П 127/1

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ЕЖЕГОДНИК
МУЗЕЯ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ И АТЕИЗМА

IV

1960

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
МУЗЕЙ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ И АТЕИЗМА

ЕЖЕГОДНИК МУЗЕЯ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ И АТЕИЗМА

IV

КРИТИКА ИДЕОЛОГИИ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Академия наук СССР

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР
МОСКВА — ЛЕНИНГРАД
1960

2(09)

В Ежегоднике помещены статьи о критике В. И. Лениным православной церкви, о научной несостоятельности идеологии современного православия, а также об антинародной политике церкви в эпоху империализма. В сборнике публикуются статьи и архивные материалы из истории антиклерикализма и атеизма в России.

Специальный отдел посвящен атеизму и религии в Западной Европе и в США.

Ежегодник знакомит читателя с материалами по истории Музея, его коллекциями и с новой антирелигиозной литературой.

Сборник предназначен для научных работников, преподавателей, аспирантов и студентов — философов и историков, а также для пропагандистов научного атеизма.

Ответственный редактор

доктор исторических наук профессор С. И. КОВАЛЕВ

Ответственный секретарь

кандидат исторических наук Н. М. ГОЛЬДБЕРГ

177614

ЦЕНТРАЛЬНАЯ НАУЧНАЯ
БИБЛИОТЕКА
А.Н. Киргизской ССР

I. КРИТИКА СОВРЕМЕННОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ТЕОЛОГИИ

С. И. КОВАЛЕВ

ПРАВОСЛАВНОЕ БОГОСЛОВИЕ И ОТКРЫТИЯ В РАЙОНЕ МЕРТВОГО МОРЯ

(О МОДЕРНИЗАЦИИ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ)

Как известно, тринадцать лет тому назад в Иудейской пустыне, на северо-западном побережье Мертвого моря, были сделаны важные открытия, вызвавшие такую сенсацию в ученом мире, которой, пожалуй, не было со времен раскопок Трои и Микен. Количество книг, статей и заметок, посвященных новым находкам, исчисляется уже сейчас несколькими тысячами. Открытия в районе Мертвого моря затрагивают самые разнообразные отделы науки: историю религии, библеистику, археологию, всеобщую историю, палеографию и т. д. Ни один из этих разделов науки не может теперь развиваться, не учитывая новых открытий.

Особенно большую сенсацию новые материалы вызвали у историков религии всех толков и всех направлений, начиная с самых клерикальных. Кумранские документы пролили новый свет на идеологию и быт какой-то иудейской секты, вероятнее всего секты ессеев (ессенов). У этой секты оказалось много точек соприкосновения с ранним христианством. Поэтому понятен огромный интерес к кумранским открытиям у христианских теологов и историков раннего христианства.

На первых порах как фундаменталисты (ортодоксальные богословы), так и представители так называемой исторической школы готовы были видеть в легенде о «праведном учителе» в комментарии к пророку Хабаккуку доказательство исторического существования Иисуса Христа. Однако очень скоро наступило разочарование. Отождествить мнимого основателя христианства с «праведным учителем» мешало, во-первых, хронологическое несовпадение. Если по традиции время жизни Христа датируется первой третью I в. н. э., то «праведный учитель» подвизался, самое позднее, в середине I в. до н. э. С другой стороны, для ортодоксальных богословов едва ли было приемлемо поставить знак равенства между воплотившимся «сыном божьим» и каким-то неведомым иудейским пророком. Во всяком случае фундаменталисты очень скоро отказались от отождествления Иисуса Христа с «праведным учителем». Что же до исторической школы, то, хотя «богоизбранничество» и «богосыновство» не играют для нее особенной роли, хронологическое несоответствие и здесь являлось существенным аргументом против отождествления основателя секты ессеев с основателем христианства.

В данной статье нас интересует вопрос, как откликнулось на кумранские открытия официальное православное богословие.

В «Журнале Московской патриархии» (ЖМП) есть три статьи, имеющие отношение к этой теме: две статьи епископа Михаила — «К десятилетию открытий на берегах Мертвого моря» (ЖМП, 1957, № 12) и «Иоанн Креститель и община Кумрана» (ЖМП, 1958, № 8) и небольшая заметка протоиерея В. Родзянко «Международный съезд ученых в Оксфорде» (ЖМП, 1958, № 1).

Начнем с последней. Напрасно мы стали бы искать в ней ответа на основной вопрос, занимавший внимание участников съезда: отношение к кумранским находкам. Вместо этого автор восхищается тем трогательным единством, которое проявилось на съезде. «Ученые-христиане, — пишет он, — принадлежавшие ко всем главным христианским исповеданиям, проявили на съезде исключительное единство. Среди них были римские католики, англикане, протестанты разных толков и православные. Всех их интересовал один главный вопрос: что говорит последнее слово науки о христианском священном писании — Евангелии и об основателе христианства — Иисусе Христе?».[1] Но ведь проблема состоит не в том, интересуются ли христианские богословы новыми открытиями, а в том, *как* они к ним относятся. На этот вопрос у автора заметки мы ответа не находим. Он лишь кратко говорит об отдельных докладах, в том числе и об «обстоятельной лекции» профессора Кембриджского университета Драйзера, посвященной открытиям в области Иудейской пустыни и Мертвого моря. Три строки уделены докладу профессора Блака, доказывавшего, что «Иоанн Креститель вышел из такой среды, какая описывается в этих свитках».[2] Значительная часть заметки посвящена толкованию ответа Христа на вопрос еврейского книжника о том, «какая бóльшая заповедь в законе?».

Таким образом, протоиерей В. Родзянко полностью обошел центральную проблему, занимавшую Оксфордский съезд, и обошел, конечно, не случайно.

Несколько интереснее статья епископа Михаила «Иоанн Креститель и община Кумрана». Автор отмечает некоторые черты сходства между традиционной деятельностью евангельского «Предтечи» и деятельностью «праведного учителя» по данным открытия в Иудейской пустыне. Правда, действительные черты сходства невелики: они ограничиваются, во-первых, территориальной близостью Хирбет Кумрана к Иордану и, во-вторых, значительной ролью, которую играли омовения в евангельской легенде и в кумранской общине. Трезвый ученый едва ли может допустить что-нибудь больше того, о чем говорит Иосиф Флавий: Иоанн, прозванный Крестителем, был казнен Иродом, боявшимся его большого влияния на народную массу. «Ирод, — пишет Иосиф Флавий, — умертвил этого праведного человека, который убеждал иудеев вести добродетельный образ жизни, быть справедливыми друг к другу, питать благочестивые чувства к богу и собираться для омовения».[3]

У нас нет оснований полностью отрицать это сообщение Иосифа Флавия. Возможно, что какие-то связи можно установить между одним из многочисленных иудейских «пророков» I в. н. э., вещавших о скором пришествии мессии, и сектой кумранитов.[4] Однако епископ Михаил

[1] ЖМП, 1958, № 1, стр. 74.
[2] Там же, стр. 75.
[3] Ioseph. Antiquit, XVIII, 5, 2.
[4] С. И. Ковалев. Основные вопросы происхождения христианства. Ежегодник Музея истории религии и атеизма, т. II, Изд. АН СССР, М.—Л., 1958, стр. 19—20. Ср.: Ю. П. Францев. У истоков религии и свободомыслия. Изд. АН СССР, М.—Л., 1959, стр. 457 и сл.

не останавливается на этом (Иосифа Флавия, как это ни странно, он вообще не касается!), а пытается, опираясь на ряд заграничных авторитетов (Браунли, Бардтке и др.), провести более близкую параллель между евангельским рассказом и кумранскими документами. Однако ничего, кроме натяжек и поверхностных аналогий, мы здесь не найдем, даже если примем за истину все, что говорит Евангелие о происхождении Иоанна и его детских годах. Приведем пример. Епископ Михаил пишет: «Известно, что отец Предтечи, св. Захария, прославил бога по поводу рождения своего сына торжественным гимном (Лк., 1, 67—79). Гимн этот начинается словами: „Благословлен господь бог израилев“... Чрезвычайно интересную параллель к гимну Захарии представляет собою также заключительное молитвословие одного из важнейших памятников литературы кумранитов — „Устава общины“. Это молитвословие имеет следующее начало: „Благословен бог, отверзающий сердце раба твоего, направляя все его дела твоею праведностью и делая (буквально: пробуждая) его чадом твоей истины, ибо тебе угодно, чтобы избранные люди всегда предстояли пред тобою“. Параллелизм мыслей и даже грамматических построений этой молитвы и гимна св. Захарии говорит сам за себя».[5] Как видит читатель, никакого параллелизма, кроме слов «благословен бог», здесь нет. Другие примеры сходства, приводимые автором (происхождение Иоанна Крестителя из священнического рода, «акриды и дикий мед», которыми он питался в пустыне, и пр.), не более убедительны.

Епископ Михаил явно находится в затруднительном положении. С одной стороны, он, ознакомившись с некоторыми западноевропейскими работами, посвященными кумранским открытиям, не может не видеть в идеологии и культе кумранитов (ессенов) ряд черт, делающих их одними из предшественников христианства. С другой стороны, он — православный ортодокс, фундаменталист, для которого христианство — «боговдохновенная» религия, которая, строго говоря, не имеет и не может иметь исторических предпосылок и аналогий. Отсюда — глубокое противоречие. Своей статьей автор старается показать близость Иоанна Крестителя к кумранитам. Однако, рассуждает он, если Иоанн и воспитался в кумранской среде, то он должен был с ней порвать, и его деятельностью начался принципиально новый этап религиозного развития. Автор с сочувствием цитирует слова одного из западноевропейских исследователей: «Необходимо сказать, что, если даже Иоанн Креститель был раньше ессеем, он должен был выйти из этой секты и вступить на путь независимого пророческого служения».[6] Заканчивая статью, епископ Михаил пишет: «Вдохновенная... авторитетность свидетельства Иоаннова о Спасителе мира не могла базироваться на традициях общины Кумрана, хотя эти традиции и возвышались своей относительной одухотворенностью над многими из официальных представлений тогдашнего иудейства. Сила свидетельства Иоанна Предтечи была основана на том особом, благодатном пророческом полномочии, которое он получил, как все другие истинные пророки (и даже в высшей степени, ибо он был больше пророка и больше всех рожденных женами, — Мф., 11, 9 и 11), непосредственно от господа... Именно с дней Иоанна в истории божественного домостроительства оканчивается один период и начинается другой».[7]

Внутреннее противоречие проявляется еще ярче в другой, более ранней статье епископа Михаила — «К десятилетию открытий на берегах Мерт-

[5] ЖМП, 1958, № 8, стр. 66.
[6] Там же, стр. 71.
[7] Там же, стр. 71—72.

вого моря». Характерно, что редакция «Журнала Московской патриархии» на открытия 1947 г. в Иудейской пустыне откликнулась только в 1957 г.! Значительная часть статьи посвящена истории открытий и описанию найденных документов и археологических материалов. Эта часть представляет собой довольно объективное изложение работ некоторых западноевропейских авторов. Но характерно, что проблема «праведного учителя» не затрагивается. Этому вопросу уделен один маленький абзац: «Вождем, если не основателем, общества кумранитов был не названный по имени „учитель правды", которого преследовал также непоименованный враг — „злой священник". Многие специалисты отождествляли этого врага с Александром Яннаем, жестоким иудейским царем и первосвященником (103—76 до Р. Х.)».[8]

Было бы странно, конечно, требовать от православного богослова развернутой постановки вопроса о «праведном учителе», в частности исследования о том, в какой степени легенда о кумранском мессии оказала влияние на евангельский миф. Однако в связи с комментарием к Хабаккуку стоит ряд смежных сюжетов (народ киттим, взятие Помпеем Иерусалима, проблема датировки и др.). Этих вопросов можно было бы коснуться и не затрагивая непосредственно «учителя правды». Но, по-видимому, «благочестивый» автор боится даже этих смежных сюжетов. Судя по его статье в целом, он осведомлен о круге проблем, поставленных новыми открытиями, но старается максимально его сузить.

Как же проявляется в статье внутреннее противоречие, о котором мы говорили выше, — противоречие между «чистым» фундаментализмом и требованиями современной науки, с которыми не могут не считаться наиболее дальновидные представители церковных кругов?

В качестве ортодоксального богослова автор подчеркивает глубокое, принципиальное отличие христианства от всех предшествующих религиозных форм, в том числе и от ессейства. «Чтобы не впасть в ошибку, — пишет он, — необходимо помнить, что при всех к а ж у щ и х с я (разрядка моя, — С. К.) совпадениях и близких параллелях в области фразеологии, идей и построения речи между Новым заветом и литературой кумранитов существует различие глубоко принципиального характера: кумраниты при всех самых высоких подъемах мысли всегда остаются чадами Ветхого завета, приверженцами и строгими ревнителями моисеева закона... А для христиан Христос есть единственный свет мира, единый спаситель. Только в нем обитает телесная полнота божества, и только в нем источник истинной жизни».[9]

Это — постановка вопроса фундаменталиста, для которого христианство н и ч е м не связано с предыдущим историческим развитием. Однако двумя страницами выше мы читаем: «На основании новых находок можно лучше, чем это было до настоящего времени, представить себе исторический и религиозный фон новозаветных событий».[10] Более того, оказывается, что новое вино было влито в старые меха, новое содержание облекалось в старую форму: «Эти одухотворенные, благородные и возвышенные выражения, мысли и идеи ессеев-кумранитов, — пишет епископ Михаил, — без сомнения, представляли собой наиболее благоприятную форму, в которую могло облечься еще более возвышенное евангельское благовестие, принесенное на землю воплотившимся сыном божиим... Нет ничего удивительного в том, что господь... употреблял в своей речи и те выражения

[8] Там же, 1957, № 12, стр. 57.
[9] Там же, стр. 64.
[10] Там же, стр. 62.

и словосочетания, которые выработались в общине ессеев и сделались достоянием более или менее широких кругов. А впоследствии по примеру своего божественного учителя поступали и его апостолы, также иногда пользовавшиеся принятыми у ессеев оборотами речи для выражения своих мыслей. При таком понимании дела можно утверждать, что учение и терминология кумранитов явились составной частью того „евангельского приготовления", о котором писали древние христианские авторы».[11]

Однако епископ Михаил сам чувствует шаткость своей позиции и добавляет: «Смущаться некоторой необычностью этих выводов не следует».[12] Выводы эти для православного богослова действительно необычны. Они были бы уместны для какого-нибудь ученого теолога исторической школы, в крайнем случае — для католического или лютеранского модерниста, но они звучат резким диссонансом для иерарха православной церкви, в особенности когда они напечатаны на страницах официального органа этой церкви — «Журнала Московской патриархии».

Русское официальное православие, как известно, ведет свое начало из Византии. Если с конца II до начала IV в. восточная церковь развила интенсивную догматическую деятельность и выдвинула ряд крупных теоретиков, то позднее положение изменилось. Крепнущее византийское самодержавие сумело подчинить себе церковь и сделать ее своим покорным орудием. В этом и нужно искать зародыш того оскудения мысли и того глубокого консерватизма, которыми отличалось более позднее греко-византийское православие. Обстоятельства появления христианства на Руси и его дальнейшего развития объясняют, почему основные черты византийского православия — низкий догматический уровень, консерватизм — перешли и к русской официальной церкви. Между княжеской властью (позднее самодержавием) и церковью был заключен союз, выгодный для обеих сторон: светская власть использовала церковь для своего укрепления, церковь нашла в государстве своего защитника и покровителя.

