседа» отмечены печатью такой большой общности, что это дает основание говорить о принадлежности их авторов к одному направлению – публицистике нестяжателей.

Общими для писателей этого направления были и тема (критика вотчинных прав монастырей и недостойного поведения иноков), и исходные теоретические посылки (критика велась с позиций общехристианской морали, иноки обличались за нарушение своих обетов и евангельских заповедей). Общий обличительный прием – противопоставление высокому назначению иноков их действительного поведения – приводил к тому, что в произведениях этих писателей с большей или меньшей полнотой и эмоциональной выразительностью, но всегда правдиво отражались картины реальной жизни русских монастырей XVI в.

Сближает Вассиана Патрикеева, Максима Грека и автора «Валаамской беседы» и способ изображения обличаемых сторон русской действительности. Созданные ими образы стяжательных монахов и архиереев не были списаны конкретно с каких-то определенных лиц. Не представляли собой зарисовок быта какого-либо определенного монастыря или епископской кафедры и картины стяжательской деятельности духовенства, запечатленные в их произведениях. Создавая свои обличительные образы и ситуации, Вассиан Патрикеев, Максим Грек и автор «Валаамской беседы» не воспроизводили протоколно «куски жизни» – они широко обобщали свои наблюдения, отбирая из русской действительности все наиболее отрицательные моменты, характерные для стяжательного монашества и духовенства. Нарисованные ими образы недостойных монахов и архиереев собирательны, обобщенны.

Изображение монахов и архиереев – носителей пороков – в сочинениях Вассиана Патрикеева, Максима Грека и в «Валаамской беседе» сходно еще и тем, что образы священнослужителей даны не путем описания внутреннего мира церковников, а путем показа их поведения по отношению к окружающему миру. Так, например, у Вассиана образ монаха-стяжателя раскрывается через его отношение к вельможам, у которых он «ласканием» выпрашивает земли для монастыря, и к крестьянам, которых он мучит «лихвенными» ссудами и т.д.; у Максима Грека акцент делается на эксплуатации монастырских крестьян; в «Валаамской беседе» – на том

³⁴ Моисеева Г.Н. Указ. соч. С. 177.

* Предположение о влиянии на «Валаамскую беседу» деловой письменности см.: Моисеева Г.Н. Валаамская беседа... С. 122.

ущербе, который приносило поведение монахов государственным интересам и т.д. Несомненно, такой способ изображения людей–носителей пороков имел особую обличительную силу, ибо он наглядно показывал читателю то зло, которое причинял обществу обличаемый порок.

Общий для творчества всех трех писателей и эмоционально-патетический тон их обличений. Недостойное поведение иноков критикуется гневными, имеющими ясный оценочный смысл словами: «питатися кровию убогих среброрезоимством», «мирскими слезами кормитися», «лихоиманию и хищенми убогих веселящимся», «сребролюбием и славолубием очеса ваша разумная омрачивше», «села... безстудне у вельмож ласканием прошаще», «сребролюбием и несытостию побеждены» и т.д. Для характеристики отношения монахов к крестьянам постоянно употребляются следующие глаголы: «мучити», «грабити», «истязати», «отгнати», «обнажати», «оскорбляти», «изнуряти» и т.д.

В иной эмоциональной окраске рисуется положение крестьян. Их бедственное состояние описывается очень сочувственно: «гладом, и мразом, и последнюю скудость житейских потреб зле погибающих», «беспрестани тружашеся и томимы в житейских потребах наших», «во скудосте и нищете всегда пребывают, ниже ржаного хлеба чиста ядуше, многажды же и без соли от последняя нищеты», «бесчисленных трудов, и потов, и страданий его, их же положил в наших потребных служениях». Сочувствием, состраданием проникнуты и названия, которые авторы дают крестьянам: «бедные селяне», «братия наша убогия», «христианский наши братии», «убогии»^{*}.

Но, несмотря на всю эмоциональность и правдивость изображения нестяжателями положения крестьян, крестьянская тема в их творчестве была ограниченной. Это обусловлено не только тем, что эксплуатацию крестьян нестяжатели осуждали лишь с позиций христианской морали, но и прежде всего тем, что вопроса о положении крестьян на землях светских феодалов они не касались вообще. Огромное количество феодально-зависимых крестьян, живших в вотчинах бояр и помеществ дворян и подвергавшихся такой же эксплуатации, как и монастырские крестьяне, оставалось вне поля зрения авторов. Субъективно такое ограничение крестьянской темы объясняется тем, что нестяжатели были монахами, стремившимися к исправлению монашества путем устранения самого вопиющего его порока – стяжательства, и самой вопиющей формы стяжательства – эксплуатации «братий своих», крестьян. Объективно выступления нестяжателей против вотчинных прав монастырей диктовались интересами боярства и дворянства, надеявшихся решить вопрос о расширении поместного фонда за счет монастырских земель. Ограниченной была и вся критика нестяжателями Православной Церкви, ибо вела не к ликвидации феодальной Церкви, а лишь к частичной реформе с целью укрепления ее основ и поднятия пошатнувшегося авторитета.

^{*} Ср.: *Андреянова-Перетц В.П.* Крестьянская тема в литературе XVI в. // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 10. М.; Л., 1954. С. 208–209.

Однако несмотря на узость целей, ставившихся нестяжателями, обличения ими недостойного поведения духовенства и стяжательской деятельности монастырей имели несомненно положительное значение, так как они подрывали веру в авторитет Церкви и ее представителей. Особенно большое значение имели выступления нестяжателей против вотчинных прав монастырей, ибо они отвечали не только интересам различных слоев класса феодалов, но и крестьянства, значительная часть которого жила на монастырских землях. Вот почему выразитель чаяний русского крестьянства, наиболее радикальный из еретиков Руси Феодосий Косой с таким одобрением отзывался о сочинениях Вассиана Патрикеева и Максима Грека: «Но монастыри, заповеди преступающе нестяжания, имеют села. И о том добре писал князь Вассиан инок, тока же и Максим Грек много о том глаголет, и много писа слово от лица любостяжателя и от лица нестяжателя преточно»³⁵. Эти слова свидетельствуют о том широком резонансе, который вызвала публицистическая деятельность нестяжателей, обличавших вотчинный быт монастырей, в условиях Русского государства XVI в.

© Казакова Н.А., 2010

³⁵ *Отенский З.* Истины показание к вопросившим о новом учении // Прибавления к журналу «Православный собеседник». Казань, 1863. С. 890.

КРИТИКА РЕЛИГИИ ТОМАСОМ ГОББСОМ*

Томас Гоббс, английский материалист XVII в., вместе с виднейшими передовыми людьми того времени: Бэконом, Гассенди, Декартом, Гарвеем и Галилеем – выступал как поборник научного прогресса.

Маркс писал, что Гоббс стал систематиком бэконовского материализма, уничтожившим теологические предрассудки последнего. Гоббс провозгласил природу и общество предметом исследования философии и науки. Он выступил за отделение философии и науки от религии. Разум был противопоставлен им авторитету Церкви. Это был первый серьезный удар по религии на английской почве. Скепсис Гоббса в отношении религии родился из развивавшегося в то время естествознания.

Гоббс был знаком с Галилеем, Декартом и Гассенди. В письме от 26 января 1633 г. Гоббс писал, что хочет найти «Диалоги» Галилея, которые, как он слышал, причинили больше вреда религии, чем все книги Лютера и Кальвина. Огромное влияние на учение Гоббса о человеке оказали взгляды его земляка – Гарвея.

Система материализма Гоббса исключала Бога. Развитое Гоббсом последовательно-материалистическое учение о природе (вселенная бесконечна и вечна, человек – порождение физических сил природы) не оставляло Богу в нем никакого места. Гоббс отрицал все теологические объяснения возникновения природы, отвергал измышления идеалистов о бестелесной субстанции. На место богословской телеологии он поставил строгое причинное объяснение мира, вывел за рамки учение Коперника о вселенной, поставив вопрос о бесконечности мира.

Вполне атеистически звучало заявление Гоббса, что в Бога можно верить, но его существование нельзя доказать. В «Возражениях» на «Размышления» Декарта Гоббс отвергает философско-идеалистическое обоснование существования Бога. Материалистическое учение о природе и человеке приводит его к следующему выводу: человек «не имеет никакой идеи этого вечного и именем Бога только

* Публикуется в новой редакции с сокращениями по: Ежегодник Музея истории религии и атеизма. Т. 3. М.; Л., 1959. С. 93–112.

обозначает это, им признанное и являющееся предметом его веры, существо»¹. Декарт понял противоположность точки зрения своего противника. Он раздраженно отвечал: «Гоббс под словом “идея” хочет подразумевать исключительно отражения материальных вещей, как они отпечатлеваются в нашей фантазии. Сделав такую предпосылку, он легко может доказать, что не может быть идеи Бога или ангелов»².

«Возражения» Гоббса носили открыто атеистический характер. Опровержение учения Декарта о врожденных идеях означало прежде всего отрицание существования Бога и творения им мира. Гоббс писал, что Декартом «существование Бога не доказано, а еще менее доказан акт творения»³. Гоббс выступил как решительный противник индетерминизма*. В своей блестящей полемике с епископом Брамголем он заявлял: «...не существует такой вещи, как свобода от необходимости... Ибо если бы человек, как утверждает господин епископ, обладал свободой от необходимости, то он мог бы отменять решения Бога и не давать совершиться тому, что Бог решил совершить при помощи человека, в качестве орудия, или совершение чего Бог предвидел. Таким образом, или Бог не решает и не предвидит того, что является результатом свободного решения человека, или Бог решает и предвидит такие вещи, которые затем не сбываются»⁴.

И всё же Гоббс высказывался против атеизма. Он считал религию необходимым человеческим институтом, хотя в своем учении о происхождении религии указывал на ее «естественные корни». Внутренняя противоречивость его позиции объясняется идеологией английской буржуазии времени революции 1648 г. и его близостью к королевскому двору. Английская буржуазия выступала против феодального режима под религиозными знаменами. С начала XVII в. политическая борьба между королем и парламентом приняла ярко выраженную религиозную окраску. Парламентские прения буквально пестрили жалобами на религиозную политику правительства. Английский буржуа выступил против короля с мечом, освященным пресвитерианами и индепендентами. Пуританские настроения распространялись прежде всего среди городских верхов. «В кальвинизме, – писал Энгельс, – нашло себе готовую боевую теорию второе крупное восстание буржуазии. Это восстание произошло в Англии»⁵.

Вот почему Гоббс, будучи идеологом английской буржуазии, выступил ее своеобразным реформатором. Он решительный противник господства католической и официальной государственной английской Церкви. Гоббс прекрасно понимает земные корни религии, однако оставляет религию для плебса как необходимое духовное средство управления им. Атеистические высказывания Гоббса имеют эзотерический смысл. Они адресованы не народу. Известно, что Гоббс, например,

¹ Гоббс Т. Избран. соч. М.; Л., 1926. С. 150.

² Там же.

³ Там же. С. 157

* Впоследствии Д. Пристли писал о Гоббсе как о первом философе, блестяще разрешившем вопрос о свободе и необходимости.

⁴ Гоббс Т. Избран. соч. С. 142.

⁵ Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке. М., 1952. С. 17.

долго колебался, публиковать ли свои взгляды о свободе воли, так как боялся, что его учением могут воспользоваться для «злоупотреблений».

Гоббс был первым материалистом Нового времени, сделавшим попытку выяснить земное происхождение религии. Это составляет его крупнейшую историческую заслугу. Он развивает атеистическую традицию античного материализма – традицию Эпикура и Лукреция Кара. Ни один материалист после Гоббса не мог пройти мимо его критики религии. Влияние его философского материализма и атеистических тенденций на последующее развитие атеистической и деистической литературы XVII и XVIII вв. крайне велико. Оно до сих пор мало учтено. Спиноза, Пристли, Гольбах и др. в своей критике религии использовали положительное наследие атеистических идей Гоббса.

Можно без преувеличения сказать, что «Богословско-политический трактат» Спинозы, вышедший спустя 20 лет после издания «Левиафана», носит следы очень большого влияния этого произведения. В учении о происхождении религии и в критике библейских сказаний Спиноза в значительной мере отталкивается от критических положений «Левиафана», иногда целиком воспроизводя в своем трактате отдельные мысли Гоббса. Интересно отметить, что в официальных голландских правительственных документах «Левиафан» рассматривался как источник и двойник «Богословско-политического трактата» Спинозы*.

Существенное влияние воззрений Гоббса испытал на себе материалист Д. Толанд, чьи письма о религии («Письма к Серене») по ряду вопросов тождественны взглядам автора «Левиафана».

Английские материалисты-деисты находились под влиянием идей Гоббса. Свой деизм они связывали с его критикой официальной религии. Так, например, Пристли в «Началах естественной и откровенной религии», а также в «Философском учении о необходимости» указывает на Гоббса как на предшественника «религии разума».

Французские материалисты-атеисты видели в Гоббсе своего ближайшего предшественника. Гольбах неоднократно обращался к высказываниям Гоббса для подтверждения своих положений. Богословская наука, писал он, «занимается лишь тем, что не поддается здравому смыслу. Гоббс называл ее царством тьмы»⁶. Гольбах без тени колебания причислял Гоббса к современным философам, которые пошли по пути атеизма Эпикура.

Учение Гоббса о происхождении религии значительно глубже бытовавших в то время представлений по этому вопросу, согласно которым религия произошла из обмана духовенства, эксплуатирующего невежество людей. Для Гоббса религия не является простой исторической случайностью, она имеет свои «естественные корни» в сознании человека. Гоббс показывает «антропологический» харак-

* Разумеется, взгляды Спинозы на государство и религию значительно отличаются от концепции Гоббса. Попытка западных ученых Кирхмана и Брата представить содержание «Богословско-политического трактата» как слепое следование за «Левиафаном» едва ли может быть предметом серьезной полемики.

⁶ Гольбах П.А. Избранные антирелигиозные произведения. Т. 1. М., 1934. С. 15.

тер ее возникновения. Его взгляды – это своего рода зародыш будущего учения Фейербаха о религии.

Само собой разумеется, что Гоббсу, как и всем домарксовским материалистам, чуждо понимание общественно-исторических причин происхождения религии. Сущность религии он понимает абстрактно, чисто умозрительно и натуралистически, рассматривает возникновение религиозных представлений у абстрактного индивида, не видя, что религия является одной из форм общественного сознания людей. «Если материализм вообще объясняет сознание из бытия, а не наоборот, – писал В.И. Ленин, – то в применении к общественной жизни человечества материализм требовал объяснения общественного сознания из общественного бытия»⁷. Этого как раз и не мог понять Гоббс.

В своем учении о религии он самым решительным образом отклонял всякое предположение о ее связи с научным знанием. Религия, писал Гоббс, основана исключительно на слепой вере; вопрос о Боге и творении мира не находится в ведении науки. Идея Бога и акта творения, считал он, возникла на основании наблюдения человеком процессов рождения и развития в природе. «Что же касается представления “Творец всего существующего”, – писал Гоббс, выступая против Декарта, – то я себе могу составить представление о творении только на основании того, что я видел: на основании, скажем, наблюдений над тем, как человек рождается, или словно из одной точки вырастает до его настоящей формы и величины. Никакой другой идеи никто не ассоциирует с именем “Творец”. То обстоятельство, что мы можем себе представить мир созданным, не является достаточным доказательством того, что он действительно был создан»⁸.

Земное происхождение религии Гоббс выводит из отношения сознания человека к природе и ее стихийным силам. Навязчивые представления о Боге возникают, по его мнению, под влиянием аффекта страха. Человек – творец своих богов. «Из бесконечного разнообразия образов своей фантазии люди сотворили бесконечное количество видов богов», – утверждал Гоббс⁹.

Чувство страха представляет собой, по его словам, «естественный корень» религии. Человек постоянно терзается страхом смерти, бедности или другого естественного бедствия. «Этот постоянный страх, всегда сопровождающий человеческий род, шествующий как бы во тьме благодаря незнанию причин, должен по необходимости иметь какой-нибудь объект, – писал Гоббс. – Вот почему, когда нельзя найти видимого объекта, люди считают виновником своего счастья или несчастья невидимого агента или невидимую силу»¹⁰.

Второй важнейший «естественный корень» религии Гоббс видит в невежестве, легковерии человека. Человек в познании окружающей природы доискивается конечных причин. Не найдя их, он обращается к идее Бога. «В представлении о привидениях, незнании вторичных причин, покорности по отношению к тому,

⁷ Ленин В.И. Соч. Т. 21. С. 38–39.

⁸ Гоббс Т. Избран. соч. С. 155.

⁹ Гоббс Т. Левиафан. М., 1936. С. 102

¹⁰ Там же. С. 103.

чего люди боятся, и в принятии случайных вещей за предзнаменования состоит естественное семя религии, которое в силу различий фантазий, суждений и страстей разных людей развилось в церемонии, столь различные, что те, которые практикуются одним человеком, в большинстве случаев кажутся смешными другому», – утверждал Гоббс¹¹.

Объяснение, данное Гоббсом религии, совпадало с ее полным отрицанием. Разум был объявлен верховным естественным законом, а вера – его искажением. Разуму не оставалась, в сущности, ничего более, как отвергнуть религию, предварительно подвергнув ее осмеянию. Не будучи историческим материалистом, Гоббс ищет корни религии в сознании индивида.

Спиноза принимает его точку зрения. В «Богословско-политическом трактате» он объявляет легковерие и страх истинным источником суеверия, религии. Французские материалисты также испытали влияние воззрений Гоббса. Происхождение религии они объясняли невежеством человека и его страхом и бессилием перед силами природы. «Невежество и страх, – писал Гольбах, – вот два обильных источника заблуждений человечества»¹².

В «Левиафане» Гоббс приходит к выводу, что «естественные корни» религии – людское невежество – используются в целях выгоды Церковью и государством. Легко, замечает он, «можно заставить человека верить всему тому, что говорят ему люди, которые приобрели его доверие и которые умеют исподволь и ловко использовать его страх и невежество»¹³. «Церковники снимают пенку со страны в виде даров невежественных людей, благоговееющих перед ними, и в виде десятины», – писал Гоббс¹⁴. Однако этот вывод он делает попутно, мимоходом, при этом преимущественно имеет в виду языческую религию и Католическую Церковь.

Французские материалисты в своих выводах были более последовательны. Они противопоставили разум религии и считали, что разум призван уничтожить продукт невежества людей – их религиозные верования. Одной из существенных сторон французского атеизма являлось разоблачение обмана и шарлатанства церковников.

Гоббс считал необходимым сохранить религию. «Эти семена, – писал он, – никогда не могут быть в такой мере искоренены из человеческой природы, чтобы они не дали снова ростков новых религий при возделывании их такими людьми, которые обладают для этого подходящей репутацией»¹⁵. Гоббс был убежден, что совершенно не нужно сеять среди народа сомнения в отношении религии. «Не рассуждать о ней следует, – отмечал он, – а исполнять ее». Поэтому Гоббс был противником сколько-нибудь широких дискуссий о существовании Бога и творении им мира. По этой причине для него кажется возможным принятие без всякого предварительного рассмотрения рассказа Моисея о сотворении мира Богом.

¹¹ Там же. С. 105–106.

¹² Гольбах П. Священная зараза. М., 1936. С. 20.

¹³ Гоббс Т. Левиафан. С. 108.

¹⁴ Там же. С. 486.

¹⁵ Там же. С. 110.

Гоббс выступает не против религии вообще, а лишь против ее бессмысленных догматов. Они, по его мнению, приводят к религиозной борьбе и переворотам. «Два обстоятельства, – писал он, – являются обыкновенно причинами религиозных переворотов, и оба эти обстоятельства коренятся в духовенстве: бессмысленные догматы и образ жизни, не соответствующий предписаниям данной религии. Было заблуждением со стороны обычно столь умных представителей Римской Церкви думать, что можно в такой мере злоупотреблять невежеством толпы, чтобы требовать от нее – и не только в те времена, но из века в век – веры в противоречащие друг другу положения. Толпа становится постепенно образованнее и начинает в конце концов понимать значение употребляемых ею слов»¹⁶. Вольнодумство толпы никак не входило в расчеты Гоббса, поэтому он требовал очищения религиозного культа от наиболее суеверных и фантастических воззрений. Фейербах по этой причине даже не считал Гоббса атеистом¹⁷.

Гоббс выступил критиком католической и господствовавшей в Англии официальной религии. Чтобы понять социальную подоснову этой критики, необходимо обратиться к истории общественной и религиозной борьбы в Англии конца XVI – начала XVII в.

Этот период времени в истории Англии характеризовался нарастанием борьбы буржуазии с королевской властью. Непрерывно в самых различных формах шла борьба парламента с королевским абсолютизмом, при этом религиозная политика правительства была поставлена в центр критической деятельности парламента. И неслучайно. Англиканский клир оказывал непосредственную помощь королю в его борьбе с представителями буржуазии в парламенте, пропагандируя королевский абсолютизм. Роялистская партия теснейшим образом объединилась с англиканским клиром в борьбе против буржуазии. Королю Якову приписывали слова: «Нет епископа – нет короля».

Карл I всячески стремился поддержать и укрепить официальную епископальную Церковь. Епископы были пропагандистами развитой Яковом теории божественного установления королевской власти. Яков выступил в своем политическом трактате «Истинный закон свободных монархий» с учением о монархии «Божией милостью». Власть короля, заявлял он, не от народа, и не договор ее источник, она – от Бога. Отсюда следовал политический вывод: власть короля неограниченна, парламент – верный его слуга. Во время борьбы Карла с парламентом учение Якова было тем теоретическим арсеналом, откуда роялисты и духовенство черпали свои аргументы в борьбе с буржуазными публицистами.

Внутри англиканского клира всё больше и больше крепились католические тенденции. Среди епископов при Якове и особенно при Карле оформлялось течение, которое позже получило название «англо-католицизм». Вождем его был Вильям Лод, вернейший слуга королевского абсолютизма и последовательный противник парламента. В. Лод, Р. Ниль, Р. Монтегю и другие иерархи государственной Церк-

¹⁶ Гоббс Т. Избран. соч. С. 207.

¹⁷ Feuerbach L. Geschichte der neuen Philosophie. Leipzig, 1847. S. 111–114.

ви вели непрерывную пропаганду в пользу королевского абсолютизма и склонялись к примирению с католичеством.

Не без основания вожди буржуазии видели в установлениях Лода о проведении церковного культа опасность восстановления господства Рима. В прениях по церковной политике правительства они прямо утверждали, что епископы мечтают о кардинальском наряде и исподволь готовят реставрацию папизма.

Королевский абсолютизм еще при Тюдорах обзавелся церковно-полицейским механизмом, который при Стюартах вырос в чудовищную систему церковно-бюрократического духовного и судебного принуждения населения. Одним из главных его орудий была Высокая комиссия, которая имела право налагать штрафы, заключать в тюрьмы противников государственной Церкви, вмешиваться во внутреннюю жизнь мирян. Она присвоила себе право сыска крамольных книг и организовала разветвленную систему доносов. Священники строго следили за посещением церкви, к их услугам были церковные суды.

Англиканский клир преследовал малейшие уклонения от господствующей Церкви со стороны нараставшего пуританского движения в стране. Последнее прежде всего распространялось среди городской буржуазии; среди ремесленников и разночинной интеллигенции росли левые, еретические настроения. Епископальная Церковь стремилась пресечь эти настроения тюрьмой и штрафами. Лод устраивал облавы на сепаратистов и предавал их королевскому суду. Во время царствования Карла I правительство сурово расправлялось с проповедниками новых религиозных учений.

Английская буржуазия выступила против королевского абсолютизма с его церковно-бюрократическим аппаратом, напоминавшим Римскую Церковь, под новыми религиозными знаменами. Разумеется, борьба парламента против господствовавшей королевской Церкви означала борьбу против королевского абсолютизма. В этом был корень вопроса всех бурных парламентских прений о религиозной политике правительства. Религиозный момент был только формой аргументации для решения социально-политических вопросов.

Общины требовали от короля строгого применения статуты против иезуитов и патеров, прекращения содействия английским папистам. Движение против епископата встретило поддержку со стороны парламента и открытое противодействие короля, который заявил о непоколебимой преданности епископальной Церкви.

Борьба буржуазии против королевской епископальной Церкви завершилась уничтожением Высокой комиссии, лишением клириков права вмешательства в светские дела. В 1643 г. общины приняли во втором чтении билль об отмене епископата. Тем самым была подорвана церковная опора королевской власти.

Религиозная борьба к началу английской революции приняла крайне напряженный характер. Это нашло выражение в многочисленных памфлетах и прокламациях как со стороны англо-католиков, так и со стороны религиозной оппозиции. Лод, Ниль и другие вожди епископальной Церкви в прокламациях, которые распространялись на улицах Лондона, были объявлены вождями сатанинского войска, коварно подготавливавшего реставрацию папизма. Появились трактаты о веротерпимости индипендентов.

Непосредственным источником критики, которой Гоббс подвергал католическую религию и официальную епископальную Церковь, была борьба классов, выражавшаяся в религиозном противостоянии накануне и в период революции. Гоббс выступил борцом против всемирного господства Папы, против католицизма.

«Крупным интернациональным центром феодальной системы, – писал Энгельс, – была Римско-Католическая Церковь»¹⁸. Следовательно, критика Гоббсом Римско-Католической Церкви имела антифеодальный характер, и прежде всего в этом ее прогрессивное историческое значение. Она оказалась вполне созвучной борьбе парламента против папистов, против католического культа. Гоббс вел жесткую полемику с иезуитами.

Вот почему работы Гоббса, и в особенности «Левиафан», охотно печатались в Англии периода диктатуры Кромвеля, несмотря на былую личную близость их автора к королевскому двору. Сочинения Гоббса были тем научным арсеналом, откуда публицисты буржуазии черпали аргументы в борьбе с роялистами и англиканским клиром. Так, в 1651 г. редактор газеты «Mercurius politicus», официального органа индепендентов, перепечатывал пространные выдержки из «Elements of Law» в качестве передовых статей, как теоретическое оправдание нового государственного режима. Борьба Гоббса против Папства давала оружие в руки Кромвеля против роялистов-эмигрантов, вступавших в открытые переговоры с Папой.

Еще до начала революции Гоббс, как видно из его частных писем, был на стороне религиозной оппозиции и являлся противником епископальной Церкви, служившей крепчайшей опорой королевскому абсолютизму. Он одобрял, например, требования нотингемской петиции, которую подписали 15 тысяч человек. Петиция исходила из кругов индепендентов и была направлена против епископальной Церкви.

Гоббс боролся за идею светского, не зависимого от Церкви государства. Он выступил непримиримым борцом против Папства, подвергнув критике апологию папского права Бельярмина. Гоббс оказался решительным противником учения божественного происхождения государства. Он полемизировал с Фильмером, одним из идеологов этого учения, неслыханно смело для того времени провозгласив возникновение государства из естественных условий жизни людей на основе договора. В своей работе «Философские основания учения о гражданине» он развеял феодально-церковные представления о государстве. «Макиавелли, Кампанелла, а впоследствии Гоббс, Спиноза, Гуго Гроций вплоть до Руссо, Фихте, Гегеля, – писал Маркс, – стали рассматривать государство человеческими глазами и выводить его естественные законы из разума и опыта, а не из теологии»¹⁹.

Учение Гоббса о естественном происхождении государства, о естественном договоре выражало интересы прогрессивной в то время буржуазии, оказывая самую непосредственную помощь парламенту в его борьбе против королевской власти Якова и Карла. Всем своим содержанием это учение было направлено против пропаганды епископальной Церкви во главе с Лодом, божественного происхождения

¹⁸ Энгельс Ф. Указ. соч. С. 15.

¹⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 111.

государственной власти; оно отвергало прирожденное и «священное» право на престол. Роялистская партия требовала удаления Гоббса от королевского двора.

Надо отметить, что учение Гоббса непоследовательно. До революции он защищал королевский абсолютизм, который в XVII в. в Англии сделался центром феодальных реакционных сил и изжил себя. Идеалом Гоббса в то время была французская монархия времен Ришелье, а одним из важнейших идейных источников учения – теория государства Макиавелли. Идеи Макиавелли пользовались большой популярностью в Англии второй половины XVI в., был сделан перевод ряда его произведений. В Кембриджском и Оксфордском университетах, как указывали современники, труд Макиавелли был настольной книгой студента.

Гоббс, в сущности, провозгласил политику компромисса между буржуазией и помещиками, которая впоследствии нашла свое выражение в так называемой славной революции 1688 г. Он говорил не о монархии «Божией милостью», а о монархах, которых цезарской короной венчает народ.

В «Левиафане» Гоббс выступил сторонником всевластного государства, отразив интересы буржуазии, нуждавшейся в централизованной власти, способной преодолеть феодальные тенденции и провести твердую внешнюю политику завоеваний. Он крайне сочувственно относился к агрессивной внешней политике Кромвеля.

Гоббс старательно и настойчиво обосновывает необходимость безусловного подчинения Церкви государству. Светская государственная власть не должна быть ничем ограничена. Правомерность этой точки зрения Гоббс пытается доказать историческими фактами. Во времена язычества, замечает он, государство было светским, а религия являлась всецело ему подчиненным духовным инструментом. Христианский Рим узурпировал это право государства, вытекавшее из его естественных оснований. Если в «естественном состоянии» люди в полноту своих прав включали различные формы богопочитания, то с образованием государства они перенесли право решать вопрос о способе богопочитания на обладателя верховной государственной власти.

Этот последний тезис Гоббс развил в «Философских основаниях учения о гражданине». Из него он сделал следующий вывод: «государству нужно повиноваться во всем, что оно прикажет считать знаком богопочитания, т.е. установит в качестве культа»²⁰. Религия как общественная вера в Бога, по словам Гоббса, возможна лишь с образованием государства, ее устанавливает государство, поэтому государственный закон является единственной совестью гражданина.

Это звучало почти как насмешка над религией, потому что она объявлялась делом рук человека. Само собой разумеется, это положение Гоббса вызвало возмущение не только в среде духовенства «священного» Рима, но и среди английских мракобесов. Гоббс был обвинен в безбожии. Бог и религия, по смыслу его учения, оказались всецело зависимыми от Левиафана, государства. «Если поэтому, – писал он, – кто-нибудь спросил бы пастыря при исполнении им обязанностей, как

²⁰ Гоббс Т. Философские обоснования учения о гражданине. М., 1914. С. 195.

первосвященники и старейшины народа спросили нашего спасителя (Мф. 21: 23): “какой властью ты это делаешь? и кто тебе дал такую власть?”, то единственным правильным ответом, который пастырь мог бы дать на этот вопрос, было бы сказать, что он это делает властью государства, данной ему королем или представляющим государство собранием»²¹. Служители церковного культа, считал Гоббс, «являются лишь служителями суверена в той же мере, в какой его служителями являются маги-страты городов, судьи в судебных заседаниях и командиры армий»²².

Гоббс низводил Церковь до уровня простого гражданского управления духовными делами подданных. Религия объявлялась им частью политики. Церковь лишалась ореола политической и духовной самостоятельности, превращалась в духовное орудие государства. Это было, по свидетельствам церковников, прямым богохульством, граничащим с открытым атеизмом.

Находясь в Париже, Гоббс подвергся жестким нападкам со стороны английских и французских мракобесов. Французское правительство, по прямому наущению английских роялистов и католического духовенства, готовилось расправиться с английским философом. Гоббс понимал свое опасное положение. Он знал, что роялистами были зверски убиты парламентские послы Дорислау и Эшем. Опасаясь ареста французскими властями, Гоббс бежал в Лондон.

Появление «Левиафана» переполнило чашу терпения роялистов и духовенства, и Гоббс был объявлен богоотступником и изменником короля.

В своем учении о полной, безусловной зависимости Церкви от государства и о религии как части политики Гоббс, в сущности, вскрыл действительное положение вещей в буржуазном обществе. Церковь в буржуазном государстве представляла собой одно из важнейших орудий, с помощью которых буржуазия осуществляла свое экономическое и политическое господство <...> Своим учением о религии как части политики Гоббс демонстрирует действительное отношение Церкви к государству в капиталистическом обществе. Он ставит религию на службу помещичье-буржуазному государству в качестве духовного средства политического повиновения масс.

Выступая против самостоятельности Церкви, Гоббс в «Левиафане» писал, что религия с самого начала возникновения государства представляла собой подчиненный ему инструмент, созданный для того, чтобы держать массы в состоянии политического повиновения. «Первые основатели и законодатели государств язычников, — замечает Гоббс, — ставившие себе единственной целью держать народ в повиновении и в мире, везде заботились прежде всего о том, чтобы внушить народу веру, будто те наставления, которые они дали в отношении религии, не являются их собственным изобретением, а продиктованы каким-нибудь Богом или духом, иначе говоря, внушить народу, будто они сами выше простых смертных, с тем, чтобы их законы могли быть легче всего приняты»²³.

²¹ Гоббс Т. Левиафан. С. 386.

²² Там же. С. 385.

²³ Там же. С. 108.

Гоббс рассматривал религию как средство закрепощения масс, как орудие гражданского мира. Религия достаточно хороша, по его мнению, для необразованной, огромной народной массы. Правда, так открыто ставил он вопрос в отношении языческих государств. Религиозными убеждениями, писал он, «языческие законодатели в согласии с их задачей... достигли того, что простой народ, возлагая вину в своих несчастьях на свое собственное нарушение, или ошибочное исполнение религиозных церемоний, или на свое собственное неповиновение законам, был менее всего склонен бунтовать против своих правителей»²⁴.

Крупное влияние на Гоббса оказал Макиавелли своим учением о религии и критикой кальвинизма. Макиавелли считал религию политическим орудием угнетения масс. Он цинично советовал употреблять религиозный обман для сохранения спокойствия и «добрых нравов» в народе.

У читателя «Левиафана» легко складывается впечатление, что Гоббс ставил и перед современной ему Церковью задачу умиротворения масс. В религии он видел средство обуздания «грубых инстинктов» толпы. Гоббс был противником гражданской войны, противником вовлечения масс в революционное движение против короля и его партии. Он был сторонником компромиссного решения вопроса между буржуазией и помещиками, приверженцем всевластного государства, способного подавить любое выступление низов.

Вместе с тем, выступая против притязаний католицизма на всемирное господство, критикуя догматы Римской Церкви, Гоббс, независимо от своего желания, разрушал основания религии вообще. Логика его критики Римско-Католической Церкви неизбежно вела к подрыву самих устоев религии, и в этом своеобразие его позиции. В своем учении о всевластном государстве Гоббс осмелился заявить перед всем церковным миром, что тексты книг Ветхого и Нового Заветов, правильно истолкованные, не только требуют безусловного подчинения Церкви государству, но и подразумевают под Царствием Божиим гражданское царство, в котором народ обязан повиноваться государству.

В этом как нельзя лучше раскрывается отношение Гоббса к религии: левой рукой он ниспровергает ее, а правой восстанавливает и требует укрепления религии путем отсечения от нее различного рода нелепых догматов и ритуалов. Гоббс обещал низшим классам вечное духовное царство в обмен на соблюдение законов государства, т.е. в обмен на признание господства буржуазии и помещиков. «Соблюдение законов государства, – писал он, – сам наш Спаситель и его апостолы рекомендовали нам в своем учении как необходимое условие, чтобы быть допущенным им в последний день в его вечное царство, где будет защита и вечная жизнь»²⁵.

Гоббс упразднял религию как веру, стоящую над людьми и государством, превращал ее в моральный и политический придаток государства. Тем самым он подрывал самые основы религии. Потустороннему миру Гоббс, в сущности, не оставлял места в своем учении: религию он рассматривал как часть политики, а политику сводил к законам природы. «Как всякий естественный закон, – утверждал он, – есть

²⁴ Там же. С. 109.

²⁵ Там же. С. 373.

закон божественный, точно так же и наоборот, закон Христа тоже ведь есть естественное учение»²⁶. Церковь определялась Гоббсом как общество людей, объединенных государством и исповедующих религию с разрешения последнего. Религия – государственный закон. «Право решать, что Богу приятно или неприятно, принадлежит при общественном богослужении лишь государству», – писал Гоббс²⁷. Философ вступает в прямой и острый конфликт с Церковью, когда провозглашает, что еретическое учение вовсе не является таковым вследствие своего отхода от догматов господствующей религии, что оно только представляет собой «упрямо защищаемое частное мнение, идущее вразрез с тем мнением, которое государственное лицо постановило пропагандировать»²⁸. Религией Гоббс называл законное богопочитание; незаконный культ им определялся как суеверие.

Последовательно развивая этот свой принцип, Гоббс сделал вывод: «Христиане обязаны терпеть своих языческих суверенов или суверенов, поощряющих какое-нибудь ложное учение (ибо я не могу называть еретиком никого, чье учение имеет за собой авторитет государства), не только по причине своего бессилия, но и за совесть»²⁹.

Это утверждение Гоббса радикально подрывало основы христианской религии. «Левиафан» рассматривался церковниками как одна из наиболее богоульных книг своего времени, а его автор считался закоренелым атеистом. Книга в своей критике Католической Церкви и в учении о происхождении религии, несомненно, вплотную подводит читателя к атеизму, хотя сам Гоббс, как мы видели, вовсе не стремился к упразднению религии.

Религию он определял как веру в непостижимое. Попытка ее объяснения, считал он, неизбежно ведет к ее крушению. Еще в «Философских основаниях учения о гражданине» Гоббс с предельной ясностью указывал на несовместимость разума и веры, на невозможность объяснения мистерий религии с помощью света разума. «Определения же, – писал он, – вредят вере, ибо то, во что предлагается верить как в превышающее человеческие понятия, никогда не становится более очевидным от объяснения, но наоборот, становится темнее и более трудным для веры. С человеком, пытающимся доказать мистерии веры на основании естественного закона, происходит то же, что с больным, пытающимся разжевать, прежде чем пропустить в желудок, целебные, но горькие пилюли; из этого происходит то, что он их выплевывает, между тем, принятые иным способом, они бы его исцелили»³⁰.

Мы должны верить и соответствующим образом чтить культ, считал Гоббс, если этого требует государственный закон, хотя бы это и противоречило нашему разуму. Он всячески подчеркивал невозможность какого-либо разумного доказательства веры в Бога, в особенности в отношении культа и догматов Католической Церкви.

²⁶ Гоббс Т. Философские обоснования учения о гражданине. С. 67–68.

²⁷ Гоббс Т. Избран. соч. С. 204.

²⁸ Гоббс Т. Левиафан. С. 401.

²⁹ Там же. С. 411.

³⁰ Гоббс Т. Философские обоснования учения о гражданине. С. 258.

В «Левиафане», стремясь к очищению религии от крайнего суеверия, Гоббс, в сущности, отверг учение о бессмертии, о чудесах, рае и аде. Он утверждал, что чудеса со времени установления христианства совершенно прекратились; давал понять, что чудеса не каждому человеку представляются чудесами, что они имеют своим основанием не больше как воображение человека.

Никто не может заставить людей верить в чудеса, утверждал Гоббс, если нет приказания государственной власти. «Если же кто-либо утверждает, что Бог говорил с ним во сне, – писал философ, – то это значит лишь, что ему снилось, будто Бог говорил с ним. Такое утверждение не может заставить верить никого, кто знает, что сны имеют большей частью естественные причины и могут возникать из прежних мыслей и что сны, подобные этим, имеют своим источником сомнение, глупое высокомерие и ложное мнение о собственной красоте или других качествах, в силу которых, как человек полагает, он заслужил милость необычайного откровения. Если же человек утверждает, что он видел видение или слышал голос, то это значит, что ему снилось, когда он находился в состоянии между сном и бдением, ибо в таких случаях люди часто, не заметив своей дремоты, естественно принимают свои сны за видения»³¹.

Гоббс высказал сомнение в авторстве священных книг. Путем сличения отдельных текстов из них он показал, что книги Моисея, Иисуса и прочих были написаны другими авторами. Наряду с этим он раскрыл в этих книгах ряд логических противоречий, двусмысленный характер отдельных положений.

Гоббс пытался истолковать многие понятия из Библии с позиций своего мировоззрения. Так, он отвергал всякую возможность бестелесности ангелов, святых. «Часто говорится, – писал Гоббс, – что они духи, но словом “дух” обозначаются как в Писании, так и в обиходной речи, как у евреев, так и у язычников иногда тонкие тела, как воздух, ветер, жизненные и животные духи живых созданий, а иногда фантастические образы снов и видений, не являющиеся реальными субстанциями и исчезающие одновременно с тем сном или видением, в котором они являются»³².

Французский материалист-атеист Гольбах не без основания говорил, что критика Гоббсом церковных книг преследовала цель «опорочить подлинность этих произведений»³³. «Левиафан» содержит зачатки историко-критического анализа Библии.

Выступление Гоббса против католической и англиканской епископальной Церкви, критика им крайнего суеверия в религии и отрицание божественного происхождения государства носили антифеодальный характер. Гоббс, несмотря на личную, а также идейную связь с королевским двором, вступил в конфликт с роялистской партией. Его учение в своих существенных чертах оказалось, как мы видели, вполне тождественным идеологии борьбы парламента против королевской власти. Естественно, воззрения Гоббса были опутаны паутиной аристократиче-

³¹ Гоббс Т. Левиафан. С. 280–281.

³² Там же. С. 297.

³³ Гольбах П. Избранные антирелигиозные произведения. Т. 1. С. 222.

ских убеждений, он был сторонником королевского абсолютизма. Вот почему его мировоззрение первоначально было ненавистно буржуазии.

После революции, когда Гоббс эмигрировал во Францию, конфликт его с феодалной реакцией всё более и более усиливался. Появление же политического сочинения «Левиафан» вызвало бурю негодования и вражду со стороны роялистов и духовенства. Эту книгу двор расценил как объявление ему войны и как защиту революции. Гоббсу было отказано в посещении королевского двора. Роялист Николес писал в 1651 г.: «Все благочестивые люди, поклонники монархии, очень рады, что король наконец удалил от своего двора этого отца атеистов, Гоббса». Французское правительство готовилось принять меры против опасного английского пропагандиста «революционных идей» и «атеиста». Гоббс не мог надеяться ни на чью поддержку. Строгое порицание высказал ему Декарт за то, что он «писал также много против Церкви и римско-католической религии».

Между тем Гоббс всё более и более симпатизировал революции. Он стал думать о возвращении на родину. Еще в сентябре 1649 г. философ писал Гассенди, что ждет подходящего случая для возврата в Англию. Воплощение своего принципа централизованной власти, основанной на воле народа, он нашел в диктатуре Кромвеля и в его внешней политике. Литература духовенства и роялистов приводила пространные выдержки из «Левиафана», в особенности из заключения, доказывая измену Гоббса королю и его атеизм. В 1651 г. Гоббс тайком бежал в Англию. Он указывал, что к этому его принудила клерикальная партия. Философ писал, что, возвращаясь в отечество, не был вполне уверен в его покровительстве, но лучшего покровительства для себя нигде не мог бы найти.