Однако союз с государственной властью в России дорого обошелся официальной церкви: он стоил ей полной потери независимости мысли. Русское православие на протяжении своей тысячелетней истории не выдвинуло ни одного сколько-нибудь крупного богослова. В то время как на Западе даже в рамках наиболее консервативной католической церкви шла порой интенсивная работа богословской мысли, на востоке Европы, под эгидой российского самодержавия, всякое движение вперед в догматической области остановилось.

Но, быть может, избавившись в 1918 г. от опеки государства, русская православная церковь стремилась наверстать упущенное? Современные «теоретики» из «Журнала Московской патриархии» усиленно стараются провести ту мысль, что отделение церкви от государства было благодетельным для церкви. Однако внимательное изучение идеологии современного православия показывает, что никаких сдвигов в этой области не произошло. Православная церковь продолжает оставаться оплотом догматического консерватизма и религиозного мракобесия. «Святоотеческое предание» по-прежнему занимает ведущее место в церкви. Обрядовая сторона не претерпела никаких изменений. Календарь церковных праздников сохраняет свой архаический характер (старый стиль). Церковный год начинается по-прежнему 1 сентября.[13] Агиография со всеми ее нелепостями

[11] Там же, стр. 63.
[12] Там же.
[13] Там же, 1959, № 9, стр. 57.

составляет огромную часть церковной литературы. Демонология продолжает фигурировать в произведениях церковников. Так, например, предательство Иуды и казнь Иисуса Христа рассматриваются как дело дьявола,[14] земная жизнь — как юдоль скорби и плача, терпение — как главная добродетель христианина.[15]

Конечно, церковь в Советском государстве не могла не поступиться некоторыми старыми положениями, чтобы не растерять своих последних сторонников из числа трудящихся. Так, труд, который еще недавно православная церковь считала проклятием,[16] теперь объявляется благословением божьим. Но и в этом вопросе церковь не в силах избежать глубокого противоречия. Трудиться — это значит бороться за земную жизнь, за земное «устроение». Но зачем делать это, если высший идеал христианина — «войти в небесное жилище»,[17] если «настоящая жизнь есть место, где определяется наше назначение в будущей жизни?».[18] В свете этой догматической аксиомы все разговоры о спасительности и святости труда являются не чем иным, как маскировкой, «благочестивым» обманом трудящихся.

Чрезвычайно устойчивый консерватизм современной православной литературы можно проиллюстрировать двумя особенно яркими примерами. Кандидат богословия М. Добрынин в статье «Коптская церковь» пишет: «В эсхатологии коптское богословие и благочестие согласуются в основном с православным учением. Копты верят, как и православные, что души после смерти тела, прежде чем предстать перед судилищем Христа, должны пройти в течение 40 дней через определенные испытания. Души праведников уносятся ангелом в „лоно Авраама“ и здесь, на месте покоя и наслаждения, где „сияет свет божий“, ожидают окончательного блаженства — вечного созерцания бога, которого они удостоятся после соединения со своими телами во всеобщем воскресении. Души же грешников „находятся в адской тюрьме“, где они в бедствии и мраке ожидают окончательного приговора, который изречет Христос „в самые последние дни“. До этого времени некоторые из них могут еще освободиться от своих грехов, за исключением, однако, „смертных грешников“, умерших в нераскаянии и очерствлении, для которых надежда на спасение окончательно потеряна».[19] Таким образом, православное богословие до наших дней в неприкосновенности сохранило учение о 40-дневном «чистилище», о рае и аде, об ангелах, уносящих души покойников, о всеобщем воскресении и страшном суде, о «смертных грешниках», для которых нет прощения. И эти нелепые измышления высказаны в «Журнале Московской патриархии» в 1958 г.!

Другой пример, пожалуй, еще более разителен. Архимандрит Пимен, начальник русской духовной миссии в Иерусалиме, в статье «По святым местам Палестины» рассказывает о своем паломничестве по «библейским местам», главнейшие из которых расположены на территории Иордании. Он описывает «гроб господень», «божественную Голгофу», Вифлеем, реку Иордан с «местом крещения господня» и др. Все эти «святые места» берутся им всерьез, без малейшей попытки какой-нибудь исторической

[14] Там же, стр. 60.
[15] Там же, стр. 54.
[16] «В поте лица твоего будешь есть хлеб, — читаем мы в Библии, — доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят; ибо прах ты и в прах возвратишься» (Бытие, 3, 19).
[17] ЖМП, 1959, № 9, стр. 54.
[18] Там же, стр. 55.
[19] Там же, 1958, № 11, стр. 61.

критики. Геркулесовых столбов наивности и невежества (или сознательного обмана?) Пимен достигает в описании Голгофы: «Затем мы прошли по каменной лестнице вверх, на святую Голгофу... Мы все приложились к святому камню с отверстием, в которое был вставлен крест Спасителя. После этого о. Василий показал еще отверстие, через которое видна другая часть скалы с образовавшейся в момент сотрясения земли щелью, сквозь которую, как говорит предание, божественная кровь Христа спасителя просачивалась вниз, омывая собою то место, где находится гробница праотца нашего Адама. Позже мы осмотрели в нижней части храма и самое место погребения праотца Адама с устроенным здесь св. престолом».[20] К сожалению, архимандрит Пимен не сообщает, где находится гробница праматери Евы. Или виновница первородного греха вообще не удостоилась иметь гробницу?

На фоне этого мракобесия даже статьи епископа Михаила о кумранских находках, несмотря на всю их внутреннюю противоречивость, выделяются как более тонкие богословские опыты.

Сколь ни консервативна официальная православная церковь, однако и она вынуждена будет сдавать мало-помалу некоторые свои позиции: слишком уж велико несоответствие между архаическими взглядами церкви и взглядами нашей эпохи. Статья епископа Михаила в этом смысле является первой, еще очень робкой попыткой модернизировать православие. Мы не думаем, чтобы модернизм в православной церкви зашел сколько-нибудь далеко. Во-первых, этому мешают низкий уровень православной догматики и ее консерватизм, вырабатывавшийся в течение столетий. Во-вторых, общественно-политический строй Советского Союза в корне отличен от стран капитализма. В последних сохраняется еще значительное количество верующих людей, и, чтобы удержать их, христианским церквам приходится модернизироваться, т. е. несколько, хотя бы внешне, приспособлять свое учение к данным современной науки (понимание библейских дней творения как целых эпох, попытки привлечь наблюдающийся астрономами эффект «красного смещения» для доказательства создания богом вселенной и пр.).

Совсем иное положение в СССР. Процент верующих у нас очень невелик. К тому же верующие, как правило, принадлежат к самым отсталым слоям населения. Для большинства из них исполнение церковных обрядов является делом чисто внешним и объясняется привычкой. Для этих слоев модернизация современного православия ничего не даст и будет совершенно непонятна. Между прочим, это одна из причин того, почему православная церковь не переходит, например, на новый стиль. Церковные руководители боятся, что всякие реформы в этой и других областях церковной жизни только оттолкнут верующих.

С другой стороны, модернизация церкви, особенно такой отсталой и консервативной, какой является православная церковь, — процесс долгий и мучительный. Отход же от религии в нашей стране происходит очень быстро. Поэтому даже если бы современное православие всерьез встало на путь приспособления религии к требованиям времени, этот процесс все равно отставал бы от процесса полной эмансипации трудящихся от религиозных суеверий. Религия, даже наиболее модернизированная, остается все-таки религией, т. е. самым косным и вредным пережитком прошлого, абсолютно несовместимым с идеологией эпохи развернутого строительства коммунизма.

[20] Там же, 1957, № 3, стр. 19.

А. А. ВЕРШИНСКАЯ, Б. Я. РАММ, Л. А. СЕРДОБОЛЬСКАЯ

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ СССР В ОСВЕЩЕНИИ ЦЕРКОВНОЙ ПЕЧАТИ

Советская историческая наука ведет неустанную борьбу с реакционными воззрениями и враждебными учению марксизма-ленинизма концепциями, искажающими развитие исторического процесса.

Среди различных попыток извращения истории нашей родины за последние годы следует особо отметить церковную концепцию русского исторического процесса, которая пропагандируется, в частности, на страницах периодического органа православной церкви «Журнала Московской патриархии» (ЖМП). В этом журнале вся история СССР рассматривается под углом зрения провиденциализма; усиленно подчеркивается «благотворное» влияние православия и духовенства на жизнь русского народа, на судьбы Советского государства.

Апологетическое изображение роли церкви и провиденциализм в освещении исторического прошлого нашей родины сочетаются в писаниях церковных авторов с пренебрежительным отношением к творческой роли самого народа. Чтобы убедиться в этом, достаточно обратиться к материалам упомянутого нами журнала православной церкви, в котором вопросы истории рассматриваются во многих статьях, насыщенных идеализацией прошлого. Церковь изображается в них чуть ли не как олицетворение самого народа, она «предстательствует», «детоводительствует» и «домостроительствует» по отношению к народу. Церковные деятели — патриархи, митрополиты, епископы, — особенно те, кто причислен к «святым», «блаженным», «преподобным» и пр., неизменно изображаются главными радетелями о благе народа, народными «печальниками» и устроителями его судеб. В такой же роли изображаются князья и цари, также выступающие как представители народа, выразители его интересов. Что может быть дальше от исторической правды!

Ничего общего не имеет с исторической действительностью и изображение народа в церковно-исторической концепции. Согласно этой концепции, народ как реальная историческая сила отсутствует. Церковные писатели оперируют абстрактным понятием «народ», который является неким всплощением «духа божьего», полным смирения, безответным, инертным, боголюбивым. Этот «народ» имеет столь мало общего с подлинным народом, творцом истории и реальным производителем всех материальных и духовных благ, как и богословское понимание общественно-исторической жизни народа с подлинной наукой.

Современное православное богословие стремится отстоять идею вселенской «соборной» церкви в том ее византийском понимании, которое являлось выражением специфически православного, восточно-христианского ее духа.

Проводя богословскую, антинаучную точку зрения на церковь как на некую надклассовую, внегосударственную организацию, некое порождение «от духа святого», один из авторов, подвизающихся в ЖМП, заявляет, что церковь возникла и организовалась независимо от государства, а если и допускала вмешательство государственной власти в вопросы церковного устройства, то только власти православной, «исходя из той мысли, что последняя, как православная, не станет действовать во вред православной церкви».[1]

Существенной чертой церковно-исторической концепции является также дуалистическое противопоставление «божьего мира», т. е. мира церкви с послушной ей «паствой», «миру сатаны», представленному «погрязшими в грехе», «еретиками» и т. п. У более крайних представителей этих воззрений «мир сатаны» — это вообще земной мир с земными интересами, иначе говоря реальная действительность, настоящая жизнь. Последняя-то и подпадает у этих авторов под проклятие, против нее и ополчается церковная мораль. Из этого дуализма выводится тот проникнутый духом христианского аскетизма тезис, что заботы о мирских делах суетны, что внимания заслуживает лишь духовная жизнь людей, т. е. опять-таки утверждается связь с церковью, выдвигается требование повиноваться ей.

Окруженные ореолом «христианской славы» выводятся на историческую арену «подвижники», «страстотерпцы», «молчальники» и «святители» земли русской. Образы их служат и поныне излюбленным примером христианских аскетических «добродетелей», воспитанием которых в народе церковь так озабочена.

В тесной связи с этим находится и церковная пропаганда сверхъестественного — вымыслы о чудесах, чудотворных иконах, мощах, видениях и т. п., которыми обильно уснащены жития, церковные легенды и писания церковных авторов, представляющие церковную историографию.

Провиденциализм, которым проникнуты воззрения церковных авторов, отнимает у людей всякий стимул к историческому действию, а дуализм относит реальную жизнь и всякий интерес к ней к «царству дьявола», всегда и во всем, по учению церкви, враждебного человеку. В свете этих идей выступает в обнаженном виде реакционная сущность православной исторической концепции.

Если еще древние знали, что «история — наставник в жизни», то в церковном понимании история не наставляет, не учит жизни, а отвращает от нее, стремится внушить представления о тщетности стремлений улучшить жизнь, об иррациональности ее развития.

Церковная концепция русской истории уходит своими корнями в далекое прошлое феодальной идеологии. Она представляет собой сколок с феодально-христианской концепции, разработанной еще в первые века христианства богословами и церковными историками — Августином, Иеронимом, Евсевием Кесарийским и др. Августин дал наиболее четкое выражение этой концепции, согласно которой вся мировая история рассматривается как процесс развития христианской веры, ее распространения среди народов земли, ее превращения во всеохватывающую религию, как процесс превращения «церкви воинствующей» в «церковь торжествующую».

Демиургом истории становится «божественный разум». В зависимости от неведомых человеку таинственных причин он направляет историческое развитие, смысл которого должен быть, как правило, связанным с интересами

[1] ЖМП, 1948, № 7, стр. 40.

церкви, с судьбами «веры», сводящейся к отрицанию всякой закономерности в историческом развитии. Причины событий скрываются под покровом тайны «божественного плана». Дано знать только их внешнее проявление — отдельные эпизоды, действия отдельных личностей, выступающих как бы в качестве орудия этой «божьей воли». Поэтому нет никакой реальной исторической связи между отдельными событиями, отсутствует всякое внимание к явлениям общественно-экономического порядка, к материальной базе как основе жизни общества, к классовой борьбе.

Чего стоит, например, антинаучное рассмотрение истории нашей родины протоиереем Н. А. Харьюзовым, который, рассуждая о борьбе русского народа с иноземными врагами, доходит до таких «откровений»: «И временные исторические неудачи оказывались благом, ибо они закаляли нашу волю, увеличивали нашу надежду на помощь божию».[2] В другой статье тот же автор объявляет бедствия народов «всеобновляющим страданием», необходимым как «испытание божие»: «Междоусобицы князей, татарское иго, набеги немцев, поляков, смутное время, нашествие Наполеона... рабство, крепостничество, позор Крымской и Японской войн... нашествие фашистов» нужны были, оказывается, для того, чтобы «Господь испытал твое терпение». И далее: «Господь дал тебе силы перенести всеобновляющее страдание и этим укрепил тебя в твоем великом историческом (земном) и провиденциальном (божественном) пути к устроению царствия мессии».[3]

Не приходится говорить, насколько чужды эти рассуждения всякой научной правде. Историческая наука вскрыла подлинные причины и классового угнетения, и иноземных нашествий; показала героическую борьбу народа против различного рода завоевателей, которые отнюдь не были благом, ниспосланным свыше для испытаний народа, а явились бедствием.

Все развитие человеческого общества, любое историческое событие рассматривается авторами ЖМП как проявление «воли божьей», «воли провидения», как «осуществление божественных законов».

На протяжении столетий история нашей родины изображалась феодальной историографией в свете трактовки, выработанной летописцами и составителями летописных сводов. Не касаясь тех конкретных различий, которые имеются в изображении ряда исторических эпизодов, а подчас и в решении целых проблем у отдельных летописцев и в традициях, поддержавшихся целыми группами летописцев (киевских, новгородских, московских и т. п.), следует подчеркнуть, что историческая картина, которую они развертывали, отражала классовые и политические интересы авторов и их заказчиков. «Рукою летописца, — писал крупнейший историк русского летописания акад. А. А. Шахматов, — управлял в большинстве случаев не высокий идеал далекого от жизни и мирской суеты благочестивого отшельника... рукою летописца управляли политические страсти и мирские интересы».[4]

Хорошо известно, что эти «политические страсти и мирские интересы», как правило, были общими у русских летописцев с представителями феодального класса, большей частью с княжеской властью. «Благочестивый отшельник», описывая события прошлого и своего времени, одновременно освящал существовавший строй.

Церковно-историческая концепция свойственна феодальной идеологии по существу. Однако в своих крайних проявлениях она встречается далеко

[2] Там же, 1947, № 1, стр. 26.
[3] Там же, № 5, стр. 27.
[4] А. Я. Шахматов. «Повесть временных лет», т. I. Пгр., 1916, стр. XVI.

не во всех памятниках феодальной эпохи. Хотя основные черты этой концепции и прежде всего провиденциализм характеризуют эту идеологию в целом, многие памятники раннего русского феодализма проникнуты духом живого восприятия жизни, интересом к судьбам народа, чувством патриотизма и здравым пониманием исторических событий. Таковы во многом такие произведения, как «Повесть временных лет», «Поучение о законе и благодати» митрополита Иллариона, «Моление Даниила Заточника».

С новой силой идея «божественной предустановленности» исторического процесса отразилась в ряде публицистических произведений XV—XVI вв., авторы которых стремились утвердить и возвысить политические формы русской государственности, связанной с возникновением и усилением царской власти.

Отстаивание необходимости союза между церковью и государством имеет свои истоки в идеологии восточного православия. Византийская церковь в теории и на практике основывалась на таком понимании «самостоятельности» церкви, которое было не чем иным, как признанием ее тесного взаимодействия с государством. Этот союз обеспечивал совместную защиту общих классовых интересов как в экономической эксплуатации народных масс, так и в классовой борьбе с ними. Фактически церковь играла роль орудия государственной власти. На тех же основаниях строились и отношения между церковью и государством в России.

Получив свое выражение еще в древнем летописании, эти идеи выступают в более разработанном виде в Степенной книге XVI в., служа возвеличению русской церкви. Эта традиция легла в основу церковно-исторической концепции и на протяжении долгого времени господствовала в русской историографии. Лишь в XVIII в. В. Н. Татищев, а затем еще решительнее М. В. Ломоносов отбросили церковно-догматическую трактовку русской истории, начав научную разработку ее и вызвав этим ярость церковных мракобесов и политических реакционеров.

Несмотря на известные успехи, которых достигла русская буржуазная историография в преодолении церковно-исторического понимания отечественной истории, религиозно-мистические идеи при объяснении русской истории отнюдь не исчезали. Поддерживаемые с одной стороны традицией, уходящей в русское летописание, а с другой — реакционным западноевропейским романтизмом и шеллингианской философией, проникнутой идеалистическим трансцендентализмом, они выступают в трудах таких, например, историков первой половины XIX в., как Н. А. Полевой, который искал объяснения исторического процесса в развитии «воли и судьбы божественной», считая, что вся история человечества служит «доказательством бесконечной мудрости, все ведущей к благу», и т. п.[5]

Такую же, если не бóльшую, приверженность традициям донаучной, феодальной историографии обнаруживает и другой историк XIX в. — М. П. Погодин, с глубокой противоречивостью сочетавший в своем научном методе стремление определять исторические события приемами точного анализа, заимствованными даже из мира естествознания и математики, с неприкрытым провиденциализмом и признанием полной иррациональности исторического процесса. В его изложении то и дело фигурируют «благопромыслительная десница» и «перст божий», направляющие историческое развитие России.

[5] Н. А. Полевой. Обозрение русской истории до единодержавия Петра Великого. СПб., 1846, стр. XIX—XX.

Богословская трактовка русской истории разработана была в писаниях представителей русской церкви середины и второй половины XIX в. — митрополита Макария (История русской церкви. М., 1864; Догматическое богословие. М., 1883, и др.), митрополита (черниговского) Филарета (Православное догматическое богословие. Чернигов, 1864; История русской церкви. М., 1847), епископа Сильвестра (Догматическое богословие. Киев, 1889—1891), православного прозелита Владимира Геттэ, автора многих книг и отдельных статей (см. журнал «Вера и разум» за 1884—1886 гг. и др.), священника Иванцова-Платонова и ряда других. Авторы этих писаний занимают откровенно реакционные позиции, выступают против демократического, прогрессивного крыла русской историографии XIX в.

Новой своеобразной реминисценцией феодально-религиозной трактовки русского исторического процесса являлось понимание истории России, проникнутое духом крайней идеализации прошлого, группой славянофилов середины XIX в. (Хомяков, а позднее Данилевский).

Воинствующий враг науки, совсем в средневековом духе требовавший подчинения знаний вере, А. С. Хомяков нынешним ответственным редактором ЖМП А. Ведерниковым поднимается на щит как лучший защитник православия. Его понимание вопросов церкви объявляется наиболее приближающимся к «православному пониманию церковности»; отмечается несомненное влияние Хомякова на современную богословскую мысль. А. Ведерников пишет: «Основная его тема — догмат о церкви, защита православия... Каких бы вопросов ни касался он в своем литературном хозяйстве, о чем бы ни писал в своих статьях, письмах или научно-философских трактатах, все его произведения посвящены защите одной идеи, проникнуты одним духом — духом православия».[6]

Герцен, Белинский, Грановский и другие передовые русские деятели середины XIX в. считали Хомякова одним из наиболее реакционных идеологов, вели ожесточенные споры с ним, резко осуждали и критиковали его писания. Охваченный негодованием и гневом, «неистовый Виссарион» обрушивался на защитников идеи «народа-богоносца», клеймил и разоблачал ее реакционность. Он говорил об общественном долге писателей, в которых народ видит «своих единственных вождей», защитников и спасителей от русского самодержавия, православия и народности». Белинский писал, что Россия видит свое спасение не в мистицизме, не в пиетизме, а в успехах цивилизации, просвещения, гуманности. «Ей нужны не проповеди (довольно она слышала их!), не молитвы (довольно она твердила их!), а пробуждение в народе чувства человеческого достоинства... права и законы, сообразные не с учением церкви, а со здравым смыслом и справедливостью».[7] И несколько дальше он давал краткую, но бичующую характеристику роли церкви и ее места в жизни народа: «Церковь же явилась иерархией, стало быть, поборницей неравенства, льстецом власти, врагом и гонительницею братства между людьми, — чем продолжает быть и до сих пор».[8]

Эти взгляды, столь ярко выраженные Белинским, были взглядами всех передовых, близких народу представителей русской интеллигенции XIX в. — Герцена и Добролюбова, Некрасова и Чернышевского и многих других.

[6] ЖМП, 1954, № 7, стр. 47.
[7] В. Г. Белинский, Избранные философские сочинения, т. II, Госполитиздат, М., 1948, стр. 513.
[8] Там же, стр. 515.

«Журнал Московской патриархии», проповедуя ложную идею о «народе-богоносце» и о церкви — спасительнице русского государства от всех бед, возрождает в наши дни средневековую религиозную идеологию, не останавливаясь при этом перед явным искажением отечественной истории, игнорируя важнейшие достижения советской исторической науки, признанные даже частью современных буржуазных историков.

Характерна позиция ЖМП по вопросу об отношениях между православной церковью и государством.

Известно, что со времени императора Константина в восточной части Римской империи император соединил в своем лице светскую и духовную власть, возглавил православную церковь, а константинопольский патриарх стал лишь правой рукой императора.

Профессор богословия С. Троицкий в статье «О церковной автокефалии» умалчивает о феодальной основе восточно-православной, византийской церкви и извращает характер устройства церковной организации, изображая императора представителем народа. «При господствовавшей в старое время системе „симфонии“ между церковью и государством в Византии и в православных славянских странах, — пишет он, — при обязательной принадлежности к церкви главы государства, государь является как бы представителем православного народа».[9]

Не менее характерна тенденция С. Троицкого и других авторов ЖМП к идеализации византийского духовного начала, византийского православия и к утверждению его якобы особого значения для истории русского народа. Фальсификации подвергся на страницах ЖМП и вопрос о принятии христианства на Руси. Журнал утверждает: «Русский народ с полной искренностью и всецело отданностью своего сердца принял истинную православную веру и пронес эту свою религиозность через века до наших дней».[10]

В советской исторической науке дано объективное, подлинно научное освещение этого вопроса. Православие — государственная религия византийской феодальной империи — было принято Русью в силу ряда социально-экономических и политических причин. Заимствуя христианство из Византии, где оно себя зарекомендовало как «одно из средств утверждения господства феодалов»,[11] господствующий класс древней Руси превращает его в государственную религию.

Одним из важных вопросов отечественной истории, который привлекает внимание современной православной церкви, является борьба русского народа против монгольского нашествия. И это не случайно. Именно в это тяжелое для русского народа время православная церковь при помощи и по милости ханов приобрела особые права и привилегии. Однако современная православная церковь усиленно распространяет версию о некоей патриотической роли церкви в годы монгольского нашествия.

Искажая историю национально-освободительной борьбы русского народа, орган Московской патриархии стремится принизить роль самого народа, его героические подвиги. Победы народа над врагами он объясняет «волей всевышнего», а руководящую роль и инициативу в борьбе с этими врагами приписывает духовенству. Главная мысль всех статей ЖМП такова: ведущую роль в истории русского народа играло белое и черное

[9] ЖМП, 1948, № 7, стр. 44.
[10] Там же, № 8, стр. 39.
[11] Очерки истории СССР, IX—XIII вв., ч. 1. Изд. АН СССР, М., 1953, стр. 105.

духовенство; «русское иночество... — пишет один из богословов, — само берет освободительный меч».[12]

Как известно, после татаро-монгольского нашествия и установления татарской власти по Руси прокатилась волна народных восстаний. Народ выступил против дани в пользу завоевателей, против долговой кабалы и жестокой феодальной эксплуатации. Как показывают источники, церковные феодалы поддерживали светскую власть, подавлявшую народные восстания.[13]

Классовый протест народных масс стал более острым в связи с тем, что феодалы и духовенство использовали тяжелое время для усиления эксплуатации, для захвата земель. В подавляющем большинстве светские и духовные феодалы оказывали активную поддержку татарским чиновникам, ханской власти, пользовались помощью татар в междоусобицах, сами служили татарам. Так, в 1257 г. Менгу-Тимур выдал грамоту митрополиту Кириллу II, признавая неприкосновенность церковных недвижимых имуществ и обещая возвращение захваченного его чиновниками. Он установил свободу от «числа» церковных людей, оградил церковный культ и веру от «хулы» и т. д.

Часть епископов, в том числе ростовские, верой и правдой служили Золотой орде. Дважды в Орду ездил Кирилл, епископ ростовский, где «врачевал» ханского сына. Дважды был в Орде и епископ Игнатий; в 1280 г. он отправился в Орду и молил «за притч церковный». Грамота Менгу-Тимура, давшая большие привилегии церкви, не случайно рассматривалась как «ослаба Руси от насилия бесермен», т. е. в узкоцерковных интересах.[14]

Появились татарские ставленники как среди светских, так и среди духовных лиц, вызывавших особенно большую неприязнь у народа. Так, в Ярославле во время восстания народ убил Изосиму, который, по словам летописца, был «мнихом образом», но «сатане сосудом», «кощунник», «пьяница» и «студословец».[15]

В обстановке общего подъема национально-освободительной и классовой борьбы участились антицерковные выступления в народе, проявлявшиеся в самых различных формах и, в частности, в еретических отступлениях от господствующей религии.

Вопрос о еретических движениях в XI—XIII вв., направленных против господствующей церкви, освещен в работе А. И. Клибанова.[16] Рост антицерковных настроений вынудил церковь принять срочные и решительные меры для укрепления своей организации на Руси. С середины XIII в. в церковной литературе настоятельно выдвигаются требования об укреплении церкви. Церковный собор, собранный митрополитом Кириллом III во Владимире в 1274 г., рассматривал вопросы о церковных беспорядках, о дисциплине священников, о нарушениях чина церковного богослужения и т. п. Тем же вопросам посвящен ряд поучений церковных проповедников, объяснявших происходившие события в чисто провиденциалистском

[12] ЖМП, 1948, № 10, стр. 32.

[13] Так, в 1287 г. вспыхнуло большое восстание в Новгороде против посадника, которого «владыка» взял под защиту и скрыл в Софийском соборе.

[14] ПСРЛ, т. V, стр. 72. Убедительный материал, разоблачающий антинародную роль духовенства в годы татаро-монгольского нашествия, приводит И. У. Будовниц в статье «Русское духовенство в первое столетие монголо-татарского ига» (Вопросы истории религии и атеизма, т. 7, Изд. АН СССР, М., 1959).

[15] ПСРЛ, т. V. стр. 72.

[16] А. И. Клибанов. К изучению генезиса еретических движений в России. Вопросы истории религии и атеизма, т. 7, Изд. АН СССР, М., 1959.

духе. В XIII и XIV вв. были составлены и неоднократно перерабатывались «повести» и «сказания» о татаро-монгольском нашествии, а также жития, в которых это нашествие толковалось в чисто религиозном духе, как неизбежный «батог божий».[17]

Так усилилось идеологическое воздействие на народные массы, широко распространились мистические поучения, угрожавшие карами небесными «за грехи», и т. п.

Церковная иерархия, получив огромные привилегии от монгольских ханов, не была склонна призывать народ к борьбе с монголами, напротив, она активно выступала в защиту монгольской власти и проповедовала идеи покорности судьбе и смирения.[18] Следовательно, в самые тяжелые для русского народа годы церковь своей проповедью христианского смирения и мистической теории «промысла божия» мешала ему объединиться для борьбы с врагами.[19]

Всячески стремясь возвысить роль церкви и церковных иерархов в деле объединения русских земель вокруг Москвы, ЖМП заведомо извращает исторические факты.[20] Роль «собирателей земли русской» приписывается церковным деятелям XIV—XVII вв. (!).[21] Даже сам факт перенесения резиденции митрополита из г. Владимира в Москву, в то время когда «град Москва по сравнению со многими другими русскими городами далеко еще не был „преславным“»,[22] объясняется особой «прозорливостью» митрополита Петра. «Наши первосвятители, — читаем в ЖМП, — начиная со святого митрополита Петра, стали активно поддерживать именно Москву».[23] В действительности же митрополит Петр вначале ориентировался на Тверь, и только после того, как его враждебно встретили в Твери, он «в дальнейшем действовал в союзе с московским князем Юрием Даниловичем».[24]

Непомерно возвышая роль православной церкви в деле формирования русского государства, ЖМП даже победу на Куликовом поле стремится представить всецело как заслугу церкви и церковных иерархов,[25] показывает Куликовскую битву без участия народа, отводя ему пассивную роль.

ЖМП игнорирует социальные, экономические и политические предпосылки, определившие и ускорившие процесс объединения русских земель, хотя в трудах советских историков проблема объединения земель вокруг

[17] См., например: Воинские повести древней Руси. Изд. АН СССР, М.—Л., 1949, стр. 123—124; В. Л. Комарович. Повесть о Николе Зарайском. Труды Отдела древней русской литературы Института литературы АН СССР, т. V, Л., 1947.

[18] Заметим, однако, что церковь не представляла собой единства в классовом отношении. Низшее духовенство само было угнетаемо церковными иерархами и иногда являлось выразителем демократических устремлений, выражало недовольство народных масс татаро-монгольским игом.

[19] На основании источников И. У. Будовниц приходит к выводу, что в годы господства татаро-монгол большую идеологическую помощь им оказало русское духовенство. Оно призывало благословение божие на ханов — душителей русской земли, непрестанно призывало народ к покорности, смирению и безоговорочному повиновению. См.: И. У. Будовниц. Русское духовенство в первое столетие монголо-татарского ига, стр. 30.

[20] ЖМП, 1947, №№ 1, 4, 5, 10, 11.

[21] Там же, № 1, стр. 25.