Нужен был резкий поворот в сознании, чтобы порвать всякие отношения с королевским двором в Париже и отправиться в страну революции. Необходимо было обладать мужеством и силой воли, чтобы решиться вернуться в Англию. Ведь это было время, когда послы английского революционного правительства в Гааге и Мадриде были умерщвлены роялистами, когда русский царь прогнал английских купцов из России, когда английская реакция из Парижа готовилась к борьбе против Кромвеля.

На родине Гоббс был встречен приветливо. В новых условиях он развил кипучую философскую деятельность. В 1655 г. вышла его знаменитая работа «О теле», а через три года – трактат «О человеке». Борьба против Католической Церкви, против крайнего суеверия в религии продолжает приковывать его внимание. Он высказывается против Пресвитерианской Церкви, осуждая ее за попытки вмешательства в политику государства, и довольно сочувственно относится к индипендентам*. Гоббс сравнивал эту Церковь со старой клерикальной партией, так как она также, по его словам, стремилась сделать государство своим орудием. В этой Церкви он видит величайшую опасность для образовавшегося нового государства. Еще в «Ле-

* Однако совершенно неправильно отождествлять взгляды Гоббса с воззрениями индипендентов. Подобная тенденция прослеживается в книге Липса (см.: *Lips I. Stellung des Thomas Hobbes zu den politischen Parteien der grossen englischen Revolution.* Leipzig, 1927).

виафане» он подверг Пресвитерианскую Церковь жестокой критике; она, по его мнению, представляет собой тень Римско-Католической Церкви.

Гоббс в целом с симпатией относится к церковной политике нового правительства. Окончательная ликвидация епископата, церковных доходов, чистка университетов – очагов старых богословских традиций – вызывали у него прямое одобрение.

После реставрации Стюартов Гоббс, уже преклонный старик, был вынужден поступиться многими своими революционными идеями. В предпринятом латинском издании «Левиафана» он должен был выкинуть все места, где говорилось о его симпатиях к революции, где она оправдывалась. В сочинении «Бегемот» философ должен был высказать порицание революции и диктатуре Кромвеля.

Однако роялисты и духовенство не сломили Гоббса до конца. Он умер в 1679 г. непреклонным борцом против идеалистической философии, религиозного мракобесия, феодально-теологического учения о государстве. Через три года его работы «Левиафан» и «Философские основания учения о гражданине» по требованию мракобесов были сожжены в Оксфордском университете.

После английской революции буржуазия, как писал Энгельс, «стала скромной, но признанной частью господствующих классов Англии. Вместе с остальными она была заинтересована в подавлении огромных трудящихся масс народа. Купец или фабрикант по отношению к своим приказчикам, своим рабочим, своей челяди сам занимал положение кормильца-хозяина, или, как еще недавно выражались в Англии, “естественного начальника”. Ему нужно было выжимать из них возможно большее количество труда возможно лучшего качества; с этой целью он должен был воспитывать их в надлежащей покорности. Он сам был религиозен; его религия доставила ему знамя, под которым он победил короля и лордов. Скоро он открыл в этой религии также средство для того, чтобы обрабатывать сознание своих естественных подданных и делать их послушными приказам хозяев, которых поставил над ними неисповедимый промысел божий. Короче говоря, английский буржуа с этого времени стал соучастником в подавлении низших сословий – огромной производящей народной массы, и одним из применявшихся при этом средств было влияние религии»³⁴.

С этого времени английский буржуа в благочестивом ужасе окончательно отшатнулся от Гоббса – «страшного разрушителя» религии, который отныне был предан анафеме.

© Чагин Б.А., 2010

³⁴ Энгельс Ф. Указ. соч. С. 19–20.

КРИТИКА РЕЛИГИИ И ЦЕРКВИ НЕМЕЦКИМИ ПРОСВЕТИТЕЛЯМИ XVIII в.*

В XVIII в. в Германии просветители боролись против официальной христианской религии и Церкви. Несмотря на сравнительно слабое развитие материалистической философской мысли в Германии, там жили и писали такие материалисты, как Матиас Кнутсен, Ф. Штош, П. Вольф, Т. Лау, И. Эдельман и др. Вопреки всем препятствиям, которые встречало распространение их материалистических взглядов в затхлой атмосфере карликовых германских государств, деятельность этих мыслителей не прошла бесследно.

Однако главное направление антицерковного протеста в Германии не шло по линии открыто материалистической пропаганды, а выражалось в борьбе за свободу мысли, за право каждого человека верить или не верить, за пантеистические и деистические взгляды. Наряду с этим широко распространялась и пропаганда новейших достижений естествознания, в разработке которого немецкие просветители XVIII в. принимали большое участие. Наконец, публицистическая немецкая литература того времени критиковала церковные учреждения, быт и нравы духовенства.

Общественно-политическая деятельность немецких просветителей выражалась в литературном творчестве, в организации читален, театров, в издании журналов, газет, сборников и народных календарей, в распространении как отечественной, так и зарубежной просветительской литературы. <...>

Особый интерес представляет в деле критики религии и Церкви немецкая публицистическая литература XVIII в., частью анонимная, что позволяло ее авторам смелее и политически острее выступать против реакционной церковной идеологии. Именно в немецкой публицистике, с одной стороны, довольно рано появляется понимание тесной связи теологии с философским идеализмом и раскрывается его реакционная сущность, а с другой стороны, отражается связь борьбы против религии и Церкви с борьбой за национальное единство Германии и за демократизацию всего ее политического строя.

Наиболее острым нападениям подвергалась реакционная сторона идеалистической системы Лейбница, развитие и вульгаризация ее в философской

* Публикуется с сокращениями по: Ежегодник музея истории религии и атеизма. Т. 3. М.; Л., 1959. С. 112–132.

системе Х. Вольфа с его доказательствами, что существующий мир и все его порядки являются «наилучшими». Такой официальный оптимизм, призывавший к полному подчинению воле Божией и примирению со всеми отрицательными сторонами немецкой общественной жизни, вызвал энергичный протест прогрессивных мыслителей. В критике вольфианства сочетались элементы философского, политического и этического подхода к вопросу о роли религии в жизни Германии. Немецкие публицисты находили обоснование своим критическим выступлениям как в отечественной, так и в зарубежной философской литературе, в публицистике Франции и Англии, имевшей широкое распространение в Германии.

Одной из ранних попыток критики просветителями официальной религии было анонимное сочинение, автор которого укрылся под псевдонимом Икс-Игрек-Зет-младший. Это произведение, написанное в форме речи-обращения к последователям философии Х. Вольфа, помещено в сборнике «Жизнь, деятельность и писания Христиана Вольфа, философа Лейпцигского и Братиславского», вышедшем в 1739 г., при жизни философа. Большинство статей сборника – хвалебные, некоторые содержат отдельные критические замечания.

Статья Икс-Игрек-Зет-младшего отличается резким полемическим тоном и направлена против всей вольфианской философии. Написана статья не поллатыни (как часть других статей сборника), а по-немецки, с явным желанием сделать ее доступной более широкому кругу читателей. Этому же, очевидно, служит и выбранное автором интригующее читателя название – «Здравомыслящее обращение Горация, как хорошо осведомленного кормчего корабля, ко всем вольфианцам. Изложено в речи, относящейся к его словам в 1-й книге четырнадцатой оды, посредством которых будет основательно опровергнута новейшая вольфианская философия». <...>

Прогрессивные мыслители связывали критику «Теодицеи» Лейбница, философии Вольфа и его школы с пропагандой идеи веротерпимости, свободы научного исследования, с выяснением причин, порождающих реакционные идеи (вопрос о политическом режиме германских государств). Во избежание преследования властей большинство авторов издавало свои труды анонимно. Характер такой критики ясно проявляется, например, в анонимных «Философских исследованиях и известиях», составленных «некоторыми любителями мудрости» и напечатанных в Лейпциге в 1749 г. Другой «ревнитель истины» пишет сочинение «Философские мысли, относящиеся к вопросу: является ли настоящий мир наилучшим?» (книга вышла анонимно во Франкфурте и Лейпциге в 1749 г.); автор, также как и другие анонимы, отрицательно относится к вольфианству.

В «Философских исследованиях и известиях», представляющих собой что-то вроде альманаха в шести выпусках, ясно прослеживается намерение ознакомить читателя прежде всего с самыми современными и острыми вопросами естествознания. Этому посвящены две трети всех статей: о первых опытах с электричеством, об орбитах вращения планет, о математических работах Ньютона, об интегральном исчислении и др. В осторожной форме альманах пропагандирует свободомыслие и критикует официальную теологию. Так, в 6-м выпуске помещен трактат о человеческой душе и опровергаются доказательства Лейбница в защиту ее бессмертия.

С точки зрения анонимного автора, единство монады не допускает отделения души от тела, следовательно, либо можно говорить о бессмертии и того, и другого, что противоречит действительности, ибо нет бессмертных людей, либо нельзя доказать бессмертия души – монады. Автор считает, что душа есть материальная сущность, при этом он заранее отвергает обвинения в атеизме, ибо материальная душа вечна как часть природы. Свои доказательства он заканчивает призывом к здравому смыслу ученых: «Каждому гораздо легче понять душу как материальную, объяснить себе, как она действует в теле и тело существует с нею. Ибо в таком случае мы познаем действие одной материи в другой. Тонкое и достойное удивления строение мозга может дать исследователю побуждение ко многим важным и замечательным выводам. Представление же о душе как о простой монаде ведет ко всё более тяжким и запутанным ошибочным суждениям»¹.

Анонимные авторы выступают и в защиту свободы научного исследования, правда, в аллегорической форме: в выпуске 3-м помещено рассуждение «Ограничение свободы ученых есть признак мудрого правительства». Автор с явной насмешкой утверждает, что нигде так не процветают науки, как в Германии, где верховными судьями научной истины выступают государи. Он призывает ученых не считать ограничения свободы мысли рабством и хранить про себя открытые истины.

Но наиболее политически заостренное в этих сборниках помещенное в первом выпуске рассуждение о том, «имеет ли право государь тайно убить другого государя?». Автор ведет рассуждение от имени высокого служителя Церкви – члена ордена иезуитов – и двух светских лиц. В уста иезуита он вкладывает пламенную речь в защиту тайного убийства посредством яда. Доказательства в развитие лозунга «Цель оправдывает средства» строятся по всем приемам иезуитской демагогии. Против служителя Церкви горячо выступает некий «мудрый и добросовестный старец», а третий участник дебата, придворный, придерживается половинчатого решения. Автор заканчивает свой рассказ тем, что он согласен с осуждением иезуитской морали.

Выступления анонимных публицистов против иезуитов и казенного оптимизма Вольфа почти во всех случаях подкрепляются ссылками на авторитет П. Бейля, «Исторический словарь» и другие произведения которого были широко распространены среди немецких мыслителей первой половины XVIII в. и способствовали распространению того скептицизма в вопросах вероучения, от которого шла прямая дорога к материализму.

Большое распространение имело в первой половине XVIII в. анонимное сочинение под названием «Переписка по вопросу о природе души», появившееся еще в 1713 г. Автор его выражает взгляды, проникнутые материализмом и атеизмом. Отрицая признанный авторитет теологов и философов-идеалистов, аноним провозглашает свободу научного и философского исследования и обрушивается на теорию врожденных идей Декарта. Рассматривая человека как часть материальной

¹ Philosophische Untersuchungen und Nachrichten von Einigen Liebhaber der Weisheit. Leipzig, 1744. S. 440–441.

природы, отличающегося от животных лишь количественным, а не качественным развитием, автор с позиций механистического материализма доказывает, что душа как бессмертная субстанция столь же не присуща человеку, как и животным, а все проявления так называемой душевной деятельности человека могут, как и у животного, быть объяснены «механическим плотнением и разряжением сил при деятельности мозговых волокон». В заключительной части своей работы анонимный автор дает слово защитникам религиозного мировоззрения, которые разбирают его основные положения чисто формальным путем – пространными ссылками на Аристотеля, на авторитет ортодоксального лютеранского богословия и, наконец, на Священное Писание, «подтверждающими» акт сотворения мира, воскрешения мертвых и т.д. При этом вся аргументация и приемы доказательств изображены в духе сатиры на традиционные диспуты богословов.

Весьма интересное и содержательное сочинение антиклерикальной направленности – широко распространенный в Германии XVIII в. труд Христиана-Эрнста фон Виндгейма под названием «Достижения мировых ученых за период с 1700 по 1750 г.»². Это шеститомное издание выходило в Нюрнберге в течение 1751–1753 гг. и представляло собой библиографический справочник по всем достойным внимания новинкам немецкой и зарубежной литературы (Англия, Франция, Голландия, Италия) в области политики, науки, философии и искусств, а также по «знаменитым книгам прошлых веков». В предисловии к первому тому автор указывал, что его главная цель – помощь в развитии умения разбираться в книгах, приобретать лишь действительно ценные и обогащающие ум сочинения, не презирать отечественную литературу и не переоценивать всякую заграничную новинку, а судить о книге по ее существу. Труд, задуманный Виндгеймом, был выполнен тщательно и добросовестно. Человек широкого образования, знаток западноевропейских языков, профессор университета в Эрлангене, Христиан-Эрнст фон Виндгейм был энтузиастом просвещения с самыми передовыми философскими взглядами. Свидетельством этого служит вся направленность его своеобразной энциклопедии, ибо труд его, конечно, далеко выходит за рамки простого справочника.

Виндгейм направляет интересы читателя в сторону симпатий к материализму и атеизму. Конечно, как составитель справочника, он не мог не включать в него и произведения явно идеалистического характера, и отдельные сочинения второстепенных авторов. Но таких немного. Если сравнить, например, содержание статей о свободомыслии, помещенных в пятом томе справочника, то окажется, что из них 16 написаны в горячую защиту свободомыслия и только пять выступают против него.

Одна из первых книг, указанных в первом томе справочника, – сочинение французского анонима, состоящее из трех частей: «Христианин-философ», «Философ-христианин» и «Честный человек и негодяй». На первый взгляд – совсем нелогическая последовательность. Но оказывается, французский автор ставит вопрос о том, всегда ли обязательно для истинного философа быть христианином.

² *Windheim C.E., von. Bemühungen der Weltweisen vom Jahre 1700 bis 1750: in 6 Bänden. Nurnberg, 1751–1753. Bd. I.*

И обязательно ли сочетание истинной добродетели с христианской религией, а порочной жизни – с отсутствием религиозных убеждений. В первом же томе помещены (с положительным отзывом) ссылки на статью о четвертом правиле движения Декарта, о физике атомного мира, выдержки из произведений Бейля, Пуффендорфа, «Механики разума» Лесажа и перечень других передовых научных произведений. В третьем томе составитель помещает статьи о Фонтенеле, об этике картезианцев, о произведении Дж. Беркли «Три разговора между Гиласом и Филонусом», о жизни Т. Кампанеллы, о монархмахии. Но с особенной тщательностью составитель представляет своим читателям сочинение Тита Лукреция Кара в английском, французском и итальянском переводах. Он говорит о Лукреции и его предшественнике Эпикуре с величайшей симпатией и глубоким уважением. Он всячески восхваляет «благородное дело» переводчиков, которые содействовали широкому ознакомлению читателей с этим великим творением. Он прилагает все усилия, чтобы освободить Лукреция и Эпикура от обвинений в проповеди безнравственности и безбожия, но делается это только для того, чтобы не отпугнуть читателя. О том, что сам Виндгейм вовсе не боялся атеизма Лукреция, а наоборот, разделял его, свидетельствует ряд статей, частью анонимных, в четвертом томе, посвященных античной философии, главным образом материалистам Эпикуру и Лукрецию. С особым удовольствием Виндгейм аннотирует анонимную французскую статью «О принципах природы согласно мнениям древних философов», где рассматривается отношение Декарта и Гассенди к античному материализму. Французский аноним, называя Декарта великим ученым, который «первый восстановил корпускулярную философию Демокрита и Эпикура», признает в то же время, что он (Декарт) искал систему учителя и выхолостил ее «своей метафизикой». Значительно более верно следует Эпикуру Гассенди. Виндгейм с удовольствием пересказывает мнение анонимного автора о Гассенди: «Мягкосердечие этого великого человека заслуживает не менее похвал, чем его глубокий ум и большая ученость... На примере Гассенди видно, как великие умы, увлекавшиеся Картезием, снова переходят на позиции древних атомистов»³.

Виндгейм часто возвращается к аннотации книг английских свободомыслящих авторов – Толанда и Коллинза. Он помещает в своем справочнике не только «Письма к Серене» Толанда и сочинение Коллинза о человеческой свободе, но и правильную трактовку их содержания. Так, в пятом томе Виндгейм дает краткое, убедительно написанное изложение антиклерикального трактата Коллинза «Речь о свободомыслии», появившегося анонимно в 1713 г. Книга вызвала шумное возмущение английского духовенства и реакционной части буржуазии; ее приписали Д. Толанду и только позднее выяснили, кто был ее настоящий автор. Сообщив с бесстрастным видом эти «необходимые» читателю сведения, Виндгейм добросовестно излагает все крамольные мысли Коллинза: право на сомнение в бытии Божием, на отрицание божественной природы Священного Писания и даже утверждение, что всякая религия есть жульничество. Виндгейм приводит следующее

³ Ibidem.

положение из «Речи о свободомыслии»: «В такой стране, как наша, где народ так невежествен и суеверен, глуп и без всяких общих и частных добродетелей, я считаю, достаточно [для религии], если люди имеют стремление делать добро и оставаться в таких рамках, чтобы не стыдиться самих себя и не вредить себе»⁴.

Виндгейм пропагандировал труды Бэкона, Галилея, Ньютона. Он явно симпатизировал голландскому ученому и философу Хартзекеру, жившему в первой половине XVIII в., за его полемику против метафизики Декарта. Особенно подчеркивает Виндгейм логическую последовательность в опровержении Хартзекером декартовского доказательства бытия Бога, которое тот называл «пустой тавтологией». Автор справочника присоединяется к мнению Хартзекера о шаткости положения Декарта «*Cogito ergo sum*». Доказательство бытия, говорит он, надо искать не в «*cogito*», а в «*ago*», т.е. не в том, что я мыслю, а в том, что я действую. Наконец, Виндгейм согласен со всеми, кто критикует теорию врожденных идей Декарта, и с особой симпатией комментирует положение Локка: ничего нет в интеллекте, чего прежде не было бы в чувствах.

Читатели труда Виндгейма проникались духом свободомыслия, рационализма и глубоко критического отношения к идеалистической философии и всякой религии. Они воспитывались в духе ядовитых антицерковных памфлетов Толанда, Коллинза, Мандевиля, учились трезво оценивать ханжеские обвинения церковников и реакционеров в адрес атеизма и свободомыслия, получали научное обоснование в великих открытиях и достижениях естествознания, более ясное представление о связи идеологической и политической борьбы. Справочник превратился в своего рода энциклопедию свободомыслия, оказавшую большое и плодотворное влияние на немецких мыслителей.

В Германии в борьбе против религии и Церкви большую роль сыграли такие выдающиеся немецкие просветители, как Лессинг, Гердер, Шиллер, Гёте и др. Они критиковали христианскую теологию главным образом с позиций спинозизма. Материалистическая философия Спинозы была интерпретирована ими в духе пантеизма, что объяснялось историческими условиями развития Германии.

Пантеизм немецких просветителей был направлен против христианского вероучения о противоположности духа материи, человека – природе, души – телу.

Пантеистическая философия Лессинга, Гердера, Гёте прежде всего характеризуется монизмом. Идея единства мира пронизывает все их высказывания. Это единство состоит в том, что природа и Бог, материя и дух, тело и душа – не две различные субстанции, сущности, а тождественные понятия. Одно не может быть без другого: Бог – это духовное, безличное начало, находящееся не за пределами природы, а разлитое в ней; природа наполнена этим Божеством, духовным началом. Выступая против идеи о сотворении мира Богом, немецкие просветители учили о несотворимости и неуничтожимости природы, о ее вечном существовании, но одновременно они утверждали также, что и духовное начало вечно и неуничтожимо. Эти идеи Лессинг развивал в сочинении «О действительности вещей вне

⁴ Ibid. Bd. V. S. 12.

Бога», Гердер – в «Идеях к философии истории человечества», «Боге» и др.; свои пантеистические взгляды Гёте выражал в многочисленных художественных произведениях («Фауст», «Магомет», «Прометей», «Бог и мир» и др.).

Немецкие просветители признавали строгую закономерность развития природы, общества и причинную обусловленность, т.е. детерминизм всего поведения человека. Лессинг, например, выступал против объяснения явлений природы вмешательством сверхъестественного существа, Бога, требовал объяснять мир «из него самого», из его собственных законов. Вслед за Спинозой, который определял субстанцию как «причину самой себя», Лессинг указывал, что нельзя объяснять каждый естественный акт волей Бога, что природа производит по собственным законам и без того, чтобы на это была направлена какая-то Божия воля; необходимость господствует всюду. В мире, пишет Лессинг, «вещи расположены по порядку действий и причин»⁵. Ничто не случается без причины, всё, что происходит, имеет прочную основу в вечной, бесконечной связи всех вещей.

Гердер, как и Лессинг, выступал против идеи божественного производства, утверждая, что все в мире подчиняется естественным законам. Ничего нет и не может быть вне законов природы. Гердер пишет: «Также и в истории должны иметь силу естественные законы, лежащие в существе вещей: Божество от этих законов, которые Оно само же основало, может в столь же малой мере освободиться, потому что Оно именно в них открывается в своем высоком могуществе с неизменной, мудрой и благой красотой»⁶. В «Идеях к философии истории человечества» Гердер утверждает единство законов растительного, животного и человеческого царств, подчеркивая связь между ними и переход от более низких ступеней к более высоким.

Наряду с Кантом немецкий просветитель Лессинг ниспровергал вольфианскую метафизику, которая была широко распространена в Германии. Лессинг не остановился на уровне диалектики Лейбница, философия которого телеологична и телеологична. Исходя из того, что мир развивается диалектически, по внутренним, присущим ему законам, Лессинг решительно восставал против всяких попыток теологов поставить вопрос о сотворении мира Богом, ибо такого творения никогда не было: мир, природа несотворимы и неуничтожимы, мир существует вечно.

В своем основном труде «Идеи к философии истории человечества» Гердер исторически смотрит на развитие вселенной, земли, возникновение жизни на земле, появление человека, развитие человеческого общества. При этом его взгляды в значительной степени приближаются к материализму. «Вся вселенная управляется законами» – так озаглавил он один из параграфов своего труда. Земля, считает Гердер, – это звезда между звездами. Она возникла постепенно, из состояния хаоса сил и стихий. Земля испытала различные превращения, прежде чем стала такой, какой она есть теперь. Жизнь на земле развивалась постепенно. Сначала возникла

⁵ Lessinds sämtliche Werke: in 20 Bänden / hrsg. von H. Göring. Stuttgart, 1882–1885. Bd. XIX. S. 74.

⁶ Herder. Zur Philosophie der Gerschichte. Bd. II. Berlin, 1952. S. 457.

неживая природа, а затем живая. После возникновения растений и растениеживотных появляются животные, а после животных – человек. Гердер подчеркивает, что во всей природе образованию одушевленных творений предшествовало образование вещества. Человек возник после животных и имеет с ними много общего.

У Гёте диалектические идеи наиболее сильны в его естественно-научных трудах. Он стал одним из основоположников эволюционного метода в естествознании. Диалектика помогла Гёте сделать ряд открытий. Он пришел к выводу, что необходимо признать череп дальнейшим развитием позвоночника, нашел межчелюстную кость у человека, установил возможность наследственной передачи приобретаемых признаков. У Гёте, не в пример немецким идеалистам, диалектика заключена в самой природе.

Сильной стороной немецких просветителей была историческая критика религии.

В «Заметках о Германии» Ф. Энгельс связывает появление исторической критики религии в немецкой идеологии с эпохой реформации, в частности с немецким протестантизмом. Он прямо указывает, что такой характер критики имеет корни в немецком протестантизме: «...немецкий протестантизм – единственная современная форма христианства, которая заслуживает критики. Католицизм уже в XVIII в. стоял ниже всякой критики и был просто предметом полемики... Только немец обладает теологией и в силу этого имеет объект для критики – исторической, филологической и философской. Эта критика является продуктом Германии, она была бы невозможна без немецкого протестантизма, и тем не менее она абсолютно необходима. С такой религией, как христианство, нельзя покончить только с помощью насмешек и нападок, ее нужно также преодолеть научно, т.е. путем исторического объяснения, а с этой задачей не в состоянии справиться даже естествознание»⁷.

Лессинг требовал от ученых научной критики религии. Он считал недостаточной критику деистами, которые полагали, что, вскрывая противоречия в Библии, они тем самым критикуют и религию. Для Лессинга Священное Писание не равно религии: «Буква не дух, а Библия не религия»⁸. Писание для него не было священным, он признает за ним лишь историческую ценность. Все эти религиозные книги, по утверждению Лессинга, отражают жизнь народа на определенной ступени его развития, поэтому их необходимо исследовать с филологической и исторической точек зрения. Надо отметить, что Лессинг требовал исторического исследования происхождения, распространения и роли религии в истории человечества, но не мог материалистически объяснить происхождение и сущность религии.

Просветители противопоставляли всем официальным («положительным») религиям так называемую естественную религию. По мнению Лессинга, люди в естественном состоянии признавали Бога, пытались составить себе о нем понятие и стремились считаться с этим понятием при всех поступках и мыслях. Естественное состояние характеризовалось свободой и равенством, которые распространялись

⁷ Архив Маркса и Энгельса. Т. 10. М., 1948. С. 352.

⁸ Lessinds sämtliche Werke. Bd. XVIII. S. 111.

и на религию. Но в естественном состоянии люди не были равны по своим физическим и умственным силам, поэтому понятия о Боге у людей были различны: каждый человек молился Богу по-разному. В естественном состоянии не было религиозных обрядов, Церкви, люди молились в одиночку. Естественная религия, таким образом, означает свободу в делах веры. По договору возникает общество-государство и вместе с ним появляется «положительная» религия. Отныне свобода в отношении религии исчезает, ее место занимает принуждение людей к однородным религиозным правилам.

Лессинг, Гердер, Шиллер, Гёте отвергают официальные религии за их нетерпимость и насилие. Свое отрицательное отношение к официальной религии Лессинг выразил как в специальных трудах, так и в художественных произведениях. С большой художественной силой это сделано, например, в «Натане мудром». Лессинг писал, что образ мыслей Натана, отвергающего все «положительные» религии, есть его собственный образ мыслей. По мнению Лессинга, все официальные религии одинаково истинны и ложны. Истинны, потому что все они были вызваны определенными историческими условиями жизни народа; ложны, потому что они представляют собой уже пройденный этап в развитии человечества, поскольку наступило время, когда в обществе должна иметь место естественная религия. Требование естественной религии означало у Лессинга свободу совести.

Гердер также выступал против официальной религии, против ортодоксии, но его взгляды менее последовательны и содержат теологические привески. В труде «Идеи к философии истории человечества» и фрагменте «О различных религиях» Гердер излагает свое понимание причин возникновения религии. Он видит отношение человека к природе как почитание и познание природы-бога. Здесь явно выступает влияние «Этики» Спинозы, интерпретированной Гердером как чистейший пантеизм.

Мировоззрение Гёте насквозь антирелигиозно. Он хочет иметь дело только с природой и человеком, ему ненавистна религия, разделяющая человека и природу. Вложив большой вклад в дело изучения природы, Гёте тем самым участвовал в подготовке материализма на немецкой почве. Он был противником всякой официальной религии, не признавал идеи личного Бога. Ф. Энгельс писал: «Гёте неохотно имел дело с Богом, от этого слова ему становилось не по себе, только человеческое было его стихией, и эта человечность, это освобождение искусства от оков религии как раз и составляет величие Гёте»⁹.

Гёте испытывал отвращение ко всем атрибутам Церкви, к церковному культу, выступал против таинств и обрядов («Гец фон Берлихинген», «Эгмонт», «Тассо», «Масляничное действо», «Фауст»). Действительно, храм не нужен был тому, для кого природа была храмом. Гёте считал религию не совместимой с человеческим разумом.

Ф. Шиллер также не признавал никакой официальной религии, но считал, что человек несет религию в собственном сердце. Он выдвинул религию любви и чувства.

⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 594.

Отрицательное отношение немецких просветителей к официальным религиям начинается с критического разбора Библии и Евангелия.

Лессинг специально останавливается на вопросе происхождения и развития иудаизма – сущности Библии. Он считает, что хотя Библия и очень древний документ, но на этом основании нельзя утверждать о ее божественности, как это пытаются сделать богословы; имеются другие, более древние религиозные памятники, например книги браминов.

Некоторые люди, говорит Лессинг, относятся к Библии как к идолу. В произведении «Библиолатрия» он ополчается против такого суеверия, называя его дикостью. Лессинг пишет, что к Библии нужно подходить с исторической точки зрения. Он пытается исследовать содержание Библии: излагает историю евреев по Библии, рассматривая прежде всего развитие их религиозных представлений; хочет дать филологическую критику Библии: проявляет интерес к различным переводам Библии, сравнивает их качество, устанавливает наличие или отсутствие тех или иных текстов и т.д.

Работы Лессинга по истории религии оказали огромное влияние на Гердера, который развивает преимущественно две основные идеи родоначальника немецкого просвещения: принцип историзма и принцип народности – и применяет их к истории религии. Историческая точка зрения позволила Гердеру установить, что Библия представляет собой произведение народного творчества, что это поэзия еврейского народа, поэтому, считает он, ее необходимо сравнивать с мифами. Гердер пытается связать культурную и религиозную жизнь народа с его политической историей. Так, например, он объявляет, что «большая часть еврейской поэзии, которая считается духовной, носит характер политический»¹⁰.

Наибольшее внимание немецкие просветители уделяли вопросу возникновения и распространения христианства. Лессинг указывал, что понять христианство можно лишь в том случае, если исторически исследовать его. В работе «О виде и способе развития и распространения христианской религии» он пишет, что для выяснения причин победы христианства необходимо рассмотреть естественный ход вещей, наблюдаемый в то время. Под этим Лессинг подразумевает следующее: 1) внешние обстоятельства (т.е. господство других религий, состояние человеческого разума и степень развития философии), 2) средства, которыми пользовались христиане для распространения своей религии (т.е. метод их преподавания и их общественные связи), 3) препятствия, стоящие на пути христианской религии (противодействие властей и враждебная философия). В древнееврейских религиозных представлениях и древнегреческой философии Лессинг правильно усматривал теоретические источники христианской религии.

Хотя Лессинг не показал социально-экономические корни возникновения христианства, тем не менее его попытка обратиться для выяснения причин этого общественного явления к внешним обстоятельствам стала шагом вперед в развитии науки.

¹⁰ Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. 2. М., 1955. С. 152.

Стремление Лессинга объяснить возникновение христианства историческими условиями было направлено против положения Церкви, объясняющей победу христианской религии с помощью чуда воскресения Христа. Сам Лессинг, несмотря на правильное историческое чутье, не смог научно ответить на поставленный вопрос. Он объясняет причину победы христианства идеалистически: христианская этика – учение о всеобщей любви – стала причиной его распространения в Европе.

Для нахождения истины Лессинг предлагал свободное изложение взглядов на религию и опубликование всех произведений, направленных против нее. Поэтому свое внимание он сосредоточивает на истории критики религии и особенно на истории еретических учений. История еретизма, пишет Лессинг, убедительно доказывает постепенное освобождение разума от ярма веры. Еретик – самый достойный человек, считает Лессинг. Он интересуется критиками религии: с похвалой отзывается о языческих противниках христианства (Лукиане, Цельсе, Порфирии), защищает средневековых критиков (Абеляра, Б. Турского), очень высоко ценит Бейля и французского просветителя Дидро. Лессинг опубликовал ряд произведений, направленных против религии, например труд немецкого деиста Реймаруса, к которому присоединил свои замечания, за что был обвинен теологами во главе с Геце в атеизме. Лессинг пишет так называемые «Спасения» с целью разоблачить легенды о выдающихся мыслителях и критиках христианства.

Гердер продолжает начатую Лессингом историческую критику христианства. В «Идеях к философии истории человечества» он исследует вопрос о происхождении христианства, о его распространении в восточных странах, Греции и римских провинциях. Гердер утверждает мысль о естественных причинах возникновения христианской религии и дает отпор традиционной точке зрения теологов, согласно которой история Рима рассматривается как подготовка будущего всемирного торжества христианства. Он пишет, что ученые впадают в большое противоречие с историческим воззрением, когда, например, «хотят даже кровавой Римской истории навязать определенный тайный план провидения, как если бы, к примеру, Рим возвысился до своего величия главным образом ради того, чтобы ввести христианскую религию»¹¹. Гердер делает новый шаг по пути, указанному Лессингом, – пути исторического исследования вопроса зарождения христианства, – решительно отменяя любые проявления телеологизма.

Главная заслуга Гердера заключается в решительной борьбе с телеологическим принципом в исторической науке.

Немецкие просветители были против чудес, откровений и т.д. Лессинг, например, скептически относится к пророкам и отвергает всякие божественные откровения. Он приравнивает их к хиромантии, а святых и очевидцев чудес сравнивает с медиумами, считает их людьми нервнобольными, страдающими галлюцинациями. Лессинг подчеркивает коренное различие между доказательствами науки и «доказательствами» религии. Как и многие критики религии XVII–XVIII вв., он стремится объяснить чудеса религии как естественные явления природы, называя

¹¹ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977.

описания их символами. То, что раньше выдавали за чудо, теперь, пишет Лессинг, может быть объяснено научно.

Гердер также решительно отклоняет возможность каких бы то ни было чудес в природе и обществе. «В физической природе, – пишет он, – мы никогда не ссылаемся на чудеса: мы замечаем в ней законы, которые, как мы констатируем, действуют в ней всегда с равной силой, непреложностью и правильностью. Неужели же царство человечности со своими силами, с происходящими в нем переменами и страстями должно быть выключено из этой природной цепи?»¹²

Немецкие просветители, отвергая чудеса, считали, что природа развивается по определенным законам, которые человеческий разум способен познать, поэтому они выступали против единения разума и веры, науки и религии, философии и теологии.

Особенно резкой критике христианство подверглось со стороны Гёте. Он не признавал воскресение мертвых и высмеивал церковные легенды о небесном рае. С особой силой Гёте восставал против аскетической христианской морали («Коринфская невеста», «Римские элегии» и др.).

Острой критике немецкие просветители подвергли католичество. Лессинг обрушивается на католичество как на темнейшую эпоху в истории человечества. По его мнению, господство Католической Церкви – это не только духовная тирания, но и социальная. Шиллер также нападал на католическую религию с ее изуверскими методами расправы с инакомыслящими. В письме к Рейнгольду он сообщал о содержании своей драмы «Дон Карлос»: «Считаю своим долгом отомстить моим изображением инквизиции за поруганное человечество, пригвоздить к позорному столбу их гнусные деяния. Я хочу., чтобы нож трагедии вонзился в самое сердце той людской породы, которую он до сих пор лишь слегка царапал»¹³.

В труде «История отпадения объединенных Нидерландов от испанского владычества» Шиллер рисует историю возникновения инквизиции: «Инквизиция существовала уже с самой той поры, когда разум осмелился коснуться [религиозных] предметов, с той поры, как только появились скептики и новаторы в деле религии». Известно, что начиная с XIII в. инквизиция достигла чудовищных размеров, особенно в Испании. Шиллер дает убийственную характеристику инквизиторам: «Позор разуму и смерть духу – таков был их клятвенный обет; позор и ужас – вот что было их орудием». Еретик не мог претендовать на права человека, и даже неодушевленные предметы, принадлежащие ему, подвергались проклятию. Ни один человек не чувствовал себя в безопасности. «Одного подозрения было уже достаточно, – пишет Шиллер, – чтобы вырвать гражданина из среды его семьи и общества, по малейшемуговору подвергнуть его пытке. Кто попадал в эту пропасть, не мог из нее выбраться». Влияние такого учреждения, как инквизиция, не могло не привести к самым ужасным и неестественным последствиям. «Все земные блага и самая жизнь каждого, даже ничем не запятнанного человека, – говорит Шиллер, – были отданы на произвол первого встречного негодяя... Общественная жизнь была

¹² Там же.

¹³ Шиллер Ф. Избранные произведения. М., 1954. С. 10.

отравлена всеобщим недоверием. Боязнь шпионов заставляла всех бояться взгляда собственных очей своих, каждого звука собственного голоса. Всюду, куда бы ни ступала инквизиция, опустошение шло за ней следом»¹⁴.

Гёте во время путешествия по Италии возмущается католическими обрядами, пышностью и великолепием католического богослужения. Оно, по его мнению, ничего не дает человеку, лишь ошеломляет его. Гёте говорит, обращаясь к католическим священникам, «этим духовным покорителям мира»: «Не закрывайте же от меня солнца высшего искусства и истинной человечности». Католические священники спекулируют на невежестве народа, щеголяют страданиями Христа. Кардиналы до того ненавистны Гёте, что он называет их «краснокожими лягушками». Гёте разоблачает в «Фаусте» корыстолюбие духовенства: «У Церкви все варит желудок: она и страны пожирает, а всё же сытой не бывает. Невредно Церкви без сомнения неправое приобретение».

Хотя немецкие просветители и считали, что возникновение и развитие протестантства – известный прогресс в истории религии, тем не менее они видели, что и протестантская религия страдает теми же недостатками и пороками, которые присущи католицизму. Они отмечали, что сам Лютер был нетерпим ко всем, кто выступал против него.

В противовес христианству немецкие просветители выдвигают религию древних греков и римлян, которую они считают наиболее близко стоящей к естественной религии. Резкая критика христианства за его страх перед природой и человеческим телом дополняется симпатией к древнегреческой и древнеримской религиям за их близость ко всему природному, земному, человеческому. Для немецких просветителей-гуманистов на первом месте всегда человек. Лессинг писал: «Самое прекрасное занятие человека есть человек». Поэтому немецкие просветители приносят эллинов за их антропоцентризм, жизнерадостность.

Гуманистические воззрения Лессинга оказали влияние на Шиллера. Произведение Лессинга «Как древние представляли себе смерть», утверждающее оптимизм языческой религии, имело непосредственное воздействие на Шиллера при написании им стихотворения «Боги Греции». В нем Шиллер выразил свою неприязнь к христианской религии, восхищение светлым, жизнерадостным мировоззрением древних, выступил против христианского аскетизма.

Современники называли Гёте великим язычником, подчеркивая его отрицательное отношение к антигуманистической, пессимистической христианской религии. Именно от близости Гёте ко всему земному и человеческому проистекает его отвращение к христианству – неземному и нечеловеческому. Он писал: «Я кажусь себе настоящим Антеем, который тем более чувствует в себе силы, чем крепче он соприкасается с матерью-землей». Поэтому для Гёте невыносима сама основа христианского искусства – поэзия страдания. По его мнению, христианский аскетизм есть убийство. Например, во время путешествия по Италии Гёте игнорирует все произведения, навеянные или созданные на сюжеты христианской Церкви.

¹⁴ Шиллер Ф. Собр. соч. Т. 7. М., 1937. С. 47, 49, 52, 53.

Он пишет о них так: «...нелепые сюжеты картин, которые бесят, вместо того чтобы внушать любовь и уважение»; «постоянная анатомия, лобное место, живодерня; никогда – современный интерес»; «нет ничего, что имело бы человеческое содержание». Гёте проповедует культ природы и здоровой человеческой чувственности и отрицает всё, что говорит о страдании, отречении, горе и немощи.

Немецкие просветители критиковали религию во имя гуманистических принципов, во имя счастливой жизни человека на земле, во имя всестороннего развития человеческой личности. Они выдвинули в противовес христианской идее смирения и покаяния, искупления с помощью молитвы, веры в Бога идею практики, дела, творчества человека. Смысл жизни человека они видели в труде, в преобразовании природы и общественной жизни. Отсюда следовала идея противоположности человека какому-то личному Богу. Она заключается в утверждении, что человек должен уповать не на Бога, а на собственный разум и свой труд. Эту мысль немецкие просветители ярко выразили в теме Прометея, интерес к которой у всех них был неслучаен. Тема Прометея показывает стремление немецких просветителей освободить человеческий разум от веры, философию – от теологии, искусство – от религии. Поэму, посвященную этой теме, написал и Гёте, и Гердер. Характерно, что идею Прометея разделял не только Лессинг, но и молодой Маркс в своей диссертации. <...>

Критика религии и Церкви немецкими просветителями имела большое историческое значение, хотя она отличалась от атеистической пропаганды французских просветителей более умеренным политическим наследием и колебаниями от атеизма к пантеизму и деизму. <...> Критика религии, звучавшая с такой силой и страстью в великих произведениях корифеев немецкой художественной литературы, занимавшая большое место в научных исследованиях, широко распространявшаяся в публицистике, сыграла большую роль в Германии XVIII в. в борьбе с Церковью.

© Мелешенко З.Н., 2010

© Румянцева Т.М., 2010

ЦЕРКОВЬ И НАУКА В XIX в.*

В предисловиях книг, издававшихся в России во второй половине XVIII в. и в первой четверти XIX в., в публичных речах профессоров университетов, в журнальных статьях необходимо было беспрестанно доказывать пользу науки и учения, так как недоверие к науке, посеянное религией, было велико. В XIX в. церковная реакция особенно свирепствовала в борьбе против научных знаний во время правления Александра I. При его дворе подвизался сардинский посланник в России граф де Местр, который внушал царю-мистику, что наука вредна, так как делает людей способными на выступления против самодержавия. На этом основании де Местр предлагал исключить из преподавания в гимназиях и других учебных заведениях естественные науки и всеобщую историю и основывать науку в России на одной Библии, отвергнув всё, что с нею не согласно.

Представитель Католической Церкви, имевшей огромный опыт в борьбе с наукой, иезуит де Местр советовал царскому правительству «замедлять царство науки и присоединить к верховной власти могущественного союзника в лице власти церковной», т.е. отдать науку под опеку попов. Советы иезуита не остались без внимания: в 1811 г. Синод предписал преподавать в школах Закон Божий, видя в нем «главную, существенную цель образования». В целях борьбы с научными знаниями в 1817 г. было учреждено объединенное Министерство духовных дел и народного просвещения. Перед этим ведомством была поставлена задача водворить «спасительное согласие между верой, ведением (наукой. – М.Ш.) и властью». Известный русский историк Н.М. Карамзин, узнав о соединении двух министерств, просвещения и «затемнения», писал, что от этого «умножится число лицемеров». Министерство организовало просмотр учебных планов, изъяло всё с его точки зрения «богопротивное», в том числе сочинения, утверждающие вращение земли вокруг солнца. Во главе этого истребления наук находился глава реорганизованного министерства князь А.Н. Голицын, названный А.С. Пушкиным «холопской душой» и «просвещения губителем». Министр,

* Публикуется в новой редакции с сокращениями по: Шахнович М.И. Русская Церковь в борьбе с наукой. Л., 1939.

приняв за образец двух знаменитых истребителей древней науки «Омара да Гали», отважно ополчился на науку и

В угодность господу, себе во утешенье,
Усердно заглушить старался просвещение.

А.С. Пушкин.