[22] Там же, № 4, стр. 24.

[23] Там же, № 5, стр. 36.

[24] Очерки истории СССР, XIV—XV вв. Изд. АН СССР, М., 1953, стр. 195.

[25] ЖМП, 1954, № 6, стр. 35—36; 1950, № 2, стр. 34.

177614

Москвы, образования русского государства получила обстоятельное освещение.[26]

Антинаучность церковно-исторической концепции, которую проводит ЖМП, отчетливо видна и в вопросе о церковно-монастырском землевладении.

Вопреки общеизвестным фактам ЖМП изображает монастыри как «пристанища для убогих и нищих», выдвигает на первый план идею благотворительности и монашеского подвижничества. «Близ монастыря, — пишет один из богословов, — был построен... странноприимный двор», на содержание которого монастырь тратил 0.1 доли своих доходов.[27] Черноризцы, по его словам, каждую субботу творили добрые дела, посылая воз хлеба заключенным в темницу, и т. д.

Монастыри характеризуются авторами ЖМП как «центры религиозно-созерцательной, духовной жизни», как «религиозно-культурные центры», «рассадники благочестия и святости»,[28] «очаги аскетических подвигов и спасительных идей».[29] Однако в связи с тем, что вопрос о землевладении монастырей совсем обойти молчанием невозможно, ЖМП, упоминая о владениях монастырей, пытается затушевать их феодальный характер, стремится показать «мирный» характер приобретения земель монастырями, а организацию самих монастырей представить как благо для окружающего населения. В монастырях крестьянин якобы видел для себя спасение: он «брел в простой крестьянской сермяге, с котомкой за спиной, в лапотках из отдаленных русских районов, обремененный нуждой... чтобы у преподобного (Сергия) найти покой, отраду и поддержку на своем тернистом пути».[30] На страницах ЖМП рисуется идиллическая картина добровольного труда крестьян, якобы свободных от крепостнической эксплуатации.

В одной из статей ЖМП говорится, что во второй половине XIV в., «при жизни преподобного Сергия», Троицкий монастырь вотчинами не владел, «но... нет оснований отрицать наличие у монастырей своего земледельческого хозяйства. Кругом монастыря имелись и пахотные поля, и огороды, обрабатываемые самими монахами, отчасти наемными крестьянами, отчасти лицами, желавшими своим трудом послужить преподобному».[31]

Утверждая, что в XVI в. только четвертая часть всех пахотных угодий принадлежала церкви,[32] ЖМП не упоминает о способах эксплуатации этих земель и, ссылаясь на мнение митрополита Макария, делает вывод о том, что «земли монастырей — отнюдь не фонд для обогащения иноков, а средство, во-первых, для благоустроения храмов и монастырей, нового храмостроительства и нужд миссионерской деятельности, во-вторых, для расши-

[26] Б. А. Рыбаков. Ремесло в древней Руси. Изд. АН СССР, М., 1948; Б. Д. Греков. Крестьяне на Руси с древнейших времен до XVII в., кн. 1—2. Изд. АН СССР, М., 1952; М. Н. Тихомиров. 1) Древняя Москва. Изд. МГУ, М., 1947; 2) Древнерусские города. Госполитиздат, М., 1956; Н. В. Базилевич. Внешняя политика Русского централизованного государства. Изд. МГУ, М., 1952; И. И. Смирнов. Очерки политической истории Русского государства 30—50-х годов XVI в. Изд. АН СССР, М.—Л., 1958; В. Мавродин. Образование древнерусского государства. Изд. ЛГУ, Л., 1945.

[27] ЖМП, 1951, № 6, стр. 51.

[28] Там же, 1953, № 10, стр. 33.

[29] Там же, стр. 35.

[30] Там же, 1954, № 6, стр. 34.

[31] Там же, № 4, стр. 42.

[32] В середине XVI в. 1/3 угодий, удобных для сельского хозяйства, принадлежала духовенству. См.: Очерки истории СССР, конец XV—начало XVII в. Изд. АН СССР, М., 1955, стр. 223.

рения духовно-просветительских, в частности школьных, мероприятий... в-третьих, для всесторонней благотворительной деятельности».[33] В этом заключении мы видим традиционное стремление православного духовенства все свести к благотворительной и миссионерской деятельности монастырей.

В. Новиков на страницах ЖМП с восторгом рассказывает о благотворительной деятельности Троице-Сергиевского монастыря в начале XVII в., в период польской интервенции: в связи с военными действиями «монастырские власти вывезли на рынок до 200 четвертей ржи и снизили цену на хлеб вместо 7 до 2-х рублей за четверть... Это повторилось и еще раз».[34] В действительности же благотворительность монастырей носила лицемерный характер.

Лицемерие монастырских верхов ярко характеризуют исторические источники начала XVII в., приведенные В. И. Корецким.[35] В 1601—1602 гг., когда масса людей гибла от голода, монастыри имели большие излишки хлеба. Так, например, Кирилло-Белозерский монастырь, запасы хлеба в котором составляли 31 тысячу четвертей, выделил на благотворительность всего лишь 306 четвертей, т. е. менее чем 1% от своих запасов. Во время этого голода монастыри и крупные иерархи церкви спекулировали хлебом, неоднократно повышали цены на него. Как пример величайшей доброты и бескорыстия ЖМП приводит факт о том, что келарь Авраамий Палицын дал В. И. Шуйскому 1900 рублей.[36] Но это «бескорыстие» нам представляется в ином свете: исторические источники свидетельствуют о причастности к спекулятивным операциям в период голода 1601—1602 гг. и Авраамия Палицына, пытавшегося зарекомендовать себя «обличителем сребролюбов».[37]

В трудах советских историков проведено всестороннее исследование феодального землевладения, что позволило, в частности, определить место православной церкви как крупнейшего земельного собственника в феодальной Руси. Большую роль в изучении этих вопросов сыграли труды Б. Д. Грекова, убедительно показавшего, что с момента своего возникновения на Руси церковь владела большим недвижимым имуществом, главным образом землей.

Советскими историками введен в научный оборот целый ряд актов, грамот и других материалов, позволяющих составить представление о росте церковно-монастырского землевладения.[38] Все монастыри, в том числе и наиболее древние, являлись крупными феодальными землевладельцами.

[33] ЖМП, 1947, № 6, стр. 36.

[34] Там же, 1954, № 6, стр. 40.

[35] В. И. Корецкий. Голод 1601—1602 гг. в России и церковь. Вопросы истории религии и атеизма, т. 7, Изд. АН СССР, М., 1959, стр. 218—256; Исаак Масса. Краткое известие о Московии в начале XVII в. М., 1937, стр. 59—62.

[36] ЖМП, 1954, № 6, стр. 40.

[37] В. И. Корецкий. Голод 1601—1603 гг. в России и церковь, стр. 235.

[38] Акты феодального землевладения и хозяйства XIV—XVI вв., ч. I. Изд. АН СССР, М., 1951; ч. II, 1956; Н. Никольский. Кирилло-Белозерский монастырь и его устройство во II половине XIII в., т. 1, вып. II. СПб., 1910 (приложение); А. Маньков. Материалы по истории крестьян в Русском государстве XVI в. Изд. АН СССР, М.—Л., 1955; С. Б. Веселовский. Монастырское землевладение в Московской Руси во второй половине XVI в. Исторические записки, 1941, № 10, стр. 95—116; А. А. Новосельский. Роспись крестьянских дворов, находившихся во владении высшего духовенства, монастырей и думных людей по переписным книгам 1678 г. Исторический архив, т. IV, 1949; А. И. Копанев. История землевладения Белозерского края, XV—XVI вв. Изд. АН СССР, М.—Л., 1951.

В православии всегда играли большую роль монастырские «подвижники», которые должны были являть «пасомым» примеры аскетических подвигов. Описанию деятельности этих «подвижников» посвящена житийная литература. Жития святых имели большое распространение и создавались вплоть до Октябрьской революции. Современные богословы до сих пор черпают из житийной литературы все, что действует на чувства и психику верующих.

Особенно большое внимание ЖМП уделяет житиям печерских черноризцев, собранных в Патерике Киево-Печерского монастыря, так как Печерский монастырь и поныне играет активную роль в сохранении и оживлении религиозных пережитков. Современные богословы всячески идеализируют монастырь и его братию: монастырь, заявляют они, — «единственный светоч благочестия», а черноризцы — «истинные подвижники русской земли».

Церковное и монастырское «благочестие» ЖМП противопоставляет «мраку» светской жизни, а церковное единство и согласие — междоусобицам и мятежам «мира сего».[39] Таким образом, орган богословов и в наши дни проповедует и поднимает на щит те идеи, которыми руководствовались составители Патерика Киево-Печерского монастыря. Изучение последнего приводит к убеждению, что это памятник феодально-церковной идеологии, появление которого в свое время было связано с определенными классовыми задачами.

К концу XII — началу XIII в. феодальное раздробление Киевского государства и обособление местных феодальных центров повлекли за собой дробление церковной организации и ослабление митрополичьей кафедры. Соответственные изменения наметились и в церковной идеологии, отражающей интересы различных монастырей и епископий. Столкновение их интересов совершенно ясно выступает в Патерике Киево-Печерского монастыря, литературном труде, составленном Симоном и Поликарпом в начале XIII в. с целью поднять значение монастырской жизни, усилить интерес к монашеству.

Патерик отразил внутрицерковную борьбу за власть и доходы, типичные черты жизни монахов: их постоянные ссоры, скаредность, безнравственность, которые процветали в монастыре. В Патерике отразилось и глубокое имущественное и социальное неравенство внутри монашеской братии, проявление вольнодумства, так называемое «нерадение к молитвам» и т. д.[40] Несмотря на эти известные факты, ЖМП, проповедуя христианское смирение и покорность, аскетизм и подвижничество во имя бога, избирает в качестве образца печерских монахов, изображая их страдальцами во имя Христа, воплощением покорности и смирения.[41]

В своем стремлении идеализировать деятельность православной церкви ЖМП пытается представить церковь защитником крестьянства, приписывает ей «благородную традицию облегчения положения крестьян, трудившихся на монастырских землях».[42] Неправильность этой оценки роли церкви очевидна тем более, что даже житейная литература, хорошо известная ЖМП (не говоря уже о широком круге исторических источников),

[39] ЖМП, 1951, № 6, стр. 58.
[40] Л. А. Сердобольская. Отражение социальных противоречий в памятнике церковной идеологии начала XIII в. Ежегодчик Музея истории религии и атеизма, т. II, Изд. АН СССР, М.—Л., 1958, стр. 234.
[41] ЖМП, 1951, № 6, стр. 58.
[42] Там же, 1947, № 6, стр. 36.

свидетельствует о ярких проявлениях классовой борьбы крестьян против духовных феодалов.[43]

Советские историки глубоко исследовали вопрос о формах борьбы крестьян против духовных феодалов (побеги крестьян из монастырских вотчин и восстания крестьян против монастырей).[44] Восстания крестьян, например в XVI в. в вотчинах Иосифо-Волоколамского монастыря, в Прилуцком монастыре и других,[45] когда крестьяне сводили счеты с монастырями-феодалами, захватившими их земли, свидетельствовали об обострении классовой борьбы. Они были прямым следствием усиления в XVI в. эксплуатации крестьянства в монастырских хозяйствах, увеличения барщины, перевода на барщину и оброчных крестьян.[46]

На страницах ЖМП тенденциозно освещается также тема раскола православной церкви XVII в. Современное православие представляет раскол как явление чисто религиозное. Цель реформы Никона рассматривается лишь как стремление к повышению «нравственного уровня широких масс народа, просветление морального его облика, воспитание в нем лучших качеств людей: совести, долга, чести и доблестей».[47]

По мнению церковных авторов, оценка раскола как антифеодального движения возникла по недоразумению: столкновение раскольников с дворянством и правительством, вызванное «мерами репрессивного воздействия», привело будто бы к тому, что «в глазах рядового крестьянства раскольники становились борцами с феодально-крепостническим гнетом вообще».[48]

Попытки представить раскол только как ответ на репрессии правительства являются явным извращением истории. Игнорирование конкретно-исторических причин, вызвавших реформу, приводит авторов ЖМП к выводу о том, что раскол «не был явлением социально прогрессивным, не был он, в частности, и течением антифеодальным».[49]

Современные церковные авторы придерживаются также того мнения, что раскол возник будто бы из-за отсутствия образованных людей, способных разъяснить «истинную православность» реформы на местах. Расправа Никона с его идеологическими противниками объясняется лишь недостатком «просвещенных соратников». Вывод ЖМП таков: если бы разъяснили раскольникам их заблуждения, раскола не произошло бы. ЖМП утверждает, что задача по устранению раскола состояла в том, чтобы «организовать и возглавить большое общецерковное движение по

[43] Очерки по истории СССР, конец XV—начало XVII в. Изд. АН СССР, М., 1955, стр. 95—97; В. И. Корецкий. Борьба крестьян с монастырями в России XVI—XVII вв. Вопросы истории религии и атеизма, т. 6, Изд. АН СССР, М., 1958, стр. 184—185.
[44] А. Г. Маньков. Побеги крестьян в вотчинах Троице-Сергиева монастыря в первой четверти XVII в. Ученые записки ЛГУ, № 80, 1941; С. М. Каштанов. Отдаточные книги Троице-Сергиева монастыря 1649—1650 гг. Исторический архив, т. VIII, 1953, стр. 198—220 (анализируемые книги возникли в результате сыска беглых троицких крестьян); Восстание Болотникова. Документы и материалы. Сост. А. И. Копанев и А. Г. Маньков. М., 1959.
[45] В. И. Корецкий. Борьба крестьян с монастырями в России XVI—XVII вв., стр. 169—215.
[46] А. Г. Маньков. О положении крестьян в феодальной вотчине России второй половины XVI в. История СССР, 1959, № 4, стр. 140; А. Х. Гэрфунькель. Перестройка хозяйства Кирилло-Белозерского монастыря в связи с развитием товарно-денежного отношения в XVI в. Ученые записки Карело-Финского педагогического института, т. II, вып. 1, 1955, стр. 108.
[47] ЖМП, 1947, № 9, стр. 31.
[48] Там же, стр. 43.
[49] Там же.

разъяснению малосознательной массе раскольников их заблуждений».[50] Не случайно поэтому наличие раскола авторы ЖМП связывают с устранением Никона от патриаршества: «Будь Никон на своем посту еще 10—15 лет, быть может ему бы в конечном итоге удалось отыскать какие-то возможности примирения с матерью-церковью ее заблудших чад».[51] Это утверждение, исходящее из идеалистического понимания сущности раскола, как религиозно-этического движения, совершенно несовместимо с научной точкой зрения. Один из церковников отмечает даже, что раскол «само по себе... не отрицательное явление: отсечение от церкви ее отмерших членов — столь благое дело, как хирургическое отсечение отмерших частей организма».[52]

Общая оценка раскола как религиозного движения, способствовавшего «очищению» церкви, является несостоятельной. Советская наука рассматривает раскол как проявление кризиса церкви XVII в., а не как доказательство ее силы и процветания. Ученые доказали, что раскол находил приверженцев в различных слоях населения, имевших совершенно различные социальные и политические чаяния. Участие в расколе массы крестьян и посадских людей «придавало ему прогрессивные черты и большой общественный резонанс».[53]

Народ в борьбе «за старую веру» выражал протест против усиления феодального гнета, освящаемого православной церковью. К расколу православной церкви XVII в. следует применить характеристику Энгельса, данную им западноевропейским ересям: «Если эта классовая борьба протекала тогда под знаком религии, если интересы, нужды и требования отдельных классов скрывались под религиозной оболочкой, то это нисколько не меняет дела и легко объясняется условиями времени».[54]

Вместе с тем советские историки отмечают, что участие посадских крестьян в борьбе под знаменем «старой веры» не устраняло реакционности самой идеологии старообрядчества, потому что оно не развивало классового сознания трудящихся масс, а, наоборот, затемняло его и уводило еще глубже в область религии.