При Голицыне «попечители» Харьковского, Казанского и Петербургского университетов Карнеев, Магницкий и Рунич произвели разгром этих учебных заведений, пытаясь превратить их в какие-то иезуитские коллегииумы. Двое из «просвещенцев», Рунич и Магницкий, увековечены М.Е. Салтыковым-Щедриным в «Истории одного города» в образах Фунича и Мерзицкого. Попечитель Казанского округа Магницкий утверждал, что «ученость без веры в Бога вредна». Он считал профессоров Казанского университета неблагонадежными, студентов – распущенными, преподавание – безбожным и доказывал, что этот «нечестивый» университет «подлежит уничтожению». В Казанском университете была запрещена даже геология, как наука, противная Священному Писанию.

17 января 1820 г. директорам Казанского и Петербургского университетов была дана особая инструкция: они должны были наблюдать за тем, чтобы «дух вольнодумства ни открыто, ни скрыто не мог ослаблять учения Церкви в преподавании наук философских, исторических или литературы», чтобы в «преподавании всех наук в университете был бы один дух священного Евангелия». Согласно этой инструкции в отделении философских наук «слушатели удостоверяются, что всё то, что не согласно с разумом Священного Писания, есть заблуждение и ложь и без всякой пощады должно быть отвергаемо, что те только теории философские основательны и справедливы, кои могут быть соглашаемы с учением евангельским»; в отделении естественных наук изгоняются «все суетные и бесплодные догадки о происхождении и превращении земного шара», о вращении земли вокруг солнца, «осуждено и воспрещено учение о воображаемой древности вселенной». На физико-математическом факультете профессора обязаны были «указывать на премудрость Божию», сообщать факты «без всякой примеси надменных умствований, нередко ими порождаемых во вред истинам, не подлежащим опыту»; в отделении политических наук преподаватели обязаны были доказывать, что «правление монархическое установлено самим Богом», что история общества – это «дивный и постепенный ход богопознания в человеческом роде». Философы должны были руководствоваться Посланиями Павла и доказывать преимущества Священного Писания перед наукой. Ученые обязаны были ссылаться на творения библейских героев – Моисея, Давида и Соломона. Историки должны были доказывать, как от одной супружеской пары, Адама и Евы, появилось всё человечество. «Врачебные науки, – также утверждалось в инструкции, – надо преподавать в духе Священного Писания». В результате деятельности Магницкого появились такие «профессора» математики, как Г. Никольский, который доказывал, что «как числа без единицы быть не может, так и вселенная без единого владыки не могла бы существовать». «Две линии, – утверждал Никольский, – крестообразно пересекающие под прямыми углами, могут быть прекраснейшими иероглифами любви

и правосудия. Гипотенуза в треугольнике есть символ правды и мира... через ходатаю Бога». Этот же «профессор» математики даже равенство треугольников доказывал так: «С помощью Божиею этот треугольник равен этому». При Магницком над всеми кафедрами в аудиториях Казанского университета висели тексты из Библии о суетности знаний, студентов университета заставляли хором петь молитвы, а провинившихся сажали в карцер, надевая на шею дощечку с надписью «грешник».

Петербургский университет с первых же дней своего существования (1819) был атакован митрополитом Филаретом. При исправлении устава университета отмечалось, что «высшее образование есть возможная степень земного совершенства, т.е. святость, а этого знание статистики, алгебры, зоологии, ботаники и минералогии дать не может». Попечитель Петербургского округа Рунич, награжденный царем за кровавое усмирение крестьян, начал свою деятельность в университете с расправы над лучшими профессорами. Обследовав студенческие тетради, Рунич признал «учение этих профессоров вредным, против христианского учения возмутительным и для благосостояния государства опасным». В 1820 г. он уволил профессора Куницына за книгу «Право естественное», найдя там «святотатственное нападение на божественность Святого Откровения, тем более опасное, что оно покрыто широким плащом философии». В 1821 г. Рунич организовал дело против профессоров Арсеньева, Галича, Германа, Раупаха, обвиняя их в том, что они преподают в университете в духе, противном христианству. Герман обвинялся в том, что в своих лекциях он рассказывал о борьбе Католической Церкви против науки. Раупаху было предъявлено обвинение, что он пытался «потрясти достоверность книг Священного Писания, а вместе с тем отвергнуть Божественное откровение Ветхого и Нового Завета». Дело тянулось девять лет. Профессора были уволены из университета, а учение их было признано вредным. Галичу угрожали, что объявят его сумасшедшим, если он не покается.

В Харьковском университете был уволен профессор Шад, а в 1820 г. жертвой гонений стал сам ректор университета Осиповский – выдающийся математик, переводчик сочинений философа Кондильяка, выступавший против идеализма. О математических трудах замечательного русского ученого Осиповского с похвалой отзывалась Парижская академия наук. Осиповский поправил студента на экзамене, сказав ему, что о Боге правильнее говорить «существует», а не «живет». Это послужило поводом к увольнению профессора, которому не могли простить его свободомыслия.

После замены Голицына новым министром народного просвещения – адмиралом А.С. Шишковым гонения на науку не прекратились. Шишков писал: «Все науки должны быть очищены от посторонних и вредных умствований, занятия научные должны быть соединены с нравственным воспитанием», т.е., иначе говоря, с поповским учением.

В XIX–XX вв. в России один из основных ударов Церкви был направлен против естествознания. Церковь всегда ополчалась против естественных наук за их критику библейских сказаний о строении вселенной и сотворении мира.

Если католические священники еще в начале XIX в. не могли примириться с учением Н. Коперника и отказались 5 мая 1829 г. принять участие в открытии

памятника этому великому астроному в Варшаве, то и православные попы продолжали в XIX–XX вв. ненавидеть Коперника. В 1815 г. в Москве появилась книжка «Разрушение коперниковской системы», посвященная архиепископу Августину, в которой автор сочувствовал расправе католической инквизиции над Галилеем, пытался дискредитировать великих ученых Кеплера, Декарта, Ньютона, называл науку обманом. В 1876 г. в Петербурге была издана брошюра доктора Шепфера «Земля неподвижная. Популярная лекция, доказывающая, что земной шар не вращается ни около оси, ни около солнца».

Даже в XX в. духовенство не отказывалось от борьбы с учением Коперника. В 1914 г. священник Иов Немцев из села Василево-Слобода Нижегородской губернии выпустил вторым изданием брошюрку в двадцать страничек, направленную против учения Коперника, под названием «Круг земли неподвижен, солнце ходит. Доказано из Священного Писания и из творений Святых отцов. Балахна. 1914 г.». В этой безграмотной брошюрке поп объявлял еретиками всех тех, кто не верит, что «Господь сказал непреложную истину устами Святых отец, сказал определенно и точно и через Святое Писание, что круг земли неподвижен и солнце ходит». Он приводил обличения Григория Назианзина против «поганских и риторских наук, противных христианину». Поп обрушивался с проклятиями на тех, кто проповедует «землеверчение», «занимается любомудрием умозрительным, толкует о том, что и доказать нельзя, хвалится, что знает величину неба, меру солнца и действительность звезд, хотя и силится доказать величину солнца и прочее, но доказать этого нельзя по Нилу Синайскому». Весь этот невежественный текст был напичкан ссылками на Иисуса Навина, будто бы остановившего солнце, и на другие подобные библейские «доказательства», а также обильно пересыпан угрозами и проклятиями против «еретиков»: «Коперник за землеверчение заслуживал страшной кары, в те времена подобных мыслителей сажали в тюрьмы, даже готовы были сжигать их живьем, потому что тогда это был большой соблазн, и теперь подобные им должны понести немалую кару за свой соблазн».

Это не было точкой зрения одного невежественного деревенского священника. Иов Немцев ссылался на письмо епископа уральского Арсения от 21 марта 1908 г., в котором есть такие строки: «Учителей следует предупредить, чтобы они, уча географии, не преподавали сей безусловной справедливости, но для случая сдачи экзамена изучали и это как баснь какую».

Духовенство выступало против всех естественно-научных знаний – от астрономии до геологии. Насколько сильны были еще во второй половине XIX в. гонения на геологию в России, показывает тот факт, что 29 марта 1858 г. князь Одоевский писал обер-прокурору Синода графу А.П. Толстому: «До меня дошли слухи, что готовится что-то против геологии, не знаю где и за что... Довольно уже Россия потерпела бед и убытков от страшного гонения на геологию, по милости которого у нас до сих пор нет насущного хлеба, т.е. каменного угля и дренажа». Одоевский пытался «спасти» геологию указанием, что ее запреты дадут лишь «новое оружие противникам Церкви». Обер-прокурор Синода А.П. Толстой посоветовался с митрополитом Филаретом, и тот заявил, что геология «требует осмотрительного вни-

мания, чтобы премудрые люди, особенно через московские и губернские ведомости, не научили даже мещан и крестьян находить в книге Бытия мифологию».

Свирепым преследованиям в царской России подвергалось со стороны церковников учение Ч. Дарвина, его эволюционная теория. Когда-то Дарвин говорил, что если бы его книга появилась несколькими веками раньше, то «с каким злорадством поджарили бы» его на «костре черные бестии».

В 1850 г., еще до появления книги Дарвина, московский профессор К.Ф. Рулье в своих публичных лекциях развернул перед слушателями картину исторического развития животного мира. По настоянию цензуры ему пришлось добавить к ранее подготовленному тексту своих лекций резко противоречащую им заключительную главу, написанную в поповском духе. Когда в 1852 г. в «Московских ведомостях» была напечатана статья Рулье «О первом появлении растений и животных на земле», министр народного просвещения извинялся перед Синодом за недосмотр, выразившийся в помещении этой статьи, и запретил издание лекций профессора.

Поэт А.К. Толстой обратился с сатирическим стихотворным посланием к начальнику Главного управления по делам печати М.Н. Лонгинову, протестуя против предполагавшегося запрета перевода книги Ч. Дарвина об эволюционном учении, где были такие строчки:

У науки нрав не робкий,
Не заткнешь ее теченья...

Сохранился секретный циркуляр министра народного просвещения И. Деянова от 27 мая 1882 г. за № 121, в котором директору Санкт-Петербургского Историко-филологического института указывалось, чтобы среди студентов ни под каким видом не проводилась подписка на венки для могилы Дарвина. В школах царской России учащимся не преподавали учения Дарвина, не давали читать его сочинений. Известно много фактов, когда за чтение трудов Дарвина ученики исключались из школы. Так, например, заслуженный деятель науки, биолог В. Финн (Украина) рассказывал, как в конце XIX в. одного его товарища исключили из гимназии с волчьим билетом (т.е. без права поступления в другие учебные заведения) только за то, что он читал сочинения Дарвина.

«Дипломированные лакеи поповщины» в борьбе против передового естествознания травили и преследовали ученых, применяя все средства – от гнусной клеветы до изгнания из университета. Так, например, в конце 70-х гг. XIX в. зоолог Шманкевич добился интересных результатов в своих работах о влиянии среды на организм. Его поповствующие коллеги организовали против него судебное дело, обвинив его в воровстве объектива от микроскопа. Затравленный ученый покончил с собой. На другой день после самоубийства был обнаружен настоящий вор.

Духовенство особенно зорко следило за содержанием выходивших в России естественно-научных книг. Духовная цензура, существовавшая до 1917 г., уничтожала всё, что так или иначе опровергало церковное учение. В XVIII–XIX вв. высочайшие указы приказывали цензуре «войти в строгое наблюдение, дабы как в изданиях ничего колеблющего веру и благонравие не укрывалось». В 1818 г. Министерство народного просвещения дало цензорам инструкцию, чтобы

«из естественных книг выбросили всё про происхождение мира». Иногда рвение цензоров переходило все границы разумного. Так, в 1821 г. в Петербурге цензором Красовским была запрещена статья «О вреде грибов», так как грибы рекомендовались священниками как постная пища.

Попы строго наблюдали за медицинской литературой, чтобы она не могла служить источником распространения атеизма. До 1917 г. действовал Устав о цензуре и печати, в статье 193 которого было сказано: «По отношению к медицинским книгам в особенности наблюдать следует, чтобы вольнодумство и неверие не употребили некоторые из них орудием к колебанию или по крайней мере к ослаблению в умах людей неопытных достоверность священнейших для человечества истин, таковых, как духовность души, внутреннюю ее свободу и высшее определение к будущей жизни. А потому и поставляется в обязанность цензоров, чтобы они тщательно отсекали в рассматриваемых ими сочинениях и переводах всякое к тому покушение».

Не поддается никакому учету количество научных и художественных произведений, пострадавших от духовной цензуры. Все «богохульные» книги сжигались в присутствии доверенных синодальных чиновников.

Одним из типичных церковных гонителей литературы был московский митрополит Филарет. Протест с его стороны встретило даже издание под руководством академика А.Х. Востокова Остромирова Евангелия 1056 года. Просматривая в 1841 г. каталог книг, Филарет был возмущен, обнаружив там перевод Библии на латинском языке. «Ныне есть переводы Библии, – негодовал митрополит, – которые в другое время заслуживали бы сожжения купно с переводчиками!» Филарет выступал против издания книги Майнерса «Начертание теории и истории изящных наук», против сочинения историка А. Шапова «Русский раскол старообрядчества». В 1857 г. митрополит доносил обер-прокурору Синода о недопустимом направлении современной литературы: «Смущают нас не раз вестями то о журнале, то о книге, в которой будет укоризненно и насмешливо изображаемо духовенство, подобно как в известных губернских очерках (Салтыкова-Щедрина. – *М.Ш.*). И то, что в светских книгах светских чиновников и разного рода людей выставляют порочными и безрассудными, и притом сверх вероятия, очень вредно: несравненно вреднее будет, если так же поступать будут с духовенством». В качестве примера таких нападок на попов Филарет привел опубликованную в «Общезанимательном журнале» застольную песнь в стихах, описывающую «подвиги» одного пустынноика. В 1861 г. митрополит доносил о распространении студентами революционных сочинений: «В Московском университете литографируются и в большом числе распространяются антирелигиозные и вредные политические сочинения... то же делается в университете: Харьковском, Киевском и Казанском».

Вот небольшой выборочный список из многих десятков книг, уничтоженных за антирелигиозное направление суровыми гонениями царской власти:

1872 г. – Л. Бюхнер «Откуда мы, кто мы, куда мы».

1872 г. – Э. Геккель «История племенного развития организмов».

1873 г. – Д. Дидро. Романы и повести.

1875 г. – Э. Геккель «Естественная история миротворения».

1875 г. – В. Лекки «История нравственности в Европе».

1879 г. – Э. Геккель «Мировые загадки».

1885 г. – Л. Бюхнер «Из природы и науки».

1887 г. – Де Роберти «Прошедшее философии».

1887 г. – Л. Бюхнер «О религиозном и научном мировоззрении».

1889 г. – Ш. Летурно «Эволюция морали».

1895 г. – Ч. Дарвин «Происхождение человека и подбор по отношению к полу».

Попы боялись распространения не только тех книг, которые давали научные сведения по вопросам естествознания, – они боролись против всякой массовой научной книжки, откровенно заявляя при этом, что даже самая «благонамеренная» книжка уже зло потому, что «простой человек» вообще не должен читать. Министр просвещения докладывал царю Николаю I, что Синод и Министерство народного просвещения считают невозможным допустить издание дешевых простонародных журналов: «Главное управление цензуры, сообразив все стороны сего вопроса, полагало бы, что приводить низшие классы общества некоторым образом в движение и поддерживать оные как бы в состоянии напряженности не только бесполезно, но даже вредно. Потому управление признало, что литературные предприятия, которые клонятся к приобретению влияния на вышеозначенного рода читателей, вовсе несовместимы с существующим у нас порядком. Дешевые повременные издания тем неуместнее ныне, что вкус к чтению и вообще литературная деятельность, которые прежде заключались в границах сословий высших, именно в настоящее время перешли в средние классы и пределы свои распространяют дальше».

Николай I поддержал это мнение министра просвещения и наложил на доклад резолюцию: «Совершенно верно! Отнюдь не допускать». Политику Николая I продолжали и все последующие русские цари. В 1894 г. по письму обер-прокурора Синода Победоносцева, обратившего внимание на газетное сообщение о предполагавшемся издании сочинений Салтыкова-Щедрина, был издан особый циркуляр, ставивший цель помешать распространению книг в народе. «На будущее время, – говорилось в циркуляре, – относиться к народным изданиям с особенным вниманием и строгостью, не ограничиваясь лишь применением к ним общих цензурных правил».

С особым рвением преследовала цензура научно-популярные книги, рассчитанные на широкий круг читателей. В 1893 г. были запрещены «Автобиография земли» Г.Н. Гетчинсона, «Биология в XIX веке» Брейтенбаха. В 1901 г. книгу В.В. Лункевича «История происхождения растений и животных» запретили печатать на том основании, что «Дарвин в ней выставляется как незыблемый авторитет», теория которого «не согласна с догматами Православной Церкви и может вызвать неудобное толкование и народе». В суде разбиралось дело против издателя книги В. Вундта «Душа человека и животных», оцененной духовной цензурой как вредная книга. Еще в 1909 г. по решению суда была уничтожена книга Э. Геккеля «Мировые загадки» за критику религии. Мракобесие попов не знало пределов. В 1858 г. митрополит Новгородский и Петербургский Григорий выступал в церковных журналах против юмористической литературы. Он требовал закрыть сатирические журналы «Весельчак», «Пустозвон» и «Смех», так как «христианам непристойно смеяться».

Полицейско-поповская цензура свято берегла «устои и догматы истинной веры» от проникновения передовой научной мысли. Пункт 4 статьи Устава о цензуре и печати гласил: «Произведения словесности, науки и искусства подвергаются запрещению цензуры на основании правил сего Устава: 1) когда в оных содержится что-либо клонящееся к поколебанию учения Православной Церкви, ее преданий и обрядов или вообще истин и догматов Христианской веры...».

Церковь мешала развитию русской исторической науки. Синод препятствовал исследованию монастырских и других архивов, не давал возможности пользоваться хранившимися в церквях документами. Духовная цензура запретила «Описание славянских рукописей синодальной библиотеки». Синод мешал археографическим изданиям, требовал при опубликовании материалов изъятия из печати неудобных ему исторических актов. Так, например, когда в 60-х гг. XIX в. появились в печати некоторые акты «всешутейшего собора» Петра I, московский митрополит Филарет весьма неодобрительно отозвался об их издании, заявив, что осмеяние Петром I попов и обрядов «оскорбляет и религию, и нравственность, и царский род». Когда в 1861 г. в журнале «Светоч» была опубликована статья «Петр Великий как юморист», Филарет выступил против этого журнала, требуя закрыть его. За издание сочинений Флетчера о России громились «Чтения в Обществе истории и древностей российских», а секретарь Общества истории и древностей российских при Московском университете профессор Бодянский был снят с кафедры и удален из университета. В письме митрополита Филарета к министру народного просвещения Е.П. Ковалевскому относительно статьи «О короновании», помещенной в «Московских ведомостях» (№ 100 за 1856 г.), сообщалось: «Хорошо ли, что статья начата подробным описанием коронования фараонов? Если не хотели подать мысль, что это первоначальный источник царских обрядов, еврейских и христианских, тем не менее подан повод к сей мысли, а это мысль антирелигиозная».

Историку и фольклористу И.П. Сахарову грозили ссылкой за издание «Сказаний русского народа». В связи с тем что попы не разрешали описание древних обычаев и нравов русского народа, было прекращено издание «Этнографического сборника». Церковь всячески препятствовала исследованию фольклора. Ее «деятельности» мы обязаны тем, что до нас не дошли записи многих прекрасных памятников древнего народного творчества. В конце 40-х гг. XIX в. известный русский фольклорист А.Н. Афанасьев отмечал в своем дневнике, что «литератор, принимаясь за перо, уже наперед чувствует над собою роковое действие цензуры». По рецензии священника И. Кочетова на много лет было задержано издание известного труда В.И. Даля «Пословицы русского народа».

Фольклорные, исторические и литературные труды А.Н. Афанасьева часто подвергались различного рода репрессиям со стороны духовной цензуры. В 1-м выпуске «Этнографического сборника», изданного Русским географическим обществом, большая статья А.Н. Афанасьева была сильно искажена в угоду цензуре. Как сообщал автору А. Краевский, эта статья была напечатана «в елико возможно искаженном виде», так как цензор выкинул из статьи всё, что непосредственно было связано с религиозными обрядами.

В ноябре 1853 г. на заседании Санкт-Петербургского цензурного комитета разбирался вопрос о поступившем из Русского географического общества корректурном оттиске статьи А.Н. Афанасьева «Загробная жизнь по славянским преданиям». Цензурный комитет решил передать статью на рассмотрение комитета по цензуре духовных книг. Разбор статьи Афанасьева был поручен священнику М. Богословскому. Он нашел в статье 25 мест, нетерпимых с точки зрения православия, и предложил сократить статью почти в три раза. С характером поповской критики знакомят нас следующие замечания Богословского по труду А.Н. Афанасьева: в отношении мест, где говорится о влиянии языческих воззрений на народные верования, поп отметил, что они «заключают в себе мысли, противные православию, и потому должны быть выпущены». Приведенные Афанасьевым сравнения православных обрядов с обрядами восточных народов Богословский предлагал исключить. Он считал необходимым выбросить из работы все указания относительно основ христианских представлений о смерти, как «наводившие сомнения на учение Церкви». В результате этой поповской критики комитет по цензуре духовных книг известил Санкт-Петербургский цензурный комитет, что статья Афанасьева «не заслуживает одобрения к печатанию, так как в ней содержатся мнения, противные чистой православной вере». Эта поповская характеристика дала повод председателю Санкт-Петербургского комитета М.Н. Мусину-Пушкину запретить статью фольклориста к печати.

Зорко следила Церковь за тем, чтобы в печать не попали антирелигиозные народные сказки. В сборнике И.А. Худякова «Великорусские сказки» (Вып. I. М., 1860) в сказке «О работнике и попе» цензура заменила слово «поп» словом «хозяин». Однако Худяков перехитрил цензора, опубликовав в третьем выпуске список погрешностей первого выпуска, где указал: «напечатано “хозяин”, читать – “поп”».

Когда в середине 60-х гг. XIX в. А.Н. Афанасьев подготовил к изданию свою знаменитую работу «Народные русские сказки», ему пришлось претерпеть большие цензурные мытарства. Несмотря на то что фольклорист, предвидя столкновение с поповской цензурой, заблаговременно исправил в сказках многие места, касающиеся религии, цензоры заставили его исключить из книги все сказки, где давалась отрицательная характеристика духовенству. Несмотря, однако, на то, что над сборником была произведена такая «кастрация», в нем и позже выискивали строчки, направленные против религии и духовенства. В 1870 г. в связи с переизданием ряда сказок в сборнике для детского чтения цензор П.А. Вакар дал отрицательный отзыв о 24 народных сказках, якобы подрывающих устои самодержавия и религии, причем опасными для духовенства было признано шесть сказок. В 1873 г. было запрещено издание отдельной брошюрой русской сказки «Клад». Цензор Смирнов, изложив содержание сказки, писал, что «в сказке этой олицетворена жадность к деньгам нашего духовенства – посему она, как подрывающая уважение к служителям Церкви, неудобна для печатания отдельной брошюрой для народа». Труд А.Н. Афанасьева «Народные русские легенды» после своего выхода в 1860 г. был немедленно запрещен по настоянию высшего духовенства и по указанию самого царя. Инициатива запрещения этого труда принадлежит митрополиту Московскому Филарету и митрополиту Петербургскому Григорию.

Несмотря, однако, на гонения со стороны духовенства, развитие научной мысли не останавливалось. Сам Филарет сознался в этом через два года после инцидента с книгой Афанасьева «Народные русские легенды». «Трудно, нет средств противодействовать», – жаловался митрополит. Его возмущало, что, несмотря на все его старания, за книгу, «полную кощунства и безнравственности», Афанасьев получил от Русского географического общества золотую медаль.

В XIX в. царизм в союзе с Церковью наибольшим преследованиям подвергал материалистическую философию, усматривая в ней опасного врага. Царизм яростно выступал против распространения научной философии. Одному из министров принадлежит крылатая фраза относительно преподавания философии: «Польза сомнительна, а вред возможен». Обер-прокурор Синода Протасов недоумевал: «К чему нужна философия, наука вольномыслия, вздоров и фанфаронства?»

Попы подвергали проклятию свободомыслящих философов. «Отрицающим бытие Божие и утверждающим, яко мир сей есть самобытен и всё в нем без промысла Божия, – анафема», – провозглашало духовенство в церквях. Особенно сильно власть и церковники ненавидели французских философов XVIII в. Еще Павел I указал не пускать из-за границы сочинения Вольтера. В 1837 г. Николай I запретил пользоваться купленной при Екатерине II большой библиотекой французских философов. Он распорядился «не читать книг из вольтеровой и дидеротовой библиотеки, не делать из них выписок». Согласно специальному распоряжению было запрещено печатать новые издания сочинений Вольтера без цензуры и апробации Московского митрополита. В начале XIX в. духовенство выпускает много книг, посвященных критике французских философов. Так, например, студенты богословского Воронежского семинария под руководством митрополита Евгения Болховитинова переводят и издают сочинение аббата Нонота «Вольтеровы заблуждения». В 1803 г. издается книга кардинала Полиньяка «Против Люкреция девять книг о Боге и естестве», в 1809 г. – пасквильная брошюрка «Основатели новой философии: Вольтер, Даламбер и Дидерот. Энциклопедисты без маски». Православное духовенство для борьбы с передовыми идеями философов XVIII в. сочло возможным переводить на русский язык не только книги католических попов, но даже книги французских раввинов, написанные против Вольтера. Так в царской России, с большого одобрения попов, были изданы «Иудейские письма против Вольтера», в которых содержалась критика Библии. Сочинения же самого Вольтера преследовались и сжигались как вредные и опасные. Цензура зорко следила, чтобы труды французских философов-атеистов XVIII в. не могли проникнуть в Россию. В 1842 г. был запрещен перевод сочинения П. Гольбаха «Система природы» за отрицание существования Бога, в 1873 г. – романы и повести Д. Дидро, в 1877 г. – книга Гельвеция «О человеке». Несмотря на все запреты и преследования, эти произведения французских просветителей проникали в царскую Россию и способствовали освобождению сознания людей от гнета религии, несмотря на то что атеистов подвергали преследованиям. Так, например, в 1825 г., при Александре I, за чтение книг «французских сочинителей, известных под именем афеистов», учитель Новоторжевского училища Василий Воскресенский был арестован и сослан в Соловецкий монастырь.

Из боязни распространения идей французских материалистов с 1850 до 1860 г. (при Николае I) читать в университетах лекции по философии было разрешено только преподавателям духовного звания. Министерство народного просвещения неоднократно принимало меры «к ограждению студентов от мудрствований новейших философских систем».

«Философическое письмо» П.Я. Чаадаева было напечатано в журнале «Телескоп». Это произошло по недосмотру правительственного цензора, который дал разрешение к печати, не читая статьи. Митрополит Серафим немедленно донес все-сильному шефу жандармов Бенкендорфу, что сочинение Чаадаева содержит «пре-ступные хулы на веру». Этот донос погубил философа.

В 1840 г. архимандрит Гавриил в своей «Истории русской философии» даже идеалистическую философию Канта называл «отравой».

В 60-х гг. XIX в. один жандармский генерал, обозревая распространение «вредных идей», писал о борьбе с ними: «Что касается до развития значительно уже распространенных у нас идей антирелигиозных и учения материалистов, то оно встретило сильный отпор в некоторых наших журналах нравственного и правительственного направления». Эти журналы, по словам генерала, «печатно предавали некоторых... писателей, за распространение ими идей атеизма и материализма, уголовному и церковному суду».

Во второй половине XIX в. в России большим гонениям подвергались сочинения Л. Фейербаха, содержащие критику религии. Произведения этого философа за их «антирелигиозное направление» были признаны злоумышленными и запрещались к изданию. Даже в 1907 и 1910 г. они были изъяты как вредные и опасные. В 1863 г. в отчете о действиях цензуры, проверявшей иностранную литературу, указывалось, что сочинения Л. Фейербаха «пустили свои корни в литературу», и обращалось внимание на необходимость «особой строгости» при цензуре книг. Попы охотились за молодежью, которая читала книги Л. Фейербаха. В доносе, посланном обер-полицмейстеру Москвы в 1862 г., сообщалось о студенте, выступавшем против Бога и царя и имевшем запрещенное «сочинение Фейербаха о несуществовании Бога». В 1862 г. митрополит Филарет требовал строгого наказания студента Петербургского университета Фрязиновского, читавшего лекции Л. Фейербаха о сущности религии.

С ростом науки и техники борьба против культуры приняла новые формы. В своем отношении к научному знанию попы разделяли науки, как Бородавкин у Салтыкова-Щедрина в «Истории одного города»: «Одни трактуют об удобрении полей, о построении жилищ человеческих и скотских, о воинской доблести и непреоборимой твердости – сии суть полезные; другие, напротив, трактуют о вредном франкмасонском и якобинском вольномыслии, о некоторых якобы природных человеку понятиях и нравах, причем касаются даже строения мира, – сии суть вредные».

Были и такие мракобесы, которые выступали против техники. Когда в России прокладывалась железная дорога, в ряде мест произносились проповеди против «чугунок дьявола». Попы долгое время запрещали ставить громоотводы на храмах, выступали против страхования сельских церквей от огня. На заседании Синода

специально разбирался вопрос о страховании сельских приходских церквей от огня и было решено от него отказаться, так как «искренно преданные православной вере от страхования имущества удерживаются, как от греха, рассуждая, что в сем недостаток полной веры в провидение Божие и что человек своим искусством хочет не допустить провидение до того, чтобы подвергнуть его испытанию терпения, лишению богатства». На Синоде решили, что «застрахование деревянной церкви произведет неприятное и как бы соблазнительное впечатление на некоторые добрые и благочестивые души».

В начале XX в. духовенство выступило против проекта проведения под Московской подземной дороги, как оскорбляющей православную столицу. Когда в 1903 г. русский инженер Балинский предложил свой проект постройки в Москве метро, московский архиерей Сергей писал митрополиту: «Возможно ли допустить эту греховную мечту? Не унизит ли себя человек, созданный по образу и подобию Божию разумным созданием, спустившись в преисподню. А что там есть – ведает один Бог, и грешному человеку ведаť не надлежит». В результате этого письма митрополит Московский написал городскому голове Москвы князю Голицыну послание с протестом против проекта строительства метро. «Так как тоннели метрополитена в некоторых местах пройдут под храмами на расстоянии всего лишь четырех аршин, – писал митрополит, – то святые храмы умаляются в своем благолепии». Городская дума вынесла решение: «Господину Балинскому в его домогательствах отказать». Примечательно, что известный погромщик-антисемит Нилус выпустил в издании Свято-Троицкой Сергиевской лавры специальную книжку «Близ грядущий антихрист и царство дьявола на земле», в которой доказывал, что подземная дорога – это детище «слуг антихристовых, вредное, греховное проклятое сооружение».

Церковники боролись даже против кино. Папа Римский в 1909 г. в особом послании запретил посещать кино; похожие настроения были и в России. В Московском областном архиве был найден документ 1909 г. – прошение митрополиту Владимиру от купца Константинова, дворянина Павлова, генерала Бутурлина и др. с просьбой «защитить христианскую веру от дьявола». «Дьявол – ненавистник всего святого, – писали купцы и дворяне, – через своих слуг устраивает против святых храмов театры, откуда даже в воскресные и праздничные дни несутся мирские песни и музыка». В прошении говорится, что московские кинотеатры мешают Церкви: «Многие из слабых в вере вместо того, чтобы идти на благовест храма, идут в рядом и вблизи храмов находящиеся вертепы бесовских зрелищ». Московский митрополит Владимир обратился с просьбой к градоначальнику Адрианову «воспретить открывание электрических театров, хотя бы поблизости церквей и монастырей». В ответ на это прошение Адрианов написал митрополиту Владимиру: «Сообщаю Вашему Высокопреосвященству, что мною сделано распоряжение о неразрешении на будущее время открытия синематографических театров в Москве вблизи церквей на расстоянии ближе 40 сажень; что же касается синематографов, функционирующих вблизи церквей, то владельцам этих театров предложено не допускать музыки во время богослужения».

Еще в 1912 году произносились проповеди о губительном воздействии кинематографа: «Храмина сия есть измышление некое человеческое, из заморских стран произнесенное на услаждение людей праздно шатающих». В том же году епископ Варнава, согласно заметке в журнале «Сине-Фото» (1912, № 2), «почти предавал анафеме тех, кто ходит в кино. Исправнику приказывал распорядиться, чтобы во время его, епископа, службы и каждую субботу и накануне каждого праздника синематограф был бы закрыт». На Нижегородской ярмарке в 1898 г. помещение «кинематографа Люмьера», где впервые в России демонстрировалось кино, было полито керосином и подожжено какими-то фанатиками, считавшими кино творением дьявола.

В годы реакции издавалось бесчисленное множество всяких журналов и журнальчиков, паразитирующих на интересе к познанию таинственных явлений и распространявших суеверия и мистицизм: «Спиритуалист-догматик», «Голос всеобщей любви», «Оттуда», «Ребус», «Вестник оккультных знаний», «Факир». В газетах помещались рекламные объявления, с помощью которых шарлатаны («предсказатели судьбы») обирали доверчивых людей, обращавшихся к ним. Страх перед внезапным, неожиданным, случайным, боязнь нищеты толкали людей к всевозможным «чудотворцам», «магнетизерам», в «бюро талисманов», где можно было приобрести амулет «от дурного глаза», «магнетический медальон для ношения на теле от несчастий», «зеркало тайных наук», книги о «гаданиях знаменитой Ленорман», о «новооткрытых тайнах рук» и т.д. Как это ни удивительно, но распространению этих суеверий способствовала Церковь, которая тоже издавала свои мистические сочинения, например, «исследования» монаха Митрофана «Как живут наши умершие», «Посмертные вещания преподобного Нила Афонского» и тому подобную чепуху. Всё это преследовало определенную политическую цель. Священник Г. Дьяченко в предисловии к обширной хрестоматии «Из мира таинственного» открыто писал: «Наша цель – противодействовать злему духу нашего времени, который проповедует безбожие. Его губительное дыхание, начавшееся из Парижа, охватывает все страны мира и хотя еще не в ясных, но грозных знамениях сказывается уже и в России. Если вера, подкрепленная фактами, будет тверда, то само собой сделается невозможным стремление отнять наше достояние и тому подобные происки материализма».

© Шахнович М.И., 2010

КРИТИКА РЕЛИГИИ ТОМАСОМ ПЕЙНОМ*

<...> В решении основного вопроса философии Пейн предстает как материалист, хотя и менее последовательный, чем его современники – французские материалисты XVIII в.

Согласно Пейну, вне человека и его сознания существует реальный материальный мир: «Спим мы или бодрствуем, великий механизм вселенной движется»¹. Человек не может по своей воле изменить мироздание: «Оно – вечно существующий оригинал, прочесть который может каждый. Его нельзя подделать, подменить, утратить, изменить или уничтожить»².

Материя, считает Пейн, порождает мысль, стало быть, материя первична, а мышление, ее производное, вторично. «Кто может сказать, – спрашивает он, – каким тончайшим действием тончайшей материи производится мысль в том, что мы называем разумом?»³

Пейн выражает свое материалистическое представление об источнике психической деятельности человека и в «Опыте о сне». По его мнению, человеческая мысль обладает способностями воображения, суждения и запоминания. Все эти три способности активны, когда человек бодрствует; они действуют в унисон и создают разумного человека. Во сне, напротив, эти способности не действуют полностью, какие-то из них выключаются. В результате разрозненного действия одной или двух из этих способностей и возникает сновидение. Таков же источник и психических заболеваний. «Место сосредоточения сил или способностей, которые образуют то, что называется мыслью, находится в мозгу, – пишет Пейн. – Нет и не может быть какой-либо анатомической демонстрации этого явления, но... это именно так»⁴. В объяснении природы сна Пейн продолжает материалистическую традицию

* Публикуется в новой редакции с сокращениями по: Ежегодник музея истории религии и атеизма. Т. 4. Л., 1960. С. 329–370. Пейн Т. Избр. соч. М., 1959. С. 254.

¹ Пейн Т. Избр. соч. М., 1959. С. 254.

² Там же. С. 265.

³ Там же. С. 367.

⁴ Paine Th. The complete writings. Vol. II. N.-Y., 1945. P. 842.

Гоббса. Попытка научно объяснить сновидения используется Пейном для критики религиозных представлений.

Пейн верит в бесконечность материального мира. «Конца нет!» – восклицает он⁵. Солнечная система – это лишь одна из бесконечных систем миров.

В общем материалистические высказывания о мироздании, направленные против субъективного идеализма, Пейн дополняет элементами материалистической теории познания. Как сам мир, так и принципы его устройства, по Пейну, не могут быть созданы людьми. Человек может лишь открыть, но не создать или изменить вечные и неизменные принципы, которыми управляется вселенная⁶. Эту мысль Пейн иллюстрирует на примере с треугольником. «Можно сказать, – пишет он, – что человек способен сделать или начертить треугольник, и потому треугольник – человеческое изобретение. Но треугольник, будучи нарисован, есть не что иное, как изображение принципа, очертание, которое делает этот принцип доступным глазу, а через него и уму. Иначе он непостижим. Треугольник создает принцип не более чем свечка, внесенная в темную комнату, создает столы и стулья, которые до того были невидимы»⁷. В приведенных словах нельзя не увидеть элементы материалистической теории отражения. С другой стороны, отстаивая способность человека познать мир, утверждая, что человек может прочесть «вечно существующий оригинал» мироздания, Пейн тем самым выступает против агностицизма. Он нигде не говорит, что человек не в состоянии познать законы природы. Напротив, он утверждает, что «человечество усвоило определенные законы деятельности природы», хотя мы пока и не знаем всего объема этих законов. Таким образом, для человеческого разума существует необозримое поле познавательной деятельности. Пейн ратует за познание материального мира. «Образование состоит не в знании языков..., но в знании вещей, которым язык дает названия»⁸, – пишет он. Науки, по мнению Пейна, отражают объективную действительность, и их он противопоставляет религии. Эвклидовы «Начала геометрии» – книгу, содержащую «самоочевидные доказательства, совершенно не зависящие от ее авторства и всего, что связано со временем, местом и обстоятельствами ее написания»⁹, – Пейн предпочитает так называемым священным книгам.

Материалистическая в основном позиция Пейна подкрепляется тем, что он отвергает существование чего-либо иного, помимо естественного. Он решительно выступает против тайны и чуда – этих специфических атрибутов всякой религии: «Тайна – противник истины. Туман человеческих выдумок – вот что затемняет истину, представляет ее в искаженном виде. Истина никогда не покрывает себя тайной, и тайна, в которую она бывает закутана, – дело ее противника, но не ее самой».

⁵ Пейн Т. Избр. соч. С. 280.

⁶ См. там же. С. 269.

⁷ Там же. С. 270.

⁸ Там же. С. 272.

⁹ Там же. С. 300.

Тайна «служит тому, чтобы смутить разум», а чудо – чтобы «сбить с толку чувства. Первое – тарабарщина, второе – ловкость рук»¹⁰.

Устройство вселенной, утверждает Пейн, «является вечно существующим проявлением любого из принципов, на которых основана любая часть математической науки»¹¹. Упрощенно-механическое представление о природе Пейн отразил в своем известном сравнении: строя мельницу, человек пользуется теми же научными принципами, как если бы он хотел построить вселенную. <...> В отличие от Гольбаха и некоторых других французских материалистов, преодолевших деистические представления о Боге как первопричине, Пейн оставался в плену деизма. В то время, когда он писал свой «Век разума», ньютоновская идея о первотолчке уже устарела и была отвергнута французскими атеистами. Пейн же продолжал стоять на позициях английского материалиста Толанда, а также деиста Коллинза, влияние которых он испытал еще в начальный период своей жизни в Англии.

Изложение учения Пейна о первопричине, первотолчке мы находим в речи «О существовании Бога», произнесенной им в 1797 г. на собрании Общества теофилантропистов в Париже.

Повторяя известные по «Веку разума» рассуждения о природе как творении Бога, о том, что Бог познаваем только через это творение, через природу, Пейн подходит к вопросу о роли божества в мироздании. Ход рассуждений его таков. Вселенная материальна. Как система, она поддерживается движением. Это движение, без которого вселенная и в частности солнечная система не могли бы существовать, не есть свойство материи, потому что в противном случае это движение, как вечное, должно было бы создать самое себя. Однако последнее невозможно. Естественное состояние материи – состояние покоя. Таким образом, движение или изменение места – результат действия на материю внешней силы. Такое движение следует отличать от того, которое атеисты называют вечным движением. Последнее касается состояния материи и приводит к постоянному превращению одних форм материи в другие. Это движение не похоже на движение, которое сохраняет систему (например, солнечную) и предотвращает ее изменения. Таким образом, движение, поддерживающее вселенную как систему, порождено тем, что называют первопричиной. «Итак, когда мы открываем такое важное обстоятельство, без которого вселенная не может существовать, – пишет Пейн, – мы с необходимостью приходим к разумной вере в существование высшей причины материи, и эту причину человек называет Бог... Бог – это сила, являющаяся первопричиной»¹². Согласно высказываниям в «Веке разума», убеждение в том, что природа не создает самое себя, приводит людей к вере «в вечно существующую первопричину, по природе своей совершенно отличную от всего

¹⁰ Там же. С. 287–288.

¹¹ Там же. С. 270.

¹² *Paine Th. The complete writings. Vol. II. P. 752.*

известного нам материального существования, в силу которой существуют все вещи. И эту первопричину человек называет богом»¹³.

Рассуждения Пейна о движении материи противоречивы. С одной стороны, он как будто не отрицает самодвижение материи, в результате которого одни ее формы превращаются в другие. Здесь он продолжает линию Толанда, утверждавшего, что «активность есть существенное свойство материи». С другой стороны, для Пейна более важно то, что естественным состоянием материи является, как он думал, состояние покоя. Движение материи, которое Пейн в данном случае понимает как изменение места, возникает лишь в результате действия внешней силы. Пейн не выходит из рамок господствовавших в XVIII в. представлений, согласно которым движение не есть свойство материи. Так Пейн идет на свойственный деистам компромисс с религией и ограничивает Бога выполнением роли первоотчетчика. Рассуждения Пейна носят характер скорее декларирования, предположения, чем доказательства. Роль Бога как творца вселенной самим же Пейном ставится под сомнение, как только он начинает критиковать библейскую историю сотворения мира. Правильно заметил американский историк Дж. Аллен, что мысли Пейна о деизме как о единственной истинной, первой и последней вере человека близки к высказыванию Дидро, согласно которому «деизм выдал паспорт Богу и проводил его до границы»¹⁴.

Изложенная в таком виде деистическая вера Пейна обнаруживает уязвимые стороны. У него проскальзывают сомнения, которые при ближайшем рассмотрении ослабляют его деизм, делают его недостаточно убедительным и раскрывают нам своеобразие деизма Пейна. Мы имеем в виду следующие места в «Веке разума»: «И как ни недостижимо и трудно для человека понять, что такое первопричина, он верит в нее, ибо не верить в нее вдесятеро труднее. Неописуемо трудно понять, что пространство не имеет конца, но еще труднее понять его конечность. Выше сил человека постичь вечную протяженность времени, но еще невозможнее представить время, когда не будет времени»¹⁵. Итак, хотя не верить в первопричину, т.е. в Бога, вдесятеро труднее, чем верить в нее, но всё же верить в ее отсутствие, очевидно, можно? Но ведь эта возможная вера в отсутствие первопричины – атеизм! Пейн впадает в противоречие: выходит, что объективно атеизм может быть обоснован так же, как и деизм. Пейн фактически признает за атеизмом, отвергае-

¹³ Пейн Т. Избр. соч. С. 266; также см.: Плеханов Г.В. О религии. М., 1957. [Здесь составитель примечаний ошибочно приписал Т. Пейну определение понятия «Бог», которого тот никогда не давал. Плеханов пишет: «По определению Пейна, Бог есть благорасположенный (к человеку. – Г.П.) дух, который воплощается в известном материальном предмете, обыкновенно служащем ему изображением (идолом. – Г.П.) и которому люди приносят в жертву пищу, питье и т.д. в надежде получить от него за это помощь в своих житейских делах» (с. 274–275). Автор примечаний к книге Плеханова решил, что у Плеханова речь идет о Томасе Пейне (см. там же. С. 577). В действительности же Плеханов имел в виду английского историка Эдварда Джона Пейна (E.J. Payne, 1844–1904), автора известной «Истории Нового Света, называемого Америкой» (History of the New World called America. Vol. I. L., 1892; vol. II. L., 1899), которую он цитировал по: Lang A. The making of religion. L., 1900. P. 161.]

¹⁴ Allen J.S. Op. cit. P. 20.

¹⁵ Пейн Т. Избр. соч. С. 265.

мым им, право на существование. И далее. Идеи вечности и бесконечности, свойственные, по Пейну, якобы деизму, на деле, в применении к материи, свойственны атеизму. Прав Б.Э. Быховский, когда он пишет, что приведенные слова Пейна показывают, что «деистическая пленка, обволакивающая его материализм, очень тонка и непрочно... Проблема конечного и бесконечного и понятие самопричины служат камнем преткновения для его метафизического материализма»¹⁶.

В буржуазной литературе в доказательство того, что Пейн верил в бессмертие, приводятся следующие слова из «Века разума»: «Я... надеюсь на счастье за пределами земной жизни»¹⁷. Всё учение Пейна, его преклонение перед фактами, положительными знаниями, наукой, его критика всяческих верований говорят о том, что слово «надеюсь» в приведенной выше цитате неслучайно. Он «надеется», но не «знает»! Между тем сам он всегда призывает «знать», а не «верить» и «надеяться».

Как Пейн понимает бессмертие? Он сам видит принципиальную разницу между своей и религиозной точками зрения. Пейн пишет: «Чтобы поверить в бессмертие, я должен иметь более возвышенную идею, чем та, что содержится в этой мрачной доктрине воскресения»¹⁸. Напомним, что о роли этой доктрины в христианской религии известный противник Пейна Лесли Стифен писал в 70-х гг. XIX в. следующее: «Судьба христианства основана на доказательстве воскресения»¹⁹.

Согласно Пейну, «сознание существования – единственная вразумительная идея, какую мы имеем о будущей жизни, и непрерывность этого сознания есть бессмертие. Сознание существования, или знание, что мы существуем, не необходимо приурочено к одной и той же форме или к одной и той же материи даже в этой жизни»²⁰. Далее Пейн уточняет: «Мысль, когда она произведена, как я сейчас произвожу мысль, которую излагаю пером, способна стать бессмертной и является единственным произведением человека, которое имеет эту способность»²¹. И наконец, Пейн раскрывает природу мысли так: «Напечатай и перепечатай ее тысячу раз и на каком угодно материале, вырежи ее на дереве или высеки на камне – мысль в любом случае остается всегда одной и той же. Мысль способна существовать, не повреждаясь, на нее не действует перемена вещества. Она существенно отлична по природе от всего того, что мы знаем и можем воспринять»²².

Если вспомнить упомянутые нами рассуждения Пейна о том, что мысль производится тончайшим действием тончайшей материи, то только что приведенные высказывания о бессмертии произведенной человеком мысли можно истолковать

¹⁶ Быховский Б.Э. *Философия американского просвещения* // История философии. Т. 2. М., 1941. С. 460.

¹⁷ Пейн Т. Избр. соч. С. 247; также см.: *Post A. Popular freethought in America, 1825–1850*. N.-Y., 1943. P. 22; *Blunk R. Thomas Paine: Ein Leben für Amerika*. München, 1947. S. 212; *Pearson H. Tom Paine: Friend of Mankind*. N.-Y., 1937. P. 176.

¹⁸ Пейн Т. Избр. соч. С. 366–367.

¹⁹ *Stephen L. History of the English thought in the eighteenth century*. Vol. I. L., 1876. P. 239.

²⁰ Пейн Т. Избр. соч. С. 367.

²¹ Там же.

²² Там же. С. 368.

лишь как неясную догадку об относительной самостоятельности идей. Пейн, конечно, не понимает подлинной роли и происхождения общественных идей, наивно, упрощенно представляет их существование. Но из всех этих рассуждений никак не следует вывод, который делают некоторые западные авторы, стремящиеся перечеркнуть материализм Пейна и использовать его взгляды в интересах церковников и идеалистов. Так, Ропер в статье «Пейн – ученый и верующий» старается доказать, будто бы Пейн, как и Эмерсон, был мистиком, что он видел в Боге не только первопричину, но и «всеобщую мысль», которая «сказала слово» и тем самым вызвала к существованию вселенную. По Роперу выходит, что эта теория создания мира совпадает с библейским учением о сотворении мира. Явно искажая учение Пейна, Ропер пишет: «Развив теорию первичности мысли о вторичности материи, теорию того, что мысль предшествует материи, он предвосхитил современных ученых Джеймса Джинса, Артура Стэнли Эддингтона, Милликена и других в том, что вселенная выглядит скорее как великая мысль, а не как механизм, что мысль должна считаться создателем и управителем материи»²³. Рассуждения Ропера не удивляют, особенно если принять в расчет его идеалистические убеждения и то, что он состоял членом одного из американских комитетов содействия Церкви и всячески стремился представить Пейна человеком сугубо религиозным.

В объяснении общественных явлений Пейн стоял на идеалистических позициях. Как и все буржуазные просветители XVIII в., он считал разум и распространение знаний главной силой общественного развития. <...>

Если в вопросах философии Пейн, придерживаясь непоследовательного материализма, допускающего деизм, уступает Гольбаху и Гельвецию и остается близким к Франклину, Джефферсону и английским деистам, то в критике религии и Церкви он опережает американских просветителей и английских вольнодумцев XVIII в., приближаясь к французским материалистам-атеистам. Пейн считает, что для уничтожения религиозных предрассудков и засилья духовенства первостепенное значение имеет конкретное и доступное самому неподготовленному читателю разоблачение истинного антинародного лица Церкви. Если вопросам философии Пейн уделяет сравнительно мало внимания, то боевой критике религии и Церкви он посвящает почти все свои сочинения, начиная с «Века разума».

В самом начале «Века разума» Пейн отрывает верующего от небес и зовет его к земным делам: «Религиозные обязанности состоят в справедливости поступков, милосердии и стремлении сделать наших братьев счастливыми»²⁴. Чтобы не оставалось никаких сомнений в его отрицательном отношении к религии, он категорически заявляет: «Я не верю в религии, исповедуемые Церковью еврейской, римской, греческой, турецкой, протестантской или какой-либо другой известной мне Церковью. Мой собственный ум – моя церковь»²⁵.

²³ Roper R.C. Op. cit. P. 108.

²⁴ Пейн Т. Избр. соч. С. 247.

²⁵ Там же.

В Америке такой голос раздался впервые. Ни Франклин, ни Джефферсон, ни Б. Раш – никто из американских деистов не отважился выступить против религиозных догм и учреждений так, как это сделал Пейн. Он полагал, что все религии независимо от их нравственного учения представляют собой «дикие и причудливые» системы, лживо, неправильно отражающие мир²⁶. Все религии использовали для обмана человечества в качестве преграды на пути познания мира три средства: тайну, чудо и пророчество. Тайны и чудеса нужны Церкви для того, чтобы лживо объяснять настоящее и прошлое, пророчество – для введения в заблуждение о будущем. По мнению Пейна, «истинная религия» (деизм) не знает ни тайн, ни чудес.

Главный вывод, который можно сделать из заключения Пейна о «природе и идее» религии, состоит в том, что религия «должна быть свободна от всякой таинственности»²⁷. Рассуждения Пейна подводят к атеистическому выводу: религия не необходима и, поскольку она сообщает ложные сведения, вредна. Но Пейн не делает этого вывода, более того, спешит предостеречь от атеизма. Он показывает различные пути возникновения религии «истинной» (деизма) и всех прочих религий, «неистинных». Пейн, как и Локк, не признавал учения о врожденности религиозных представлений. Оба философа считали, что к познанию Бога ведет познание окружающего мира. Что же касается остальных «неистинных» религиозных систем, то они, пишет Пейн в духе учений просветителей XVIII в., возникли в результате обмана и хитрости одних и доверчивости и непросвещенности других.

Заслуга Пейна в том, что он не признавал учения о врожденности религиозных представлений, ратовал за распространение знаний, разоблачал господствующие религии как лживые учения, которые используются не только для обмана, но и для порабощения масс.

Всю силу своей критики Пейн сосредоточил на Библии, игравшей огромную роль в жизни протестантской Америки. Малейшие сомнения в истинности Библии рассматривались здесь как самое тяжелое преступление, а сомневавшихся жестоко преследовали и наказывали. Понятно, что разоблачение библейских вымыслов подрывало религиозные верования и способствовало распространению неверия.

Пейн опирается на достижения научной критики Библии, начатой Гоббсом и Спинозой и продолженной английскими деистами Энтони Коллинзом (1676–1729), Томасом Чаббом (1679–1747), Мэтью Тиндалем (1653–1733), Томасом Вулстоном (1670–1733) и др. Он выступает прежде всего как популяризатор этих достижений. Вместе с тем Пейн высказывает некоторые оригинальные предположения. Он начинает критику Библии с того, что разрушает веру в ее божественное происхождение, отрицает идею Откровения, против которой выступали Спиноза и многие английские деисты. Пейн приводит логические доказательства против Откровения. Он пишет: «Каждая из... Церквей показывает книги, называемые

²⁶ Там же. С. 285.

²⁷ Там же. С. 287.

откровением, или словом божьим... Каждая из этих Церквей обвиняет другие в безверии; что же касается меня, то я не верю им всем»²⁸.

Что такое Откровение и каков его смысл? Пейн объясняет: «Откровение – сообщение о чем-то, чего лицо, которому сделано откровение, прежде не знало. Ибо, если я сделал какую-либо вещь или видел, как она была сделана, мне не нужно откровения, говорящего мне о том, что я ее сделал или видел, как не нужно его и для того, чтобы я мог о ней рассказать или написать. Откровение поэтому не может быть приложено к чему-либо, произошедшему на земле, участником или очевидцем чего был сам человек. Значит, все исторические и повествовательные части Библии, которые занимают почти всю ее, не подходят под значение слова “откровение”, почему и не являются словом божьим»²⁹.

Критика Ветхого завета строится Пейном главным образом на основе «Богословско-политического трактата» Спинозы. В «Веке разума» Пейн указывает, что использовал для своей критики мнения Авраама ибн Эзры и Спинозы³⁰. В ответе епископу Лландафскому Уотсону Пейн для подкрепления своего доказательства того, что Моисей не был автором Пятикнижия, опять ссылается на ибн Эзру и Спинозу³¹.

О том, что именно труд Спинозы был для Пейна важнейшим источником, говорит как метод (изучение и использование для доказательств внутренних противоречий Библии), так и конкретное содержание его критики Библии.

В сжатой и яркой форме Пейн доказывает, что Моисей не был автором Пятикнижия. Подобно Спинозе, он использует для доказательства данные грамматики. Первые три книги Пятикнижия написаны в третьем лице, во Второзаконии же смена лиц происходит четырежды, причем часто рассказ ведется от первого лица. Примером того, как Пейн не только популяризирует, но и развивает мысли Спинозы, может служить анализ библейского текста о смерти и захоронении Моисея. Спиноза пишет, что свидетельства об этой смерти «мог, конечно, дать не Моисей сам о себе и не другой, кто непосредственно следовал за ним, но кто-нибудь, живший много веков спустя, в особенности потому, что историк говорит о прошедшем времени, именно: “не существовал никогда пророк” и пр. И о могиле он говорит, что “никто не знает ее до сего дня”»³². Вот как пишет об этом же факте Пейн: «Автор (Второзакония. – Н.Г.) говорит нам также, что ни один человек не знает, где могила Моисея до сего дня, то есть до того времени, когда жил автор. Но как тогда он узнал, что Моисей похоронен в земле Моавитской (об этом во Второзаконии речь идет дальше. – Н.Г.)? Ведь писатель этот жил долгое время спустя. А из его выражения *до сего дня*, указывающего на большой промежуток времени, прошедший после смерти Моисея, явствует, что он определенно не был на его похоронах. С другой стороны, невозможно, чтобы сам Моисей мог сказать,

²⁸ Там же. С. 248.

²⁹ Там же. С. 255.

³⁰ Там же. С. 326.

³¹ *Paine Th.* Op. cit. Vol. II. P. 769, 774.

³² Спиноза Б. Избр. соч. Т. 11. М., 1957. С. 130.

что ни один человек не знает, где *находится могила*. Делать Моисея автором книги – значит уподобить его ребенку, который, играя, спрятался и кричит: “Никто меня не найдет, никто не найдет Моисея!”»³³. Эти рассуждения Пейна очень напоминают критику Пятикнижия Гоббсом³⁴. Мы не можем сказать, использовал ли Пейн непосредственно сочинение Гоббса или опирался в данном случае на критику Ветхого Завета, данную английским деистом Т. Морганом (умер в 1743 г.), как это утверждает Рили³⁵. Как бы то ни было, можно полагать, что Пейн испытал влияние Гоббса.

Спиноза приходит к заключению, что Пятикнижие было написано не Моисеем, а кем-то другим, кто жил много веков спустя после него. У Пейна мы встречаем уточнение: автором Второзакония был иудейский священник, живший «по меньшей мере лет на триста пятьдесят позже Моисея»³⁶. Далее следуют доказательства в пользу этой цифры. Пейн популяризирует и развивает мысли Спинозы и по другим пунктам. Приведем для сравнения некоторые рассуждения философов.

Спиноза: «Должно заметить, что некоторые местности называются не теми именами, которые они имели при жизни Моисея, но другими, которыми они были обозначены уже много лет спустя. Например, Авраам преследовал врагов “до Дана” (см.: Быт. 14: 14), а такое название этот город получил только много лет спустя после смерти Иисуса (см.: Суд. 18: 29)»³⁷.

Пейн: «В четырнадцатой главе книги Бытия рассказывается: Авраам... преследовал их [врагов] до Дана (ст. 14). Чтобы показать, как выражение “преследовал до Дана” применяется мною в данном случае для хронологического исследования, я привожу два примера: один из американской, а другой из французской истории. Город в Америке, ныне именуемый Нью-Йорком, первоначально назывался Новым Амстердамом. Город во Франции, позже называемый Гавр Марат, ранее назывался Гавр де Грас. Новый Амстердам был переименован в Нью-Йорк в 1664 г., а Гавр де Грас в Гавр Марат – в 1793 г. И если бы был найден документ, хотя и недатированный, но в котором упоминался бы Нью-Йорк, это свидетельствовало бы о том, что он не мог быть составлен до того, как Новый Амстердам был переименован в Нью-Йорк, т.е. до 1664 г., а должен быть написан позже или по крайней мере в течение этого года. Подобным же образом любой недатированный документ, в котором упоминается название “Гавр Марат”, содержит в себе доказательство того, что он написан после переименования Гавр де Граса в Гавр Марат, т.е. не раньше 1793 г. или по меньшей мере в течение этого года. А теперь я подобным же образом докажу, что города Дан не было ни во времена Моисея, ни много лет спустя, и следовательно, Моисей не мог быть автором книги Бытия, где рассказывается о том, как Авраам преследовал врагов, пленивших Лота, *до Дана*»³⁸.

³³ Пейн Т. Избр. соч. С. 303–304.

³⁴ Гоббс Т. Левиафан. М.; Л., 1936. С. 285.

³⁵ Riley I.W. American philosophy. N.Y., 1907. P. 45.

³⁶ Пейн Т. Избр. соч. С. 304.

³⁷ Спиноза Б. Указ. соч. Т. 11. С. 130.

³⁸ Пейн Т. Избр. соч. С. 305.

Пейн творчески использует наследие Спинозы. Он не только приводит понятные простому читателю (американскому и французскому) примеры с изменениями названий городов Нью-Йорка и Гавра, но он далее терпеливо разъясняет путаницу в Библии, приводя и сравнивая отдельные тексты, а также фактические данные из истории Израиля.

Вывод Пейна таков: «Отнимите от Книги Бытия веру в то, что Моисей является ее автором, на чем только и зиждется странное мнение, что всё это – слово Божие, и от книги Бытия не останется ничего. Она превратится в анонимную книгу рассказов, басен, преданий, бессмыслицы и явной лжи. Истории о Еве и змие, о Ное и его ковчеге низводятся тогда до уровня арабских сказок, лишенных к тому же занимательности, а рассказы о людях, живших по восемьсот–девятьсот лет, становятся такой же сказкой, как и языческий миф о бессмертии гигантов»³⁹.

Доказав, что книги, приписываемые Моисею, не были написаны ни Моисеем, ни даже в его времена, Пейн убедительно показывает, что Иисус Навин не был автором книги, которая ему приписывается. Это анонимная книга, также как и Книга Судей. По поводу последней Пейн остроумно замечает: «Книга Судей явно анонимна, а потому она даже не претендует на название слова Божия. Она не имеет даже номинального поручителя; она – совершенная сирота»⁴⁰.<...>

Эту часть «Века разума» Пейн заключает выводом, каждое слово которого полно ненависти и презрения к духовенству: «Я исследовал теперь все книги в первой части Библии, книги, которые названы именами лиц, якобы бывших их авторами, и которые Церковь, именующая себя христианской, навязывает миру как писания Моисея, Иисуса Навина и Самуила. Я раскрыл и доказал ложность этих претензий. Что скажете теперь вы, попы всех сортов, говорившие и писавшие против первой части «Века разума»? Неужели перед лицом такой массы доказательств вы еще имеете смелость выходить на свои кафедры и продолжать навязывать эти книги своим прихожанам в качестве трудов *писателей, вдохновленных свыше*, и слова Божия, когда доказано со всей возможной очевидностью, что те, кого вы выдаете за авторов, не являются таковыми, и вы сами не знаете, кто же были на деле авторы этих книг?»⁴¹

На материале Книг Царств и Паралипоменон Пейн показывает путаницу и противоречивость Библии. Он рассматривает их как своего рода исторические хроники, посвященные главным образом жизни и деяниям еврейских царей⁴². На примере полного совпадения конца Книги Паралипоменон и начала Книги Ездры Пейн показывает, как кроили и тасовали Библию ее составители.

Книги Иова, Притч и Псалмов, как считает Пейн, представляют собой сборники из произведений нееврейских авторов. Книга Екклесиаста, приписываемая Соломону, «написана в виде мрачных размышлений старого развратника, каким

³⁹ Там же. С. 308.

⁴⁰ Там же. С. 313.

⁴¹ Там же. С. 316.

⁴² Там же. С. 317.

на самом деле был Соломон, который, вспоминая сцены, которыми он более не может наслаждаться, восклицает: “Всё суэта!”»⁴³.

Так называемые книги пророков Пейн характеризует главным образом как сборники анекдотов о лицах и событиях древних времен, в которых действительно исторические события изложены путано и противоречиво. В данном случае Пейн развивает мысли Спинозы и английских деистов и дополняет их критику Библии рядом новых, подмеченных им деталей. Возьмем, к примеру, соображения Пейна о Книге пророка Исаяи. Еще Спиноза обратил внимание на то, что эта книга, как и другие книги пророков, составлена довольно беспорядочно и списана с летописей царей израильских и иудейских. Спиноза не высказывает, однако, сомнения в авторстве Исаяи. Пейн дает оригинальный критический анализ этой книги и приходит к выводу, что 44-я глава и начало главы 45-й Книги Исаяи (приветствие Киру) написаны через полтора столетия после смерти Исаяи⁴⁴. Высказав предположение о том, что Исаяя не является автором этой Книги, Пейн предвосхитил последующие открытия. В XIX в. благодаря тщательному анализу библейская критика доказала, что Книга Исаяи состоит по крайней мере из трех различных сборников и что Исаяя не был ее автором. Так же самостоятельно, конкретизируя мысли Спинозы, Пейн анализирует Книгу пророка Иеремии и показывает, что Иеремия не был ее автором, что она полна противоречий и что предсказания Иеремии ложны и двуличны.

Пейн объясняет, что слово «пророк» употребляется в Библии для обозначения поэта и музыканта. Многие образы и метафоры этих поэтов, за давностью времен и изменением обстоятельств ставшие «темными», «странным образом были возведены в ранг пророчеств и применены к целям, о которых сами эти писатели никогда не думали»⁴⁴. Слово «пророк» следует отличать от слова «провидец», которое употреблялось в применении к лицу, способному представить будущее, причем это «будущее» ограничивалось их собственным временем⁴⁵.

Далее Пейн обстоятельно и оригинально показывает противоречивость евангельских сказаний об Иисусе Христе. Конвей прав, говоря, что постановка и разрешение Пейном ряда вопросов христианской мифологии предвосхищают более поздние открытия таких представителей исторической школы, как Бауэр и Штраус. Заслугой Пейна Конвей также считает то, что в «Веке разума» исторический Иисус отделен от мифического Христа с такой четкостью, которой до Пейна никто никогда не достигал⁴⁶. Но действительная заслуга Пейна не в этом. Пейн не доходит до отрицания исторического Христа, но впервые заявляет о том, что проблема: существовал ли Христос или нет – никакого значения не имеет. Существование Марии, Иосифа и Иисуса «само по себе безразлично, в него можно верить или

⁴³ Там же. С. 328.

⁴⁴ Пейн останавливается на этом также в упомянутом трактате «Исследование пророчеств» («Examination of prophecies») (*Paine Th. The complete writings. Vol. II. P. 861–864*).

⁴⁴ Пейн Т. Избр. соч. С. 346.

⁴⁵ Там же. С. 339.

⁴⁶ *Conway M.D. The life of Tomas Paine. Vol. II. N.Y.; L., 1892. P. 195.*

не верить по принципу: *пусть так*, что из того?»⁴⁷. Пейн пишет: «Меня смущает не существование или несуществование этих лиц; басня об Иисусе Христе, как она рассказана в Новом Завете, и возникшее из нее дикое и фантастическое учение – вот против чего я борюсь»⁴⁸.

Критика Пейном Евангелий по своей остроте и убедительности иногда напоминает антихристианские высказывания Гольбаха⁴⁹. Пейн исходит из того, что если даже все четыре Евангелия согласуются между собой, то это еще не доказывает истинности их содержания, если же они не согласуются между собой, то тем более содержание их ложно. Допустим, рассуждает Пейн, имело место «боговдохновение» и Откровение, тогда в Евангелиях невозможны никакие противоречия, так как истина едина. Между тем, как было известно уже до Пейна и как он это умело подтверждает, Евангелия полны противоречий и несогласованностей.

Пейн предполагает, что Евангелия не были написаны Марком, Матфеем, Лукой и Иоанном. Евангелия, по мнению философа, представляют собой «плод творчества отдельных лиц, которые спустя много лет после описываемых ими событий сочиняют каждый свою собственную легенду. Они – не писания людей, живущих в тесном общении друг с другом, как, по предположению, жили люди, именуемые апостолами. Короче, они были сфабрикованы, подобно книгам Ветхого Завета, иными лицами, чем те, чьи имена носят»⁵⁰.

Пейн высмеивает легенду о непорочном зачатии Христа. Он замечает, что эта легенда имеет в своей основе языческие сказания, подобные историям о любовных похождениях Юпитера. В этой связи большой интерес представляют и другие мысли Пейна о возникновении христианства из языческих культов. Пейн высказывает предположение о том, что христианство позаимствовало из языческой мифологии легенду о небесном происхождении Иисуса (ср. астральную теорию у Вольнея и Дюпюи), что в христианстве сохранились следы политеизма, что обожествление героев у язычников превратилось в канонизацию святых у христиан.

Широко пользуясь методом сопоставления, в котором он, по верному замечанию Конвея, превосходил Тиндаля⁵¹, Пейн изобличает недостоверность многочисленных сведений, сообщаемых Евангелиями. Примером тому может служить его анализ истории о воскресении и вознесении Христа. У Матфея говорится, что при воскресении Христа произошло землетрясение. Три другие евангелиста об этом ничего не говорят. Как же они не заметили этого события? По Матфею, ангел, сидевший на камне, сообщил Марииам, что Христос воскрес. По Марку, обе Марии вошли в гробницу и увидели ангела, который и сообщил им о воскресении. По Луке, они узнали об этом от двух ангелов. Иоанн же говорит, что о своем воскресении Иисус сам сказал Марии Магдалине, заглянувшей в гробницу. Вывод Пейна таков: «Доведись авторам этих четырех книг попасть в суд

⁴⁷ Пейн Т. Избр. соч. С. 347.

⁴⁸ Там же. С. 347.

⁴⁹ Гольбах П. Разоблаченное христианство. М., 1924. С. 96.

⁵⁰ Пейн Т. Избр. соч. С. 351.

⁵¹ Conway M.O. Op. cit. Vol. II. P. 195.

и доказать алиби (...а именно отсутствие мертвого тела вследствие сверхъестественного вмешательства) и давай они при этом такие же противоречивые указания, какие содержатся здесь, они оказались бы под угрозой, что им обрежут уши за лжесвидетельства, и подделом»⁵².

Пейн пытается найти корни сказания о воскресении Христа. Он пишет, что такую историю всегда может создать усталое воображение, а легкое верие может принять ее за действительность. Истории такого рода вообще имеют своим источником насильственную смерть или казнь невинно осужденных. «В истории явления Христа, – пишет Пейн, – причудливо смешивается... естественное и невозможное, что всегда отличает легенду от фактов»⁵³. Такое понимание христианской легенды положительно отличается от наивного рационализма английских и немецких деистов.

Пейн разоблачает христианскую легенду о том, что в одном из пророчеств Исайи было предсказано рождение Марией Иисуса (Мф. 1: 22, 23). Философ использует при этом доводы английского деиста Коллинза из его «Рассуждений об основах и причинах христианской религии» (1724), который в свою очередь опирался на критику Священного Писания Г. Гроцием и другими авторитетами⁵⁴. Популяризируя обобщения Коллинза, Пейн пишет следующее. Исайя будто бы от имени Бога убеждал царя Иудеи Ахав, воевавшего против царей Сирии и Израиля, что тот не потерпит поражения, и в доказательство предложил Ахаву испросить знамение от Бога. Ахав, не желая искушать Бога, отказался это сделать, и тогда сам Исайя заявил, что «Дева примет во чреве и родит Сына» (Ис. 7: 14), и еще до того, как этот Сын научится отличать зло и добра, опасность для Ахавы исчезнет. Пейн остроумно замечает, что эта фраза из пророчества Исайи относится к Марии и Иисусу не больше, чем к матери Пейна и к нему самому⁵⁵. Далее он пишет, что Исайя, подшутив над Ахавом, чтобы не быть обвиненным в лжепророчестве, должен был принять меры, чтобы это знамение совершилось. После этого Пейн приводит отрывок (у Коллинза его нет), в котором говорится, что у Исайи родился сын (Ис. 8: 2). Коллинз делает вывод, что, как и по отношению к другим пророчествам, цитируемым апостолами, вполне возможно, рассматривая данное пророчество, найти какую-либо личность или событие, к которым это пророчество может быть применено. К тому же, по мнению Коллинза, исключительная четкость пророчеств говорит о том, что они появились после предсказанных ими событий⁵⁶.

Пейн приводит и другие доказательства того, как ранние христиане, создавая легенду об Иисусе, «выискивали и прилаживали друг к другу пророчества и то, чем пророчествовали, т.е. символ и символизируемое, знак и обозначаемое, как отмычки к старым замкам»⁵⁷. Иона и кит Ветхого Завета были превращены в символы:

⁵² Пейн Т. Избр. соч. С. 355.

⁵³ Там же. С. 360.

⁵⁴ Collins A. A discourse of the grounds and reasons of the Christian religion. L., 1724. P. 45–46, 61–70.

⁵⁵ Пейн Т. Избр. соч. С. 332.

⁵⁶ Collins A. Op. cit. P. 44, 45.

⁵⁷ Ibid. P. 365.

Иона – Иисус, кит – могила. У Матфея (12: 40) сказано: «Ибо как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи». Впрочем, замечает Пейн, согласно тем же евангельским рассказам, Христос пробыл в могиле один день и две ночи!

Рассматривая Новый Завет, Пейн в заключение останавливается на Посланиях Павла. Философ считает несущественным вопрос, были ли эти послания, приписываемые Павлу, написаны им или нет. «Они представляют собою либо доказательства, либо догмы, – пишет Пейн. – Но поскольку доказательства порочны, а догматическая часть представляет собой простое предположение, не имеет значения, кто их написал»⁵⁸. Пейн приходит к выводу: «Невероятные противоречия, содержащиеся в Ветхом и Новом Заветах, ставят их в положение человека, который присягал бы за и против»⁵⁹. <...>

Особенность антиклерикальных трудов Пейна – в критике этической стороны Библии. В этом отношении Пейн также превзошел других американских просветителей и в частности Франклина, который считал, что в моральном отношении христианство лучше других религий. Для Пейна, с его идеями торжества разума и просвещенности над суеверием и невежеством, с его любовью к достоинству человека, которого он считал от природы нравственным, вопросы этики имели первостепенное значение. Религиозные учения о морали и церковная опека над нравственностью были для Пейна злейшими врагами. <...>

© Гольдберг Н.М., 2010

⁵⁸ Ibid. P. 369.

⁵⁹ Ibid. P. 370.

ИЗ ИСТОРИИ БОРЬБЫ ДАРВИНИЗМА С РЕЛИГИЕЙ В РОССИИ*

В ноябре 1859 г. в Лондоне был опубликован труд Чарльза Дарвина «Происхождение видов путем естественного отбора». Теория эволюции органического мира, изложенная в этой работе, произвела подлинный переворот во взглядах на историю происхождения и развития всех живых организмов и имела огромное значение не только для развития всех отраслей биологической науки, но и для распространения научно-атеистических воззрений на мир. <...>

Распространение теории Дарвина в России совпало с общественным подъемом 60-х гг. XIX в. и возросшим в связи с ним интересом русского общества к науке вообще и естествознанию в особенности. «Теория Дарвина, – говорил А.О. Ковалевский на VII съезде русских естествоиспытателей и врачей, – была с особым сочувствием принята у нас в России... ее появление совпало с пробуждением нашего общества после Крымской войны, и она сразу получила права гражданства как в научном, так и в общественном мире»¹.

Быстрое распространение идей дарвинизма в России было обусловлено всем предшествующим развитием отечественной науки и прочными материалистическими традициями, сложившимися в русской философии. Так, еще в XVIII в. М.В. Ломоносов выдвинул эволюционную точку зрения в геологии и впервые попытался перенести этот взгляд на всю природу. На пороге XIX в. идеи трансформизма защищал А.Н. Радищев. Особенно заметную роль в становлении эволюционных воззрений на природу сыграли А.И. Герцен и Н.Г. Чернышевский. В таких сочинениях Герцена, как «Письма об изучении природы»², «Публичные чтения г-на профессора Рулье» (1846) и др., можно найти немало ценных эволюционистских идей, сыгравших положительную роль в развитии естествознания в России и оказавших благотворное влияние на процесс формирования материалистических и атеистических взглядов на природу у русской читающей публики. <...>

* Публикуется в новой редакции с сокращениями по: Ежегодник Музея истории религии. Т. 3. М.; Л., 1959. С. 222–247.

¹ Протоколы VII съезда русских естествоиспытателей и врачей. Одесса, 1883. Прил. 4. С. 1.

² См.: Письма об изучении природы // Отечественные записки. 1845–1846.

Идея постепенного развития природы была далеко не новой для русской науки. Советские исследователи Б.Е. Райков, С.Л. Соболев, Л.Ш. Давиташвили и др. установили, что у Дарвина как эволюциониста был ряд русских предшественников, которые самостоятельно пришли к мысли о прогрессивном развитии природы³.

По сообщению С.Л. Соболева⁴, русские ученые впервые познакомились с трудом Дарвина «Происхождение видов» приблизительно во второй половине лета 1860 г. Уже вскоре после этого некоторые из них выступили публично с изложением основных положений новой теории. Например, К.А. Тимирязев вспоминает, что в сентябре 1860 г. профессор Петербургского университета С.С. Куторга на своей вводной лекции демонстрировал студентам первого курса книгу Дарвина «Происхождение видов» и «в ясных, сжатых чертах изложил содержание этой удивительной книги, показавшей нам органический мир в совершенно новом свете»⁵. Г.В. Платонов указывает, что вскоре после этого сам Тимирязев, прочитав книгу Дарвина в подлиннике, выступил с докладом об эволюционной теории на студенческом кружке, которым руководил А.Н. Бекетов⁶.

В ноябре 1860 г. профессор Н.П. Вагнер в Казанском университете произнес актовую речь «Жорж Кювье и Э. Жоффруа Сент-Илер», где упомянул и Дарвина⁷. Л.Ф. Пантелеев, который в начале 60-х гг. учился в Петербургском университете и был одним из организаторов публичных лекций в пользу неимущих студентов, в своих воспоминаниях пишет, что в начале 1861 г. Н.А. Северцов прочитал в университете несколько публичных лекций. По словам Пантелеева⁸, эти лекции Северцова «были посвящены только что опубликованной Дарвином теории происхождения видов». На первой лекции собралось много публики, преимущественно из научных кругов, а также студентов-естественников.

До последнего времени было принято думать, что упомянутая выше вводная лекция С.С. Куторги была первой в России попыткой публичного изложения эволюционной теории Дарвина. Однако С.Л. Соболев установил, что еще до выступления Куторги в русской научной печати появилось несколько переводных статей о Дарвине и его учении. Так, в январе 1860 г. в «Журнале Министерства народного просвещения» (№ 1) была опубликована переведенная Н.Н. Страховым статья Ч. Ляйелля «Появление человека на земле» (сентябрь 1859 г.), где сообщалось о предстоящем вскоре выходе в свет сочинения Ч. Дарвина «Происхождение видов». В марте 1860 г. в «Вестнике естественных наук» (№ 12) была помещена статья из английского

³ Райков Б.Е. Русские биологи-эволюционисты до Дарвина. Т. 1–3. М.; Л., 1951–1955; Он же. Предшественники Дарвина в России. Л., 1956; Соболев С.Л. Возникновение и развитие материалистической традиции в русской эволюционной мысли XVIII и первой половины XIX в. // Труды Института истории естествознания АН СССР. Т. 5. М.; Л., 1953; Давиташвили Л.Ш. Очерки по истории учения об эволюционном прогрессе. М., 1956.

⁴ Соболев С.Л. Первые сообщения о теории Ч. Дарвина в русской печати // Бюллетень Московского общества испытателей природы: Отд. биологии. 1945. Т. 50. Вып. 3–4. С. 128–137.

⁵ Тимирязев К.А. Соч. Т. 5. М., 1938. С. 108.

⁶ Платонов Г.В. Мирозозрение К.А. Тимирязева. М., 1952. С. 107.

⁷ Вагнер Н.П. Жорж Кювье и Э. Жоффруа Сент-Илер. Казань, 1860. С. 71.

⁸ Пантелеев Л.Ф. Воспоминания. М.; Л., 1958. С. 232.

журнала «Westminster Review» (январь 1860 г.), принадлежащая, по-видимому, перу Т. Гексли и являющаяся рецензией на «Происхождение видов». Сущность теории Дарвина излагается в ней очень точно и с большой симпатией. <...>

В следующем номере того же журнала был напечатан сокращенный перевод отчета о заседании Лондонского королевского общества⁹, где 10 февраля 1860 г. обсуждался доклад Т. Гексли «О видах, расах и их происхождении». В этом докладе Гексли вновь отстаивал за естествознанием право решать вопрос о происхождении видов с научной, а не с религиозной точки зрения. Он стремился убедить своих слушателей, что теория Дарвина дает вполне удовлетворительное доказательство присутствия в природе естественных факторов, обуславливающих появление новых видов.

С апреля по июль 1860 г. в «Вестнике естественных наук» было опубликовано еще несколько переводных статей, пропагандировавших новую теорию происхождения видов. Русские ученые получили возможность хотя бы вкратце познакомиться с основными идеями дарвинизма.

С 1861 г. сведения о новой теории начинают проникать и на страницы толстых журналов, в результате чего возможность познакомиться с материалистическими взглядами Дарвина появляется у более широкого круга русских читателей. Так, в № 2 «Отечественных записок» за 1861 г. в «Обзоре иностранной литературы» кратко излагалась теория Дарвина по немецкому изданию его «Происхождения видов». Анонимный автор обзора весьма сочувственно относится к идеям Дарвина и видит главную его заслугу в открытии естественных причин образования современных видов животных и растений. Он указывает, что «Происхождение видов» произвело огромное впечатление на всех занимающихся биологией, потому что теория Дарвина касается «самых основных вопросов ее». Благодаря этой теории зоология из описательной науки «обращается в генеалогию животных». <...> Вместе с тем он упрекает Дарвина в непоследовательности в решении вопроса о возникновении первых живых существ^{*}. Как указывает автор обзора, Дарвин, доказавший, что все современные организмы произошли от немногих первоначальных форм естественным путем, не решился, однако, допустить естественное происхождение этих первоначальных форм. Мы, заключает автор, стоим перед великой задачей открытия уже «не изменения живых существ, но происхождения жизни».

В конце 1861 г. в популярном журнале «Библиотека для чтения» (№ 11–12) появилась обширная статья «Дарвин и его теория образования видов». Имя ее автора до сих пор не установлено. М.А. Антонович¹⁰ полагал, что автором этой статьи мог быть профессор С.С. Куторга. Эта, по всей вероятности первая в России, оригинальная статья, популяризирующая учение Дарвина, написана с большим знанием

⁹ Вестник естественных наук. 1860. № 2 (13). С. 397–401.

^{*} В интересах распространения своего учения Дарвин считал необходимым в заключительных строках «Происхождения видов» по традиции упомянуть, что «Творец первоначально вдохнул жизнь в одну или ограниченное число форм». Впоследствии в одном из своих писем к Гукеру он писал по поводу этой фразы: «Я уже давно сожалею, что уступил общественному мнению и употребил выражение из Пятикнижия» [Life and Letters of Charles Darwin (далее: DLL). L., 1887. Vol. III. P. 17–18].

¹⁰ Антонович М.А. Избранные философские сочинения. М., 1945. С. 355, 371.

дела в живой и доступной для широкого круга читателей форме. Из всех теорий происхождения видов, подчеркивает автор, теория Дарвина, бесспорно, «самая логическая, самая удовлетворительная и в то же время одна из самых простых. Наука приобрела в ней ту истину, что естественная отборность есть могущественный деятель в образовании видов»¹¹.

В статье излагается учение Дарвина об изменяемости живых организмов, естественном отборе (который называется здесь «естественной отборностью»), расхождении признаков как необходимом следствии «борьбы за жизнь» и рассматриваются все основные факты, доказывающие правильность этого учения. Автор обстоятельно критикует основные возражения, выдвинутые против дарвинизма, и приводит свои собственные аргументы в защиту эволюционной теории. <...>

Прогрессивно настроенная часть общества встретила теорию Дарвина с одобрением, как замечательное достижение науки, срывающее с живой природы религиозно-мистический покров таинственности и «разумности» устройства. Реакционная часть общества, напротив, сразу же почувствовала в лице Дарвина опасного врага. Так, например, член Главного управления цензуры А.А. Берте по собственной инициативе представил на имя начальника управления докладную записку, где указывал на явно антирелигиозное направление опубликованной в «Библиотеке для чтения» статьи о Дарвине. В этой статье, писал Берте, происхождение и распространение всех органических существ на земле объясняется по теории Дарвина, которая «далеко расходится с Библией». Автор, отмечает Берте, позволяет себе «в высшей степени неприличное выражение в отношении к сказаниям св. писания». Как следствие этой докладной записки цензор, допустивший статью к печати, получил выговор, а всем органам цензуры предписывалось принять это замечание к сведению¹².

Теория Дарвина, указывает М.А. Антонович¹³, вполне соответствовала духу времени. Она имела философский характер и широкое философское основание; она объясняла простым и естественным способом всеобщие биологические явления, до тех пор казавшиеся непостижимыми и чудесными; она, наконец, подтверждалась массой фактов из всех областей естествознания. Дух времени был до такой степени силен, что даже Н.Н. Страхов, впоследствии крупнейший русский антидарвинист, в конце 1862 г. опубликовал статью «Дурные признаки»¹⁴, где в самых лестных выражениях рекомендовал «Происхождение видов» вниманию читателей. Вскоре после выступления Страхова в журнале «Русский вестник» (№ 1 за 1863 г.) появилась большая статья С.А. Рачинского* «Цветы и насекомые», где впервые на русском языке в очень увлекательной и доступной форме излагалось содержание ботанической работы Дарвина «Опыление орхидей» (1862). В конце статьи кратко

¹¹ Библиотека для чтения. 1861. № 12. С. 33.

¹² Российский государственный исторический архив (далее: РГИА). Ф. 772. Оп. 8, 1862 г. Д. 33. Л. 1.

¹³ Антонович М.А. Указ. соч. С. 354.

¹⁴ Время. 1862. № 2 (11). С. 158–172.

* Профессор ботаники Московского университета С.А. Рачинский (1836–1902) в то время был активным пропагандистом эволюционных воззрений на природу и первым переводчиком «Происхождения видов» Дарвина. Позже он стал реакционером и мистиком.

говорилось об эволюционной теории Дарвина и сообщалось о предстоящем в скором времени выходе в свет «Происхождения видов» на русском языке. Эта книга горячо рекомендовалась читателям в качестве «одной из самых блистательных книг, когда-либо написанных по части естественных наук».