Немалое внимание ЖМП уделяет реабилитации патриарха Никона, стремясь представить его жертвой неудавшейся борьбы за отделение церкви от государства. Журнал считает, что Никона в 1666 г. формально судили за превышение власти, а по существу же он был осужден «за замыслы... добиться внутренней нравственной и моральной независимости церкви от давящей опеки царской власти».[55] Так орган Московской патриархии пытается защитить Никона от обвинений в превышении власти и доказать, что Никон стремился не к превосходству церковной власти над светской, а к «нравственной и моральной независимости церкви». Однако достаточно вспомнить известные факты об отношениях Никона и царя, а также «теорию» Никона о взаимоотношении царства и священства (сравнение архиерейской власти с солнцем, а царской — с месяцем) и доказательство Никоном первенства его власти («от священства на царство помазуются... яко священство царстве преболе есть»),[56] чтобы стало ясно, почему он был ниспровергнут.

[50] Там же, стр. 45.
[51] Там же, стр. 43.
[52] Там же, стр. 44—45.
[53] Л. Е. Анкудинова. Социальный состав первых раскольников. Вестник ЛГУ, 1956, № 14, стр. 68.
[54] Ф. Энгельс. Крестьянская война в Германии. К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., изд. 2, т. 7, стр. 300.
[55] ЖМП, 1947, № 9, стр. 42.

ЖМП расточает в адрес Никона похвалу в связи с якобы «достойным» его поведением во время новгородского восстания в XVII в., которое определяется как «мятеж».[57] Определение восстания как «мятежа» не случайно и повторяется неоднократно. Автор статьи явно одобряет «твердую позицию» тогдашнего митрополита Никона в борьбе против «мятежников». Сам Никон свидетельствует о своих «заслугах» в «отписке» царю, которую М. Н. Тихомиров характеризует как лицемерную.[58] М. Н. Тихомиров пишет: «Нам еще не раз придется отмечать разного рода несуразности, а порой прямую ложь приказных отписок. Но отписка Никона имеет особый интерес. Она бросает яркий свет на личность Никона, объясняет способы, которыми он создал себе блестящую карьеру, получив патриаршество».[59]

ЖМП пытается изобразить Никона в период расправы с восставшими новгородцами «милосердным пастырем-заступником», утверждая, что «во время городового мятежа в Новгороде 1650 г., митрополит сам подвергся тяжелому избиению», и, несмотря на это, «святитель снял потом проклятие с несознательных мятежников» и выступил против жестокой расправы с ними.[60] Однако совершенно ясно, что дело не в «милосердии» Никона, а в том, что жестокая расправа с восставшими новгородцами могла иметь неблагоприятные для церкви и государственных властей последствия. В действительности же Никон и новгородское духовенство активно участвовали в подавлении восстания. Как справедливо пишет М. Н. Тихомиров, Никон «открыто вмешивался в события, стараясь использовать религию в помощь московскому самодержавию».[61]

В ЖМП дается также искаженная трактовка другого крупного восстания XVII в. — восстания в Соловецком монастыре, которое автор статьи называет «брожением» и неправильно рассматривает как борьбу «за старую веру», как чисто религиозное движение.[62]

Современные православные богословы всячески стремятся изобразить церковь как жертву царизма, подчеркнуть ее, якобы, благотворное нравственное влияние на народ, показать ее как надклассовую организацию, шедшую навстречу демократическим настроениям в обществе, и т. д. В связи с этим ЖМП пишет, что «подчинение (церкви) государству... стеснило ее нравственную свободу», что церковь была связана «по рукам и ногам государственной опекой, совершенно противной ее соборному духу»,[63] против чего «лучшие представители иерархии... протестовали».[64]

Однако хорошо известно, что церковь в царской России была государственной и пользовалась огромными привилегиями. Будучи частью государственного аппарата, церковь наблюдала за политической благонадежностью населения, т. е. выполняла фактически полицейскую роль. В свою очередь и государство заботилось о незыблемости православия. Известно, что за порицание христианской веры и православной церкви закон Россий-

[56] Н. Ф. Каптерев. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович, т. II. Сергиев посад, 1912, стр. 181—185.
[57] ЖМП, 1947, № 9, стр. 33.
[58] М. Н. Тихомиров. Новгородское восстание 1650 г. Исторические записки, 1940, № 7, стр. 91—114.
[59] Там же, стр. 110.
[60] ЖМП, 1947, № 9, стр. 33—34.
[61] М. Н. Тихомиров. Новгородское восстание 1650 г., стр. 100.
[62] ЖМП, 1947, № 9, стр. 43.
[63] Там же, 1958, № 1, стр. 40.
[64] Там же, стр. 41.

ской империи предусматривал наказание, по которому виновный подвергался лишению всех прав состояния и ссылке в каторжную работу на срок от шести до восьми лет.[65] Следовательно, церковь была теснейшим образом связана с государственным аппаратом, о чем, конечно, известно церковным историкам. Православная вера освящала самодержавие. Духовенство денно и нощно возносило молитвы за династию Романовых. И царизм, и церковь требовали от народа покорности. Однако ЖМП об этом не вспоминает, так как это компрометирует церковь в глазах верующих; поэтому он прибегает к недобросовестным манипуляциям, пересматривая всю историю ради создания нужной ему концепции. Таким образом, церковные богословы вводят в заблуждение верующих читателей ЖМП.

Одной из ведущих линий многих статей журнала является стремление доказать оппозиционность, даже борьбу духовенства против помещичьего государства. Все это нужно современным богословам для того, чтобы поддержать авторитет церкви.

В этих же целях нынешняя православная церковь восхваляет и известного мракобеса XIX в. митрополита Филарета, которого она пытается представить как «выдающегося деятеля»,[66] чуть ли не сторонника декабристов, оказавшегося в опале якобы из-за близости его к последним. В действительности Филарет молился за спасение Николая I «от крамолы». Как не вспомнить слова А. И. Герцена: «Победу Николая над пятью торжествовали в Москве молебствием. Середь Кремля митрополит Филарет благодарил бога за убийства».[67]

Вся деятельность Филарета была направлена на защиту самодержавия. П. Игнатов в статье «Канонические воззрения и практика митрополита Филарета» старается скрыть участие Филарета в подготовке крестьянской реформы: «Не принимая непосредственного участия в реформах 60-х годов, митрополит Филарет оказал большое влияние на разрешение вопросов, касающихся духовного ведомства».[68] В действительности же Филарет принимал самое непосредственное участие в подготовке к проведению реформы. Именно Филарет написал текст манифеста 19 февраля 1861 г. Обер-прокурор синода Д. А. Толстой поручил Филарету написать инструкцию для священников, «чтобы принять всевозможные меры к сохранению спокойствия». В. И. Ленин в статье «Рабочая партия и крестьянство», характеризуя реформу, не случайно вспомнил о попе-иезуите, составлявшем манифест: «Отработки и кабала — вот чем оказался на деле тот „свободный труд“, призвать на который „божие благословение“ приглашал крестьянина манифест, составленный попом-иезуитом».[69]

Итак, наиболее реакционная фигура церковника, попа-иезуита, оказалась в центре внимания ЖМП. Из сочинений Филарета, из его канонических воззрений черпают свои основные идеи современные богословы, отравляя сознание верующих православной идеологией.[70] Кстати, с именем Филарета было связано «открытие» 13 августа 1861 г. мощей Тихона Задонского. Известно, что А. И. Герцен откликнулся на это событие статьей «Ископаемый епископ», в которой раскрыл подлинный смысл этой церковной фабрикации. Он писал: «Мы останавливаемся перед этой нелепостью и спрашиваем: для чего эта роскошь изуверства и невежества, эта невозможность идолопоклонства и лицемерия? Может, инок Тихон был честный, почтенный человек, но зачем же эта синодальная комедия, несообразная с нашими понятиями, зачем же тело его употреблять, как аптеку, на лекарство?».[71]

[65] Полный свод законов Российской империи, т. XV, СПб., 1904, стр. 25, ст. 178.
[66] ЖМП, 1956, № 10, стр. 56.
[67] А. И. Герцен, Соч., т. VII, Гослитиздат, М., 1958, стр. 52.
[68] ЖМП, 1956, № 10, стр. 66.
[69] В. И. Ленин, Соч., т. 4, стр. 395.
[70] ЖМП, 1956, № 10, стр. 56.

После Октябрьской революции, в 1919—1920 гг., мощи, в том числе и Тихона Задонского, были вскрыты и фабрикация их полностью разоблачена. Однако, несмотря на неоднократное разоблачение комедии с мощами «святых», в наше время они вновь извлекаются на свет. Так, рака с мощами Тихона Задонского снова водружена в орловском Богоявленском соборе и используется ныне церковниками в целях распространения религиозного дурмана.

В равной мере православное духовенство превозносит и культ другого «святого» — Серафима Саровского. «Его убогая келья, — пишет священник Ефимов, — сделалась как бы земным небом, куда сходились небожители для беседы с этим земным ангелом».[72] «Открытие» мощей Серафима Саровского было подготовлено православной церковью накануне революции 1905 г. в угоду царскому правительству, для отвлечения народных масс от революционной борьбы.

Современные православные богословы немало трудятся над тем, чтобы ввести в заблуждение верующих, искажая вопрос об отношении церкви к Советскому государству в первые годы его существования. ЖМП умалчивает о том, что церковь в целом враждебно встретила Октябрьскую революцию и что поместный собор русской православной церкви в 1917—1918 гг. занял контрреволюционную позицию. Достаточно вспомнить, что, когда правительство Керенского открыто взяло курс на подавление надвигавшейся социалистической революции, осуществление этой политики активно поддерживалось собором русской православной церкви. По откровенному признанию одного из церковников, буржуазия и белые генералы надеялись, «что собор своими молитвами заставит солдата вернее брать прицел».[73] Таким образом, собор откровенно выступил за продолжение империалистической войны, за диктатуру помещиков и буржуазии.

Собор восстановил патриаршество, ликвидированное в русской православной церкви при Петре I.

Выступая обвинителем на процессе по делу контрреволюционной деятельности петроградского духовенства, П. А. Красиков, видный деятель Советского государства, отметил, что собор сохранил старый бюрократическо-иерархический церковный аппарат, все классовые и материальные интересы которого были связаны с эксплуататорским строем, «что он полон симпатий к старому режиму и полон ненависти к новому режиму, к новому режиму, к новому строю, который творят трудящиеся массы».[74]

Поместный собор ложно представил как гонение против церкви, как «злостное покушение на весь строй жизни православной церкви» и декрет Советской власти об отделении церкви от государства и школы от церкви.

Поместный собор и избранный им патриархат во главе с Тихоном выступили также вдохновителями контрреволюции и белогвардейщины. В организации белых армий, особенно Колчака, духовенство православной церкви принимало деятельное участие. В. Д. Бонч-Бруевич писал: «Полки

[71] А. И. Герцен, Соч., т. VII, стр. 378.
[72] ЖМП, 1954, № 8, стр. 32.
[73] А. Введенский. За что лишили сана бывшего патриарха Тихона. М., 1923, стр. 32.
[74] Рукописный отдел Музея истории религии и атеизма АН СССР (МИРА), ф. 4, оп. 1, д. 43, лл. 5—6.

„Иисуса Христа", „пресвятой богородицы" и прочие тому подобные... должны были возбуждать религиозный фанатизм в борьбе колчаковцев против Советской власти. Эти полки были организованы непосредственно белым и черным духовенством; они с крестом и оружием в руках выполняли боевые задания стремившегося к водворению старого порядка белогвардейского адмирала».[75] «Всюду и везде, — говорится в обвинительной речи П. А. Красикова, — во всех восстаниях, во всех натисках, во всех интервенциях, всюду и везде духовенство, за немногими счастливыми исключениями, всегда стояло на стороне оккупантов, на стороне интервентов, на стороне Антанты, на стороне скоропадских, колчаковцев, деникинцев, врангельцев, Мамонтова, Юденича, и, как все сегодня еще убедились из документов, представленных защитой, целых 14 протоиереев и священников из петербургской иерархии отправились вместе с Юденичем, покинув свою паству».[76]

Наиболее неблаговидную роль в деле борьбы с Советской властью играл патриарх Тихон, действия которого удостоены высокой оценки современных богословов. В статьях ЖМП подчеркивается «мудрость» патриарха. «Его деятельность по сохранению церковного единства требовала и мудрости, и твердости», — пишет один из авторов ЖМП.[77] Но ведь именно этот патриарх грозил большевикам страшным проклятием, «огнем геенским», объявлял анафему Советскому правительству. Патриарх призывал к борьбе против Советской власти, требовал «пострадать за веру христову». Таким образом, «верой христовой» защищались интересы свергнутых эксплуататорских классов, интересы контрреволюции.

Советское государство вынуждено было принять необходимые меры по борьбе с контрреволюционной деятельностью православной церкви. Отдельные служители церкви и других религиозных культов были привлечены к судебной ответственности, но не за религиозную, а за антиправительственную, враждебную советскому строю деятельность.

Итак, в первые годы молодой Советской республики, когда решалась ее судьба, церковь и ее патриарх оказались на стороне врагов советского народа, вопреки утверждениям ЖМП о так называемых неразрывных связях церкви с народом, его интересами и судьбами.[78]

Симпатии иерархии и патриарха Тихона оказались на стороне интервентов и тогда, когда Советская республика, заключив Брестский мир, добилась передышки для организации хозяйства, организации отпора контрреволюции. О Брестском мире в своем воззвании Тихон заявил: «Церковь не может благословить заключенный ныне от имени России позорный мир».[79]

Орган Московской патриархии скрыл также от верующих подлинную картину отношения патриархии к тому сборищу контрреволюционеров, которое известно под названием Карловицкого собора. В 1921 г. в Карловицах (Югославия) собрался собор, который издал воззвание, призывающее русских людей к борьбе с большевизмом и к восстановлению монархии. Воззвание гласило, что русские люди могут быть спасены «помазанником божьим» из дома Романовых.

[75] В. Д. Бонч-Бруевич, Избр. соч., т. I, Изд. АН СССР, М., 1959, стр. 262.
[76] Рукописный отдел МИРА, ф. 4, оп. 1, д. 43, л. 6.
[77] ЖМП, 1950, № 5, стр. 61. См. также: Русская православная церковь. Изд. Московской патриархии, М., 1958, стр. 10.
[78] ЖМП, 1958, № 1, стр. 44.
[79] Рукописный отдел МИРА, ф. 4, оп. 1, д. 43, л. 10.

Свыше 100 епископов, протоиереев, монахов, среди которых наиболее активную роль играли епископы Вениамин, Феофан, Гавриил, известный черносотенец епископ Евлогий, а также белогвардейцы различных рангов собрались под председательством Антония на Карловицкий собор, который развернул целую программу борьбы с Советской властью. В специальной статье, помещенной в ЖМП под названием «Идеология карловицкого раскола», С. Троицкий пытается отмежевать патриархию от этого собора. Он, между прочим, говорит, что будто бы патриарх Тихон осудил Карловицкий собор.[80] Однако факты свидетельствуют о другом. «Троицкое подворье, как называли иерархов церкви, пребывавших в Троице-Сергиевой лавре — резиденции патриарха, во главе с патриархом Тихоном отмалчивалось, на самом же деле находилось в иерархической, канонической и организационной связи с собором в Карловицах»,[81] — говорил П. А. Красиков.