В начале 1863 г. молодой и еще никому в то время не известный И.И. Мечников написал для журнала «Время» обширную рецензию на «Происхождение видов» (немецкий перевод Бронна), которая, однако, оставалась неопубликованной, вероятно, потому, что в 1863 г. издание этого журнала по распоряжению цензуры было прекращено^{*}. Большую роль в пропаганде идей дарвинизма в России сыграли «Три публичных лекции» известного немецкого биолога М.Я. Шлейдена¹⁵. <...> Таким образом, уже до появления русского издания «Происхождения видов» читающая публика в общих чертах познакомилась с теорией Дарвина и была в значительной мере подготовлена к положительному восприятию его материалистических выводов. Поэтому неудивительно, что, когда в начале 1864 г. книга Дарвина наконец вышла в свет на русском языке¹⁶, она была встречена, по свидетельству М.А. Антоновича¹⁷, с большим энтузиазмом. Важнейшие органы прогрессивной печати: «Современник», «Русское слово», «Библиотека для чтения», «Отечественные записки» – живо откликнулись на это событие и поместили большие рецензии и статьи, в которых теория Дарвина получила самую высокую оценку. В мартовской книжке «Современника» за 1864 г. была опубликована рецензия М.А. Антоновича «Теория происхождения видов в царстве животных», где он писал, что величайшая заслуга Дарвина состоит в том, что он придал теории естественного происхождения видов научный вид, собрал и систематизировал доказательства в ее пользу, подробно разъяснил причины изменения организмов и его способы. В «Русском слове» (№ 4–8 за 1864 г.) начинается печататься обширная статья Д.И. Писарева «Прогресс в мире животных и растений». «Открытия Дарвина, – пишет он, – не только обогащают нас новыми знаниями, но они освежают весь строй наших идей и раздвигают во все стороны наш умственный горизонт»¹⁸. Именно на эту сторону теории Дарвина Писарев и обращает главное внимание. <...>

В конце 1864 г. в «Отечественных записках» (№ 8, 10, 12) была опубликована статья «Книга Дарвина, ее критики и комментаторы», скромно подписанная буквами К.Т. Она принадлежала К.А. Тимирязеву, в то время еще студенту Петербургского университета. В начале 1865 г. статья вышла отдельным изданием под заглавием «Краткий очерк теории Дарвина». С тех пор эта работа Тимирязева («Ч. Дарвин

^{*} Указанная рецензия под названием «Несколько слов о современной теории происхождения видов» впервые была опубликована в книге: Мечников И.И. Избранные биологические произведения. М., 1950. С. 655–672.

¹⁵ Шлейден М.Я. Древность человеческого рода: происхождение видов; положение человека в природе: три публичных лекции. СПб., 1863.

¹⁶ Дарвин Ч. О происхождении видов в царствах животном и растительном путем естественного подбора родичей / пер. с англ. С.А. Рачинского. СПб., 1864

¹⁷ Антонович М.А. Указ. соч. С. 358.

¹⁸ Русское слово. 1864. № 2 (4). С. 8.

и его учение») переиздавалась много раз, и до настоящего времени она остается лучшим в мировой литературе популярным изложением теории Дарвина. Строго придерживаясь подлинника, Тимирязев сумел в кратком очерке точно передать общий дух теории, выделить и четко сформулировать ее основные положения, показать глубокую аргументированность выводов Дарвина и раскрыть их огромное значение. Подлинно научное истолкование теории Дарвина блестяще сочетается у Тимирязева с простотой и живостью изложения. Эта работа Тимирязева сыграла выдающуюся роль в воспитании не одного поколения русских читателей в духе научного материализма.

Благодаря перечисленным рецензиям и статьям книга Дарвина имела в России чрезвычайно большой успех. Об этом можно судить хотя бы по тому, что уже в 1865 г. вышло ее второе издание. Учение Дарвина, вспоминает И.И. Мечников, при содействии многочисленных популяризаторов особенно быстро «проникло в умы учащейся молодежи и завоевало все ее симпатии»¹⁹. Конечно, так восторженно отнеслись к этому учению далеко не все. «Мне помнятся, – пишет профессор Н.А. Умов, – те горячие споры, которые поднялись в русских интеллигентных кружках между молодыми и старыми поколениями после появления на русском языке книги о происхождении видов»²⁰.

Теория Дарвина была направлена против религии, мистики и других проявлений реакции в идеологии. Поэтому, по словам К.А. Тимирязева, отношение к учению Дарвина с начала 60-х гг. было «мерилом современности или отсталости»²¹.

На большую популярность атеистических идей дарвинизма в России и их «разрушительное» влияние на умы указывали самые крайние противники этого учения. Например, в антидарвинистской статье, помещенной в 1865 г. в богословском журнале «Духовный вестник», говорится, что попытка Дарвина объяснить происхождение растений, животных и человека силами естествознания «каждодневно находит большее и большее сочувствие не только в кругу записных естествоиспытателей, но и вербует себе множество адептов во всех кружках образованного и полуобразованного мира»²².

Распространение материалистических идей дарвинизма в России не могло, конечно, не натолкнуться на решительное противодействие со стороны всех реакционных элементов, и в первую очередь церковных кругов, видевших в успехах естествознания опасную причину растущего неверия.

В советской литературе, посвященной истории дарвинизма, обычно подчеркивалось, что антидарвинизм никогда не пользовался в России популярностью. Это, безусловно, верно, когда речь идет о передовой части русского общества. Но мы не можем забывать, что многочисленные выступления антидарвинистов, в частности на страницах различных богословских журналов, издававшихся в значительно

¹⁹ Мечников И.И. Страницы воспоминаний. М., 1946. С. 16.

²⁰ Памяти Дарвина: сб. статей. М., 1910. С. 2.

²¹ Тимирязев К.А. Соч. Т. 8. М., 1939. С. 187.

²² Расовский И.К. Новейшая теория происхождения человека и вообще происхождения видов // Духовный вестник. 1865. Сентябрь. С. 2.

большем количестве и большим тиражом, чем прогрессивные журналы, находили себе поддержку в другой части общества. Вот почему следует согласиться с Б.Е. Райковым²³, который пишет, что нельзя получить достаточно ясного представления об успехах дарвинизма в России, не учитывая действий этой враждебной стороны.

В мае 1860 г., когда в России еще мало кто знал о книге Дарвина, в богословском журнале «Странник» была опубликована статья профессора Петербургской духовной академии Е.И. Ловягина «О предположениях новейших геологов, несогласных со Священным Писанием», в которой уже упоминается теория «постепенного преобразования видов» Ч. Дарвина. Ссылаясь на Библию, автор пытается доказать, что в «произведении царства органических существ: растений и животных – действовал непосредственно сам Бог, а не природа независимо от Бога»²⁴. <...>

В 1863 г. в «Православном собеседнике» (т. I и II) появилось обширное апологетическое исследование под названием «Основная истина христианства и коренное заблуждение неверующего разума», в заключительной части которого анонимный автор пытается с помощью Священного Писания опровергнуть открытия новейшего естествознания, не отвечающие «христианским представлениям»²⁵.

Ревнители веры порой привлекали к борьбе с дарвинизмом своих западных единомышленников. Так, в периодическом издании Московской духовной академии «Творения святых отцов» в 1864 г. был напечатан «Разбор учения Дарвина о происхождении видов в царствах животном и растительном», заимствованный из английского журнала «Athenaeum» (1862). Журнал этот с самого начала враждебно относился к учению Дарвина и всегда охотно предоставлял свои страницы самым крайним антидарвинистам*. К ним принадлежал и автор указанного «Разбора» – английский профессор философии Фрошаммер. Его большая статья целиком посвящена опровержению эволюционной теории. Фрошаммер утверждает, что будто бы в результате признания теории Дарвина «философское рассмотрение природы должно сделаться совершенно невозможным». Он отвергает эту теорию потому, что она разрушает телеологическое воззрение на природу и стоит в резком противоречии с «учением Книги Бытия о сотворении мира»²⁶.

Через год в «Христианском чтении» была опубликована статья «Научные генеалогии современного естествознания и преимущественно теория Дарвина», заимствованная из «Evangelische Kirchenzeitung» (№ 35 за 1865 г.), в переводе И. Троицкого с его примечаниями и добавлениями. Уже в самом начале ста-

²³ Райков Б.Е. Из истории дарвинизма в России // Труды Института истории естествознания и техники АН СССР. Т. 16. Вып. 3. М.; Л., 1957. С. 3.

²⁴ Странник. 1860. Т. 8. С. 355, 359.

²⁵ Там же. С. 546.

* Об анонимном авторе одной такой резко отрицательной рецензии на книгу «Происхождение видов», помещенной в журнале «Athenaeum» (1860, ноябрь), Дарвин писал Гукеру: «Манера, с которой он притягивает сюда бессмертие, натравляет на меня священников и отдает меня им в руки, – это низость. Он сам ни за что не стал бы жечь меня, но принес бы дрова к костру и указал бы черным бестиям, как поймать меня» (DLL. Vol. II. P. 229).

²⁶ Творения святых отцов. 1864, Кн. 3. С. 352.

ты автор с возмущением говорит, что на знамени, выкинутом современным естествознанием, начертаны роковые слова: «Отрицаю существование Бога»²⁷.

Все другие (как переводные, так и оригинальные) статьи против дарвинизма, опубликованные в 60-е гг. в русских богословских журналах, были написаны примерно в таком же духе²⁸. Если бы теория Дарвина была доказана и принята, сокрушается И. Красовский, то «идея о существовании Творца была бы потрясена и уничтожена для всех времен»²⁹. Дарвинизм, заявляет священник Г. Малеванский, есть не что иное, как один из видов «квазинаучного обоснования общей материалистической гипотезы», вот почему критику его «мы считаем необходимым соединить с критикой материализма»³⁰. Несколькими годами раньше тот же автор, нападая на теорию Дарвина, стремился во что бы то ни стало доказать, что в органическом мире ничто не изменяется³¹.

Особенно яростно авторы названных статей нападают на эволюционную теорию, когда речь заходит о происхождении человека. «Хотя сам Дарвин, – пишет И. Троицкий, – не применил своей теории к человеку, но зато тем прямее и решительнее сделали это его последователи»³². Ссылаясь на умственные и нравственные особенности человека, Н. Рождественский пытается доказать, что между человеком и животными лежит такая глубокая пропасть, которая делает происхождение человека от животных совершенно невозможным. Человек, уверяет он, является высшим существом потому, что «он получил от Творца душу разумную и мыслящую»³³.

Г. Малеванский заявляет, будто бы всей своей жизнедеятельностью человек ясно показывает, что он «не должен и не может быть мыслим как существо, произведенное слепыми силами природы». Напротив, утверждает автор, человек всей своей жизнедеятельностью доказывает, что он «является подобием существа всесовершеннейшего или просто личным образом Божиим»; человек не мог бы быть таким, каков он есть, если бы он «не был создан по образу Божьему»³⁴. <...>

Передовые русские ученые не только быстро усвоили теорию Дарвина, но и своими конкретными научными исследованиями значительно развили ее. Благодаря их трудам дарвинизм был внедрен во многие отрасли биологии. Так, И.М. Сеченов

²⁷ Христианское чтение. 1865. Т. II. С. 412.

²⁸ Красовский И. Новейшая теория происхождения человека и вообще происхождения видов; Троицкий И. Современный материализм и церковные средства против него; Рождественский Н. О древности человеческого рода // Христианское чтение. 1866. Т. II; Малеванский Г. Человек в ряду существ природы как образ Божий // Труды Киевской духовной академии. 1867. Т. III; Он же. О духовной природе человека // Православное обозрение. 1873. Т. I; Дебольский Г. Неестественность и неправильность отрицаний сверхъестественного // Христианское чтение. 1869. Т. I, II; Докучаев В. Теория Дарвина перед судом св. Писания как самого древнего исторического и ботанико-зоологического памятника // Странник. 1869. Т. I.

²⁹ Духовный вестник. 1865. Сентябрь. С. 24.

³⁰ Православное обозрение. 1873. Т. I. С. 538.

³¹ Труды Киевской духовной академии. 1867. Т. III. С. 77–78.

³² Христианское чтение. 1865. Т. II. С. 426.

³³ Там же. 1866. Т. II. С. 556.

³⁴ Труды Киевской духовной академии. 1867. Т. III. С. 341–342.

с помощью эволюционной теории объяснил сложнейшие явления в области физиологии животных, а К.А. Тимирязев – в области физиологии растений. А.О. Ковалевский и И.И. Мечников стали создателями сравнительной эмбриологии.

Весьма важную роль в подтверждении теории Дарвина сыграли работы В.О. Ковалевского, положившего начало совершенно новой отрасли биологической науки – эволюционной палеонтологии. Труды русских ученых дарвинизм был внедрен в антропологию (А.П. Богданов), экологию (Н.А. Северцов), географию и палеонтологию растений (А.Н. Бекетов), лесоводство (Г.Ф. Морозов), садоводство (М.Б. Рытов и И.В. Мичурин) и т.д.

Русские ученые внесли большой вклад и в развитие некоторых теоретических положений дарвинизма. Так, они пошли значительно дальше Дарвина в определении роли внешней среды в развитии органических форм. Продолжая традиции русских биологов-эволюционистов додарвиновского периода, И.М. Сеченов, А.Н. Бекетов, В.О. Ковалевский и др. указывали на определяющую роль условий существования в развитии всех живых существ. В 1872 г. В.О. Ковалевский перевел на русский язык сочинение Дарвина «О выражении ощущений у человека и животных» (1872)³⁵. Краткое и популярное изложение этого труда вскоре было издано большим тиражом³⁶. Известный русский психолог М.И. Владиславлев опубликовал в «Журнале Министерства народного просвещения» (№ 4 за 1873 г.) положительную рецензию на указанную книгу Дарвина в английском издании. В 1877 г. в «Отечественных записках» была напечатана обширная рецензия анонимного автора на книгу Дарвина «Самоопыление и перекрестное опыление растений» (1876), в которой говорилось, что эта книга, хотя и посвящена частному вопросу ботаники, «блестяще подтверждает теорию происхождения видов Дарвина в целом»³⁷.

Активным пропагандистом эволюционных воззрений на живую природу был А.Н. Бекетов. В 1873 г. ученый опубликовал в «Вестнике Европы» (№ 4) большую статью «О борьбе за существование в органическом мире», а в 1882 г. произнес на общем собрании Петербургского общества естествоиспытателей речь на ту же тему, которая впоследствии была опубликована³⁸. В этих статьях он выразил свое положительное отношение к учению Дарвина. Еще раньше Бекетов написал ряд общедоступных очерков по естествознанию, которые были изданы в виде отдельной книжки под названием «Беседы о земле и тварях, на ней живущих» (1864).

Много сделал для пропаганды эволюционной теории и И.И. Мечников. В 70-е гг. он опубликовал в «Вестнике Европы» популярные статьи о дарвинизме: «Задачи современной биологии» (№ 4 за 1871 г.), «Антропология и дарвинизм» (№ 1 за 1875 г.), «Очерк вопроса о происхождении видов» (№ 3–8 за 1876 г.) и др. В 1874 г. в «Отечественных записках» (№ 3) была напечатана актовая речь

³⁵ Дарвин Ч. О выражении ощущений у человека и животных / пер. с англ. под ред. А. Ковалевского. СПб., 1873.

³⁶ Дарвин Ч. Язык чувств. СПб., 1873.

³⁷ Дарвинизм в ботанике // Отечественные записки. 1877. № 4.

³⁸ Бекетов А.Н. Дарвинизм с точки зрения общефизических наук // Труды общества естествоиспытателей. 1882. Т. XVIII. Вып. I.

профессора Петербургского университета А.С. Фаминцына «Дарвин и его значение в биологии», в которой высоко оценивались заслуги Дарвина перед наукой. Правда, в этой речи Фаминцын признавал дарвинизм с большими оговорками. Он считал, что теория естественного отбора требует дальнейшей разработки, а теория происхождения человека является совершенно неудовлетворительной. Тем не менее и он не мог отрицать большого значения эволюционной теории для развития биологии.

Наряду с крупнейшими русскими учеными активное участие в пропаганде идей дарвинизма в России принимали многие журналисты, педагоги, врачи и другие общественные деятели. Сейчас их имена забыты, но в свое время они сыграли важную роль в распространении научно-атеистических воззрений на природу в русском обществе. Так, известный врач и публицист В.О. Португалов (1835–1896) опубликовал в журнале «Дело» обширную статью, где подробно и в доступной форме изложил теорию происхождения видов Дарвина³⁹.

Видный русский педагог и прогрессивный деятель народного просвещения Н.А. Корф в статье «Теория Дарвина и вопросы педагогики»⁴⁰ доказывал необходимость преподавания основ дарвинизма в средней школе. Он не только пропагандировал здесь теорию Дарвина как «вполне научно обоснованную», но и пытался применить ее к решению некоторых педагогических проблем. Вслед за Корфом необходимость преподавания в школе естествознания, в частности дарвинизма, отстаивал С.П. Ловцов*. В статье «Воспитание с естественно-научной точки зрения»⁴¹ он указывал, что естествознание, свободное от всех предвзятых телеологических идей, оказывает самое благотворное влияние на процесс воспитания у юношества правильных взглядов на природу, развивающуюся по своим собственным законам. Поборником преподавания в школе естественных наук был также известный педагог-дарвинист А.Я. Герд. Принципы дарвиновской теории он воплотил в написанном им учебнике зоологии (1877).

О большой популярности идей дарвинизма в России свидетельствует тот факт, что в связи со смертью Дарвина (апрель 1882 г.) в русской печати появился целый ряд некрологов, статей и брошюр, посвященных его памяти. Так, в журнале «Дело» был напечатан большой некролог, автор которого, А. Москвин, в самых лестных выражениях говорил о громадных заслугах Дарвина перед наукой и обществом⁴². В статье «Ч. Дарвин и современное состояние эволюционного учения»⁴³ академик М.А. Мензбир, в то время еще начинающий ученый, в популярной форме изложил суть учения Дарвина, остановился на современном состоянии эволюционной теории и ее значении для всего последующего развития биологической науки. В 1882 г.

³⁹ Португалов В.О. Последнее слово науки // Дело. 1869. № 11–12; 1870. № 2, 4, 5, 7.

⁴⁰ Вестник Европы. 1873. № 5.

* Доктор медицины С.П. Ловцов был видным деятелем народного здравоохранения и издателем «Архива судебной медицины и общественной гигиены».

⁴¹ Вестник Европы. 1874. № 4.

⁴² Москвин А. Чарлз Роберт Дарвин // Дело. 1882. № 5. С. 15.

⁴³ Русская мысль. 1882. Кн. 7.

вышло второе издание книги К.А. Тимирязева «Ч. Дарвин и его учение». В Киеве была издана брошюра В. Гиацинтова «Ч. Дарвин, его жизнь и учение». <...>

Новому наступлению церковников на дарвинизм в России способствовала изменившаяся к началу 70-х гг. историческая обстановка. На смену общественному подъему 60-х гг. приходит политическая реакция, которая в 80-е гг. усиливается еще более. Царское правительство решительно борется со всеми проявлениями свободомыслия. Ряд прогрессивных журналов закрывается, среди них «Современник» (1866), «Русское слово» (1866), «Отечественные записки» (1884) и др. Усиливается надзор за печатью, университетами, средними школами, откуда изгоняется естествознание как предмет преподавания (1871). Резко возрастают цензурные преследования прогрессивных изданий и отдельных сочинений, в том числе по вопросам естествознания*.

В журнале «Русский вестник», который к началу 70-х гг. превратился в орган реакции (издавался М.Н. Катковым), появляются статьи, направленные против учения Дарвина. К антидарвинистам примыкают и некоторые религиозно настроенные реакционные русские ученые.

Острота этой борьбы особенно возросла в связи с выходом в свет нового сочинения Дарвина «Происхождение человека и половой отбор» (1871), большое антирелигиозное значение которого было совершенно очевидным как для друзей Дарвина, так и для его врагов. «Доминирующим чувством противников учения Дарвина среди неспециалистов, – вспоминает Н.А. Умов, – было чувство обиды: казалось обидным, что человек произошел не путем чуда из земли, а от обезьяны или же общего с нею корня»⁴⁴.

Сторонники Дарвина в России сразу же откликнулись на его новое сочинение. В журнале «Знание» (№ 7–8 за 1871 г.) был помещен сокращенный перевод «Происхождения человека». В конце 1871 г. вышло в свет сразу три русских издания этой книги Дарвина, в том числе в переводе и под редакцией И.М. Сеченова⁴⁵. В журнале «Всемирный труд» (№ 5 за 1872 г.) была помещена статья Л.К. Попова (впоследствии реакционера) «Законы развития», где по Дарвину и Геккелю излагалась теория эволюционного развития земли и ее обитателей вплоть до человека включительно. Врач Я. Симонович написал брошюру, в которой популярно изложил взгляды Дарвина на происхождение человека⁴⁶.

Вскоре последовал ответный удар. Все три издателя «Происхождения человека» Дарвина были привлечены Петербургским цензурным комитетом к судебной ответственности⁴⁷. В донесении о № 8 журнала «Знание» за 1871 г. цензор С.П. Сысоев обратил внимание цензурного комитета на то, что изложенная в этом

* О цензурных преследованиях сочинений Ч. Дарвина и его последователей см.: *Харахоркин Л.Р.* Ч. Дарвин и царская цензура // Труды Института истории естествознания и техники АН СССР. Т. 31. Вып. 6. М.; Л., 1959.

⁴⁴ Памяти Дарвина: сб. статей. С. 2.

⁴⁵ *Дарвин Ч.* Происхождение человека и половой подбор / сокр. пер. с англ. СПб., 1871; *Он же.* Происхождение человека и половой подбор / пер. с англ. под ред. Г.Е. Благосветлова. СПб., 1871; *Он же.* Происхождение человека и подбор по отношению к полу / пер. с англ. под ред. И.М. Сеченова. СПб., 1871.

⁴⁶ *Симонович Я.* Теория естественного подбора и применение ее к человеку: общедоступное изложение по Дарвину. Тифлис, 1872.

⁴⁷ РГИА. Ф. 776. Оп. 11. 1871 г. Д. 136, 142, 149, 71, 72.

номере «гипотеза Дарвина о происхождении человека находится в противоречии с ветхозаветным преданием об этом предмете»⁴⁸. Министерство внутренних дел объявило журналу «Всемирный труд» третье предупреждение с приостановлением издания на шесть месяцев (1872), в результате чего этот журнал вообще прекратил свое существование. Журнал «Знание» получил второе (1872), затем третье (1875) предупреждение с приостановлением издания на шесть месяцев, а вскоре после этого был закрыт совсем (1877)⁴⁹.

В 1871 г. Петербургский цензурный комитет запретил печатать брошюру «Отношение человека к животному миру»⁵⁰. Цензор Е.М. Богданов писал: «Читанные во Флоренции неизвестным автором лекции под заглавием “Отношение человека к животному миру” и переведенные на русский язык И. Алюхиным представляют собой популярное изложение теории Дарвина о происхождении человека... Означенные лекции по содержанию своему совершенно противоречат библейским сказаниям о происхождении мира и человека и не могут не подрывать учений христианской религии». Впоследствии эта брошюра так и не увидела свет, а ее рукопись до настоящего времени хранится в архиве Петербургского цензурного комитета⁵¹.

Новое сочинение Дарвина вызвало бурю негодования в стане его противников. Теория происхождения человека становится с этого времени главным объектом всех их нападок на дарвинизм. Уже в начале 1872 г. в «Трудах Киевской Духовной академии» (т. I) была помещена резко отрицательная рецензия на первое английское издание «Происхождения человека». Вскоре появилась обширная статья священника В. Попова «Научная несостоятельность Дарвинова учения о происхождении человека»⁵².

Попов тщательно избегал резких выпадов против Дарвина, упреков в безбожии и т.п. – напротив, он старался придать своим рассуждениям видимость строгой научности. Он часто ссылается на данные авторитетных естествоиспытателей и без особых искажений излагает теорию самого Дарвина. Задачу своего исследования Попов формулирует следующим образом: «Так как учение Дарвина весьма быстро распространяется между нашими соотечественниками, исповедующими христианскую религию, и многими неопытными и увлекающимися умами может быть принято за истину, обоснованную на научных данных, то мы, в видах противодействия распространению этого ложного учения, решились попытаться доказать, что оно основано на крайне шатких основаниях, а потому и не может быть признано научно-состоятельным»⁵³. <...> Попов утверждает, что теория происхождения видов Дарвина, лежащая в основе его теории происхождения человека, является только «маловероятной гипотезой». Другой пример критики учения Дарвина – статья профессора Петербургской духовной академии Н.П. Рождественского «О степени

⁴⁸ Там же. Ф. 777. Оп. 27. 1871 г. Д. 57. Л. 505.

⁴⁹ Там же. Оп. 2. 1870 г. Д. 80. Л. 57.

⁵⁰ Там же. Оп. 27. 1871 г. Д. 57. Л. 602.

⁵¹ Там же. Оп. 25. 1871 г. Д. 292.

⁵² Православный собеседник. 1873. Т. I, II; 1874. Т. II.

⁵³ Там же. 1873. Т. I. С. 97.

древности мира и человека»⁵⁴. <...> Всеми возможными способами защитники религии пытались создать впечатление, будто бы новейшее естествознание само отказывается от основных выводов Дарвина в силу их недостаточной обоснованности и недоказанности опытом, поэтому они особенно охотно поддерживали и усиленно пропагандировали критику дарвинизма представителями ученого мира. Например, когда в 1877 г. на съезде Общества немецких естествоиспытателей и врачей в г. Мюнхене вспыхнул спор между Геккелем и Вирховым, «Христианское чтение» посвятило этому событию специальную статью «Прочны ли выводы естествознания о происхождении жизни и человека?», направленную против дарвинизма вообще и против Геккеля в частности⁵⁵.

Профессор Йенского университета Эрнст Геккель (1834–1919) был одним из самых убежденных и ревностных приверженцев теории Дарвина среди немецких ученых. Блестящий популяризатор и страстный пропагандист идей дарвинизма, он пользовался широкой известностью не только в Германии, но и далеко за ее пределами. Так, А.Д. Некрасов указывает, что книга Геккеля «Естественная история творения» (1868) сыграла чрезвычайно большую роль в быстром распространении идей дарвинизма в Германии и других странах и принесла своему автору громкую славу. Она выдержала 11 изданий и была переведена на 12 иностранных языков, в том числе на русский⁵⁶.

Весьма характерно, что первое русское издание этой книги Геккеля в 1873 г. было уничтожено по решению Комитета министров⁵⁷. Такая же участь постигла в 1879 г. второе издание этого труда Геккеля, напечатанного по цензурным соображениям под измененным заглавием – «История племенного развития организмов»⁵⁸.

Еще более шумный успех у широкого круга читателей имела книга Геккеля «Мировые загадки» (1899). В течение нескольких лет только в Германии было продано 240 тыс. экземпляров этой книги. Переведенная на многие языки, она, по словам А.Д. Некрасова⁵⁹, послужила для распространения эволюционных идей в большей степени, чем какое-нибудь сочинение Дарвина или Гексли. Русские издания «Мировых загадок» подвергались неоднократным запрещением и уничтожением, как и все другие сочинения Геккеля⁶⁰. <...>

Противником дарвинизма среди крупных натуралистов был французский антрополог Жан Луи Арман Катрфаж. Отдавая дань заслугам Дарвина-ученого, он не разделял его взглядов и особенно решительно возражал против приложения эволюционной теории к человеку. В 1877 г. Катрфаж издал новый капитальный труд «Род человеческий», где выделял человека в особое царство наряду с растительным

⁵⁴ Христианское чтение. 1884. Т. I.

⁵⁵ Там же. 1880. Т. I. С. 3–46.

⁵⁶ Некрасов А.Д. Борьба за дарвинизм. М., 1937. С. 98–99.

⁵⁷ РГИА. Ф. 776. Оп. 11. 1872 г. Д. 92.

⁵⁸ Там же. 1879 г. Д. 106.

⁵⁹ Некрасов А.Д. Указ. соч. С. 113.

⁶⁰ РГИА. Ф. 776. Оп. 9. 1908 г. Д. 1608; оп. 16. Д. 1760. Л. 12 и др.

и животным царствами. Он отрицал генетическую связь человека с миром животных и считал главным отличительным признаком человека его религиозность.

Клерикальная печать, разумеется, сразу же с похвалой отозвалась о книге Катрфажа. В «Православном обозрении» (1878 г., т. III) этому труду специально была посвящена большая статья профессора философии Казанской духовной академии П.А. Милославского «Человек – царь и раб природы»... Милославский уверяет, что факты, установленные Катрфажем, ясно показывают, что, «составляя один род, человечество не связано с другими родами животных кровным родством», а поэтому о применении теории Дарвина к человеку не может быть и речи. «Для современной науки, – утверждает он, – происхождение и развитие человека и человечества – неразгаданная тайна»⁶¹. <...>

Кульминационным моментом борьбы за дарвинизм в России стало издание в 1885 г. большого сочинения Н.Я. Данилевского, направленного против эволюционной теории⁶². Автор этого сочинения придерживался крайне реакционных взглядов. Он выступил с критикой учения Дарвина, обосновывая ее тем, что это учение не оставляло в природе места «Верховному разуму» или по крайней мере очень хорошо обходилось без него.

В 1886 г. в «Русском вестнике» (№ 12) была опубликована статья И.П. Семёнова аналогичной направленности. Особенно же видную роль в пропаганде идей Данилевского сыграл довольно известный в то время философ-идеалист и литературный критик Н.Н. Страхов. В 1887 г. в «Русском вестнике» (№ 1) он опубликовал хвалебную статью о сочинении Данилевского под вызывающим заглавием – «Полное опровержение дарвинизма».

На книгу Данилевского сразу же откликнулись и богословы, всегда внимательно следившие за публикациями антидарвинистов. В 1886 г. в журнале Харьковской духовной академии «Вера и разум» (№ 3) этой книге была посвящена большая рецензия И. Чистовича. По мнению рецензента, Данилевский снял с учения Дарвина ту «блестящую шелуху, в которой оно было завито, и показал, какое гнилое и ядовитое зерно заключается в этой оболочке».

Через год в «Православном обозрении» (1887 г., т. I) была напечатана обширная статья профессора Киевской духовной академии П.Я. Светлова «К вопросу о дарвинизме», где с большим одобрением разбиралось сочинение Данилевского. Автор статьи горячо рекомендует это сочинение, как единственное по своему «научному значению», которому нет в литературе «равного по достоинствам». Несмотря на это, с нескрываемым огорчением признается Светлов, оно прошло незамеченным в печати, словно бы его и не было.

В защиту учения Дарвина вновь выступил К.А. Тимирязев. В апреле 1887 г. он с большим успехом прочитал в Политехническом музее в Москве публичную

⁶¹ Православное обозрение. 1878. Т. III. С. 638.

⁶² Данилевский Н.Я. Дарвинизм. Т. I: Критическое исследование. СПб, 1885. (Сочинение Данилевского было снабжено таблицами и рисунками в красках и многочисленными приложениями. Оно осталось неоконченным в связи со смертью автора; позднее отдельным изданием вышла одна глава XI тома и предметный указатель: Данилевский Н.Я. Дарвинизм: критическое исследование. СПб, 1889)

лекцию «Опровергнут ли дарвинизм?». Вскоре эта лекция была опубликована в журнале «Русская мысль» (№ 5–6 за 1887 г.). Страхов ответил статьей «Всегдашняя ошибка дарвинистов»⁶³, переполненной грубыми личными нападками на Тимирязева. Так возникла ожесточенная полемика между Тимирязевым и Страховым, которая продолжалась около трех лет и окончилась полной победой Тимирязева*. <...>

В 1888 г. известный русский зоолог-дарвинист профессор Н.А. Холодковский писал, что объемистое сочинение Данилевского произвело в читающем обществе некоторую сенсацию, а известная часть печати даже усмотрела в нем «окончательное опровержение дарвинизма», однако блестящая статья Тимирязева положила конец этому недоразумению⁶⁴.

В 1890 г. в «Русской мысли» (№ 3) была напечатана статья Тимирязева «Факторы органической эволюции». Вскоре (зимой 1890/91 г.) Тимирязев с большим успехом прочитал цикл публичных лекций «Исторический метод в биологии», опубликованных затем в этом же журнале⁶⁵. В 1894 г. вышло в свет третье издание книги К.А. Тимирязева «Чарльз Дарвин и его учение» с приложением «Наши антидарвинисты», где были помещены статьи автора против Данилевского и его защитников. В 1896 г. вышла книга М.А. Антоновича «Чарльз Дарвин и его теория». До этого значительная часть ее была напечатана в виде отдельных статей⁶⁶.

В начале 90-х гг. на первый план выдвигается критика дарвинизма с нравственной точки зрения, будто бы дарвинизм, провозгласивший борьбу за существование движущей силой развития органического мира, подрывает основы общественной нравственности и препятствует распространению в обществе гуманных идей. Примером такого рода критики может служить статья священника С. Левитского «Дарвинизм и нравственный прогресс», помещенная в 1898 г. в «Богословском вестнике» (№ 9). Автор признает, что дарвинизм продолжает пользоваться «широким правом гражданства как в науке, так и в ходячем образе мыслей», что препятствует, по его мнению, нравственному прогрессу.

<...> Вместе с тем критики дарвинизма, потерявшие надежду его опровергнуть, в конце XIX в. начинают всё чаще заявлять, что учение Дарвина вовсе не противоречит религии, напротив, вполне может быть согласовано с ней. Эта мысль задолго до них была высказана в Западной Европе. В 1867 г. было напечатано сокращенное изложение книги Дж. Кэмпбелла** «Царство закона», автор которой стремился согласовать теорию Дарвина с основными догматами христианской религии. Он должен был, разумеется, поступиться некоторыми из этих догматов или

⁶³ Русский вестник. 1887. № 11, 12.

* См.: Комаров В.Л., Максимов Н.А., Кузнецов Б.Г., Тимирязев К.А. М., 1945; Платонов Г.В. Мировоззрение К.А. Тимирязева; Райков Б. Из истории дарвинизма в России. М., 1957.

⁶⁴ Холодковский Н. Теория Дарвина, ее критики и ее дальнейшее развитие // Русское богатство. 1888. № 1, 4.

⁶⁵ Русская мысль. 1892. № 8–10; 1893. № 8; 1894. № 6, 7; 1895. № 7.

⁶⁶ Там же. 1893. № 12; 1894. № 2.

** Джордж Дуглас Кэмпбелл, восьмой герцог Арджилский (1823–1900), был автором многочисленных брошюр и статей против Спенсера, Дарвина, Гексли и др. (Dictionary of National Biography. Supplement. Vol. I, L., 1901. P. 391).

толковать их очень иносказательно⁶⁷. Так, профессор философии Московской Духовной академии В.Д. Кудрявцев в 1877 г. писал, что будто бы только по чистому недоразумению можно считать, что учение Дарвина «враждебно телеологическому воззрению на природу». Независимо от достоинств или недостатков этого учения, уверяет Кудрявцев, оно предполагает «телеологическое действие природы...»⁶⁸.

В обширной статье, специально посвященной задаче примирения научного знания с религиозной верой, протоиерей Н.А. Сергиевский утверждает, что для апологета библейской истории творения гипотеза Дарвина якобы «вообще не имеет угрожающего смысла, как и всякое другое космогоническое учение»⁶⁹. Эта же мысль, только в иной форме, развивается в статье «Главнейшая причина религиозных сомнений и неверия»⁷⁰. Ее автор, скрывающийся за инициалами Н.М., пытается разграничить сферы влияния науки и религии. Он утверждает, что будто бы «истины религии и истины положительных наук относятся к разным областям знания, а поэтому, в сущности, и не могут противоречить одни другим», причем на долю науки он оставляет исследование «второстепенных причин бытия», а право говорить о «первой причине бытия» предоставляет исключительно религии⁷¹.

Благодаря Дарвину в науке и общественном мнении утвердилось представление, что живая природа развивается по своим собственным, объективным законам. Сторонники религии пытаются доказать, что Богом созданы сами законы природы. В таком случае, уверяют они, наука, изучая эти законы, не противоречит религии, а напротив, только подтверждает ее. Так, в статье «Целесообразность в природе и явления мимитизма» Е.А. Воронцов, разбирая учение Дарвина о естественном происхождении покровительствующей окраски животных, утверждает, что это учение «не должно считаться посягательством на всемогущество Творца, а самое явление – узурпацией природой его прав. Мы называем естественным то, что имеет свою причину в законах природы, а эти законы установлены Творцом»⁷².

Следует отметить, что эти первые и еще очень робкие попытки примирения религии с дарвинизмом получают в XX в. широкое распространение и становятся главным методом борьбы с материалистическими идеями естествознания⁷³.

© Харахоркин Л.Р., 2010

⁶⁷ Христианское чтение. 1867. Т. XI. С. 765–816.

⁶⁸ Кудрявцев В.Д. Телеологическая идея и материализм // Православное обозрение. 1877. Т. I. С. 521.

⁶⁹ Сергиевский Н.А. О библейской истории творения в связи с естественной историей // Православное обозрение. 1883. Т. I. С. 614.

⁷⁰ Вера и разум. 1899. № 1.

⁷¹ Там же. С. 6–7.

⁷² Там же. С. 193.

⁷³ О современной борьбе церковников с идеями дарвинизма см.: Левада Ю.А. Современный фидеизм и наука. 1957. № 3.

АНТИКЛЕРИКАЛЬНЫЕ МОТИВЫ В ТВОРЧЕСТВЕ В.Г. ПЕРОВА*

Во второй половине XIX в. в творчестве русских художников появляются новые темы, связанные с обличением Церкви и духовенства. Пионером антиклерикального направления в русской живописи стал выдающийся живописец Василий Григорьевич Перов (1833–1882). В его лице Православная Церковь в России обрела опасного противника, обладавшего не только огромным художественным талантом, но и даром страстного агитатора, умевшего волновать и убеждать зрителя. Его кисть можно приравнять к боевому оружию, которым он уверенно и метко поражал врагов.

Творчество Перова расцвело на благодатной почве 60-х гг., когда общественная жизнь страны, вдохновленная народным освободительным движением, была особенно кипучей и деятельной. В этот период прогрессивные слои общества, в первую очередь русские революционные демократы, направляли силы на борьбу с крепостным правом и его проявлениями во всех областях жизни. В отстаивании коренных интересов трудящихся революционные демократы большое значение придавали русскому искусству и литературе в частности. Они призывали деятелей искусства не только к правдивому отображению жизни, но и к критической оценке общественных явлений. Великий русский сатирик М.Е. Салтыков-Щедрин во введении к «Губернским очеркам» писал: «Много есть путей служить общему делу, но смею думать, что обнаружение зла, лжи и порока также не бесполезно, тем более что предполагает полное сочувствие к добру и истине»¹.

Призывы лучших людей того времени нашли в творчестве Перова горячий отклик. Его произведения преследовали цель обнаружить и заклеймить то, что было ложным и порочным в отечественной действительности. Обличение Перова состояло не в поверхностной критике мелких, малозначительных недостатков русской жизни, как это было присуще многим либерально настроенным дворянам, с которыми вели беспощадную борьбу Добролюбов и Чернышевский, а в художественном отображении самых важных, существенных сторон действительности.

* Публикуется в новой редакции по: Ежегодник Музея истории религии. Т. 1. М.; Л., 1957. С. 425–436.

¹ Щедрин Н. (Салтыков М.Е.). Полн. собр. соч. Т. 2. М., 1933. С. 39.

Живописец умел быстро откликаться на все острые вопросы современности, на все события, которые касались общественных интересов.

Вместе с передовыми писателями и публицистами Перов понял и осудил крепостнический характер реформы 1861 г. В своих работах он затрагивал и такие характерные для того времени явления, как спор старого поколения с новым, стремление народа к просвещению, расправа царского правительства с одиночками-революционерами и др.

Всё это придавало творчеству Перова большое общественное звучание, делало его социально острым и глубоко волнующим. Передовая русская общественность, в частности художественный критик В.В. Стасов, с нетерпением ожидала появления новых картин Перова, рассматривая их как ценный вклад в дело борьбы за идейное реалистическое народное искусство. В то же время приверженцы так называемого чистого искусства, или, как называл их Стасов, «гнилые идеалисты», давали работам Перова резко отрицательную оценку. Они возмущались выбором сюжетов, остротой трактовки, социальной направленностью картин – словом, всем тем, что приветствовали в творчестве Перова критики демократического лагеря.

В дворянской и западной литературе также имела место тенденция затушевывать идейное содержание картин Перова, обойти молчанием его ранние произведения и представить художника всего лишь безобидным бытописателем. Нет необходимости доказывать несостоятельность этой позиции. Полотна Перова 60-х гг., проникнутые явным неприятием крепостнических порядков самодержавного строя, говорят сами за себя и характеризуют их автора как истинного демократа, вставшего на сторону угнетенного народа.

На формирование демократических взглядов живописца несомненно оказали влияние и события его личной жизни. Отцом Перова был губернский прокурор барон Криденер*. Этот человек отличался независимым и критическим мышлением. Он не уживался со своими начальниками и поэтому вынужден был часто менять места службы. Переезды семьи давали Перову возможность получать разнообразные впечатления и пищу для фантазии. Живя в провинции, он с детства знал быт русской крепостной деревни.

В семье поощряли склонность мальчика к рисованию и отдали учиться в Арзамасскую школу живописи. Основатель этой школы мещанин Ступин был гуманным, чутким человеком. Учившиеся у него свободные и крепостные ученики были поставлены в одинаковое положение и не чувствовали никакого различия в отношении. Близкое общение с людьми крепостного сословия, среди которых было немало ярких талантов, оказало благотворное влияние на развитие демократических убеждений Перова; в дальнейшем оно давало ему богатый материал для будущих работ.

* В.Г. Перов был внебрачным сыном барона Криденера и поэтому не мог носить фамилию отца. В детстве он получил от дядьки-учителя прозвище «Перов» за успехи в чистописании. Это прозвище художник и сохранил за собой в дальнейшем в качестве фамилии.

В 1853 г. Перов поступил в Московское училище живописи, ваяния и зодчества. В этом заведении ученики имели большую свободу в выборе тем и их трактовке, чем в Академии художеств в Петербурге. Годы пребывания в училище были тяжелым периодом в жизни молодого живописца. Семья отца испытывала большие затруднения в средствах и не могла ему больше помогать. Перов переживал острую нужду, граничащую с нищетой. Не имея возможности вносить плату за обучение, он постоянно находился под угрозой исключения из училища. Эти обстоятельства сближали его с простым народом, помогали ему понять и прочувствовать народное горе.

В своих ранних произведениях Перов обличал полицейский произвол, чиновников-бюрократов, дворян-крепостников, купцов-самодуров, но сильнее всего он обрушивался на духовенство и монашество. Православная Церковь была верным союзником самодержавия, помогавшим ему держать народные массы в рабстве и невежестве. Против нее и направляет молодой Перов всю силу своего дарования. Этот смелый шаг заслуживает еще большего уважения, если принять во внимание, что сделан он был в условиях жестокого полицейского гнета. В то время критика даже отдельных представителей духовенства, изредка проникавшая в литературу, воспринималась духовной цензурой как нападки на Православную Церковь в целом и рассматривалась как недопустимое кощунство. Несмотря на такие препятствия, Перов на протяжении 60-х гг. с необычайной энергией и настойчивостью разоблачал в своем творчестве враждебную интересам народа деятельность православного духовенства. В этом важном деле у него почти не было предшественников в русской живописи. Он первый отобразил в картинах то отрицательное отношение к религии и Церкви, которое сложилось у передовых людей русского общества и с такой убедительностью и страстностью было выражено Белинским в письме к Гоголю.