Известно, что Карловицкий собор продолжал свои сношения с Тихоном, что назначения иерархов (например, назначение Евлогия заграничным епископом вместо Вениамина) были произведены с согласия «Троицкого подворья». Отметим, между прочим, что ЖМП пишет о Евлогии, одном из ярых черносотенцев и активном участнике Карловицкого сборища, в особенно теплом, даже задушевном тоне; на страницах журнала нет ни одного слова о враждебном отношении Евлогия к революции. В своей речи в Государственной думе в 1905 г. Евлогий потребовал смертной казни для революционеров. Этого «демократичного», «мужицкого архиерея» рабочие после его выступления встретили возгласами: «Долой! Вымой руки, они у тебя в крови!». Евлогий с ненавистью отнесся к социалистической революции и стал одним из лидеров зарубежной белоэмиграции.

Антинаучный подход ЖМП сказывается и в его оценке истории Великой Отечественной войны советского народа. Игнорируя объективные социальные, политические и материальные факторы, обеспечившие победу Советского Союза в этой войне, журнал внушает верующим мысль, будто бы народ был спасен от гибели молитвами, которые духовенство и верующие возносили богу. Еще в 1944 г., в разгар войны, в одной из статей ЖМП говорилось, что у советских людей остается лишь одна надежда — на бога, который «не оставит нас и теперь и дарует нам победу».[82] Духовенство стремится преувеличить роль денежных средств, собранных церковью в фонд обороны страны. На страницах ЖМП можно найти немало упоминаний о том, как церковь заботилась о сиротах и вдовах, как она жертвовала средства на вооружение. Однако эти упоминания грешат против истины, носят односторонний характер. Обращение к фактам говорит о другом. Сданные церковью средства составили незначительную долю колоссальных затрат государства на организацию победы и на восстановление разрушенных городов и предприятий в послевоенный период. Правда состоит в том, что победу одержал весь советский народ, подавляющее большинство которого — люди неверующие, нерелигиозные, атеисты. Эта победа была достигнута в результате героических усилий всех народов нашей страны, как атеистов, так и верующих, благодаря правильной политике и мудрому руководству коммунистической партии.

[80] ЖМП, 1948, № 2, стр. 44.
[81] П. Красиков. Черный собор или заговор против рабоче-крестьянской России. Революция и церковь, 1922, январь—март, стр. 25.
[82] ЖМП, 1944, № 7, стр. 37.

Во время войны, когда против злейших врагов человечества поднялись широкие народные массы, в том числе и верующие, церковь, конечно, не могла оставаться в стороне, она поддержала народ и заняла тем самым патриотическую позицию. Однако трудности, связанные с войной и с восстановлением разрушенного хозяйства, церковь использовала для усиления религиозных чувств среди части населения, для сохранения под своим влиянием верующих. В послевоенные годы духовенство настойчиво пропагандирует убогую «идею» о том, что «скорби — проявление милости божией». Так, в 1948 г. в проповеди «Страдания», опубликованной в ЖМП, говорится: радуйтесь, когда господь посылает болезни, ибо душа, претерпевшая страдания, очищается от грехов.[83] И далее приводятся слова из Библии: «Неужели доброе мы будем принимать от бога, а злого не будем принимать?».[84]

После войны особым торжеством в Николо-Хамовническом храме г. Москвы было отмечено внесение иконы богоматери — «сподручницы грешных», о чудотворной силе которой православная церковь до сих пор распространяет нелепейшие легенды.[85]

Итак, православное духовенство настойчиво внушает верующим мысль о греховности и ничтожности человеческого рода. Оставаясь верными своей догматике, православные богословы неизбежно приходят в вопиющее противоречие с действительностью.

В начале нашей статьи мы привели слова протоиерея Харьюзова, по мнению которого нашествие гитлеровцев нужно было для того, чтобы «господь испытал терпение» верующего. Почему же на долю верующего выпало такое тяжелое испытание? Развивая идею Харьюзова, высказанную в ЖМП, один из ленинградских священников в проповеди, произнесенной в кафедральном соборе, недвусмысленно утверждал следующее: «Иисус Христос говорит на все времена: „Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих“. И плачущие матери, жены, дети, внимая этим словам, укреплялись верой в то, что кровь... была искупительной жертвой, омывшей их вольные и невольные грехи, и что хозяин своего небесного царства принял их души к себе для вечных радостей».[86]

Но из этого можно сделать только один вывод: советские люди погибали на войне и испытывали страдания, искупая некий «грех». За какие же «грехи» страдали советские люди? Может быть, героическая борьба за победу социалистической революции и за строительство социализма в нашей стране были «грехом»? Очевидно, что такого рода проповеди не встретят одобрения со стороны верующих советских людей. Прав В. Рогов, который в своей статье «Бог — любовь», помещенной в журнале «Наука и религия», пишет: «И верующие и неверующие не согласятся с современными богословами, утверждающими, что великие жертвы советского народа были искуплением грехов. Советские воины, коммунисты и беспартийные, верующие и неверующие, меньше всего думали во время войны о грехах. Молчали об этом и деятели православной церкви. И это понятно. Такое заявление, если бы оно было сделано в те времена, вызвало бы возмущение всего народа».[87]

---

[83] Там же, 1948, № 9, стр. 48.
[84] Там же, стр. 47.
[85] Там же, № 7, стр. 67.
[86] Наука и религия, 1960, № 1, стр. 32.
[87] Там же.

Мы ограничились лишь кратким обзором некоторых статей, опубликованных в ЖМП. Но и этого достаточно, чтобы убедиться, что историки-богословы искажают отечественную историю и вводят в заблуждение верующих в целях «оживления» православия. Они выступают в роли глашатаев отсталой, консервативной религиозной идеологии, чуждой советским людям, строящим коммунистическое общество.

Л. Р. ХАРАХОРКИН

РУССКОЕ ПРАВОСЛАВИЕ ПРОТИВ НАУКИ В ПРОШЛОМ И НАСТОЯЩЕМ

Современные защитники православия, стремясь обелить в глазах верующих мрачную историю прошлой деятельности церкви, утверждают, что православная церковь в отличие от католической якобы никогда не преследовала ученых и не боролась с наукой, а ныне является чуть ли не единственной наследницей научных и культурных достижений древности. «Христианская вера, — заявляет профессор Московской духовной академии А. И. Иванов, — никогда не отрицала пользы науки, необходимости и пользы знания. Случаи преследования некоторых ученых на Западе во времена средневековой инквизиции были проявлением фанатизма отдельных лиц и папского властолюбия».[1]

На самом деле православная церковь, которая в царской России верно служила самодержавию, помещикам и капиталистам, боролась, так же как и католическая, против развития науки и распространения научных знаний среди народных масс. В XIV—XVII вв. она практиковала сожжение еретиков и «богохульников» на кострах, а позже преследовала и травила ученых, добивалась уничтожения «богопротивных» книг, в том числе по вопросам естествознания. Даже в 1909 г. по постановлению Петербургского окружного суда была уничтожена за ее антирелигиозный характер изданная на русском языке книга Э. Геккеля «Мировые загадки».[2]

Не ограничиваясь подобными полицейскими мерами, духовенство на страницах богословской печати всегда вело упорную идейную борьбу с передовой наукой, открыто выступая против нее. Особенно острый характер столкновения материализма с идеализмом, науки с религией приобрели в России в эпоху империализма, когда, по словам К. А. Тимирязева, «выступали ясные признаки регресса, упадка научного мышления, как частного проявления общего реакционного поворота, отметившего конец прошлого и начало нового века... Все силы мрака ополчились против двух сил, которым принадлежит будущее: в области мысли — против науки, в жизни — против социализма».[3] В этих условиях православные богословы прибегали к самым различным приемам и методам борьбы с наукой, начиная от грубых и совершенно необоснованных нападок на ее материалистические выводы и кончая более тонкими попытками фальсифицировать дан-

[1] Журнал Московской патриархии (ЖМП), 1956, № 5, стр. 66.
[2] См.: Е. Грекулов. Борьба православной церкви против просвещения и науки. Антирелигиозник, 1938, № 3; М. Шахнович. Русская церковь в борьбе с наукой. Л., 1939; Л. Р. Харахоркин. Ч. Дарвин и царская цензура. Труды Института истории естествознания и техники АН СССР, т. 31, вып. 6, М.—Л., 1960, и др.
[3] К. А. Тимирязев. Соч., т. IX. Сельхозгиз, М., 1939, стр. 18.

ные науки в интересах религии, а некоторые из них даже старались примирить научные знания с религиозной верой.

Задача настоящей статьи — дать критический анализ форм и методов борьбы православной церкви против науки в XX в. и на основе критического изучения выступлений самих богословов показать, как они пытались и до сих пор пытаются опровергнуть достижения новейшего естествознания, чтобы сохранить в неприкосновенности религиозное мировоззрение.

Одним из основных и наиболее распространенных приемов, с помощью которых многие православные богословы стремились разделаться с неугодными им выводами естествознания, была ссылка на авторитет священного писания как якобы единственный критерий истинности любой научной теории. Выражая воззрения крайне реакционно настроенной части русского общества, эти богословы даже в начале XX в. проявляли по отношению к науке поистине средневековую враждебность. Они не шли ни на какие уступки требованиям разума, а отвергали естественнонаучные воззрения на природу в целом, как совершенно неприемлемые для «христианского миросозерцания». Так, в 1908 г. в статье «Религиозно-нравственное брожение в среде нашего общества и желательная борьба с ним» священник Н. Чипурин требовал укрепить веру в «боговдохновенность» Библии. Он высказывал сожаление по поводу того, что «русская православная церковь переживает беспримерное в ее многовековой истории лихолетие», и объяснял это тем, что религиозный рационализм и материализм нашли в России радушный прием. Ими, писал он, заражены «зрелая интеллигенция, учащаяся молодежь, грамотный рабочий, приказчик средней лавки, писарь захолустной волости, а в последнее время и рядовой хлебороб».[4] Одну из основных причин растущего неверия Чипурин видел в распространении научных знаний. Поэтому он призывал всех своих единомышленников решительно бороться с ними.

В 1906 г. профессор Казанской духовной академии Я. А. Богородский опубликовал книгу. «Начало истории мира и человека по первым страницам Библии», с целью показать «начало истории мира в его целом и, в частности, истории человека как совершеннейшего создания божьего в видимом мире».[5] Богородский решительно отвергал всякую мысль о возможности объяснить происхождение мира естественными причинами и выступал против любой попытки науки раскрыть тайны бытия. С его точки зрения, бог является единственной первопричиной происхождения и дальнейшего существования мира. «Представить происхождение мира с устранением мысли о боге-создателе, — писал он, — при наличном научном знании свойств или сил материи и законов их действия безусловно невозможно».[6]

Защищая библейские предания, Богородский стремился доказать, будто бы рай, где первоначально жили Адам и Ева, существовал в действительности и что он «находился в восточной части Эдема», а Эдем «находился в горной Армении».[7] При этом Богородский в интересах библейского мифа явно фальсифицировал данные географической науки, которая давно установила, что в Армении никакого земного рая нет и не было.

Вопреки фактам, установленным наукой, православные богословы пытались сохранить в неприкосновенности библейскую легенду о всемирном по-

[4] Вера и разум, 1908, т. I, стр. 623, 627.
[5] Я. А. Богородский. Начало истории мира и человека по первым страницам Библии. Казань, 1906, стр. III.
[6] Там же, стр. I.
[7] Там же, стр. 215—216, 228.

топе. Еще в XIX в. Ч. Ляйель (1797—1875) нанес сокрушительный удар по метафизической теории катастроф Ж. Кювье, которая хорошо согласовалась с библейскими представлениями о потопе. В «Основах геологии» (1833) Ляйель доказал, что геологические наслоения земли возникли не в результате внезапных катастроф (или потопов), вызванных какими-то сверхъестественными силами, а образовались постепенно под воздействием тех же естественных сил природы, которые действуют и в настоящее время. «Ляйель, — указывает Ф. Энгельс, — внес здравый смысл в геологию, заменив внезапные, вызванные капризом творца, революции постепенным действием медленного преобразования земли».[8] Историческая геология, созданная Ляйелем и развитая его многочисленными последователями, к началу XX в. накопила огромное количество фактов, доказывавших, что никакого потопа, тем более всемирного, в истории Земли никогда не было. Несмотря на это, Д. И. Введенский в статье «Библейское повествование о потопе в его отношении к данным геологии» продолжал настаивать на истинности библейского предания. Выступая даже против тех естествоиспытателей, которые в угоду религии допускали возможность частичного потопа в результате наводнения, урагана, извержения вулкана или других действий стихийных сил природы, он писал: «При этом геология дает библеисту как бы взятку, когда, признавая возможность частичного потопа, говорит, что она „подтверждает в общем повествование Библии“».[9] Введенский уверял, что потоп носил всеобщий характер, что дождь во время потопа не был обыкновенным перемещением воды с одного пункта земной поверхности на другой, а излился «из мирового пространства».[10]

В статье «Хронология Ветхого и Нового завета» профессор Петербургской духовной академии Н. Н. Глубковский решительно отвергал все данные геологии, палеонтологии, археологии и других наук о длительном существовании Земли и продолжительной истории ее обитателей. Библия, по его мнению, — единственный достоверный источник, заслуживающий внимания при определении исторических дат.[11] Так же упорно православные богословы отстаивали и другие библейские представления, как бы нелепо они ни выглядели в свете открытий науки.

Среди других естественнонаучных теорий дарвинизм представлял для религии наибольшую опасность. Дарвин, как указывает В. И. Ленин, «положил конец воззрению на виды животных и растений, как на ничем не связанные, случайные, „богом созданные“ и неизменяемые, и впервые поставил биологию на вполне научную почву, установив изменяемость видов и преемственность между ними».[12] К началу XX в. теория эволюционного развития органического мира была подтверждена огромным количеством новых фактов и получила всеобщее признание в науке. Это вынуждены были признать даже сами церковники. «Дарвин, — писал священник С. Левитский, — теперь пользуется широким правом гражданства как в науке, так и в ходячем образе мыслей. Принципы эволюционной теории фигурируют постоянно и в научных трактатах, и в публицистике и беллетристике, и в обыденных разговорах».[13] Именно поэтому фидеисты продолжали с особенным ожесточением нападать на дарвинизм, несмотря на полный провал всех их прежних попыток опровергнуть или хотя бы по-

[8] Ф. Энгельс. Диалектика природы. Госполитиздат, М., 1952, стр. 9.
[9] Богословский вестник, 1910, т. I, стр. 647.
[10] Там же, стр. 654.
[11] Труды Киевской духовной академии, 1910, т. II, стр. 239—270, 375—408.
[12] В. И. Ленин, Соч., т. 1, стр. 124.
[13] Богословский вестник, 1898, т. III, стр. 257.

колебать его авторитет.[14] Защищая библейское учение, они обвиняли Дарвина и его последователей в материализме и атеизме, которые якобы вредно влияют на умы и разрушают общественную нравственность.