Некоторые критики, признававшие обличительный характер ранних работ Перова, считали, что это было временным заблуждением художника, не оставившим никакого следа в его позднем творчестве. В действительности Перов был глубоко убежден в правоте и пользе направленности своих работ. К антиклерикальной теме он обращался в разные периоды творческой жизни. Так, в 1875 г. художник переписывает свою знаменитую «Трапезу» и заканчивает картину «Рыбак», в которой изображает непривлекательные типы сельского духовенства. Незадолго до смерти (1880) он создает новый вариант рисунка «Спор о вере». Такая устойчивость интересов показывает, что живописец до конца своей жизни сохранил отрицательное отношение к проповедникам религии и понимал важность разоблачения их деятельности посредством искусства. Наиболее яркие в этом отношении произведения были созданы художником в 60-е гг., в период расцвета его творческих сил.

В отборе и трактовке сюжетов Перов проявлял большой ум и талант агитатора. Он всегда выбирал такие обстоятельства, которые позволяли убедительно показать социальную сущность духовного сословия. Праздным и разжиревшим церковникам он противопоставлял нищий и страдающий народ, подчеркивая этим эксплуататорское лицо служителей Церкви. Посредством сатиры художник бичевал алчность и жестокость, лицемерие и невежество носителей религиозной идеологии.

Обладая большой силой типизации и обобщения, он показывал, что эти пороки присущи духовенству в целом, что это порождение его паразитического образа жизни. Церковь в картинах Перова представлена как сила, которая духовно калечит народные массы, ослабляет их волю и стремление к свободе. Критика Церкви не носит у Перова отвлеченный характер; художник стремился увязать ее с современными ему событиями и показать реакционную роль Церкви в общественной и политической жизни страны.

Постараемся рассмотреть при анализе отдельных произведений Перова, как удавалось ему разрешить поставленные перед собой задачи.

В 1860 г. Перов выставляет картину «Первый чин». Центральная фигура полотно – сын дьячка, получивший повышение по службе и примеряющий по этому случаю новый мундир. Окруженный своей семьей, он стоит в позе властного начальника, с самодовольным и тупым выражением лица. Семья, собравшаяся в комнате, восхищена «героем дня». Молодая девушка любит его новой фуражкой. Старушка-мать, устремив свой взор вверх, вероятно, благодарит небо за эти счастливые минуты. Тут же находится отец, дьячок, держащий в руках огарки свечей и ключи, который с восторгом смотрит на новый костюм своего сына.

В этой картине антиклерикальная направленность художника еще только намечается. Острые сатиры направлено в ней в основном на бюрократов-чиновников, а лицу духовного звания отведено более скромное, второстепенное место. Справедливости ради нужно сказать, что материальное положение дьячков в провинции не было вполне обеспеченным, и поэтому радость отца в данном случае вполне понятна. Но зритель сразу же чувствует, что этот возмнивший о себе (при этом пока еще отнюдь не большой) начальник будет брать взятки и чинить произвол и насилие над подчиненными. По лицу дьячка видно, что он одобряет и чванство, и корыстолюбие своего сына, хотя как служитель Церкви должен был воспитать свое чадо в духе евангельских заповедей и внушить ему любовь к ближнему.

Таким образом, Перов одновременно со своей основной задачей – нанести удар по бюрократам – изобличает и ничтожность натуры мелких церковных служителей: их жадность, чинопочитание и неразборчивость в средствах для получения материальных благ.

Сделав первый шаг в этом направлении, Перов понимал, однако, что не причетники, стоявшие на самой низшей ступени церковной иерархии, должны быть главным объектом его критики. В своей новой картине, созданной в 1861 г. и названной «Проповедь в селе», художник затрагивает более серьезные и важные вопросы. Это одно из самых глубоких по идейному содержанию произведений Перова. На картине изображен момент, когда сельский священник в церкви произносит проповедь на тему «Несть власти еще не от Бога», указывая при этом одной рукой на небо, а другой на сидящую перед амвоном группу помещиков.

Идея картины легко воспринимается зрителями. Изображенный на стене церкви евангельский текст делает понятным содержание проповеди, а выразительный жест священника показывает, какой вывод он делает из этого текста. Такая ясность выражения вообще характерна для творчества Перова. Художник дает невыгодную характеристику и помещикам, обладателям «божественной власти»: они

по-хозяйски расположились в Церкви, заняты своими делами. Старый помещик дремал в кресле, а его жена, воспользовавшись удобной минутой, кокетничает с молодым соседом. Подошедшая к господам старуха-нищенка тщетно пытается получить от них подавание. Старый слуга властным жестом преграждает ей путь. Покой помещиков охраняется, с одной стороны, физической силой лакея, а с другой – проповедью священника, внушающего народу мысль о божественном происхождении земной власти.

Картина прекрасно иллюстрирует слова Чернышевского о духовенстве, что оно «всегда служило – по духу своих религиозных наставлений народу – слугою существующего порядка, придержащих властей»².

Священник обращает свою проповедь к крестьянам, но не находит среди них внимательных слушателей. Стоящий в переднем ряду старичок с сомнением почесывает затылок, выражая этим жестом недоверие к словам батюшки. Остальные присутствующие, не услышав в проповеди ответа на интересующие их вопросы, потеряли к ней всякий интерес. Люди на заднем плане вовсе отвернулись от священника. Взгляды их обращены к мужчине с каким-то листком. Это, видимо, один из появившихся тогда в народе толкователей ожидаемого манифеста о воле. Он собирается прочесть крестьянам то, что им интересно, что затрагивает их насущные интересы. Во всей церкви только одна маленькая девочка еще доверчиво смотрит на священника, не понимая, конечно, смысла его слов.

Дворянские критики не разобрались в истинном значении картины, увидев в ней только забавное изображение провинциальных типов. На деле же это произведение является интересным историческим документом, отражающим типичные события того времени.

В период подготовки и проведения реформы 1861 г. Церковь беззастенчиво обнажила свое классовое лицо и открыто выступила в защиту интересов дворян-помещиков. Царское правительство, изыскивая средства, чтобы удержать народ от волнений при оглашении манифеста, не только мобилизовало полицейский аппарат, но и обратилось к услугам Православной Церкви. Священникам были разосланы инструкции, согласно которым они должны были внушать народу необходимость повиновения законам и царю как «ставленнику Божьему».

Церковь, связанная с господствующими классами экономическими и политическими узами, усердно выполняла эти предписания. Свою деятельность она целиком направила на оправдание подлого грабежа народа. В ярких художественных образах своей картины Перов раскрывал антинародную деятельность Церкви в период проведения реформы и показывал враждебную интересам трудящихся сущность религиозного учения, с помощью которого церковники внушали людям страх и покорность перед властями.

Разоблачение Церкви как орудия в руках самодержавия и дворянства проводилось живописцем в то время, когда решалась судьба миллионов крестьян. В этот момент особенно важно было помочь народу разобраться в сложившейся обстановке.

² Чернышевский Н.Г. Полн. собр. соч. Т. 10. М., 1951. С. 451.

Перов показывал истинную суть освобождения крестьян, преподнося Церковь как монаршая милость, не только в живописных, но и в литературных произведениях. В рассказе «Под крестом», напечатанном в «Художественном журнале» за 1881 г., он повествует о печальной участи крестьянина, который более 70 лет прожил в крепостной неволе у разных господ, а после освобождения был выброшен на улицу. В этом рассказе Перов ярко показал, как могут быть попраны права и унижено достоинство человека в условиях царского режима и какова настоящая цена барской «благотворительности», которую обычно поощряла Церковь. Он показал, что в основе этой «благотворительности» лежало по существу презрительное и бездушное отношение к судьбе человека. Оказывая копеечные благодеяния, «благотворители» стремились тем самым оправдать свое эксплуататорское существование и купить «по сходной цене билеты на небесное благополучие»³.

В 1861 г. Перов заканчивает еще одно полотно, в котором выносит беспощадный приговор представителям духовной власти в деревне.

В Петербурге на выставке Общества поощрения художников, на короткое время вывешивается его картина «Сельский крестный ход на пасхе». В этом произведении художник с потрясающей силой и остротой дал изображение страшного быта русской деревни. Среди небольшого количества участников крестного хода зажиточные мужики с хоругвями и фонарями, старик в оборванной рубаше и в лаптях, несущий перевернутую вниз головой икону, и что-то поющая баба с иконой Богоматери. Все они только что побывали в избе богатого хозяина и настолько сыты, что вряд ли сознают, где находятся и что делают. Эту процессию завершают дьякон и священник. Они больше всех захмелели и имеют самый безобразный вид. Батюшка с взлохмаченными волосами и бессмысленным выражением лица, зажав в руке крест, стоит на крыльце, не находя сил двинуться с места. Тут же, у его ног, растянулся дьякон, уронивший в грязь молитвенник.

Подобных изображений еще не появлялось на публичных выставках. Нужно было обладать большим гражданским мужеством, чтобы решиться на столь правдивое и резкое выступление против церковников. Чувство гнева настолько переполнило художника, что он не смог не показать народу, как отвратительны его духовные наставники и до какой степени дикости и отупления доведен русский крестьянин, находящийся под их надзором.

Перов дал резко отрицательную характеристику религиозным праздникам в деревне, сопровождавшимся массовым пьянством, и показал, какой вред они приносят беднейшим слоям крестьянства (на картине среди участников крестного хода мы видим крестьянина-бедняка). В «Крестном ходе», также как и в большинстве своих антиклерикальных произведений, Перов заставляет почувствовать общность Церкви с имущими классами. Религиозные праздники использовались для усиленной пропаганды идей о загробной жизни, о любви к врагам. Небывалое по силе и смелости обличение духовенства произвело сильное впечатление на зрителей и вызвало много волнений и споров. Царские чиновники быстро убрали картину

³ Ленин В.И. Собр. соч. Т. 10. С. 65–66.

с выставки и запретили ее воспроизводить, а сам художник долгое время находился на подозрении у полиции.

Критики реакционного лагеря, солидаризируясь с царской охранкой, находили картину неприличной и возмутительной. Один из них писал, что о таком произведении даже и упоминать в печати неудобно. Зато на страницах демократической печати картина получила горячее признание. Журнал «Искра» поместил ряд карикатур, высмеивавших гонение на нее.

Осуждение картины реакционными кругами не смутило Перова. Через год, в 1862 г., он создает не менее яркое сатирическое произведение, содержащее на этот раз острую критику монашества, – знаменитое «Чаепитие в Мытищах». Кратко ее описание сводится к следующему. В жаркий летний день в тени деревьев сидит тучный монах, одетый в шелковую рясу. Обхватив обеими руками блюдо, он наслаждается чаепитием. Его заплывшие жиром маленькие глазки искоса поглядывают на подошедших к столу нищих – слепого старика-солдата и мальчика-поводыря, держащего в руках пустую шапку. Молодая служанка, стоящая у самовара, пытается оттолкнуть нищего от стола. Измученное лицо старика, его впалые щеки красноречиво говорят о нужде и страданиях. Опираясь на костыль и протянув руну, он просит подаяния. Но ожидания нищего напрасны. Лицо монаха не выражает никакого участия, никаких чувств, которые могли бы вселить надежду на его милосердие. Напротив, он с презрением и недовольством отвернулся от надоедливых посетителей.

Монах, изображенный Перовым, – подлинно типический образ, в котором художник ярко и полно воплотил отрицательные черты, присущие этому сословию. Художник видел подобного монаха, пьющего чай, во время путешествия по окрестностям Москвы, но не ограничился изображением монашеского чревоугодия. Это был бы безобидный юмор, не свойственный в те годы Перову. Он глубже воспринимал действительность и изображал духовенство и монахов в контексте окружающей их жизни, показывая их отношение к обнищавшему забитому народу. В картине «Чаепитие в Мытищах» автор противопоставил жирному монаху голодного нищего, чтобы показать несправедливость общественного устройства. Георгиевский крест на груди нищего свидетельствует о том, что этот человек был участником войны. Честно прожитая жизнь и военные заслуги не принесли ему благополучия. Зато монах, не трудясь и ничем не рискуя, живет припеваючи. Паразитизм монахов, незаслуженно пользующихся всеми благами жизни, их жадность и равнодушие к обездоленным нашли яркое воплощение в этом произведении.

Обличению монашества посвящена и «Монастырская трапеза», еще одна широко известная картина Перова, созданная им в 1865 г. и переписанная в 1875 г. Если рассматривать это полотно на фоне других работ художника, в которых в основном представлена горькая жизнь деревенской и городской бедноты (например, «Суд станового», «Проводы покойника», «Последний кабак у заставы», «Тройка», «Утопленница» и др.), то обличительное значение этого произведения выступает еще более ярко.

На картине изображен один из эпизодов повседневного монастырского життя – монашеская трапеза. Она происходит в богатой палате, уставленной длинными

столами, на которых красуются дорогие, обильные яства и вина. Трапеза проходит при чтении молитвы, но никто из монахов ее не слушает. Отдав должное и вину, и закускам, сотрапезники изрядно захмелели и ведут оживленную беседу. Нищая, сидящая на полу с маленькими детьми, с мольбой протягивает к ним руки, но ее просьбы не находят у монахов никакого отклика. Зато появившаяся в трапезной разряженная купчиха удостоивается подобострастного внимания: ее услужливо приглашают к столу, предлагая разделить компанию.

Союз духовенства с имущими классами, так ясно представленный Перовым в этой картине, был вполне закономерен. Церкви и монастыри сами были крупными собственниками и имели немалые доходы. По самым приблизительным подсчетам, в 70-х гг. XIX в. монастырские капиталы составляли свыше 23 млн рублей. Число монастырей непрерывно росло, и к 1870 г. их насчитывалось уже 674. За их стенами в довольстве и праздности жило свыше 26 тысяч монахов и послушников, содержание которых дорого обходилось простому народу. Свое праздное и обеспеченное существование монахи лицемерно прикрывали показным благочестием. Это лицемерие нашло яркое отображение в картине, впечатление от которой усиливается еще и тем, что действие происходит в трапезной, на стенах которой начертаны евангельские тексты, около огромного распятия, при чтении молитвы.

Сытая паразитическая жизнь, прикрываемая лицемерием и ханжеством, до такой степени развращала монашеское сословие, что представители его теряли всякий человеческий облик. Если в картинах «Чаепитие в Мытищах» и «Монастырская трапеза» Перов показывает бездушное отношение церковников к голодным людям, то в небольшом рисунке «Смерть монаха» (1868) он довершает их характеристику, раскрывая отношение монахов к своим же братьям. В келье у постели только что умершего монаха происходит безобразная сцена, дающая представление о монастырских нравах. Вместо того чтобы предаваться скорби по случаю смерти своего товарища, монахи растаскивают его имущество. Со свечами в руках они мечутся по комнате в жадном стремлении овладеть добычей. Один из них не может оторваться от найденной им бутылки с вином, двое других пытаются ломом вскрыть сундук, еще один, прямо у кровати с усопшим, наклонился над другим раскрытым сундуком и жадно рассматривает его содержимое. При всем этом лицемерно отдается дань и внешнему приличию: один из монахов ханжески прикрывает концом простыни лицо умершего. В этой сцене выражено кощунственное отношение к факту смерти, алчность, переходящая всякие границы, и полная аморальность монашеской братии.

Выступления Перова против религии и Церкви не ограничивались изображением темных сторон жизни только духовного сословия. Он осмеивал религиозное ханжество и представителей правящих классов, и мещан, и чиновников. В эскизе «Путешествие квартального с семейством на богомолье» (1868) художник изобразил многочисленное «благочестивое» семейство, бредущее по унылой дороге к святым местам. Сам глава семьи – тучный, с грубоватым лицом – шествует без пиджака, но под зонтиком, рядом со своей супругой. Перед ним со сложенными у груди ручками выступает их дочка, позади плетутся домочадцы. Фигура квартального, написанная художником остро карикатурно, наиболее удачна. Грубоватая внешность

этого бюстителя порядка вполне соответствует характеру его службы, а показная набожность не внушает доверия зрителю. На другой картине – «К Троице-Сергию» (1870) – изображена барыня в капоре, с застывшим тупым выражением лица, также под зонтиком, семенящая по размытой весенней дороге. Эти нелепые фигуры богомольцев – явное осуждение религиозного ханжества, с которым обычно хорошо уживаются и скaredность, и жестокость, и мелкие людские страстишки.

Произведения Перова особенно ценны тем, что многие из них, разоблачая саму религию, подводят зрителя к атеистическим выводам, кроме картины «Проповедь в селе», о которой речь шла выше. К таким произведениям можно отнести рисунок «Ограбление в святую ночь» (1861). Семья, вернувшаяся от заутрени, видит свою комнату ограбленной. Светлый праздник принес этим людям неожиданное несчастье. Их ограбили как раз в тот момент, когда они посылали свои горячие молитвы Богу. Жалкими и беспомощными кажутся эти люди, растерянно осматривающие свое разоренное жилище. Этот рисунок наводит на мысль, что религия бесполезна, потому что не может спасти людей от земных страданий и бессильна помочь им в беде. Таким образом художник заставляет усомниться в существовании справедливого и всемогущего Бога.

Такой же вывод напрашивается при рассмотрении картины «Страница в поле», созданной намного позднее «Ограбления...», – в 1879 г. Сюжет ее несложен. В поле под сверкающим солнцем лежит умершая молодая крестьянка. Голод, лишения и утомительная дорога подорвали ее силы. К телу странницы прислонена икона Богоматери, которую она всюду носила с собой. Эта икона не оправдала ее надежд и оказалась лишь бесполезным грузом.

Одним из самых интересных произведений Перова, в котором он показывает превосходство науки над религиозным мировоззрением, по праву можно считать его рисунок «Спор о вере». На нем изображена живая, как будто подсмотренная художником и тут же набросанная им сценка. Юноша-студент с увлечением что-то доказывает сидящему у часовни монаху, который имеет вид растерявшегося, припертого к стене человека. Студент, видимо, только что привел убедительный довод и ожидает возражения. Монах в смятении поднял взор к небу, как бы ища там ответа. На рисунке в стороне от спорящих изображен еще один студент. Обхватив руками колено, он сидит в глубоком раздумье. Несмотря на то что он не участвует в споре, художник придал этому персонажу большое значение. Он изобразил его на переднем плане и более тщательно прорисовал его умное и серьезное лицо. Облик этого студента вызывает в памяти образ идейного вождя молодого поколения 60-х гг. Чернышевского. Это сходство не могло быть случайным⁴. Влияние Чернышевского на умы молодежи было огромным. В этом споре студента с представителем старого мира все симпатии художника на стороне молодого поколения. В 1880 г. Перов вновь вернулся к этому сюжету и создал новый вариант рисунка «Спор о вере». Но на этот раз художник разрешил эту сцену в другом плане:

⁴ Федоров-Давыдов А. Выставка произведений русских художников второй половины XIX века в Русском музее // Искусство. 1952. Т. 5. С. 50–51.

он придал ей бытовой характер. В другом своем рисунке – «Юродивая, окруженная странниками» (1872) – живописец показывает, насколько слепы и доверчивы бывают невежественные, придавленные нуждой люди и как легко среди них распространяются нелепые суеверные представления. Перов изобразил группу старух-богомолок, собравшихся на городской улице. Их внимание привлекла юродивая, сидящая на ступенях лестницы возле лавочки монаха. Она что-то вещает, указывая перстом на небо. Странники раболепно слушают ее бредни, пытаясь уловить в них Божественный смысл и глас Божий. Сидящий поодаль старичок весь подался вперед, чтобы ничего не упустить из бессвязных речей этой «пророчицы».

Вместе с тем в картинах, рисунках и литературных произведениях Перова мы видим также типы крестьян-странников, представленных совсем в другом свете. В картине «Странник», в рассказах «Под крестом» и «Тетушка Марья» Перов создал образы глубоко доверчивых и честных людей, которых заставляет искать призрачное утешение в религии чувство беспомощности перед тяжелыми испытаниями, выпавшими на их долю. Автор изображает эти народные типы с искренней симпатией и сочувствием к их страданиям. Своими картинами он пытался помочь этим людям освободиться от вредного влияния Церкви.

Даже в тех произведениях, которые не были непосредственно направлены против Церкви, Перов дает почувствовать присутствие этой реакционной силы, которая была неотъемлемой частью и духовной опорой самодержавного строя. В сельские и городские пейзажи он вносит силуэты церквей и соборов и на их фоне разворачивает мрачные страницы народной жизни. Такова его картина «Проводы покойника», передающая скорбь крестьянской семьи, потерявшей своего кормильца; картина «Утопленница», показывающую трагедию одинокой женщины, доведенной невыносимыми условиями жизни до самоубийства; карандашный эскиз «Тройка», вызывающий теплое участие к детям-подросткам, тянущим в буран сани с тяжелой обледелой бочкой. Перов, изображая с присущими ему правдивостью, глубиной и сочувствием беспросветную жизнь трудящихся, не показывает возможности изменить эту жизнь. Если в 60-е гг., вдохновляемый растущим крестьянским движением и общественным подъемом, он выступает с резким обличением безобразных явлений крепостного мира, то уже в следующем десятилетии он не находит в себе сил для такой же решительной критики.

Реакция в общественной и политической жизни сковывала творческие силы художника. Условия жестокого полицейского гнета самодержавия не позволили Перову в полной мере осуществить свои художественные замыслы. Созданные им произведения с острой сатирой на церковников запрещались правительством. В результате этого картина «Монастырская трапеза» и эскиз «Спор о вере» были выставлены только после смерти художника, а ряд антиклерикальных сюжетов так и остался у него в рисунках, не получив воплощения в живописи.

Лишенный свободы творчества, Перов вынужден был отказываться от создания картин, вскрывающих пороки современного ему общества, и обращаться к портретам, нейтральным бытовым сценам и исторической живописи. Но затаенные чувства и мысли художника воплотились в такой работе, как «Спор о вере». В ней

он снова возвращается к прежней боевой тематике 60-х гг., доказывая этим свою приверженность идеям революционных демократов-просветителей.

Обращаясь к русской истории, Перов ищет в ней серьезные общественно-важные события для отражения их в искусстве. Его увлекают массовые крестьянские движения XVII и XVIII вв., потрясшие устои русского феодально-крепостнического государства. Вооруженный народ, стихийно поднявшийся на борьбу со своими работодателями, надолго становится объектом его творчества. В течение семи лет, с 1873 по 1879 г., художник стремится воплотить в своем творчестве эпизоды крестьянского восстания под руководством Пугачева. Перов пишет множество эскизов и рисунков, которые получают завершение в картине «Суд Пугачева». Во всех этих работах он рисует Пугачева волевым вождем восставших крестьян. Но в образах помещиков, надо отметить, не чувствуется той остроты обличения господствующих классов, которая была присуща Перову ранее.

К концу жизни художника его творчество становится сложным и противоречивым. Перова, как и других представителей прогрессивной интеллигенции того времени, тревожил вопрос о путях и средствах достижения лучшей жизни. Не видя тех общественных сил, которые способны избавить народ от нищеты и страданий, Перов временами поддается пессимизму и неверию в возможность что-то изменить. В 1878 г. он порывает с Товариществом художественных передвижных выставок. В этот же период он пишет картины на религиозные сюжеты, но не получает удовлетворения от своих работ и по многу раз их переделывает. Область религиозной фантастики была слишком чужда Перову. Трезвый реализм с элементами атеистического мышления не позволял ему окончательно отвернуться от реальной жизни.

Очень познавательна в плане уяснения внутреннего состояния Перова судьба его картины «Распятие». Это произведение, видимо, не удалось художнику, и он на том же холсте пишет сцену из восстания Пугачева. Горячая любовь к народу и ненависть к его угнетателям подсказывали Перову, что пассивное страдание и терпение, которые он пытался воплотить в образе Христа, не могут привести к победе. До конца своей жизни художник сохранил вдумчивое и серьезное отношение к искусству и отводил ему роль воспитателя и проводника передовых идей. В статье «Новогодняя легенда о счастье», напечатанной в 1882 г., Перов излагает свои взгляды на цели и задачи искусства. В этой статье он призывает художников черпать материал для творчества из самой жизни, не поддаваться веяниям моды и не увлекаться внешней стороной. Художники, говорит Перов, обязаны развивать вкус у публики и идти впереди нее: «Если вы не идете вперед, то значит, двигаетесь назад: застоя в природе нет, движение во всем, везде и повсюду. Всё рождается, прогрессивно развивается и умирает»⁵.

В этой же статье Перов, рассуждая о высоком назначении искусства, приводит поэтическую легенду о счастье. В одной татарской семье родилась уродливая девочка, названная родителями Счастьем. У малышки был только один глаз на темени,

⁵ Художественный журнал. 1882. Т. III. С. 11.

поэтому она могла созерцать лишь красоту неба и совсем не знала земной жизни. Однажды, когда она выросла, ей повстречался юноша – Слепой Случай. Они полюбили друг друга, и Счастье поняла, что прекрасное есть и на земле. У Счастья родились дети, но вскоре она лишилась их: на поселок, где они жили, напали «неверные» и увели в плен всех детей. С тех пор Счастье ходит по земле и ищет своих добрых, чистых, непорочных детей. Оно ловит каждого встречного и высоко поднимает над собой, чтобы взглянуть на него своим единственным глазом. Пока Счастье поднимает человека, тому во всем сопутствуют почет и удача, но как только оно убедится, что это не его дитя, оно с отчаянием и омерзением отбрасывает человека в сторону.

Перов советует художникам задуматься над этой легендой и всегда помнить, что счастье не может всегда сопутствовать художнику, не горящему бескорыстной любовью к искусству. Только человек, обладающий нравственной чистотой, достоин счастья называться художником. Выдвигая такие высокие требования, Перов был не менее строг и взыскателен к самому себе.

Неудачи последних лет не принижают огромного общественного значения основных произведений Перова. Его обличительные картины помогали передовым русским демократам разрушать то доверие, которое народ еще питал к деятельности Православной Церкви. Идеи, которыми пронизаны лучшие творения Перова, шли вразрез с религиозным учением.

Религия призывала народ к покорности и смирению перед земными испытаниями, объявляла греховой всякую попытку изменить якобы установленные Богом порядки, внушала мысль о ничтожности человека перед всемогущей божественной властью.

Произведения Перова, отражающие беспросветную нищету, бесправие и угнетение народа, будили общественное сознание, вызвали стремление бороться с существующим строем. Созданные художником образы русских крестьян пробуждали чувство человеческого достоинства, доказывали право этих людей на лучшую жизнь.

Перов вскрывал лживость и лицемерие религиозной морали, призывающей народ к отречению от всех земных радостей. В картинах «Сельский крестный ход на пасхе», «Чаепитие в Мытищах», «Монастырская трапеза» и др. художник убедительно доказывал, что жизнь и поведение церковников расходятся с их проповедями и что религия, выставляя уделом трудящихся воздержание и бедность, в то же время оправдывает тунеядство и стремление к роскоши эксплуататоров.

Церковь веками воспитывала презрение к женщине, благословляя ее на рабское положение в семье и обществе. Перов в своем творчестве уделил большое значение простой русской женщине – терпеливой труженице и любящей матери. В таких картинах, как «Плач Ярославны», «Проводы покойника», «Приезд гувернантки в купеческий дом», «Утопленница», и в рассказе «Тетушка Марья» Перов, повествуя о горькой женской доле, вызывает глубокую симпатию и сочувствие к женщине.

Церковь всегда враждебно относилась к науке и просвещению, так как они разрушали веру в Бога и доказывали нелепость религиозных догм. Перов выступает в искусстве как защитник и пропагандист научных знаний. Он не только разо-

блачает невежество и косность служителей культа, но и создает яркие, вызывающие симпатию у зрителей образы студентов и простых людей, стремящихся к науке.

Художественное наследие Перова, отразившее в себе мысли и чаяния передовых людей России 60-х гг. XIX в., представляет значительный интерес для истории русского свободомыслия. Перов оказал большое влияние на появление и развитие в русской живописи новых тем, связанных с разоблачением классовой роли религии и Церкви. Вслед за ним антицерковные мотивы стали увереннее звучать в творчестве Л.И. Соломатнина, В.В. Пукирева, Н.В. Неврева, А.И. Корзухина, Ф.С. Журавлева и многих других русских художников. С небывалой яркостью и силой эти темы нашли отражение в могучей живописи И.Е. Репина.

В своих произведениях художники-демократы часто выходили за рамки собственно критики пороков духовенства и стремились раскрыть социальную сущность религиозной идеологии и ее реакционное влияние на народные массы. Эта сторона их творчества показывает, что уже во второй половине XIX в. русская живопись достигла идейной и политической зрелости и в вопросах разоблачения религии объединялась с деятельностью русских революционных демократов.

В.Г. Перов и его последователи считали религиозный дурман серьезным препятствием в борьбе за лучшее будущее народа. Они дали образцы яркой художественной агитации, пробуждавшие в народных массах критическое отношение к религии и Церкви. Многое из наследия мастеров русской демократической живописи актуально по своему идейному значению и в наше время.

© Ельшина Н.А., 2010

СЕКРЕТНЫЕ ДОНЕСЕНИЯ ЕПИСКОПОВ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ОБ АНТИКЛЕРИКАЛИЗМЕ И АТЕИЗМЕ КРЕСТЬЯН В ПЕРИОД ПЕРВОЙ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

(обзор по неопубликованным архивным документам)*

История России богата крестьянскими выступлениями, направленными как против помещиков, так и против духовенства. В 1905–1907 гг. наиболее сознательная часть крестьянства выступала против земельной собственности Церкви, требовала отобрать церковные и монастырские земли и распределить их среди малоземельных и безземельных крестьян, предлагала отменить поборы духовенства за так называемые требы и отстранить от службы черносотенное духовенство¹. Один из ценных источников для изучения истории антиклерикализма и атеизма крестьян в период первой русской революции представляют конфиденциальные донесения епископов Православной Церкви в Святейший правительствующий Синод о «состоянии умов» в подведомственных им епархиях. Донесения епископов, иногда архиепископов или митрополитов, составлялись на основе обширных данных, полученных от благочинных. В этих ежегодных секретных отчетах, характеризующих «состояние христианского благочестия», сообщается много важных сведений об отходе наиболее передовой части крестьянства от православия. 193 отчета по всем епархиям России за 1905–1908 гг., с которыми мы ознакомились, дают яркую картину начинавшегося освобождения крестьян от религии в период первой русской революции. <...>

Несмотря на то что отход крестьян от Православной Церкви стал заметным еще в конце XIX в., епископы в своих отчетах в начале XX в. обычно скрывали истинные данные об этом процессе. Так, например, епископ Пётр в отчете о состоянии Смоленской епархии за 1903 г. писал: «Благочестие в православном народе, по благодати Божьей, удовлетворительное, усердие и преданность смолян к вере и Церкви, как видно из донесений благочинных и усмотрено мною лично, – остаются неизменны. Случаев же оказания какого-либо явного неуважения и неповиновения к догматам

* Публикуется в новой редакции с сокращениями по: Ежегодник Музея истории религии. Т. 6. М.; Л., 1962. С. 320–338.

¹ Емелях Л.И. Антицерковное движение крестьян в годы первой русской революции // Вопросы истории религии и атеизма. Т. 3. М., 1956. С. 459–494; Емелях Л.И. Из истории антиклерикализма и атеизма русских крестьян в 1905–1907 гг. // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. Т. 3., М.; Л., 1959. С. 265–286.

Православной Церкви в среде православных в минувшем году... не было»². В отчете о состоянии Орловской епархии за 1904 г. епископ Киприан указывал: «Благочестие паств, как и в предшествующие годы, удовлетворительное. В православной вере народ вообще тверд, дорожит благочестивыми преданиями предков и держится их благочестивых обычаев: строгое соблюдение постов, паломничества к святым местам, общественные молебствия, совершаемые по местным обычаям в разные времена года, богослужения в домах прихожан на Св. Пасху и храмовые праздники или по обстоятельствам семейной жизни составляют явление повсеместное и непрестающее»³. В отчете о состоянии Полтавской епархии за 1904 г. епископ Иоанн утверждал, что «религиозно-нравственное состояние населения продолжало быть на должной высоте»⁴. Таковы обычные официальные характеристики религиозности населения, которые встречаются в отчетах епископов накануне первой русской революции. Годы первой русской революции знаменуют резкое полевение масс. Первым проявлением этого процесса было падение религиозности, причем в таких заметных формах и масштабах, что закрывать на это глаза больше было невозможно.

В противоположность тому, что еще недавно писали епископы в своих отчетах, теперь они утверждают: «за последние два года в нашем простом народе замечается упадок религиозности»⁵, «часто встречаются личности, холодно относящиеся к религии и к Церкви»⁶ и т.д. Епископ Черниговский и Нежинский Андроний писал в 1905 г. о том, что революционные события оказали большое влияние на крестьянство, что «оно страха Божия не имеет, Церковь Божию не почитает, служителей ее не уважает, поддается вольномыслию и нечестию, временами обнаруживает противление власти и установленным порядкам: учиняет бунты, мятежи, ограбления помещичьих имений и разного рода беспорядки»⁷. О том же сообщали в своих отчетах за 1906 г. епископ Курский Питирим («религиозная настроенность народа, его преданность православной вере, его любовь к своему пастырю, его беспрекословное повиновение властям, его обожание к своему монарху... – всё это сразу исчезло»⁸) и епископ Вятский и Слободской Филарет («слабеет религиозность... ныне нередко слышатся уже и среди простого народа слова: Какой грех? Какой Бог?»⁹). В 1907 г.

² РГИА (Российский государственный исторический архив). Ф. 796 (Канцелярия Синода). Оп. 442. № 1996. Л. 27.

³ Там же. № 2043. Л. 10об.

⁴ Там же. № 2049. Л. 8об.

⁵ Там же. № 2082. Л. 20об. [Ср. с тем, что написано в отчете о состоянии Воронежской епархии за 1904 г.: «Православные прихожане в большинстве случаев народ набожный, религиозный, глубоко верующий в Бога, не зараженный еще современными злорадными лжеучениями, усердный и внимательный к храму божьему, что и выражается в неуклонном посещении его, заботах о его благоустройении и украшении и во внимательном и серьезном отношении к богослужению. Прихожане относятся к своим пастырям с должным уважением, проникаясь духом веры христианской, свято помнят и обязанности, ею налагаемые» (там же. № 2019. Л. 18–18об.).]

⁶ Там же. № 2101. Л. 24об.

⁷ Там же. № 2129. Л. 79.

⁸ Там же. № 2153. Л. 27.

⁹ Там же. № 2140. Л. 35.

уже почти во всех отчетах говорится о том, что теперь «стало заметно среди простого народа некоторое равнодушие к своей вере»¹⁰, что «народ позабывает Бога»¹¹, что «наблюдается равнодушное отношение к религии»¹² и т.д. В отчетах за 1908 г. часто подводятся итоги падения религиозности за период первой русской революции. Например, в отчете Донской епархии говорится: «Вера православной паствы за последние годы так называемого освободительного движения сильно пошатнулась... равнодушие и холодность к вере стали появляться в приходах»¹³.

В отчетах за 1905 г. сообщается много данных, свидетельствующих об индифферентизме значительной части крестьян к Церкви. Всюду отмечается, что «благочестие в народе из года в год уменьшается; не только в воскресные дни, но и в великие праздники – он лениво посещает храмы»¹⁴, что «отцы-иереи жалуются на равнодушное отношение к посещению церковных служб, ссылаясь на свободу совести»¹⁵. Особенно интересны сообщения благочинного 2-го округа Черниговского уезда, приведенные в отчете епископа Черниговского и Нежинского Андрония, об антицерковных настроениях прихожан селений Колпиты, Мнева, Навоза, Пакули и др. Прихожане, согласно отчету, «отличаются религиозным индифферентизмом: на установления св. Церкви – акафисты, панихиды, поминовения, проскомидии – они смотрят как на выдумку священника для своей же пользы и говорят так: “На том свете мной хоть тын (забор) подпирай, лишь бы мне здесь было хорошо”, поэтому и редко бывают случаи обращения прихожан к священнику за совершением таких треб»¹⁶.

В каждом отчете за 1906 г. отмечается падение посещаемости церквей: «в воскресные и праздничные дни храмы Божьи народ посещает с меньшей охотой и усердием, чем в прежние годы»¹⁷, «не сходить в храм Божий в воскресные и праздничные дни... для некоторых дело обычное»¹⁸. «Народ... не с прежним усердием притекает в храмы для молитвы, – жаловался епископ Черниговской епархии, – и не с тою охотой и усердием приносит свою лепту в пользу своего приходского храма; бывали воскресные дни, в которые некоторые храмы, несмотря на совершавшиеся в них богослужения, оставались почти пустыми, чего в прежние годы не замечалась»¹⁹. Сообщения благочинных Черниговской епархии подтверждают это замечание их епископа: «По отзыву благочинного 4-го округа Новоградненского

¹⁰ Там же. № 2240. Л. 17об.

¹¹ Там же. № 2227. Л. 12.

¹² Там же. № 2210. Л. 10об.

¹³ Там же. № 2267. Л. 14об., 15.

¹⁴ Там же. № 2086. Л. 49об. [Тот же епископ сообщает в 1906 г.: «Неуважительное отношение к свято-сти праздничных дней и постов, небрежность к исполнению молодыми людьми христианской обязанности посещения храма Божия и т.п. составляют печальное явление настоящих дней» (там же. № 2143. Л. 25об.).]

¹⁵ Там же. № 2089. Л. 14.

¹⁶ Там же. № 2129. Л. 77.

¹⁷ Там же. № 2131. Л. 22об.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же. № 2189. Л. 89об.

уезда, среди прихожан наблюдается ослабление усердия к богослужению, открытые и грубые требования их, чтобы богослужение совершаемо было побыстрее»²⁰. Благочинный 1-го округа Конотопского уезда дает такой отзыв: «Население... редко ходит в храм Божий, работает в воскресные и праздничные дни». По отзыву благочинного 3-го округа Новозыбковского уезда, «народ хотя и посещает храм Божий, но не с таким усердием, как прежде; молодежь, волнуемая “передовыми движениями”, отговаривает и стариков приносить в храм свою лепту; многие церковные старосты жалуются, что в церкви нет дохода: свечей не ставят, в кошелек не бросают»²¹. По донесению 1-го округа Новозыбковского уезда, во многих приходах «незначительная часть населения неотпустительно посещала храм Божий, большинство же – не особенно часто, а были и такие, которые в течение года посещали церковь не более 2–3 раз; мало того что сами взрослые как бы охладели к храму Божию, да еще и детей не посылают в церковь, даже обучающиеся в земских училищах редко в каких приходах регулярно ходили в храм»²². О падении посещаемости церквей сообщают епископы со всей России, об этом пишут епископы С.-Петербургской²³, Вологодской²⁴ и других епархий.

Многие представители духовенства свидетельствуют о том, что крестьяне перестали интересоваться богослужениями и посещать их. Так, например, епископ Орловский и Севский Серафим пишет: «Судя по отзывам преосвященных, представленным в 1905 г. в Синод... везде пришли к заключению, что наша православная служба... остается наполовину мертвой для громадного большинства русских людей»²⁵. Епископы Владимирской²⁶, Уфимской²⁷ и других епархий заявляют, что повсеместно наблюдается отсутствие интереса к богослужению. В отчете о состоянии Казанской епархии за 1908 г. сделана попытка объяснить, почему весной и летом очень редко служатся вечерни: «Это дорогое время для крестьян, которое они употребляют на свои полевые работы; за последними крестьяне иногда забывают воскресные и праздничные дни, как это бывает во время сенокоса и страдного времени; по праздничным дням иногда крестьяне приглашаются помочь своим безлошадным или малосемейным соседям или заняты отправлением накопившихся за неделю домашних нужд»²⁸.

Нет ни одного отчета за 1905–1908 гг., в котором бы епископы не жаловались на несоблюдение прихожанами постов: «строгое в старину соблюдение простым народом поста теперь ослабело... не редкость встретить таких лиц, которые

²⁰ Там же. Л. 88.

²¹ Там же. № 2252. Л. 83об., 84.

²² Там же. Л. 83.

²³ Там же. № 2290. Л. 323–323об.

²⁴ Там же. № 2200. Л. 15об.

²⁵ Там же. № 2227. Л. 12об., 13.

²⁶ Там же. № 2261. Л. 64.

²⁷ Там же. № 2308. Л. 23об.

²⁸ Там же. № 2274. Л. 6.

не постятся в Петров и Филипповы посты, не говоря уже о соблюдении по средам и пятницам»²⁹.

В каждом отчете также указывается, что прихожане отказываются исполнять христианские таинства: «немалое количество народа уклоняется от богослужения, нередко на продолжительное время, а также от таинств исповеди и от причастия»³⁰. Выборочные данные о тех, кто не был на исповеди, содержащиеся в этих отчетах, показывают, какие размеры приняла нерелигиозность и антирелигиозность крестьян в 1905–1907 гг. Так, например, в Томской епархии в 1905 г. «в 13-м благочинническом округе из общего числа прихожан 45 261 исполнили христианский долг исповеди и причастия 13 499 человек». Такой весьма значительный процент (более 2/3) неговевших о. благочинный объясняет «холодностью к Церкви»³¹.

Костромской епископ пытался объяснить непосещение исповеди тем, что оно «с давних пор вошло в обычай... родители смотрят на это печальное явление снисходительно и не посылают своих детей на исповедь»³². Вологодский епископ объяснял в 1906 г. значительное увеличение числа не бывших у исповеди «по отпущению» тем, что «в народе уже составляется понятие о том, что исповедь не так обязательна, как прежде, ибо свидетельство “О бытии у исповеди” уже не требуется от иноприходских перед вступлением в брак»³³. В 1906 г. архангельский епископ считал виновниками уменьшения посещаемости исповеди политических ссыльных: «Это печальное явление явилось следствием пропаганды политических ссыльных, которые употребляли много старания, чтобы подорвать в народе веру в Церковь»³⁴.

Епископы сообщают и о других фактах, показывающих резкий упадок религиозности в массе крестьян: «...сократилось число паломников ко святым местам. Православное население, захваченное вопросами политического характера, стало проявлять меньше интереса к православной миссии»³⁵; «нередко... проходя мимо храма, не снимают шапки и не крестятся, чтобы кто не осмел и не назвал “отсталыми” и “несовременными”»³⁶, «прежде стыдились, например, иметь иконы только в парадных комнатах, а теперь хотят выбросить не только иконы, но и вообще все символы христианства из школ; прежде только плохо молились, а теперь и совсем не хотят молиться, отвыкают от всяких обрядов и таинств»³⁷.

Такое несоблюдение верующими различных православных обрядов особенно ярко показывает индифферентное отношение значительной части крестьян к религии, потому что в православии обряд – главное для верующих, недаром православную религию даже называют обрядоверием. Сами «священники не отрицают, что

²⁹ Там же. № 2129. Л. 75.

³⁰ Там же. № 2169. Л. 24.

³¹ Там же. № 2121. Л. 31об., 32.

³² Там же. № 2278. Л. 111.

³³ Там же. № 2137. Л. 17.

³⁴ Там же. № 2131. Л. 20.

³⁵ Там же. №. 2158. Л. 24об.

³⁶ Там же. № 2090. Л. 24об.

³⁷ Там же.

привязанность народа к вере главным образом внешне-обрядовая»³⁸. Архиепископ Нижегородский и Арзамасский Назарий в 1908 г. писал, что «обязанности в отношении христианских установлений и таинств в общем бывают предметом исполнения со стороны паствы, но гораздо больше наружным, нежели внутренним»³⁹.

Митрополит Киевской епархии Флавиан также отмечал: «По наблюдениям духовенства бывает, что наш простой народ исполнение своих религиозных обязанностей ограничивает иногда лишь внешним выполнением церковных обрядов и таинств без внутреннего проникновения ими. Так указываются имевшие в жизни нашего народа случаи, когда простолюдин, покупая свечу в храме, платил за нее фальшивой монетой, которую не мог сбыть на базаре»⁴⁰. Таким образом, в период первой русской революции православное духовенство впервые за всю историю Церкви столкнулось с массовым упадком религиозности в народе. Секретные донесения епископов свидетельствуют о том, что в то время уже значительная часть крестьян оказалась подготовленной к восприятию антиклерикальных и атеистических идей.

В условиях иррелигиозности, охватившей народные массы начиная с конца XIX в. и особенно усилившейся в период первой русской революции, среди крестьянства стали распространяться антиклерикализм и атеизм. Митрополит С.-Петербургский и Ладужский Антоний в 1906 г. писал: «В последнее время безбожие сильной волной хлынуло в ряды православной молодежи и увлекло за собой много горячих голов, а социалистическая пропаганда, опирающаяся на марксизм, силится распространить повсюду убеждения, что “религия есть дело суеверия и невежества и что она способна питать людей только мыльными пузырями”»⁴¹. Антоний обращал внимание на тот факт, что антицерковные настроения захватывают и массу верующих: «В последнее время среди некоторых членов православной паствы замечено религиозное брожение и шатание в мыслях, а также враждебное отношение к Православной Церкви и ее служителям не только со стороны неверующих рационалистов, но и лиц, по-видимому, верующих, однако же нетвердых в истинно-христианских понятиях»⁴². Епископ Екатеринбургский и Ирбитский Владимир в 1906 г. также приписывал распространение атеизма влиянию марксизма: «Идеи экономического материализма глубоко проникают в народное сознание, и через это проникновение вера колеблется и разные сомнения являются уже обычным делом... Везде много таких, которые... в приходские храмы являются редко»⁴³.

Во всех отчетах за 1905 г. указывается на повсеместный рост атеизма: «современный дух неверия... отодвинул на второй план всё истинно христианское»⁴⁴; «дух современного неверия и отрицания свил себе весьма прочное гнездо»⁴⁵; «полное

³⁸ Там же. № 2239. Л. 11об.

³⁹ Там же. № 2284. Л. 26.

⁴⁰ Там же. № 2092. Л. 16об.

⁴¹ Там же. № 2165. Л. 130.

⁴² Там же. Л. 169об.

⁴³ Там же. № 2143. Л. 25.

⁴⁴ Там же. № 2129. Л. 77об.

⁴⁵ Там же. № 2124. Л. 16об.

неверие заметно в беседах и в делах внешнего богопочитания»⁴⁶ и т.п. В отчетах за 1906 г. отмечается то же самое: «в среду православных стало проникать даже неверие»⁴⁷; «заметно увлечение духом вольнодумства, скептицизма ко всему святому, и поэтому они холодны к вере, не усердны к посещению храма Божия или вовсе не посещают его, не исполняют основных христианских обязанностей и легкомысленно относятся ко всему священному»⁴⁸.

Характерно, что, указывая на распространение атеизма, епископы связывали его с усилением критики царизма со стороны неверующих: «преобладающими пороками в среде паствы нужно признать... легкомысленное суждение о религии и о существующем государственном строе»⁴⁹; «народ, прежде отличавшийся преданностью св. вере православной, любовью к Церкви, царю и отечеству и послушанием своим пастырям, ныне под влиянием усиленной агитаторской и революционной деятельности изменился: среди православных часто слышны оскорбительные отзывы о Церкви и ее служителях, начальниках и даже самодержавной царской власти, замечается неповиновение распоряжениям представительной власти... к пастырской проповеди слова Божия относятся пренебрежительно, с неуместною, даже кощунственную критику»⁵⁰. Особенно тревожило духовенство, что атеизм, распространенный главным образом среди интеллигенции, стал проникать и в деревню. Многие епископы в 1906–1908 гг. с тревогой писали об этом. Так, епископ Уфимский в 1906 г. сообщал в Синод, что «идеи, отрицающие уклад жизни на церковных началах, проникли и в среду деревенского народа»⁵¹; епископ вятский Филарет писал в 1907 г., что «рационально-атеистическое направление проникло в деревню»⁵². «Ныне не только в городах, но и в деревнях можно услышать рассуждения, изобличающие полный атеизм»⁵³, – с горечью отмечал Нижегородский епископ в 1908 г.

Нет ни одного отчета, в котором бы не обращалось внимание на отход молодежи от Церкви. Так, в 1905 г. в отчете о состоянии Нижегородской епархии говорилось: «Молодежь в отношении религиозных установлений иногда склонна к критике, в ее среде уже нет преданности Церкви и благоговейного отношения ко всему священному и почитаемому»⁵⁴.

В 1907 г. руководство Черниговской епархии уведомляло, что «среди молодежи замечается упадок религиозного чувства... можно встретить допускающих много вольностей в суждениях о святых предметах веры, о подчинении начальству

⁴⁶ Там же. № 2088. Л. 31.

⁴⁷ Там же. № 2158. Л. 24об.

⁴⁸ Там же. № 2160. Л. 21.

⁴⁹ Там же. № 2153. Л. 29об.

⁵⁰ Там же. № 2193. Л. 25об.

⁵¹ Там же. № 2184. Л. 21–21об.

⁵² Там же. № 2203. Л. 30.

⁵³ Там же. № 2284. Л. 19.

⁵⁴ Там же. № 2100. Л. 30.

и властям... так называемое освободительное движение... породило среди молодежи немало лиц, бахваляствующих своим неверием или даже богохульствующими»⁵⁵.

Такая картина была характерна, по словам епископов, для всей России. В Таврической епархии, согласно отчету, «молодежь заражена религиозным индифферентизмом; многие не хотят признавать даже никакой религии... лица эти считают себя свободными от исполнения установлений Православной Церкви, не соблюдают постов, не посещают храмов Божьих»⁵⁶. <...> Епископ Тамбовский и Шацкий Иннокентий подробно описывал в своем отчете за 1907 г., как среди подрастающего поколения распространяется атеизм: «Упадок веры среди молодого поколения за последние 2–3 года стал особенно заметен. Молодежь не связывает себя никакими обрядами... нерадива к главным христианским обязанностям... На вечерних и ночных собраниях молодежи... проповедуется к власти гражданской и духовной пренебрежение»⁵⁷. То же самое писал епископ Донской епархии: «В подрастающем поколении благочестие, истинная преданность вере, Церкви поколеблены... Самочинные толкователи вероисповедных и общегражданских законов не могли не повлиять на веру... Следствием этого является заметное охлаждение молодежи к храму, к богослужениям, к соблюдению постов и стремление всячески освободиться от воздействия Церкви и духовного отца»⁵⁸. Епископ Тверской прямо заявлял, что «часть молодежи относится нетерпимо к Церкви и причту»⁵⁹.

Одним из проявлений критики религии молодежью были каверзные антирелигиозные вопросы, с которыми она обращалась к духовенству. Так, в отчете Черниговской епархии за 1906 г. сообщается: «Среди молодежи замечается уже отражение антирелигиозной пропаганды: некоторым священникам предлагались казуистические вопросы относительно догматических истин; излюбленными вопросами являются некоторые места из 1-й гл. книги Бытия о всемогуществе и непостижимости Божества. Теперь крестьян особенно стал интересовать вопрос – будет ли загробная жизнь и чем наглядно можно доказать ее? Всё это довольно характерные признаки того, что верования народа усиленно расшатываются. Народ заражен духом свободомыслия»⁶⁰.

Очень важным свидетельством упадка веры в крестьянской среде можно считать сообщение благочинного 8-го Костромского округа Костромской епархии: «Приходится слышать и отвечать на такие, например, вопросы: “А что, батюшка, говорят, что Бога-то нет” или: “А что, говорят, скоромное есть по постам не такой уже грех, как мы думали ранее и как говорили нам прежде старики”. Для меня, прослу жившего уже 40 лет в среде крестьян, эти вопросы глубоко печальные»⁶¹.

⁵⁵ Там же. № 2252. Л. 83–83об.

⁵⁶ Там же. № 2117. Л. 17об.

⁵⁷ Там же. № 2241. Л. 80об.–82.

⁵⁸ Там же. № 2267. Л. 15–15об.

⁵⁹ Там же. № 2304. Л. 20.

⁶⁰ Там же. № 2189. Л. 88–88об.

⁶¹ Там же. № 2278. Л. 103об., 104.

Во всех отчетах имеются откровенные признания того, что крестьяне начинали критиковать феодальный православный культ, высмеивать различные его проявления. Так, например, в отчете о состоянии Черниговской епархии за 1906 г. говорится: «Нередкость слышать хулу на праздники, посты, таинства, на благочестивые обряды св. Церкви... Разнузданность в словах переходила всякие границы: поносили духовенство, начальство, публично поносили государя императора, не было той святости, которая не была бы попираема народом: один глумился над св. иконами, другой – над храмами, третий – над обрядами Православной Церкви, четвертый отрицал религию и даже бытие Божие и т.д.»⁶². Из Таврической епархии епископ Иоаким в 1907 г. писал: «Есть очень прискорбные факты: сжигание иконы (“если Бог, то не сгорит”)... По отношению к духовенству местами стали раздаваться голоса: “Вы нам шею натерли”»⁶³.

На первом собрании духовенства церковей и монастырей Вологды 8 февраля 1905 г. говорилось: «1) некоторым из пасомых приходится слышать отголоски мнений и суждений противорелигиозного и противонравственного направления... 2) идут эти отголоски из среды людей, выделяющихся своею холодностью к Церкви и даже отчужденностью от нее... 5) противоправительственная и противоцерковная пропаганда обнаруживается»⁶⁴. Из Екатеринбургской епархии сообщали, что там наряду с распространением социалистических идей имеет место популяризация среди населения «критически-рационалистических взглядов на отношение к Церкви и вообще ко всем вопросам религии»⁶⁵. Из Нижегородской епархии в 1907 г. епископ жаловался: «Отдельные лица под влиянием крайних течений новейшей литературы, крайних политических воззрений распространяли воззрения о желательности скорейшего крушения установившегося мировоззрения и сложившихся идей. Эти лица стремились подорвать принципы веры»⁶⁶. В отчетах есть упоминания о чтении в некоторых местах публичных лекций по естествознанию, которые помогали освобождению крестьян от религиозных предрассудков. Так, Киевский митрополит Флавиан в отчете за 1908 г. писал: «В отдельных местах заметно религиозно-умственное брожение вследствие недавних политических движений и современного вольнодумства... православная вера обуреваемая расколом... и всяким вольнодумством в виде публичных лекций, где доказывают умники-чтецы, что потопа не было, то всё выдумки, что Дарвин правду говорит о происхождении человека от обезьяны и т.д.»⁶⁷.

Важен и тот факт, что из донесений можно установить наличие антирелигиозной пропаганды, которую вели сами крестьяне. Благочинный 2-го округа Стародубского уезда Черниговской епархии уведомлял в 1905 г. епископа Андрония: «В селе Михайловке местный крестьянин наряду с пропагандой антиправительственного характера пытался в местном крестьянском населении подорвать и религиозные

⁶² Там же. № 2189. Л. 89, 92об.

⁶³ Там же. № 2226. Л. 32.

⁶⁴ Там же. № 2080. Л. 14об.

⁶⁵ Там же. № 2268. Л. 57.

⁶⁶ Там же. № 2222. Л. 28об.

⁶⁷ Там же. № 2276. Л. 10об.

верования и убеждения»⁶⁸. Из Вологодской епархии благочинный 4-го округа Тотемского уезда сообщал в 1906 г. епископу, что в одной церкви был такой случай: «Вставали известные смутьяны вблизи старостинского ящика и удерживали некоторых благочестивых прихожан от подачи просфор и поминальников для поминания на проскомидии или, случалось, отдергивали некоторых из числа служащих молебны св. угодникам Божиим»⁶⁹. Благочинный 3-го Костромского округа Костромской епархии писал епископу о том, что в деревнях широко распространена пропаганда социалистических антирелигиозных идей: «В приходах Саметском и Мисковском, отчасти в Шунгенском и Яковлевском к разряду сознательных безверов относятся уже десятки лиц, не стесняющихся открыто отрицать бытие Бога, жизнь загробную и воздаяния за дела земные и вооружающихся против Церкви и уставов ее. Насколько окрепли эти идеи, показывает случай, имевший место в приходе села Яковлевского. Крестьянин этого села Александр Никандров Касаткин 31 мая 1908 г., выйдя из чайной, увидел крестьянина, набожно крестившегося на храм, и обратился к нему с бранными словами: “Вот я сниму штаны, ты и молись лучше на меня”»⁷⁰.

Известны и такие факты, когда антиклерикальная и антирелигиозная пропаганда носила публичный характер. Так, епископ Вологодский и Тотемский Никон в 1906 г. в своем отчете приводил сообщения благочинного Никольского уезда: «Ныне уже слышатся безбожные речи на площади и рынке с. Вознесенья, куда в праздничные зимние и даже летние дни съезжаются на торг крестьяне всех окрестных приходов... В лавках, торгующих в с. Вознесенском, встречаются издания вроде “Жизнь Иисуса” Ренана»⁷¹.

Иркутский епископ в отчете за 1905 г. подвел итоги распространения антиклерикализма и атеизма среди русских крестьян. Он писал: «Население просвещается в антиправительственном и антирелигиозном духе. В деревне из среды простого крестьянского населения не редкость встретить теперь людей, у которых правила христианской веры променяны на увлечения современными веяниями, заходящими иногда слишком далеко»⁷².

Факты распространения антиклерикальных и антирелигиозных идей среди крестьян могут быть правильно оценены только в связи с острой антицерковной борьбой, которая развернулась в деревне во время первой русской революции, когда крестьяне пытались захватить церковные и монастырские земли. Данные об этой борьбе, о выступлениях крестьян против поборов духовенства настолько обширны в этих отчетах, что их обзору посвящена другая статья.

Отчеты епископов носили секретный характер, поэтому в них можно встретить и правильные суждения о причинах роста атеизма среди крестьян и усиления антицерковных настроений. Почти все отчеты полны сведений о влиянии городской жизни на крестьян-отходников. Епископ Тамбовский и Шацкий Иннокентий

⁶⁸ Там же. № 2129. Л. 80об.

⁶⁹ Там же. № 2137. Л. 16об.

⁷⁰ Там же. № 2278. Л. 103.

⁷¹ Там же. № 2137. Л. 16об.

⁷² Там же. № 2090. Л. 25об.

писал в своем отчете за 1905 г.: «Находясь вдали от благодатного водительства Православной Церкви... такие лица сходятся большею частью с людьми, порвавшими связь с Церковью, усвояют от них безразличное отношение к вопросам веры, а также недовольство существующим государственным строем и всё это приносят в родные села. Отсюда – те явления отрицательного свойства, какие наблюдались за отчетный год среди некоторых жителей сельских приходов»⁷³. Епископ Курский в отчете за тот же год сообщал, что «отправляясь в начале весны на заработки вполне религиозными людьми, многие из крестьян возвращаются оттуда к осени зараженными не только антирелигиозными, но и противоправительственными идеями; духовенство епархии почти единогласно свидетельствует, что лица, побывавшие на заработках, заметно охлаждаются к св. Церкви, свободно нарушают уставы ее и благочестивые христианские обычаи»⁷⁴. Об этом доносили в 1905 г. благочинные 6-го округа Новгородсеверского уезда Черниговской епархии: «Молодые люди обоего пола по возвращении с отхожих промыслов становятся неусердными к храму Божию, легкомысленно смотрят на посты... не всегда бывают почтительны к... духовенству»⁷⁵. В отчете о состоянии Тульской епархии за 1907 г. епископ Парфений так писал о крестьянах, ушедших на отхожие промыслы: «Потерявши сами веру в Бога, отвыкнув от исполнения разных религиозных обязанностей, они начинают внушать и другим антирелигиозные мысли, как, например, Бога нет, Церковь не нужна, пастыри излишни, принимать их и платить им за требы не следует»⁷⁶. Особенно сильное антирелигиозное влияние на крестьян оказывало пребывание их в Петербурге. В донесении из Калужской епархии за 1905 г. указывается: «В 1905 г. возвратившиеся с отхожих промыслов занесли с собой на родину идеи политического характера. Побывавшие в столице и других крупных фабрично-заводских центрах России ознакомились с крупными политическими манифестациями, жгучими речами ораторов крайних либеральных партий... Возвратясь на родину, они ознакомили односельчан с происходящими в России волнениями – сделались главными виновниками возникших в отчетном году в разных местностях епархии волнений»⁷⁷. Члены псковской консистории прямо заявляют, что «вследствие развитого во многих приходах отхожего промысла в С.-Петербурге, возвращаясь домой, молодежь... приносит охлаждение к вере»⁷⁸. В самом отчете о состоянии С.-Петербургской епархии за 1908 г. «понижение благочестия» объясняется тем, что крестьяне, приходя зимой на отхожие заработки в столицу, «подвергаются там безбожной пропаганде»⁷⁹. Это подтверждают и сообщения с мест. Так, например, в отчете о состоянии Калужской епархии за 1908 г. говорится: «Большинство молодых людей, живущих на заработках в Петербурге, постов не соблюдает и, приехавши в деревню, служит

⁷³ Там же. № 2118. Л. 130об., 131.

⁷⁴ Там же. № 2095. Л. 17об.

⁷⁵ Там же. № 2129. Л. 75об.

⁷⁶ Там же. № 2245. Л. 10.

⁷⁷ Там же. № 2091. Л. 19об.

⁷⁸ Там же. № 2233. Л. 29об.

⁷⁹ Там же. № 2290. Л. 332.

предметом соблазна для товарищей, проживающих в деревне»⁸⁰. В отчете о состоянии Костромской епархии за 1907 г. указывается, что «нынешние “питерщики”, по словам о.о. благочинных, являются подчас носителями, распространителями... хулений на Православную Церковь, ее установления и служителей, даже полного религиозного неверия»⁸¹.

Большое влияние на упадок религиозности жителей сел и деревень оказывали близлежащие фабрики и заводы. В отчете о состоянии Костромской епархии за 1907 г. сообщалось, что «по словам благочинных из фабричных районов, фабрики отрывают, отчуждают жителей окрестных селений от приходских церквей и пастырей... Во время “освободительного движения” на фабриках велась усиленная революционная, а вместе противощерковная и вообще противорелигиозная пропаганда, которая среди молодежи фабричной имела заметный успех. Последняя воспринятую заразу разносила по окрестностям, расходясь на праздники по своим деревням»⁸². Благочинный 5-го Нерехтского округа Костромской епархии писал: «Православная вера в прихожанах и благочестие заметно оскудевают, преимущественно в молодом поколении и особенно в местностях близ фабрик»⁸³. Об этом же подробно рассказывал архиепископ Нижегородский и Арзамасский Назарий: «Фабрики и заводы в последнее время явились центрами антицерковных проповедников, социализм силится дать своим последователям не только политическое учение, но и мировоззрение, заменяющее религию»⁸⁴. На падение религиозности крестьян влияли железнодорожники, шахтеры и др.: «... в железнодорожных приходах... начали отвергать Бога и царя, необходимость храмов и духовенства. Это развратило многих крестьян»⁸⁵. Донской епископ доносил: «... на рудники со всех сторон необъятной России стекаются десятки тысяч рабочих..., Бога они не боятся, власти царской признавать не хотят... соблюдение святого долга говения... большею частью совсем не признается... к духовенству относятся без всякого уважения, нередко с насмешками. Волна неверия коснулась и деревни, и там заметно, но далеко не в такой мере, как на рудниках»⁸⁶.

Среди причин, влияющих на рост свободомыслия, епископы указывали на пример интеллигенции, которая «в большинстве случаев относится к религии, к Церкви и ее установлениям или индифферентно, или скептически, а то и прямо враждебно. Простой народ, приходящий из деревни на заработки в город, замечая подобные отношения к Церкви в своих господах... скоро начинает подражать их примеру»⁸⁷. Епископ Уфимской епархии писал: «Через интеллигенцию и подпольную деятельность врагов Церкви и государства проникает в деревню и вольномыслие... Враги

⁸⁰ Там же. № 2278. Л. 99об.

⁸¹ Там же. № 2216. Л. 83об., 84.

⁸² Там же. Л. 84–84об.

⁸³ Там же. № 2278. Л. 102об.

⁸⁴ Там же. № 2284. Л. 27.

⁸⁵ Там же. № 2089. Л. 14.

⁸⁶ Там же. № 2267. Л. 14 Об., 15.

⁸⁷ Там же. № 2124. Л. 18об.

Церкви и государства входят в близкие сношения с простыми людьми, вводят их затем в свое общество, дают для прочтения разного рода книжки и брошюры, и, пользуясь неопытностью этих простецов, весьма часто делают их послушным и покорным оружием в своих руках... На религиозное состояние населения немало влияет дурной пример и нашей интеллигенции, среди которой наблюдается полный индифферентизм, холодность к вере, мнимо-ученое неверие, полное незнание вероучения своей родной Церкви, презрение к ее духовенству и критическое только отношение ко всем обрядам и религиозным обычаям родной страны»⁸⁸.

В просвещении крестьян некоторую роль играла учащаяся молодежь. Жалуясь на ее антирелигиозное влияние в деревне, архиепископ Казанский и Свияжский писал в 1906 г.: «Быть верующим в Бога... значит то же, что и быть совершенно отсталым человеком... Нет Бога – нет и будущей жизни, говорят они. Всё это вымысел духовенства, которое ради своих личных выгод и корыстных целей создало какую-то религию и превратило ее в свою коммерческую лавку»⁸⁹. Епископ Костромской епархии даже привел суждение одного священника, открыто заявившего, что просвещение способствует равнодушию к религии: «Развитие ума сопровождается в деле религии некоторым охлаждением сердца»⁹⁰.

Некоторые епископы, полагаясь на секретность своих донесений, отмечали и экономические корни антицерковных настроений. Архиепископ Рижский и Митавский Агафангел писал в 1905 г.: «Благоприятною почвою для противорелигиозной и противоправительственной пропаганды послужила крайняя бедность, безземельность, материальный гнет»⁹¹. Епископ Самарской епархии в 1905 г. уведомлял, что приходские священники в беседах с крестьянами опасались касаться экономических вопросов, чтобы «не вызывать побоища», а тем священникам, которые пытались с помощью Евангелия внушить смирение, крестьяне заявляли: «Ты что читаешь нам Евангелие? Мы ведь это часто слышали. Ты почитай-ка теперь о земле, почему это некоторые владеют участками, а у некоторых нет ничего»⁹². Анастасий, архиепископ Воронежский и Задонский, даже восклицал в своем отчете за 1905 г.: «Наступает решающий момент, когда паства или пойдет за своими пастырями в духе церковности и исконных начал веры православной, или пойдет вслед богам иным»⁹³.

Последствия русско-японской войны сказались и на падении авторитета священников, проводивших монархическую пропаганду. Епископ Иркутской епархии в отчете за 1905 г. писал: «В начале года, когда получились неблагоприятные для нас известия с театра военных действий с японцами..., многие из пасомых приходили в ропот... возбуждали ненависть к начальствующим, считая их единственную причиною неудач, затем внутренние смуты, выразившиеся в открытом сопротив-

⁸⁸ Там же. № 2308. Л. 23об., 24.

⁸⁹ Там же. № 2148. Л. 13об.

⁹⁰ Там же. № 2216. Л. 74об.

⁹¹ Там же. № 2110. Л. 36об.

⁹² Там же. № 2112. Л. 58об.

⁹³ Там же. № 2082. Л. 20.

лении власти, в презрительном отношении к Церкви и ее представителям»⁹⁴. Даже из Таврической епархии епископ извещал Синод, что «в последнее время стало замечаться и вольномыслие, приносимое с Дальнего Востока солдатами русско-японской войны, доходящее до отрицания властей, пастырей и до полного неверия»⁹⁵.

Из всех изученных отчетов епископов в Синод ясно видно, какое большое влияние на мировоззрение крестьян оказала революция 1905–1907 гг. Епископ Харьковской епархии писал, что распространение атеизма «есть результат революционного движения 1905–1906 гг.»⁹⁶. Архиепископ Воронежской епархии отмечал: «В последнее время много помогло, без сомнения, падению религиозно-нравственного уровня так называемое освободительное движение»⁹⁷. Епископ Таврический и Симферопольский Алексей доносил в 1905 г.: «Благочестие сравнительно с предшествующими годами заметно упало. Причина этого лежит в сильном влиянии революционных идей, направленных к разрушению религиозных основ»⁹⁸. В отчетах о состоянии Полтавской епархии за 1906–1907 гг. повторяется: «По местам неблагоприятно отразилось на религиозном состоянии паствы бывшее революционное возбуждение, происшедшее среди молодого поколения значительное охлаждение к Церкви»⁹⁹. Архиепископ Владимирский и Суздальский подробно рассказывает в отчете за 1908 г. о том, как революция отразилась на церковно-приходской жизни: «Новые веяния значительно колеблют веками установленные основы церковно-приходской жизни. Выражается это отчасти в религиозном или политическом вольнодумстве, в пренебрежительном отношении к религии, к Церкви и ее Таинствам или в полном индифферентизме. По местам появилось недовольство со стороны мирян существующими порядками приходской жизни»¹⁰⁰.

Нет ни одного епископа, который не отмечал бы антирелигиозного значения первой русской революции: «Установившееся на почве отрицания религиозных основ... провозгласившее своими принципами: “Бога нет, религия не нужна... царя... не нужно...” – движение это неблагоприятным образом отразилось и на религиозности паствы. Немало членов ее оно совратило в неверие, во многих притупило религиозное чувство, ослабило усердие к исполнению требований религии»¹⁰¹. В отчете о состоянии Вятской епархии за 1908 г. подведены итоги влияния революции на отношение крестьян к Церкви: «Пронесшееся по России так называемое “освободительное движение” не могло не оставить глубоких следов и на религиозной жизни паствы. Подрывая доверие народа к существующему государственному строю, основанием которого служит православная христианская вера и самодержавие, антиправительственная агитация прежде всего должна была попытаться... под-

⁹⁴ Там же. № 2090. Л. 20–20об.

⁹⁵ Там же. № 2226. Л. 32.

⁹⁶ Там же. № 2249. Л. 35.

⁹⁷ Там же. № 2139. Л. 16об.

⁹⁸ Там же. № 2117. Л. 17об.

⁹⁹ Там же. № 2168. Л. 8; № 2232. Л. 8.

¹⁰⁰ Там же. № 2261. Л. 63об.

¹⁰¹ Там же. № 2265. Л. 25.

точить в населении веру в Бога... Так вожди движения и поступили. Паства слушала проповедь о непригодности Церкви как учреждения, якобы выдуманного “попами” в корыстных видах, и если не выносила какого-либо определенного убеждения, то безусловно хваталась за ту мысль, что религия обходится слишком дорого для материального благосостояния. Развращающее влияние таких мыслей отразилось на пастве и понизило ее благочестивую настроенность, особенно же сказалось оно на молодом подрастающем поколении»¹⁰².

Священнослужители были крайне обеспокоены, что христианское нравоучение не приносит ожидаемых плодов. Во многих отчетах епископов указывалась, что под влиянием революции замечается «ослабление начал христианской жизни и легкомысленное отношение к установлениям Церкви Православной в области нравов»¹⁰³. Архиепископ Воронежский и Задонский писал: «За последние два года в нашем простом народе замечается упадок религиозности... Последний год показал нам столько неожиданностей... что говорить о проведении в жизнь каких-либо христианских истин весьма затруднительно... Смирение, повиновение, исполнение долга считаются признаками рабства»¹⁰⁴. Епископ Нижегородской епархии Назарий также говорил о том, что русский народ переставал слушать проповеди о смирении: «Терпение, кротость, покорность своей судьбе – все эти симпатичные качества нашего народа сменились противоположными им стремлениями. Развились чувства общей озлобленности, острого недовольства своим положением, возникло стремление добиваться насильственным способом улучшения своей участи»¹⁰⁵. Благочинный 1-го округа Новозыбковского уезда Черниговской епархии вспоминал: «В общественной жизни ярко выступила в народе ненависть... Были такие месяцы в отчетном году, когда становилось страшно жить среди народа»¹⁰⁶. Многие епископы жаловались, что народ освобождается от страха перед небесным и земным царями. Так, в отчете о состоянии Иркутской епархии за 1905 г. говорится: «Большая часть православных растеривает остатки страха Божия»¹⁰⁷. Об этом же писал епископ Черниговской епархии: «Благодаря революционно-освободительному движению... в людях меньше стало страха Божия и страха наказания»¹⁰⁸. <...>

Из конкретных сведений о распространении революционной пропаганды следует обратить внимание на несколько донесений. Архиепископ Рижский и Митавский Агафангел доносил в 1905 г.: «Во время революционного движения, охватившего край, население, особенно молодежь, совершенно забывало о Церкви и устремлялось на демонстративные антиправительственные шествия и собрания (митинги). Число молящихся в церквях по мере развития революционного движения всё более и более уменьшалось... Предъявлялись требования о закрытии церквей

¹⁰² Там же.

¹⁰³ Там же. № 2139. Л. 15. л. 16

¹⁰⁴ Там же. № 2100. Л. 30об.

¹⁰⁵ Там же. № 2189. Л. 89.

¹⁰⁶ Там же.

¹⁰⁷ Там же. № 2090. Л. 25.

¹⁰⁸ Там же. № 2313. Л. 74об.

и прекращении богослужений. На народных митингах раздавались голоса, отрицающие Бога и религию. Подобная атмосфера влияла на людей, особенно не окрепших в вере, и на умы молодежи»¹⁰⁹. О том же самом сообщали из Екатеринбургской епархии в 1905 г.: «В истекшем году народному благочестию грозила большая опасность. Среди сельского, в особенности среди городского и заводского, населения в 1905 г. явились непрошенные агитаторы – устроители экономических забастовок на политической подкладке. Проповедуя освободительные идеи, агитаторы восставляли народ и против религии, где тайно, а где и открыто... Их слова “социал-демократического учения” более угождают, чем слово Божие... Кто ходит на митинги, тот не ходит в церковь слушать слово Божие; кто читает книги, возмущающие дух верующего с усладою, тот не возьмет в руки Евангелия. Услаждающийся речами богохульника и чтением развратных книг избегает не только беседы с пастырями, но избегает и встречи с ними»¹¹⁰. Епископ Ставропольский и Екатеринодарский уведомлял Синод в 1905 г.: «Проповедники свободы, имеющие смелость провозглашать религиозные уставы и предания обманом и суеверием, вредным для жизни и развития человечества, в отчетном году также возмущали народ в вверенной мне епархии... Собирались митинги политического характера, как по городам, так и по селам, порицали на этих митингах многие существующие в государстве порядки... Старались всеми силами подорвать авторитет священников у прихожан»¹¹¹. Архиепископ Владимирский Евсевий признавал в своем отчете за 1906 г. свое бессилие: «Безразличное отношение к религии постепенно начинает проникать во все слои общества, и борьба с ним становится всё более и более трудной»¹¹².

Многие отчеты свидетельствуют о том, что политические ссыльные вели антирелигиозную пропаганду среди населения. В отчете о состоянии Иркутской епархии архиепископ Тихон в 1905 г. объясняет падение религиозности среди крестьян агитацией политических ссыльных¹¹³. Из Архангельской епархии сообщали, что там политические ссыльные ведут агитацию, стараясь «подорвать в населении веру в Бога, царя, начальство, таинства и священство»¹¹⁴. Благочинный 1-го округа Пинежского уезда той же епархии в 1907 г. доносил, что «вследствие наплыва разных ссыльных... замечается ухудшение в религиозном отношении и охлаждение к храму»¹¹⁵. В отчете Вологодской епархии за 1905 г. говорится: «Вологодская губерния издавна служит местам ссылки для политических агитаторов... По свидетельству духовенства 2-го округа Никольского уезда, лица революционного направления начали внушать прихожанам разных церквей, что не следует платить государственных податей, не следует давать руги и других доходов причтам и что духовенство скрывает указы его императорского величества, которые будто бы говорят не в пользу духовенства...

¹⁰⁹ Там же. № 2110. Л. 64об.

¹¹⁰ Там же. № 2086. Л. 46об.–47об.

¹¹¹ Там же. № 2116. Л. 28об.

¹¹² Там же. № 2134. Л. 35об.

¹¹³ Там же. № 2090. Л. 25–25об.

¹¹⁴ Там же. № 2131. Л. 23.

¹¹⁵ Там же. № 2193. Л. 26об.

Про епископов говорили, что они жестокие и деспотические люди, а сельское духовенство пассивно, корыстолюбиво, бездушно и безучастно к современному положению народа и проч., вследствие чего народ начал волноваться и наделять духовенство в настоящее время в гораздо меньшем количестве против других годов»¹¹⁶. То же самое писали в 1907 г. из Олонецкой епархии: «Немало способствует также к распространению неверия среди населения Олонецкой губернии и то обстоятельство, что эта губерния является местом пребывания административно-ссыльных лиц. Большинство этих людей ни во что не верит, отличаются духом вольнодумства... Живя среди населения и соприкасаясь с ним, они распространяют среди них свои идеи и нередко восстанавливают их против своих пастырей»¹¹⁷.

Духовенство обвиняло в распространении революционных идей и учителей. Так, епископ Тульский Порфирий писал: «... начало разного рода сомнениям в области веры полагается в разнообразных земских школах, где состоят учителями в большинстве случаев молодые люди, неустойчивые в вере. Они-то и виновники распространения среди молодого поколения вольнодумства и антирелигиозных идей»¹¹⁸. Благочинный 3-го округа Ирбитского уезда Екатеринбургской епархии доносил епископу: «В конце 1905 г. отношение прихожан к духовенству изменилось к худшему вследствие агитации со стороны учителей земских и министерских школ... Они говорили крестьянам, что духовенство де вас только давит, а их давят архиереи, а последних – обер-прокурор»¹¹⁹. Благочинный Градо-Шадринских церквей той же епархии рассказывал: «Я видел устав союза земских учителей Шадринского уезда... Господа учителя никакой власти над собой не признают, кроме товарищеского “суда чести”, молитва в школе, хождение в воскресные и праздничные дни в церковь, закон Божий как учебный предмет школы для учеников не обязательны»¹²⁰. Вологодский епископ Никон свидетельствует о том, что учителя являются атеистами: «Учителя земских училищ почти все дети крестьян. Будучи неверующими, они и дома среди народа стараются распространить свои убеждения. Дома они вооружают против духовенства, религии и правительства сначала своих родителей, родственников и соседей, а потом и всех людей»¹²¹. О подобных же фактах сообщает Иркутский архиепископ Тихон: «Немалая доля вины в ослаблении в народе религиозного чувства падает и на разного рода народных руководителей... народные учителя не соблюдают ни одного из постов; а разве этого не видят ученики! Идет общая молитва в классе перед учением... ученики налагают на себя крестное знамение, а учитель нет... ученики в храме молятся, становятся на колени, а учитель всю литургию не положит на себя крестного знамения»¹²². <...>

¹¹⁶ Там же. № 2080. Л. 19–19об.

¹¹⁷ Там же. № 2224. Л. 26об.

¹¹⁸ Там же. № 2245. Л. 10об.

¹¹⁹ Там же. № 2086. Л. 51об.

¹²⁰ Там же. Л. 47об.

¹²¹ Там же. № 2200. Л. 16об.

¹²² Там же. № 2147. Л. 13об.

В отчетах имеются сведения о распространении критической литературы о религии. Епископ Херсонской епархии рассказывал в 1907 г., что «в большом количестве распространялись по епархии в минувшем году всевозможного рода книжки, брошюры и листки противоправославного и атеистического содержания... Ренан, Штраус, Делич (“Библия и Вавилон”), Каутский, Бебель (“Христианство и социализм”) и др. уже проникли в деревню»¹²³. Эта критическая литература о религии, по сообщениям духовенства, оказывала влияние на ее читателей. Так, благочинный 3-го округа Нежинского уезда Черниговской епархии свидетельствовал, что «молодое поколение под влиянием книг и брошюр антирелигиозного содержания в суждениях своих по предметам веры допускает свободные взгляды»¹²⁴. В отчете о состоянии Костромской епархии сообщалось, что «молодые люди от 18- до 30-летнего возраста поддаются влиянию современной печати, наводненной противорелигиозными, противохристианскими, противоцерковными мыслями»¹²⁵. Епископ Екатеринбургский и Ирбитский Владимир отмечал, что «авторитет пастырей Церкви в весьма значительной части в глазах молодежи почти не имеет никакого значения: он подорван и подрывается пропагандистами социалистического учения как в устных беседах, так и в печати периодической в виде летучих листов и брошюр, которые находят легкий сбыт, благодаря, с одной стороны, дешевизне их стоимости, с другой – общедоступности их изложения и новизне их содержания»¹²⁶.

Секретные донесения епископов Православной Церкви свидетельствуют о большом упадке влияния Церкви на народ. Откровенные признания духовенства в полном бессилии остановить падение религиозности среди народных масс весьма характерны.

Из донесений епископов видно, как ко времени наступления первой русской революции произошел, по словам Ленина, «перелом во взглядах миллионов крестьян»¹²⁷, которые путем долгих и мучительных сомнений приходили к антиклерикальным выводам. Многочисленные факты, содержащиеся в донесениях, неоспоримо свидетельствуют о том, что «сами условия жизни крестьян порождали чувство жгучего протеста против власти помещиков и попов и революционной решимости изменить существующий социальный порядок»¹²⁸. Сведения о росте рационализма, антиклерикализма и атеизма среди крестьян в период первой русской революции – ценный источник для изучения истории мировоззрения русского крестьянства.

© Емелях Л.И., 2010

¹²³ Там же. № 2250. Л. 16.

¹²⁴ Там же. № 2313. Л. 73об.

¹²⁵ Там же. № 2278. Л. 101об.

¹²⁶ Там же. № 2143. Л. 25об., 26.

¹²⁷ Ленин В.И. Соч. Т. 16. С. 302.

¹²⁸ Там же. Т. 15. С. 389.

ЕМ. ЯРОСЛАВСКИЙ И ПРЕОДОЛЕНИЕ АНАРХИСТСКИХ ВЛИЯНИЙ В АНТИРЕЛИГИОЗНОЙ РАБОТЕ В СССР*

Вопросы воспитания научного материалистического мировоззрения, вопросы атеистической пропаганды имели громадное значение в СССР.

Считая борьбу за преодоление религиозных пережитков одной из главных задач в деле коммунистического воспитания трудящихся, КПСС последовательно вела эту работу на протяжении всей своей истории. Еще в 1905 г. В.И. Ленин, говоря о необходимости для партии бороться с религиозными предрассудками, писал: «Мы основали свой союз, РСДРП, между прочим, именно для такой борьбы против всякого религиозного одурачения...»¹. Программа, принятая на VIII съезде РКП(б) в 1919 г., выдвинула задачу организации широкой научно-просветительной и антирелигиозной пропаганды. В 1922 г. В.И. Ленин опубликовал статью «О значении воинствующего материализма», в которой изложил задачи, сущность и методы антирелигиозной пропаганды как совокупности форм и методов терпеливого и систематического убеждения трудящихся в научной несостоятельности религиозного мировоззрения. Считая разоблачение классовой роли религии одним из центральных вопросов содержания антирелигиозной пропаганды, Ленин писал, что «массам необходимо дать самый разнообразный материал по атеистической пропаганде, знакомить их с фактами из самых различных областей жизни, подойти к ним и так и эдак для того, чтобы их заинтересовать, пробудить их от религиозного сна, встряхнуть их с самых различных сторон, самыми различными способами и т.п.»². Ленин настойчиво требовал, чтобы партия развернула самую широкую научно-атеистическую пропаганду.

Все эти задачи рассматривались на XII съезде партии в 1923 г. В резолюции «О постановке антирелигиозной агитации и пропаганды» съезд рекомендовал придать всему делу антирелигиозной работы характер «углубленной систематической пропаганды, наглядно и убедительно вскрывающей каждому рабочему

* Ленин В.И. Соч. Изд. 5-е. Т. 12. С. 145.

¹ КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (Далее: КПСС в резолюциях...). Ч. 1. М., 1954. С. 420–421.

² Ленин В.И. Соч. Изд. 4-е. Т. 33. С. 204

и крестьянину ложь и противоречие его интересам всякой религии, разоблачающей связь различных религиозных групп с интересами господствующих классов и ставящей на место отживающих остатков религиозных представлений ясные научные взгляды на природу и человеческое общество»³. Съезд, предупреждая против оскорбления чувств верующих, против грубых методов в борьбе с религией, так как такие приемы «не ускоряют, а затрудняют освобождение трудящихся масс от религиозных предрассудков»⁴, требовал, чтобы атеистическая пропаганда была подчинена общей задаче строительства социализма, создающего почву для «окончательного и полного искоренения религиозных предрассудков в умах миллионов граждан республик»⁵.

Большую роль в организации выполнения указаний В.И. Ленина и партийных решений по пропаганде атеизма сыграл Ем. Ярославский.

В письме к М. Горькому от 24 января 1930 г. Ярославский писал, что вопросами антирелигиозной пропаганды он «занимался с первого момента возникновения антирелигиозной организации»⁶. Комиссия по проведению декрета об отделении Церкви от государства при Центральном Комитете партии, в которую входили в разное время такие деятели коммунистической партии и советского государства, как Степанов-Скворцов, Красиков и др., была руководящим органом партии в области антирелигиозной пропаганды. Ем. Ярославский был председателем этой комиссии на протяжении многих лет.

В конце 1922 г. Ярославский организует кружок по изучению истории религии в Коммунистическом университете им. Я.М. Свердлова в Москве. На основе материала, использованного им в кружке, Ем. Ярославский пишет книгу «Как рождаются, живут и умирают боги и богини». В этой работе принимали участие и участники кружка – «свердловские безбожники», как их называл Ем. Ярославский⁷. Ярославский налаживает в издательстве Главполитпросвета «Красная новь» издание антирелигиозной литературы. 21 декабря 1922 г. вместо антирелигиозной газеты и журнала «Наука и религия» [ред. М. Горев (М.В. Галкин)] в Москве выходит первый номер еженедельной газеты «Безбожник», которая сыграла огромную роль в освобождении трудящихся от влияния религии и Церкви, особенно в антирелигиозной пропаганде среди крестьянства. Газета «Безбожник», выходившая под редакцией Ем. Ярославского, стала организатором пропагандистов-антирелигиозников. Состоявшийся в апреле 1925 г. в Москве съезд Общества друзей газеты «Безбожник» и ее корреспондентов положил начало всесоюзной массовой организации Союза воинствующих безбожников СССР (1925–1941), председателем которого был избран Ем. Ярославский. СВБ СССР вел пропаганду научного атеизма под лозунгами «Борьба против религии – борьба за социализм»,

³ КПСС в резолюциях... С. 744.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 745.