Иеромонах Арсений в брошюре «Эволюционная теория и библейское учение о происхождении мира и человека» не допускал и мысли о какомнибудь сосуществовании дарвинизма с религией. «Дарвиновская теория происхождения человека и библейское повествование о происхождении человека, — писал этот иеромонах, — учения совершенно противоположные, а поэтому не могут быть оба истинными и справедливыми».[15] Арсений старался уверить читателя, будто бы истинно только библейское учение, и призывал слепо верить буквально каждому слову Библии. Например, Арсений настаивал на том, что природа «была произведена всемогуществом божьим из ничего» в течение шести обыкновенных дней, что от «начала мироздания» прошло 7406 лет и т. д.[16]

Даже в 1910 г., вскоре после того, когда все прогрессивное человечество торжественно отметило пятидесятилетие со дня выхода в свет труда Ч. Дарвина «Происхождение видов» (1859), в «Руководстве для сельских пастырей» была напечатана статья, направленная против дарвинизма вообще и теории эволюционного происхождения человека в особенности. В этой статье не только приводились все старые, уже давно опровергнутые наукой доводы против эволюционного учения, но и прямо предписывалось священникам вести борьбу с распространением этого «безбожного» учения среди народных масс.[17]

В борьбе с дарвинизмом фидеисты часто заимствовали свои доводы у телеологии. В противоположность материалистическому пониманию явлений целесообразности в природе это религиозно-идеалистическое учение объясняло все явления исходя из тех «конечных» или «разумных» целей к которым якобы стремится природа. Ф. Энгельс, критикуя немецкого телеолога XVIII в. Хр. Вольфа, писал, что, согласно учению последнего, «кошки были созданы для того, чтобы пожирать мышей, мыши, чтобы быть пожираемыми кошками, а вся природа, чтобы доказать мудрость творца».[18]

Во второй половине XIX в. телеология была опрокинута всем развитием естествознания и материалистической философии. По словам К. Маркса, смертельный удар по телеологии в естественных науках нанес Ч. Дарвин.[19] Тем не менее православные богословы и в XX в. продолжали защищать эти воззрения. «Естественно-исторические теории, — указывал В. И. Ленин, — задевавшие старые предрассудки теологии, вызвали и вызывают до сих пор самую бешеную борьбу».[20] В статье «О физико-телеологическом доказательстве бытия божия» священник Е. Аквилонов с особенным ожесточением нападал на дарвинизм, начисто отметавший телеологию. В противоположность Дарвину, который доказал, что поразительная приспособленность организмов к условиям их жизни возникла естественным путем, Аквилонов утверждал, будто бы органический мир

[14] Л. Р. Харахоркин. Из истории борьбы дарвинизма с религией в России. Ежегодник Музея истории религии и атеизма, т. III, Изд. АН СССР, М.—Л., 1959.
[15] Иеромонах Арсений. Эволюционная теория и библейское учение о происхождении мира и человека. М., 1907, стр. 7.
[16] Там же, стр. 30.
[17] Н. П. Селивановская. Дарвинизм. Руководство для сельских пастырей, Киев, 1910, № 10.
[18] Ф. Энгельс. Диалектика природы, стр. 7.
[19] К. Маркс и Ф. Энгельс, Избранные письма, Госполитиздат, М., 1953, стр. 121.
[20] В. И. Ленин, Соч., т. 15, стр. 17.

Глаголев возражал как против резких нападок на науку, так и против попыток некоторых богословов согласовать это учение с данными новейшего естествознания. Он писал: «Не нужно спешить ни с отрицанием научных предположений, ни с приспособлением нашего вероучения к новому миропониманию... Будем осторожны! Но, конечно, осторожность прежде всего должна выражаться в твердом сохранении и исповедании того учения, которое нам предано, и затем во внимательном исследовании тех учений, которые появляются вновь».[31]

В 1900 г., через несколько месяцев после выхода в свет книги Э. Геккеля «Мировые загадки» (1899), профессор Харьковского университета протоиерей Т. Буткевич опубликовал статью «Философия монизма», с подзаголовком «Критический разбор сочинения Э. Геккеля „Мировые загадки“». Это было не только первым в России выступлением против «Мировых загадок» Геккеля, но и образцом нового метода «опровержения» церковниками естественнонаучных теорий. В отличие от богословов, упомянутых выше, Буткевич избегал резких выпадов против Геккеля, упреков в безбожии и т. п., а, напротив, старался придать своим рассуждениям форму беспристрастной, строго научной критики якобы ошибочных и поспешных обобщений последнего. Буткевич охотно ссылался на труды авторитетных естествоиспытателей и без особых искажений излагал воззрения Геккеля. Например, он называл сочинение Геккеля «интересным», а самого Геккеля «выдающимся представителем новейшего философского мировоззрения» и предсказывал, что «его книга, без сомнения, будет пользоваться большим распространением и найдет себе многочисленных читателей».[32]

Не отрицая достоверности фактов, на которые опирался Геккель, Буткевич выражал сомнение в том, что эти факты могут служить достаточным основанием для общих выводов монизма. Он указывал, что Геккель пользовался данными, заимствованными у И. Мюллера, Т. Шлейдена и М. Я. Швана, Ю. Р. Майера, Г. Гельмгольца и других естествоиспытателей. Однако заслуга этих естествоиспытателей заключается, по его мнению, в том, что они в отличие от Геккеля «не вышли за пределы своих точных наук... воздержались от всяких скороспелых и неосновательных (т. е. материалистических, — Л. Х.) заключений».[33]

Буткевич уверял, будто бы установленное наукой анатомическое и физиологическое сходство между организмом человека и животных «еще не представляет достаточного основания для заключения, что человек произошел от обезьяны». Он обвинял Геккеля в том, что тот «не принимает во внимание других опытных наук, которые достигли иных результатов и потому представляют основания для совершенно иных выводов». Химический анализ, писал Буткевич, показывает, что в состав человеческого тела входят те же самые химические элементы, которые входят в состав земли и вообще неорганической природы. «Почему же, — восклицал он, — мы на этом основании не имеем права заключить, что тело человека создано из земли? Не говорит ли человеку этот химический анализ того же, что изрекли и уста божьи: „прах ты и в прах возвратишься!“?».[34]

Священник Н. Липский в статье «Натуралистический монизм Геккеля» в отличие от Буткевича не ограничивался критикой эволюционизма, а уделял много внимания воззрениям Геккеля на происхождение мира в целом. Указывая на недостатки космогонических гипотез того времени (например,

[31] Богословский вестник, 1900, т. I, стр. 41, 58, 64.
[32] Вера и разум, 1900, т. I, ч. I, стр. 1, 5.
[33] Там же, стр. 234—235.
[34] Там же, стр. 237—238.

гипотезы Канта — Лапласа), он делал совершенно ложный вывод, будто бы наука не дает ответа на вопрос: «откуда материя и что она такое?». Последнее, по мнению Липского, необходимо приводит к выводу о том, что бог есть «не только творец мира, но и истинная реальность всех явлений, всякого бытия».[35]

Философия и естествознание доказали, что мир по природе своей материален и никакого иного, потустороннего или сверхчувственного мира не существует. В статье «Бог как первая причина бытия с философской и естественнонаучной точки зрения» священник В. Голубев пытался опровергнуть это положение материализма. Он уверял, будто бы новейшие открытия естествознания, важные сами по себе, не могут служить достаточным основанием для вывода о материальном единстве мира. Например, Голубев называл периодический закон химических элементов, установленный Д. И. Менделеевым, «замечательным открытием».. Излагая его сущность, он невольно показывал, что этот закон раскрывает связь и взаимозависимость химических элементов, образующих стройную, единую систему мироздания. Однако вместе с тем он утверждал, что «периодическая законность химических элементов является только одним из важных и существенных признаков действия сил химического сродства и в этом смысле решительно ничего не может говорить ни за, ни против единства материи».[36]

Спектральный анализ, показавший единство химического состава Земли; Солнца и других мировых тел, есть, по словам Голубева, «несомненно одно из могущественных орудий научного исследования». Однако, поскольку многие и довольно существенные стороны спектрального анализа подлежат еще подробной и обстоятельной научной разработке, Голубев уверял, что только в отдаленном будущем этот анализ сможет «дать нам более или менее полное и окончательное разрешение занимающего нас вопроса».[37]

Все естественнонаучные доказательства материального единства мира покоились, по словам В. И. Ленина, на стихийном, неоформленном, философски-бессознательном убеждении подавляющего большинства естествоиспытателей в объективной реальности внешнего мира. Чтобы поколебать идею материального единства мира, Голубев пытался уверить своих читателей, будто бы наука не располагает доказательствами реальности атомов. «В сущности говоря, — писал он, — по отношению к реальному существованию атомов того, что мы обыкновенно разумеем под словом „доказательство“... вовсе не существует», поэтому атомистическая гипотеза «должна быть безусловно отвергнута». Единственным выходом из этого затруднительного для науки положения может быть, по мнению Голубева, только «отрицание реального существования материи как носителя или субстрата известных физических сил вообще».[38] Так, прикрываясь ссылками на достижения новейшего естествознания, Голубев, по существу, следовал за епископом Беркли, который поучал, что если материя будет изгнана из природы, то рухнут и все «безбожные построения атеизма».[39]

Открытие закона сохранения и превращения энергии подтверждало учение материализма о несотворимости и неразрушимости материи, о единстве и взаимной превращаемости всех форм движения и опровергало религиозное учение о сотворении мира богом «из ничего». Защищая религию,

[35] Там же, 1911, т. I, стр. 190, 198.
[36] Там же, 1904, т. II, ч. I, стр. 201.
[37] Там же, стр. 84—85.
[38] Там же, стр. 130, 144—146.
[39] В. И. Ленин. Материализм и эмпириокритицизм. В кн.: В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 16.

Голубев пытался доказать, будто бы этот закон только частично подтверждается опытом и поэтому не имеет такого универсального значения, которое ему приписывают материалисты. «Закон сохранения вещества, — писал он, — покоится на отдаленной абстракции от данных опыта и совсем не является, как это принято думать, непосредственным эмпирическим выводом». Поскольку движение тел замедляется и уничтожается сопротивлением среды или других сил, оно не может продолжаться бесконечно долгое время. Вот почему, уверял Голубев, «более чем очевидно, что никакого закона сохранения движения на свете не существует».[40] На самом деле из того факта, что механическое движение тела действительно уничтожается сопротивлением среды, отнюдь не следует, будто это движение исчезает вообще, оно просто переходит в другую форму.

Теряя надежду опровергнуть закон сохранения и превращения энергии, церковники порой пытались использовать его в своих целях. Например, в статье «Естественнонаучный закон сохранения энергии в применении к защите религиозной истины бессмертия человеческой души» священник В. Цветков выступал против тех «защитников бытия нематериальной человеческой души», которые ошибочно усмотрели в теории сохранения энергии несогласие с учением веры и в конце концов впали «в научный грех», обвинив без достаточных оснований сторонников этой теории в материализме. Изложив сущность закона сохранения энергии, Цветков сделал вывод, будто бы этот закон может служить доказательством бессмертия души. При этом он допускал грубейшую ошибку, отрывая человеческую мысль от ее материального субстрата — мозга и считая реальным субстратом мысли не мозг, а нематериальную душу. Он писал: «Если неуничтожима сила, обнаруживающаяся как мышление, чувствование, хотение и т. д., то неуничтожима та реальность, которая мыслит, чувствует, желает; словом, человеческое Я — субъект психической деятельности и состояний».[41]

Так некоторые православные богословы старались доказать, будто бы естественноисторический материализм не выдерживает научной критики и не подтверждается новейшим естествознанием, а, напротив, опровергается им. Интерпретируя научные открытия в религиозно-идеалистическом духе, искажая и фальсифицируя факты, они утверждали, будто бы новые достижения в области науки подтверждают религиозные представления о мироздании. Такое стремление православных богословов использовать научные доводы для защиты своего вероучения показывает, что авторитет религии в русском обществе того времени падал, а наука завоевывала все более широкое признание.

Важнейшие открытия в области физики и химии, названные В. И. Лениным «новейшей революцией в естествознании», привели в начале XX в. к крутой ломке всех прежних естественнонаучных представлений о структуре материи и формах ее движения. Старая физическая картина мира, согласно которой материя состоит из неделимых атомов, обладающих неизменной массой, оказалась разрушенной. Этим «кризисом» физики немедленно воспользовались идеалисты. Ссылаясь на такие открытия, как делимость атома, превращаемость элементов, радиоактивность, изменчивость массы электрона в зависимости от скорости его движения и т. п., они стали доказывать, будто бы материи как объективной реальности вообще не существует, а, следовательно, материализм окончательно опровергнут открытиями

[40] Вера и разум, 1904, т. II, ч. I, стр. 218, 231.
[41] Христианское чтение, 1910, № 11, стр. 1525, 1532.

самого естествознания. Так возник «физический» идеализм, выдававший себя за философию естествознания XX в.

«Кризисом» физики попытались воспользоваться и некоторые православные богословы, считавшие «физически», как и всякий другой идеализм, своим идейным союзником и поэтому с радостью приветствовавшие его появление. До последнего времени, указывал священник К. Агеев, христианскому апологету приходилось быть одиноким: у светских мыслителей он не находил поддержки. Теперь же «крайне отрицательным речам тех или других писателей отвечают из лагеря светской науки... отвечают лица, стоящие на одной и той же с отрицателями почве».[42] Несколько позже об этом же с ликованием писал С. С. Глаголев: «Материалистическое мировоззрение потерпело крушение; научная анархия, ставшая на место материализма, носит идеалистическую окраску». Называя «кризис» новейшего естествознания анархией, он считал, что благодаря этому «кризису» создается почва для того, чтобы при изучении природы «внедрять в сердца изучающих семена религиозной веры».[43]

Спекулируя на трудностях развития новейшего естествознания, теологи не скрывали своей цели доказать существование бога в природе. В то время как «физические» идеалисты стыдливо прикрывали свой отход от материализма фразами о том, что они якобы поднялись выше материализма и идеализма, богословы прямо связывали отступление некоторых естествоиспытателей от материализма с задачами упрочения позиций религии. В статье «Значение физики и математики в вопросах религиозно-философского порядка» профессор-протоиерей И. Галахов писал: «Вместе с философией (автор имел в виду «физический» идеализм, — Л. Х.) в современной физике и математике получает прочное обоснование и религия с ее учением об ином мире, имеющем особые законы и формы бытия».[44]

Центральным вопросом, вокруг которого развернулась борьба материализма с идеализмом в физике, был вопрос о реальном существовании материи. Богословы с радостью подхватили утверждение «физических» идеалистов, будто бы «материя исчезла». «Если старый атом был материален только в воображении материалистов, — писал Галахов, — то уже об электроне не может быть никаких сомнений: это самый чистый духовный принцип, которому место в царстве духа».[45] В статье «Преобладание научного сомнения в современном неверии» В. А. Кожевников, изложив довольно подробно взгляды и выводы основоположника идеалистической теории энергетизма В. Оствальда, писал, что благодаря энергетизму в науке упраздняется «произвольная гипотеза традиционного понятия материи как самостоятельной реальности». Разложение этого традиционного понятия завершилось, по словам автора, новейшими поразительными открытиями в области электричества и радиоактивности. Перечислив еще несколько новых открытий в области физики и химии, которые якобы опровергают материализм, Кожевников в заключение утверждал: «Материалистическое мировоззрение, основанное на догмате несозданности и неумираемости однородной атомной материи, оказывается, благодаря этим новейшим разоблачениям тайн природы, совершенно опровергнутым фактическими данными естествознания».[46]

[42] К. Агеев. Возрождающийся идеализм в мировоззрении русского образованного общества. Вера и разум, 1904, т. II, ч. I, стр. 171.
[43] С. С. Глаголев. Новое миропонимание. Богословский вестник, 1911, т. I, стр. 42.
[44] Вера и разум, 1913, т. II, стр. 435.
[45] Там же, стр. 430.
[46] Богословский вестник, 1911, т. III, стр. 266, 271, 273.