⁶ РГАСПИ (Российский государственный архив социально-политической истории). Ф. 89. Оп. 4. Ед. хр. 172. Л. 1.

⁷ Там же. Ед. хр. 8. Л. 4.

«Через безбожие – к ленинизму». В стране усилилась работа по воспитанию материалистического, научно-атеистического мировоззрения у трудящихся. Однако с самого начала редакции газеты «Безбожник» пришлось отстаивать ленинские принципы в антирелигиозной пропаганде в полемике с журналом «Безбожник у станка», выходившим под редакцией М.М. Костеловской, бывшей в то время секретарем МК РКП(б). Этот журнал, группировавший вокруг себя ряд товарищей, считавших, что пропаганда атеизма должна ограничиваться разоблачением классовой роли религии и рассматривающих естественно-научную пропаганду атеизма как просветительство, отражал ура-настроения некоторой части рабочих и комсомольской молодежи.

В 20-х гг. М. Костеловская, С. Полидоров и др. считали, что главное в антирелигиозной пропаганде – это «ошарашить, стукнуть по черепу». От некоторых рисунков в журнале крестьяне действительно приходили в исступление⁸.

Дискуссию о содержании, методах и формах антирелигиозной пропаганды открыл С. Полидоров, один из ближайших сотрудников журнала «Безбожник у станка», статьей «Антиклерикалы и безбожники. Две линии в антирелигиозной пропаганде», напечатанной в журнале «Спутник коммуниста» – органе Московского комитета РКП(б)⁹. Заместитель редактора газеты «Безбожник» М. Горев выступил на страницах газеты против неправильных положений, выдвинутых Полидоровым, со статьей «Как “Безбожник” “живую церковь” защищал»¹⁰. Ем. Ярославский опубликовал статью «Марксизм и анархизм. Ответ на статью т. Полидорова “Антиклерикалы и безбожники”»¹¹. Затем дискуссия переходит на страницы центральной партийной печати. 25 января 1925 г. секретарь Московского комитета партии М.М. Костеловская опубликовала в «Правде» статью «Об ошибках в антирелигиозной пропаганде»¹², в которой она отстаивает линию журнала «Безбожник у станка». Ответом на эту публикацию стала статья Ем. Ярославского «О методах антирелигиозной пропаганды (Вынужденный ответ т. Костеловской)»¹³.

«Можно считать вполне установленным, – писал Полидоров в статье “Антиклерикалы и безбожники. Две линии в антирелигиозной пропаганде”, – наличие двух течений в антирелигиозной пропаганде. Открытой полемики друг с другом они не вели, но различия в характере пропаганды, в постановке вопросов, в подходе к массам в достаточной мере выяснены. Пора уже скрытую неоформленную борьбу вывести на свет и поставить на обсуждение перед партией»¹⁴.

Говоря о наличии двух течений в антирелигиозной пропаганде в 1923–1924 гг., Полидоров правильно отображал действительное положение вещей. Параллельно органу Политпросвета, газете «Безбожник», ответственным редактором которой

⁸ Шахнович М.И. Ленин и проблемы атеизма. М.; Л., 1961. С. 618.

⁹ Спутник коммуниста. 1924. № 2–3. С. 47–53.

¹⁰ Безбожник. 1924. 29 июля. № 23. С. 5–6.

¹¹ Спутник коммуниста. 1924. № 4–5. С. 42–55.

¹² Правда. 1925. № 20. С. 2.

¹³ Там же. № 23. С. 2.

¹⁴ Спутник коммуниста. 1924. № 2–3. С. 47.

был Ем. Ярославский, с 4 января 1923 г. в Москве стал выходить массовым тиражом ежемесячный журнал «Безбожник»*, который во многих отношениях был прямой противоположностью газеты «Безбожник».

Первый номер журнала «Безбожник» открывался статьей «На борьбу с международными богами», которая была составлена в подчеркнуто резкой, бесшабашной форме и заканчивалась обращением: «В бой против богов! Единым пролетарским фронтом против этих шкурников!»¹⁵. На 13-й странице этого же номера был изображен Христос с распоротым животом и вываленными наружу внутренностями. Верующие грызут зубами его тело, пьют из чаши, в которую льется кровь из распоротого бока. Под рисунком подпись: «Примите, ядите, сие есть тело Мое»¹⁶. Редакция журнала считала, что таким образом она раскроет глаза верующим на обряд Причащения. На обложке второго номера была изображена группа пожилых верующих евреев, молящихся Богу, нарисованному в виде большого кукиша в цилиндре. С левой стороны на рисунке был показан молодой рабочий, отдергивающий занавес. Внизу подпись: «Пора нам рассеять туман, который буржуи на нас напустили. Долой эту сволочь – эту религию»**.

Первые номера журнала могли только оттолкнуть верующих, особенно крестьян. Вместо того чтобы вызвать интерес к сознательной критике религии у трудящихся, такой журнал мог только разжечь религиозный фанатизм. Журнал вызвал резкую критику со стороны пропагандистов, которым приходилось вести работу среди трудящихся. Позднее, выступая на курсах переподготовки сельского учителя Московской губернии 25 июля 1924 г., Ярославский подчеркивал, что выход в свет этих номеров журнала «Безбожник» был прямым следствием отсутствия единой линии в антирелигиозной пропаганде, отсутствием единого подхода к антирелигиозной работе. «Плохо вот что, – говорил Ем. Ярославский, – у нас среди антирелигиозников нет договоренности относительно этого подхода. Когда вышел первый номер этого журнала, то он не носил названия «Безбожник у станка», а он носил просто название “Безбожник”. И сразу же товарищам, ведущим антирелигиозную пропаганду, стало ясно, что для деревни эта вещь жесткая, что деревне она не подходит. И сами товарищи из Московского комитета нашли необходимым добавить эту прибавочку – “Безбожник у станка”, рассчитывая, что это будет орган для города. Если бы город от деревни был отгорожен китайской стеной, то это было бы возможно, а так как этого нет, то, конечно, журнал проникает в деревню... Для деревни же я затруднился бы во многих случаях пускать его, пускать такие рисунки в деревню, так что я считаю, что с точки зрения тактической этот журнал не удовлетворит совершенно крестьянской массы и совершенно не подходит к деревне»¹⁷.

* Безбожник. 1923. № 1. С. 2.

¹⁵ Там же. С. 13.

¹⁶ Там же. С. 13.

** Эта фраза взята из статьи рабочего-корреспондента московского завода «Богатырь» Ополинского «Почему я разлюбил своего бога» (Безбожник. 1923. № 2. С. 2).

¹⁷ РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 4. Ед. хр. 11. Л. 41.

Материалы, оскорбляющие чувства верующих, содержащиеся в первых номерах журнала «Безбожник», были осуждены руководящим органом партии в области антирелигиозной работы – Комиссией по проведению Декрета об отделении церкви от государства при ЦК РКП(б), которая в постановлении от 20 февраля 1923 г. указывала: «Обратить внимание ЦК РКП на то, что издаваемый МК РКП “Безбожник” совершенно противоречит линии, взятой антирелигиозной комиссией по вопросу антирелигиозной пропаганды, и считать совершенно нецелесообразным и даже вредным его издание в таком виде, без всякого контроля МК и без ответственности с линией антирелигиозной комиссии ЦК, а поэтому просить ЦК о слиянии его с газетой “Безбожник”»¹⁸.

Редакция журнала нашла, на первый взгляд, остроумный выход, поместив около названия «Безбожник» приписку «у станка» мелкими буквами, но эта надпись не обладала магическими свойствами преградить журналу доступ в деревню. Издание журнала «Безбожник у станка» вызывало недоумение и беспокойство у большинства пропагандистов атеизма. Вот вопросы, которые слушатели задавали Ем. Ярославскому во время его выступлений перед трудящимися: 1) «Вы говорите об осторожности. Но скажите, почему так чертовски неосторожен журнал “Безбожник”? Ведь он доходит до деревни!»; 2) «Как вы смотрите на журнал “Безбожник” – является ли он орудием антирелигиозной пропаганды?»; 3) «А какого вы мнения насчет журнала “Безбожник” – годится ли он для антирелигиозной пропаганды в деревне или нет?»¹⁹.

С. Полидоров писал в своей статье, что линия «Безбожника у станка»: проповедь разрушения религии, да еще и щедрая на крепкие слова – единственно правильная: «Уже теперь вполне можно судить, какое именно из двух направлений оправдало себя в антирелигиозной пропаганде»²⁰. В действительности Костеловская, Полидоров и др. вели критику ленинских взглядов на содержание, формы и методы антирелигиозной пропаганды.

Какие же положения выдвинул С. Полидоров в своей статье? «В критике религии неправилен прием запутанных сравнений с мифами других более древних религий, – пишет Полидоров. – Нанизывание чуждо и странно звучащих имен десятков и сотен богов, например у Ярославского в книге «Как родятся, живут и умирают боги», ничего не дает, кроме загромождения памяти. Древние религии плохо изучены. Руки марксистов к ним почти не прикасались. Мы не должны копаться много в доисторических древностях, а брать факты из религиозной жизни современности»²¹.

Ем. Ярославский совершенно правильно писал, что в такой постановке вопроса нет «ни грана диалектического материализма». «Я не стану спорить против совершенно бесспорного положения, – писал Ярославский, – что история религии

¹⁸ Там же. Ед. хр. 115. Л. 5.

¹⁹ Там же. Ф. 89. Оп. 4. Ед. хр. 11. Л. 37.

²⁰ Спутник коммуниста. 1924. № 2–3. С. 47.

²¹ Там же. С. 52.

марксистами не изучена. По вопросу о происхождении религии существует несколько различных точек зрения, но следует ли из этого, что мы, марксисты, не должны излагать историю религии так, как мы понимаем ее?»²². Он справедливо замечал далее, что история религии изучена марксистскими историками ничуть не лучше, чем, скажем, история происхождения частной собственности или история семьи. Значит ли это, что нельзя излагать историю происхождения частной собственности, поскольку она еще слабо разработана марксистами? «Мы скажем, – писал Ярославский, – так как история происхождения частной собственности слабо разработана марксистами, то марксисты обязаны ее разработать незамедлительно. Почему же нельзя проделать ту же самую работу по отношению к истории религии?»²³. Ем. Ярославский решительно выступил против обеднения содержания научно-атеистической пропаганды. Говоря о памфлете в картинках по истории религии и религиозных организаций под заглавием «История фирмы “Бог-Отец и Сын”», напечатанном в журнале «Безбожник у станка» (№ 3 за 1924 г.), в составлении которого принимал участие и С. Полидоров, Ем. Ярославский правильно замечает, что такая «божественная кинолента» не заменит истории религии, что «одной игривостью не заменишь интереса к этому вопросу в широких трудящихся массах. Они хотят знать, откуда произошла религия, как она складывалась, и мы обязаны рассказать им это»²⁴. Ем. Ярославский напоминает слова В.И. Ленина из статьи «Об отношении рабочей партии к религии», написанной в 1909 г., где Ленин говорит, что «обязанность бороться с религией – это азбука всего материализма и, следовательно, марксизма», и указывает, что марксизм не является материализмом, остановившимся на азбуке, что марксизм идет дальше, а поэтому «надо уметь бороться с религией, надо материалистически объяснить источник веры и религии у масс»²⁵. «Поэтому мы будем продолжать эту работу изучения религии, – пишет Ярославский, – и мы советуем нашим товарищам антирелигиозникам: пусть вас не пугают имена и названия исчезнувших богов и богинь, ищите за ними тот общественный строй, который их выдвинул, общественные отношения, выдвинувшие веру в этих богов»²⁶. Сам Ем. Ярославский не остался в долгу перед читателями, написав две книги: «Как рождаются, живут и умирают боги и богини» и «Библия для верующих и неверующих», которые занимают среди работ Ем. Ярославского особое место. Оба эти произведения написаны в одно время. Первый выпуск книги «Как рождаются, живут и умирают боги и богини», которая вначале носила название «Как рождаются боги» и была написана как материал к «комсомольскому рождеству», вышел из печати в 1923 г. и разошелся, по свидетельству самого Ем. Ярославского, в несколько дней²⁷. Такой повышенный интерес к этой книге, пишет Ем. Ярославский в первоначальном варианте предисловия

²² Ярославский Е. Против религии и церкви. Т. 3. М., 1935. С. 118.

²³ Там же.

²⁴ Там же. С. 119.

²⁵ Ленин В.И. Соч. Т. 17. С. 418.

²⁶ Ярославский Е. Указ. соч. С. 119–120.

²⁷ РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 4. Ед. хр. 8. Л. 1.

ко второму изданию «... Как рождаются, живут и умирают боги и богини...», показал, что «в широких массах существует потребность в знаниях истории религии в гораздо больших размерах, чем это было дано на протяжении каких-нибудь 50 страниц. Интересует не только история рождения тех или иных богов, но прежде всего интересует вопрос о том, откуда произошла религия, как она образовалась, под влиянием каких причин и как развивалась она у разных народов»²⁸. Главная задача, которую ставил себе Ем. Ярославский, когда писал книгу «Как рождаются, живут и умирают боги и богини», состояла в том, чтобы «...показать человеческий характер всех религиозных понятий и представлений, путем сравнения показать, как при одинаковых условиях существования возникают у разных народов одинаковые верования и религиозные культы, как соприкасающиеся друг с другом народы перенимают эти религиозные верования один у другого, как одна религия очень часто является лишь видоизменением существовавшей до нее»²⁹.

Метод сравнительного исторического исследования, который использовал Ярославский в этой книге, имел и имеет полное право существовать наряду с другими приемами при решении историческим материализмом ряда вопросов возникновения и истории религий. И хотя в определенном смысле книга «Как рождаются, живут и умирают боги и богини» сейчас устарела, что видел и сам Ярославский еще в 1931 г., когда писал, что она *требует* значительной переработки³⁰, этот труд сыграл, особенно в 20-е гг., громадную роль в массовой атеистической пропаганде³¹.

Задача критики Библии была прекрасно решена Ярославским в «Библии для верующих и неверующих». Эта книга печаталась вначале отдельными выпусками в газете «Безбожник», начиная со второго номера газеты, который вышел 31 декабря 1922 г., и сыграла большую роль в борьбе с религиозными предрассудками. «Во время антирелигиозных диспутов, – писал Ярославский в предисловии к “Библии для верующих и неверующих”, – ко мне неоднократно обращались рабочие и крестьяне с просьбой “разобрать Библию”, как они говорили, так же просто, как это делается в диспуте. Я знаю, какая это большая и трудная задача, как трудно на бумаге передать то, что часто так легко, так свободно и ярко передается живой речью. Но эта задача очень важная и нужная. Я попытаюсь шаг за шагом разобрать главнейшие, важнейшие места Библии»³². Бесспорно, рационалистическая критика Библии, как одна из форм научно-атеистической пропаганды, имела большое значение в деле отрыва трудящихся СССР от религии и Церкви. В редакцию газеты «Безбожник» и лично Ем. Ярославскому приходило много писем, в которых давалась высокая оценка «Библии для верующих и неверующих» и отмечалась ее большая практическая ценность для работы активистов-безбожников³³. О том, что работы Ем. Ярославского «Как

²⁸ Там же. Л. 1.

²⁹ Там же.

³⁰ Ярославский Е. Указ. соч. С. 119–120; РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 4. Ед. хр. 8. Л. 17.

³¹ Шейнман М.М. Пропагандист атеизма Ем. М. Ярославский // Вопросы истории религии и атеизма. Т. 4. М., 1958. С. 100–101.

³² Безбожник. 1922. 31 декабря. № 2. С. 2.

³³ РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 1. Ед. хр. 135. Л. 38–40; оп. 4. Ед. хр. 11. Л. 41.

рождаются, живут и умирают боги и богини» и «Библия для верующих и неверующих» не потеряли своего значения для научно-атеистической пропаганды и во второй половине XX в., в частности для стран соцлагеря, свидетельствует хотя бы тот факт, что первая была переведена и издана в 1960 г. в Венгрии и Чехословакии, а вторая – в Болгарии, Венгрии и Румынии.

Тем не менее М.М. Костеловская в статье «Об ошибках антирелигиозной пропаганды», опубликованной в январе 1925 г., писала, что, поскольку в стране нет почти никакой массовой марксистской антирелигиозной литературы «за вычетом брошюр Степанова, Лукина и Бляхина (работы Ярославского она даже не упоминает в числе марксистских работ. – С.С.), антирелигиозники начинают занимать внимание масс такими темами, как языческие мифы» и т.п.³⁴ «Материалы эти, – пишет Костеловская, – марксистки не обработаны и являются лишь пересказами буржуазных историков»³⁵. Ем. Ярославский признает, что «антирелигиозная литература у нас в значительной степени случайная», что среди переведенных работ историков-немарксистов много реформистской буржуазной литературы³⁶, но он решительно выступает против линии только на разрушение религии, против тактики «скупиться на крепкие слова нечего»³⁷, против призыва «решительно завернуть антирелигиозную пропаганду на классовые рельсы»³⁸. Ярославский напоминает точку зрения Ленина, высказанную им в статье «О значении воинствующего материализма», где Ленин советует пользоваться в антирелигиозной пропаганде книгами Дрекса и других буржуазных критиков религии. «Вот почему, – пишет Ярославский, – мы и впредь будем переводить такую литературу и должны ее переводить»³⁹, имея в виду, что пропагандисты должны научиться пользоваться такого рода литературой, а не отбрасывать ее полностью. Ярославский говорит, что всё это не избавляет от обязанности создать и свою, марксистскую литературу, систематически подобранную для рабочих, крестьян, красноармейцев, которая была бы написана в доступной и ясной форме. «Мы против такого “историзма”, который глушит живое понимание сегодняшнего дня, – пишет Ярославский, – мы против забивания голов бессистемным перечислением непонятных имен исчезнувших богов и культов. Но если религиозная мифология не изучена марксистами, то вывод нужно сделать только один: марксисты должны ее изучить... Я еще не встречал ни одного серьезного антирелигиозника, который мог бы обойтись без этого»⁴⁰.

Такая точка зрения Ем. Ярославского на содержание антирелигиозной пропаганды полностью отвечала заветам В.И. Ленина и постановлениям партии, в то время как С. Полидоров и М. Костеловская своими требованиями

³⁴ Костеловская М. Об ошибках в антирелигиозной пропаганде... // Правда. 1925. 25 января. № 20. С. 2.

³⁵ Там же.

³⁶ Ярославский Е. Указ. соч. С. 158.

³⁷ Полидоров С. Антиклерикалы и безбожники... // Спутник коммуниста. 1924. № 2–3. С. 50–51.

³⁸ Костеловская М. Указ. соч. С. 2.

³⁹ Ярославский Е. Указ. соч. С. 159.

⁴⁰ Там же. С. 160.

«не копать много... в доисторических древностях»⁴¹, «не искать начала всех начал»⁴² по существу мешали проведению серьезной научно-атеистической работы, мешали подготовке квалифицированных специалистов и пропагандистов-антирелигиозников. Такая позиция могла привести и приводила на практике к примитивному «попоедству» и левой фразе.

Содержание и оформление журнала «Безбожник у станка», особенно в 1923, 1924 и 1925 гг., ярко свидетельствовали о неправильности теоретических установок редакции журнала. Ярославский анализирует содержание статей нескольких номеров «Безбожника у станка»: № 6 (за 1923 г.) – 12 заметок, из них 6 против попов, 1 о закрытии церкви, 3 об иконах; № 7 – 26 заметок, из них 16 о попах, 1 об иконах, прочие – анекдоты; № 8 – 9 заметок, из них 8 о попах; № 9–10 – 35 заметок, из них 26 “попоедских”, 16 рисунков к заметкам “попоедским”, остальные против икон, святой воды и пр.; № 2 (за 1924 г.) – из 23 заметок 15 о попах, 1 за снятие колокола; № 4– 26 заметок, из них 19 о попах, 2 об иконах; № 9– 16 заметок, из них 14 о попах, 1 об иконах»⁴³. Согласно программе занятий для начального рабочего кружка, составленной сотрудниками журнала «Безбожник у станка», главная задача обучения в кружке должна была состоять в том, чтобы уяснить слушателям «роль религии как орудия классового насилия в руках буржуазного государства»⁴⁴. При этом предлагалось проработать следующие темы: 1) «Религия и классовая борьба», 2) «Идейное содержание религии», 3) «Религия и государство», 4) «Религия и революция», 5) Религия в СССР» и т.д.⁴⁵ Авторы программы не посчитали нужным в содержании антирелигиозной пропаганды уделить хоть сколько-нибудь места научному объяснению мира, происхождению животных, человека и т.д. Журнал «Безбожник у станка», вместо того чтобы обратиться к естественно-научным вопросам, часто ограничивался лишь частушками типа «Чем держать попа Илью, лучше выкормить свинью»⁴⁶.

О неправильном понимании содержания научно-атеистической работы свидетельствовала и недооценка редакцией журнала «Безбожник у станка» значения пропаганды естественно-научных знаний среди широких масс трудящихся. На словах признавая полезность распространения знаний из области естественных наук для борьбы с религией, М. Костеловская считала, что «точная наука на деле мирно уживается с религией»⁴⁷, что «она (наука. – С.С.) лишь вносит очищение в религиозные обряды и верования, приспособляя их к научным открытиям и теориям»⁴⁸. Доказывая, что распространение естественно-научных знаний делает, как правило,

⁴¹ Полидоров С. Указ. соч. С. 52.

⁴² Костеловская М. Указ. соч. С. 2.

⁴³ Ярославский Е. Указ. соч. С. 154.

⁴⁴ Там же. С. 532.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Безбожник у станка. 1924. № 11. С. 10.

⁴⁷ Правда. 1925. 25 января. № 20. С. 2.

⁴⁸ Там же.

веру всего лишь более утонченной⁴⁹, М. Костеловская и С. Полидоров неправильно решали вопрос о соотношении науки и религии. Воззрения Костеловской и Полидорова на отношение науки и религии по существу противоречили марксистскому положению о том, что наука и религия в конечном счете отрицают друг друга, противоположны одна другой как по происхождению и содержанию, так и по методам подхода к действительности и по их общественной роли.

Ем. Ярославский отстаивал правильную точку зрения и по вопросу о соотношении морали и религии. Обвиняя газету «Безбожник» в том, что она призывает к трезвости («совсем по-сектантски звучит»⁵⁰, – считает М. Костеловская), он требует вести антирелигиозную агитацию «примером личной жизни»: члены общества в целях лучшей агитации за идею общества должны воздерживаться от употребления всякого рода средств опьянения. Костеловская называет это «проповедью индивидуального самоусовершенствования (аскетизм, воздержание)», которая «была всегда орудием пропаганды религиозных организаций»⁵¹. Более того, в разряд идеалистических концепций «вроде толстовства, сектантства, богостроительства и богоискательства», которые привнесли, по мнению М. Костеловской, в практику антирелигиозной пропаганды сотрудники газеты «Безбожник», она зачисляет и «этические проблемы», и проблему «о добре и зле», о «первопричине», о «нравственности»⁵² и т.д. Этим М. Костеловская вольно или невольно отдавала вопросы нравственности на откуп церковникам и сектантским проповедникам.

Защищая необходимость пропаганды вопросов коммунистической морали, подрывающих «поповские обоснования нравственности», Ем. Ярославский защищает линию партии в области научно-атеистической пропаганды, выраженную в циркуляре Центрального комитета партии от 1921 г., где сказано: «Задача всей этой работы в совокупности должна заключаться в том, чтобы на место религиозного мировоззрения поставить стройную коммунистическую научную систему, обнимающую и объясняющую вопросы, ответы на которые до сих пор крестьянская и рабочая масса искала именно в религии»⁵³. В ответ на обвинения в проповеди аскетизма и самоусовершенствования Ярославский правильно замечает: «С каких же пор борьба за трезвость, борьба с пьянством стала зазорной для коммуниста? То же по поводу пропаганды примером личной жизни: когда безбожник сам крестит детей, держит иконы, молится и пр., ему не верят. И мы говорим: если хочешь пропагандировать безбожие, ты сам должен быть примерным безбожником»⁵⁴.

Малообоснованными были и обвинения газеты «Безбожник» в попойстве, в подмене антирелигиозной пропаганды антиклерикализмом, в защите подчиненной религии. Единственным доказательством для обвинения Ярославского и Галкина в защите обновленчества и «очищения религии», которым опериро-

⁴⁹ Полидоров С. Указ. соч. С. 53.

⁵⁰ Правда. 1925. 25 января. № 20. С. 2.

⁵¹ Там же.

⁵² Там же.

⁵³ Ярославский Е. Указ. соч. С. 156.

⁵⁴ Там же. С. 158.

вал С. Полидоров, было то, что в газете «Безбожник» они «постоянно отмечают факты такого очищения... и нападают с несравненно большей силой на “тихоновщину”»⁵⁵. Для нас, – заявляет С. Полидоров, – «реформированной Церкви, и “живой”, и тихоновской, – одна цена..., для нас царь все равно – царь, будь он добр или развратен»⁵⁶.

Ярославский выступил против такой немарксистской точки зрения, доказывая, что коммунисты не должны, особенно в годы НЭПа, забывать, что по отношению ко всякой религиозной организации, по отношению к Церкви у Коммунистической партии в Советском государстве есть политические задачи, что никто не имеет права отделять политические задачи от задач антирелигиозной пропаганды. «Мы должны различать различные церковные группировки, – пишет Ярославский. – Нам вовсе не всё равно, как эти группировки относятся к Советскому государству. Против тихоновцев мы вели ожесточенную борьбу не только в антирелигиозных журналах и диспутах, мы и административными мерами боролись с ними, когда они... проповедовали гражданскую войну против рабочего класса, против Советского государства... и мы держим себя совершенно иначе по отношению к Тихону и тихоновцам, когда они открыто раскаиваются в этих своих поступках и открыто об этом заявляют и призывают верующих к лояльному отношению к Советской власти»⁵⁷.

М. Костеловскую не устраивала такая постановка вопроса. «Одно дело, – пишет она, – мероприятия Советской власти, церковная политика, и совершенно другое дело – антирелигиозная пропаганда, которую ведет партия. Партия стоит во главе антирелигиозной пропаганды, а не Советская власть, это надо зарубить на носу»⁵⁸.

И в этом вопросе Ем. Ярославский стоит на ленинской позиции, отстаивает точку зрения Ленина, который требовал, чтобы борьбу с религией вели и государственные учреждения. Ем. Ярославский считает, что научно-атеистическую работу надо строить и проводить так, как советовал В.И. Ленин в статье «О значении воинствующего материализма», где писал, что «чрезвычайно существенно..., чтобы в дополнение к работе соответствующих государственных учреждений, в исправлении ее и в оживлении ее журнал («Под знаменем марксизма». – С.С.), посвящающий себя задаче стать органом воинствующего материализма, вел неутомимую атеистическую пропаганду и борьбу»⁵⁹. Ем. Ярославский правильно замечает, что между точкой зрения М. Костеловской и точкой зрения Ленина нет ничего общего⁶⁰. Ем. Ярославский подверг критике неверные взгляды Костеловской на роль партии в деле антирелигиозной пропаганды. Считая, что у «рабочих религия – пережиток», что «в обиходе рабочего нет места для мистики», а «молодежь рабочая вообще безрелигиозна»⁶¹, М. Костеловская требовала, чтобы организатором

⁵⁵ Спутник коммуниста. 1924. № 2–3. С. 49.

⁵⁶ Там же. С. 49–51.

⁵⁷ Ярославский Е. Указ. соч. С. 110–111.

⁵⁸ Правда. 1925. 25 января. № 20. С. 2.

⁵⁹ Ленин В.И. Соч. Изд. 4-е. Т. 33. С. 203.

⁶⁰ Ярославский Е. Указ. соч. С. 153.

⁶¹ Правда. 1925. 25 января. № 20. С. 2.

антирелигиозной пропаганды в деревне был только «рабочий-массовик», который должен «готовить для деревни антирелигиозную диктатуру»⁶².

Дискуссия с редакцией журнала «Безбожник у станка» носила чрезвычайно острый, принципиальный характер. Решался вопрос о том, по какому пути пойдет антирелигиозная пропаганда в нашей стране, будет ли научно-атеистическая пропаганда увязана со всей политико-просветительной работой партии. Совершенно прав был М. Горев, заместитель редактора газеты «Безбожник», когда писал в статье «Как “безбожник” “живую церковь” защищал», что вопрос состоял не в том или ином подходе к массам, не в той или иной постановке вопросов, а «в самом содержании, в самом существе антирелигиозной пропаганды»⁶³.

В чем же заключались основные принципиальные ошибки редакции журнала «Безбожник у станка» и его руководителей?

М. Костеловская и С. Полидоров считали, что антирелигиозная пропаганда должна ограничиться только вскрытием связи между религией и капиталом. Из этого вытекало, что следует отказаться от использования фактов истории религии и атеизма, а также естественно-научных знаний для антирелигиозной работы. Эти взгляды на содержание, формы и методы научно-атеистической пропаганды были отвергнуты партийным совещанием по антирелигиозной пропаганде при ЦК ВКП(б) в апреле 1926 г. В тезисах, принятых на этом совещании, указывалось, что «недооценка значения субъективной стороны религии..., стремление ограничить нашу задачу рамками разоблачения религии как орудия закабаления трудящихся приводит на практике к тому сужению рамок антирелигиозной пропаганды, при котором она неизбежно низводится до поверхностной митинговой агитации, объективно подготовляющей почву для возникновения тех упрощенно-механических, ненаучных, часто идеалистических представлений о религии, согласно которым последняя есть только продукт измышления господствующих классов и попов». «Помимо того, – указывалось в тезисах, – подобного рода сужение рамок нашей работы лишает возможности широкого охвата нашим идейным влиянием трудовых пролетарских масс, где далеко еще не изжиты религиозные настроения, и вынуждает сторонников этого взгляда ориентироваться в работе только на “верхушки массы”, только на передовика. Такого рода пролетарский аристократизм приобретает огромную политическую опасность...»⁶⁴. На этом совещании была полностью подтверждена правильность позиции Ем. Ярославского и редакции газеты «Безбожник», утверждавших, что антирелигиозная пропаганда в городе и в деревне не может и не должна проводиться силами одних только членов партии и что в интересах развития этой пропаганды «вокруг партии должен быть создан широкий рабоче-крестьянский беспартийный актив безбожников»⁶⁵.

⁶² Там же.

⁶³ Безбожник. 1924. 29 июля. № 23. С. 6–8.

⁶⁴ Антирелигиозник. 1926. № 8. С. 65.

⁶⁵ Там же. С. 69.

Позиция редакции журнала «Безбожник у станка» исходила из теоретической установки, будто религиозные верования можно уничтожить одним ударом: снести с лица земли все церкви, костелы, синагоги, мечети, запретить всякое богослужение – и дело борьбы с религией будет закончено. Такая установка приводила к крайне левацким тактическим приемам, а такая тактика поставила бы партию во враждебные отношения не только к огромному большинству крестьян, но и к значительной части рабочего класса. Это в корне противоречило ленинским указаниям и партийным решениям, которые нацеливали партию на то, что лишь осуществление планомерности и сознательности во всей общественной и хозяйственной деятельности масс повлечет за собой полное отмирание религиозных предрассудков, предостерегая от всякого оскорбления чувств верующих, «ведущего лишь к закреплению религиозного фанатизма»⁶⁶.

Если неправильные теоретические и политические установки редакции журнала «Безбожник у станка» приводили к дискредитации политики партии в области антирелигиозной пропаганды, то составители сборника «Пути антирелигиозной пропаганды»⁶⁷, вышедшего на Украине в 1925 г. под редакцией Виктории Уласевич, прямо отстаивали линию на ликвидацию антирелигиозной пропаганды как самостоятельного участка политико-просветительной работы партии. Неправильно понимая необходимость соблюдения осторожности и тактичности по отношению к верующим как «отказ от выпячивания самостоятельных антирелигиозных моментов»⁶⁸, составители сборника призывали вообще отказаться в антирелигиозной пропаганде «от навязывания своего мнения аудитории»⁶⁹. Указание XIII съезда партии об усилении в антирелигиозной пропаганде материалистического объяснения явлений природы и общественной жизни⁷⁰ было понято некоторыми украинскими товарищами как отход от классовой критики религии.

В тезисах, принятых на партийном совещании по антирелигиозной пропаганде при УК ВКП(б) в апреле 1926 г., о взглядах украинских товарищей, недооценивающих объективную роль религии, т.е. недооценивающих политическую роль и классовую сущность религии, указывалось: «Согласно этому взгляду, который может быть охарактеризован как “ликвидаторский”, антирелигиозная пропаганда должна быть оторвана от конкретно поставленных жизнью вопросов классовой борьбы, вопросов быта и политики, иначе говоря, – ликвидирована и подменена голым “просветительством”, одним распространением естественно-научных или агрономических знаний. Такой уклон не менее вреден, так как общеизвестно, что никакое “культурничество”, никакое просвещение само по себе не является средством для избавления человека от религиозного дурмана»⁷¹.

⁶⁶ КПСС в резолюциях... С. 421.

⁶⁷ Пути антирелигиозной пропаганды: к постановке работы. Вып. 2. Киев, 1925.

⁶⁸ Там же. С. 50.

⁶⁹ Там же.

⁷⁰ КПСС в резолюциях... Ч. 11. С. 53.

⁷¹ Антирелигиозник. 1926. № 8. С. 65.

Составители сборника «Пути антирелигиозной пропаганды» считали, что «основной ячейкой антирелигиозной пропаганды должен быть сельскохозяйственный кружок, включающий элементы естествознания»⁷², «только... естествознание может быть основой материалистического мировоззрения»⁷³, «антирелигиозная пропаганда на селе должна строиться на агропропаганде»⁷⁴, «за схему построения (занятий кружка. – С.С.) можно взять формулу “природа–труд–общество”, причем во всех частях должен быть дан краеведческий уклон»⁷⁵. По этому поводу Ем. Ярославский писал в статье «Надо ли организовывать всюду “Союз безбожников” (о формах организации и содержании антирелигиозной пропаганды)»: «Итак, выхолащивание содержания антирелигиозной пропаганды идет вовсю: от воинствующего атеизма, от сознательной критики религии, ее исторических и социальных корней... к краеведению»⁷⁶.

Вопреки указанию Ленина о том, что «наша пропаганда необходимо включает и пропаганду атеизма»⁷⁷, составители сборника считали вполне достаточным «разъяснить крестьянину... нелепость веры его в религиозную чертовщину»⁷⁸, а постановку таких «трудно воспринимаемых крестьянином отвлеченных вопросов», как «есть ли Бог, откуда и как произошла религиозная вера»⁷⁹, считали излишней и даже подрывающей дело антирелигиозной пропаганды. В то же время задача критики религии как орудия классового порабощения, задача раскрытия социальных корней религии понималась украинскими товарищами всего лишь как «вкрапливание» элементов классовой критики религии в систему естественно-научного просвещения, причем это «вкрапливание», по их признанию, не обусловливалось «никакими программными рамками и всецело зависело от находчивости и ловкости пропагандиста»⁸⁰.

Считая, что «религиозность держится только глупостью и невежеством»⁸¹, украинские товарищи отказались от организации общества «Безбожник», считая, что это приведет к разделению деревни «по религиозному признаку» и толкнет широкие массы крестьянства «к закреплению их религиозной связи с Церковью»⁸².

Ем. Ярославский подверг такую точку зрения критике. Он писал, что расчет на то, что крестьянин не заметит, как его будут подводить к антирелигиозным выводам через естествознание, агропропаганду и краеведение, основанный на теории бессознательности крестьянина и на том, что религия держится только «глупостью

⁷² Пути антирелигиозной пропаганды. С. 113.

⁷³ Там же. С. 89.

⁷⁴ Там же. С. 49.

⁷⁵ Там же. С. 58.

⁷⁶ Антирелигиозник. 1926. № 4. С. 12.

⁷⁷ Ленин В.И. Соч. Т. 12. С. 145.

⁷⁸ Пути антирелигиозной пропаганды. С. 49.

⁷⁹ Там же. С. 57.

⁸⁰ Там же. С. 58.

⁸¹ Там же. С. 83.

⁸² Там же. С. 56.

и невежеством», совершенно неоснователен и пагубен. «Мы должны во всей нашей работе в деревне, – писал Ем. Ярославский, – исходить из того положения, что у крестьянина есть не только предрассудки, но и рассудок... Борьба за бедняка крестьянина, борьба за середняка есть борьба и с религией, как силой, социально враждебной нам. Да, конечно, тут нужна и агрономия, и естествознание, но нельзя же этим заменить антирелигиозную пропаганду, как это думают некоторые товарищи»⁸³.

Увлечение одним просветительством, ставка на естественно-научный кружок как на основную форму антирелигиозной пропаганды приводили к тому, что кружки безбожников не получали широкого распространения на Украине. По данным Всеукраинской переписи сельбудов*, осенью 1924 г. из общего числа 2907 кружков естественно-научных было только 3,5%; в январе 1925 г. на 3137 кружков приходилось 1318 естественно-научных, причем более 50% этих кружков фактически не существовало⁸⁴. На этом основании украинские товарищи пришли к выводу о нецелесообразности создания особых кружков безбожников вообще. Ем. Ярославский выступил против такой точки зрения. Он неоднократно подчеркивал, что антирелигиозная пропаганда должна быть постоянной, непрерывной, разнообразной и рассчитанной на многие годы терпеливой работы; если же на этом пути встречаются трудности, случаются ошибки, то это лишний раз подтверждает, что антирелигиозная работа сложное и нелегкое дело. Иногда бывает и так, что даже комсомольские и партийные организации неумело ведут работу, пишет Ем. Ярославский. «Что же мы делаем в таких случаях...? Разве запрещаем организовывать ячейки комсомола и компартии? Нет, исправляем их, воспитываем их, инструктируем их»⁸⁵. То же самое, указывает Ярославский, нужно делать с ячейками и кружками «Союза безбожников»: если они плохо ведут работу – исправлять, инструктировать, воспитывать их, руководить кружками, а не распускать.

В статье «Надо ли организовывать всюду “Союз безбожников”», написанной в апреле 1926 г., за несколько дней до партийного совещания по антирелигиозной пропаганде при ЦК ВКП(б), Ярославский писал: «В своей работе мы руководились и будем руководиться программой ВКП(б), решениями съездов партии и теми указаниями, какие мы находим в необычайно содержательных статьях В.И. Ленина по вопросам религии и антирелигиозной пропаганды. Мы всеми мерами охраняем молодой “Союз безбожников” от уклонов, от неверных шагов вправо и влево»⁸⁶.

Правильность линии редакции газеты «Безбожник» и Центрального совета СВБ во главе с Ем. Ярославским была полностью подтверждена на упомянутом совещании, а затем утверждена ЦК ВКП(б)⁸⁷. На совещании присутствовали 25 руководящих партийных работников от местных партийных организаций

⁸³ Антирелигиозник. 1926. № 4. С. 9.

* *Сельбуд* – сельский будинок (укр.), клуб.

⁸⁴ Пути антирелигиозной пропаганды. С. 53.

⁸⁵ Антирелигиозник. 1926. № 4. С. 10–11.

⁸⁶ Там же. С. 13.

⁸⁷ РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 4. Ед. хр. 146. Л. 30.

и 30 от Москвы⁸⁸. Были представлены почти все крупнейшие партийные организации страны, такие как Москва (30 представителей), Ленинград (1), Украина (5), Белоруссия (1), Северный Кавказ (2), Среднеазиатское бюро ЦК (1), Сибирь (1), Урал (1) и ряд других⁸⁹.

В противовес левацкому уклону редакции журнала «Безбожник у станка» в научно-атеистической пропаганде и ликвидаторским настроениям украинских товарищей на партийном совещании были утверждены тезисы (о задачах и методах антирелигиозной пропаганды, о сектантстве, об антирелигиозной пропаганде среди нацменьшинств), разработанные Центральным советом СВБ и редакциями газеты «Безбожник» и журнала «Антирелигиозник»*. В результате решений, принятых на этом совещании, левацким и ликвидаторским настроениям был нанесен сокрушительный удар. Надо отметить, что и в дальнейшем вопросы научно-атеистической пропаганды неоднократно ставились партией и обсуждались на партийных съездах, пленумах и совещаниях ЦК КПСС как неотъемлемые и важные составляющие идеологической работы.

© Савельев С.Н., 2010

⁸⁸ Там же. Ед. хр. 123. Л. 3.

⁸⁹ Там же.

* Редактором журнала «Антирелигиозник» был Ем. Ярославский.

Научное издание

Вопросы религии и религиоведения
(Антология отечественного религиоведения)

Выпуск 4

Петербургская религиоведческая школа

Книга 1

Часть I: 1900-е – 1960-е годы

Научно-теоретическое приложение к журналу

«Государство, религия, Церковь в России и за рубежом»

Свидетельство о регистрации журнала:

ПИ № ФС 77-35090 от 23 февраля 2009 г. (Федеральная служба по надзору
в сфере связи и массовых коммуникаций Российской Федерации)

Учредитель, издатель и распространитель –

Российская академия государственной службы при Президенте Российской Федерации

При публикации авторских материалов и источников учитываются нормы правописания
и стилистики, принятые в соответствующих религиозных традициях.

Перепечатка материалов возможна только по письменному разрешению Редакции.

Библиографическое обеспечение журнала – Библиотека РАГС.

Над выпуском работали:

Научные редакторы – Шахнович М.М., Шмидт В.В.

Редактор, корректор – Ведерникова Г.И.

Выпускающий редактор – Шмидт В.В.

Верстка, оригинал-макет – Азаров А.А., Звягина Т.А., Ванькуров А.С.

Обложка – Великий П.П.

Адрес редакции:

119606, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 84, каб. 2239

тел.: (495) 436-9844; тел./факс: (495) 436-9780

e-mail: william@list.ru, religion@ur.rags.ru

интернет-сайт: <http://religio.rags.ru>

Адрес издательства:

111033, г. Москва, Золоторожский Вал, д. 4

тел./факс: (495) 933-2460

www.publishing-house.ru

* * *

Подписано в печать 25.12.2010. Формат 70х100 1/16. Тираж 1500 (1:300) экз. Усл. п. л. 28,66.

Уч.-изд. л. 28,56. Бумага офсетная № 1. Гарнитура Original Garamond. Заказ № 2429-02.

Отпечатано в ООО «Футурус», 109052, Москва, ул. Нижегородская, д. 50. Тел. (495) 505-5356.