Полную несостоятельность всех этих попыток опровергнуть материализм ссылками на новейшие открытия естествознания раскрыл В. И. Ленин. «„Материя исчезает", — писал он, — это значит исчезает тот предел, до которого мы знали материю до сих пор, наше знание идет глубже; исчезают такие свойства материи, которые казались раньше абсолютными, неизменными, первоначальными (непроницаемость, инерция, масса и т. п.) и которые теперь обнаруживаются, как относительные, присущие только некоторым состояниям материи. Ибо *единственное* „свойство" материи, с признанием которого связан философский материализм, есть свойство *быть объективной реальностью*, существовать вне нашего сознания».[47]

Однако именно всего этого не хотели замечать фидеисты. Справедливо указывая на крах старого, метафизического и механистического материализма, они в один голос утверждали, будто бы материализм вообще как цельное и стройное мировоззрение потерпел крушение. При этом они обходили молчанием существование диалектического материализма, который убедительно подтверждался новейшими открытиями естествознания и который только и является подлинно научной основой последовательного атеизма.

Ставя знак равенства между метафизическим материализмом и материализмом вообще, С. С. Глаголев писал, что материалистическое миросозерцание «потерпело полное крушение на научной почве... Несколько десятилетий систематичных и упорных исследований и счастливых открытий сделали ясным, что механико-атомистическая теория мира должна быть безусловно отвергнута».[48] Поэтому, уверял Глаголев, научные сведения о мире должны быть восполнены из другого источника, каким является религия. Связывая критику метафизического материализма с апологией христианского миросозерцания, фидеисты полагали, что теперь материализм вообще потерпел крушение в естествознании. В. И. Ленин указывал на беспочвенность и тщетность подобных надежд. «Материалистический основной дух физики, как и всего современного естествознания, — писал он, — победит все и всяческие кризисы, но только с непременной заменой материализма метафизического материализмом диалектическим».[49] Все последующее развитие науки полностью подтвердило это предвидение Ленина.

Одной из причин, породивших «физический» идеализм, было широкое распространение среди естествоиспытателей принципа релятивизма, т. е. признания относительности наших знаний. Не понимия того, что каждая относительная истина носит объективный характер и седержит в себе элемент абсолютной истины, некоторые ученые решили, что вообще никаких абсолютных и объективных истин быть не может. Этим немедленно попытались воспользоваться не только «физические» идеалисты, но и богословы. Они стали утверждать, будто бы относительные истины науки имеют второстепенное значение по сравнению с якобы абсолютными и вечными истинами религии.

В. А. Кожевников писал, что у науки достаточно сил, чтобы установить истинность целого ряда положений, обобщений и фактов в жизни природы и человека, но у нее мало сил не только для «абсолютного постижения по существу всей природы, но и для полного уразумления даже частей ее и в особенности человека». Отсюда он заключал, будто бы «ради нравственных требований и нужд человечества» необходимо искать просвещения иным, религиозным светом, «более полным, чем полусвет науки», а сама

[47] В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 247.
[48] Богословский вестник, 1911, т. I, стр. 4—5.
[49] В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 292.

наука должна признать необходимость истины «абсолютной, вечной и всеобъемлющей, истины божественной, богооткровенной».[50]

Другой причиной, породившей «физический» идеализм, была математизация физики. Этот сам по себе положительный процесс внедрения математических методов исследования в область физики приводил, однако, к тому, что некоторые естествоиспытатели за математическими формулами перестали видеть те реальные физические объекты, которые они отражали.

В абстрактном характере математического обобщения данных физического опыта теологи вслед за идеалистами увидели очень удобную для себя форму «научного» опровержения материализма. В математической формулировке естественных процессов, писал В. А. Кожевников, вскрывается не сама непосредственная действительность, а лишь «идеалистически и символически построенное ученым умом ее подобие... Такие построения по существу своему носят характер обобщения условного, очень удобного для уяснения вопроса, но отнюдь не обязательного».[51] Другими словами, Кожевников стремился свести значение математических формул до уровня «удобных» субъективных построений и таким способом доказать, будто бы никаких реальных физических объектов, которые отражались бы этими формулами, вообще не существует.

И. Галахов в статье «Значение физики и математики в вопросах религиозно-философского порядка» шел еще дальше Кожевникова. Он пытался провести аналогию между религией и математикой, чтобы показать, будто бы истины религии имеют такую же объективную ценность, как и истины математики. Интерпретируя математические абстракции в идеалистическом духе, Галахов утверждал, что математика, «требуя веры, дает знания и приводит к истине. Так же и религия. И она утверждает, что сначала необходима вера, потом знание».[52] При этом он, разумеется, умалчивал, что математика абстрагирует реальные свойства действительности, данные человеку в его ощущениях, в то время как за религиозными абстракциями не скрывается никаких ощутимых свойств.

Галахов пытался при помощи математики доказать существование иного, высшего мира. Для математики, писал он, нет ничего невозможного в допущении бытия высшего, невещественного мира. Она оперирует с невещественными предметами одного и двух измерений (линии и плоскости) и достигает реальных результатов. С такой же смелостью она допускает четырехмерное пространство и определяет вероятные законы, господствующие в нем. Произвольно называя абстрактный, четырехмерный мир высшим по сравнению с реальным, трехмерным миром, Галахов утверждал, что учение математики о многомерности пространства имеет важное значение для религиозного учения о бытии мира высшего, духовного, который якобы как раз и существует в четвертом измерении.[53]

Конечная цель всех этих хитроумных рассуждений Галахова сводилась к одному: если наука не оставила места для бога в природе, то, чтобы сохранить религию, его надо вывести за пределы видимого мира. «Мудрость сынов века сего, — писал он, — не способна возвыситься над вещами трех измерений». Поэтому люди и называют безумием учение о бессмертии, воскресении мертвых, о мире духов и о всем другом, что служит содержанием христианства. Между тем для истинных христиан должно быть по-

[50] Богословский вестник, 1912, т. I, стр. 137.
[51] Там же, стр. 134.
[52] Вера и разум, 1913, т. II, стр. 441.
[53] Там же, стр. 435, 441—442.

нятно, каким образом «высший мир находится с нами и в нас». Телескоп может раздвигать границы материального мира до каких угодно пределов, но это не мешает «духовному миру быть с нами».[54]

Разгромив «физический» идеализм, В. И. Ленин нанес сокрушительный удар и по всем попыткам церковников использовать «кризис» физики для защиты и обоснования своего вероучения. В труде «Материализм и эмпириокритицизм» Ленин показал, что новейшие открытия в области физики не опровергают материализм, а подтверждают его. «Современная физика, — писал он, — лежит в родах. Она рожает диалектический материализм. Роды болезненные. Кроме живого и жизнеспособного существа, они дают неизбежно некоторые мертвые продукты, кое-какие отбросы, подлежащие отправке в помещение для нечистот. К числу этих отбросов относится весь физический идеализм, вся эмпириокритическая философия вместе с эмпириосимволизмом, эмпириомонизмом и пр. и т. п.».[55] Сюда же надо отнести и все разобранные выше спекуляции церковников.

Наступление идеализма на материализм в естествознании не ограничилось физикой, хотя именно здесь оно проявилось ярче всего, а коснулось и других отраслей науки. Так, в биологии получают распространение идеалистические теории неовитализма, неоламаркизма, неодарвинизма. Преувеличивая некоторые ошибочные положения учения Дарвина, «биологические» идеалисты выбрасывали из этого учения самое главное: доказательство Дарвином объективного характера законов органической эволюции. Признавая на словах известное значение таких факторов, как естественный отбор и изменчивость организмов под влиянием среды, они старались доказать, будто бы эволюция подчинена каким-то непостижимым, сверхъестественным силам и протекает в предопределенном свыше направлении.[56]

Богословы с ликованием встретили уступки буржуазных естествоиспытателей идеализму. В статье «Поворот к старому в учении о сущности жизненного процесса» И. Галахов расхваливал современных ему виталистов за то, что они признают в организмах «присутствие совершенно особого жизненного начала, производящего органические процессы». В то время как сами неовиталисты тщательно маскировали свои уступки идеализму ссылками на новейшие открытия естествознания, Галахов называл вещи своими именами: «В настоящей статье, — писал он, — мы хотим представить те доводы, которые в самое последнее время приводятся в защиту идеализма, который в своем новом возрожденном виде получил название неовитализма».[57] Выдавая неовитализм за последнее слово науки, Галахов пытался доказать, что если в XIX в. биология и оказалась в плену у материализма, то теперь она освобождается от него. «Человечество, — с ликованием заключал он, — снова стремится... к прежнему идеалистическому и телеологическому воззрению».[58]

В статье «Ботаника и дарвинизм» С. С. Глаголев с одобрением отзывался о новой идеалистической теории мутаций, выдвинутой голландским ботаником Гуго де Фризом.[59] На основании своих наблюдений и опытов,

[54] Там же, стр. 443.
[55] В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 299.
[56] Л. Ш. Давиташвили. В. И. Ленин и кризис в эволюционном учении. Вопросы философии, 1959, № 5.
[57] Вера и разум, 1904, т. II, ч. I, стр. 476—477.
[58] Там же, ч. II, стр. 83.
[59] Согласно теории де Фриза, новые виды возникают из старых в результате внезапных мутаций, т. е. резких изменений организмов, не зависящих от изменений условий среды, а вызванных какими-то внутренними импульсами или «творческими силами».

писал Глаголев, де Фриз пришел к заключению, что «теория Дарвина обязана своим существованием неверным наблюдениям и неправильным аналогиям». Сущность воззрений самого де Фриза сводится к «примирению теории постоянства видов с теорией изменчивости». Хотя мутационная теория, по словам Глаголева, и не дает неопровержимых доводов для обоснования библейского повествования, она во всяком случае показывает, что «то, о чем повествует Библия, возможно, а то, что утверждает дарвинизм, еще не есть действительно». Приписав теории мутаций универсальное значение, на что не решался даже сам де Фриз, Глаголев пытался затем использовать ее для обоснования библейского мифа о происхождении человека.[60]

Наиболее широко распространенной формой «биологического» идеализма был и до настоящего времени остается неодарвинизм (некоторые буржуазные ученые сейчас называют его «постнеодарвинизмом»). Основоположником этого реакционного течения в биологии явился немецкий зоолог А. Вейсман, выдвинувший в конце XIX в. теорию «непрерывности зародышевой плазмы». В противоположность материалистическому положению о ведущей роли в изменчивости организмов условий их жизни Вейсман утверждал, что не зависящее от воздействий среды бессмертное наследственное вещество (зародышевая плазма) подобно непрерывной нити связывает последовательный ряд организмов между собой. Вскоре теория Вейсмана была объединена с формально-генетической теорией австрийского монаха Г. Менделя, а затем и с хромосомной теорией американского биолога М. Моргана (вейсманизм-менделизм-морганизм). Неодарвинизм был замаскированной, а поэтому и наиболее опасной формой идеалистической реакции против дарвинизма. «Вейсман, — указывает Т. Д. Лысенко, — называл свою концепцию неодарвинизмом, но по существу она явилась полным отрицанием материалистических сторон дарвинизма и протаскивала в биологию иделизм и метафизику».[61]

В 1913 г. С. С. Глаголев опубликовал в журнале «Богословский вестник» статью «Менделизм», где с одобрением говорилось, что теория Менделя «уже имеет и, без сомнения, будет иметь громадное биологическое значение». Глаголев справедливо относил Менделя к противникам дарвинизма и именно в этом видел его главную заслугу. «Мендель, — писал он, — создал свою теорию, когда внимание биологов всего мира было всецело обращено на учение Дарвина. Теперь учение Дарвина давно уже перестало быть окончательным научным откровением... теперь менделизм наносит этой доктрине жестокие удары».[62]

Чтобы придать антидарвинистской концепции Менделя больший вес, Глаголев старался, во-первых, показать, будто бы менделизм получил всеобщее признание среди крупнейших биологов того времени, и, во-вторых, представить менделизм как теорию, покоящуюся на прочном фундаменте экспериментальных данных. «Хочется верить, — писал он, — что умственное движение, начало которому положил монах Мендель и в ряду продолжателей которого стоят ученые христианского образа мыслей... будет содействовать установлению гармонии между нашей христианской верой и положительным знанием и что оно будет давать ответы, поднимающие силу телеологического доказательства бытия божия».[63]

[60] Вера и разум, 1907, т. I, стр. 57, 69, 71.
[61] Т. Д. Лысенко. Агробиология, Сельхозгиз, М., 1949, стр. 613.
[62] Богословский вестник, 1913, т. III, стр. 501.
[63] Там же, стр. 737.

Точно так же П. Н. Каптерев в статье «Телеология неоламаркистов» излагал взгляды неоламаркистов как своих союзников в борьбе с материалистическими принципами дарвинизма. Выдавая неоламаркистов за представителей «новейшей» биологической науки, Каптерев с удовлетворением указывал, что их теория «носит явно телеологический характер, резко отличающий ее от ранее господствовавших в науке механико-материалистических построений».[64] Вместе с тем он критиковал неоламаркистов за утверждение, что организмы сами (а не по воле «высшего разума») стремятся к целесообразности. Он писал, что неоламаркисты легко могут отбросить эти построения, «не потеряв ничего и много выиграв в цельности и основательности своих воззрений».[65] Как видим, Каптерев, в целом одобрительно отзываясь о неоламаркистах, критиковал их справа за стремление прикрыть свои уступки идеализму ссылками на «объективное значение принципа цели», т. е. за недостаточно последовательный, с его точки зрения, идеализм.

Таким образом, общей характерной чертой всех разобранных выше статей было стремление их авторов использовать наступление реакции на материализм в науке для укрепления пошатнувшихся позиций религии. Выдавая спекуляции «физических», «биологических» и прочих идеалистов за новейшие достижения естествознания, православные богословы пытались показать, что если классическое естествознание XIX в. и приводило к атеистическим выводам, то открытия естествознания XX в. не только не противоречат религии, но даже подтверждают ее. «Решительный поворот новейшего естествознания в сторону энергетического, виталистического и телеологического мировоззрения, — писал В. А. Кожевников, — разрушает в самом корне целый ряд старых предубеждений против начал, благоприятствующих мировоззрению теистическому».[66]

Наступление идеализма на материализм в науке в эпоху империализма встретило решительный отпор в России. В работе «Материализм и эмпириокритицизм» (1909) В. И. Ленин разоблачил «физический» идеализм. В статьях «Витализм и наука» (1894), «Отповедь виталистам» (1913), «Отбой мендельянцев» (1913) и других К. А. Тимирязев раскрыл реакционную сущность новых идеалистических течений в биологии. Он показал, что все они возникли, как «продукт общей теологометафизической реакции против старого научного склада мышления» и являются таким же тормозом развития науки, каким была телеология в прошлом.[67] Чистоту материалистических принципов естествознания отстаивали А. О. Ковалевский, П. А. Умов, И. П. Павлов и многие другие передовые русские ученые. Несмотря на все усилия реакции, идеализм не получил широкого распространения в русской науке, а попытки православных богословов поставить его себе на службу не имели сколько-нибудь заметного успеха в русском обществе.

Потеряв надежду опровергнуть материалистические выводы новейшего естествознания, некоторые православные богословы в начале XX в. стали все чаще заявлять, будто бы религия не противоречит науке, а вполне может быть согласована с ней. Они предпринимали — правда, довольно робкие по сравнению с западными теологами — попытки «обновить» и «подчистить» старые религиозные представления, дать более рациональное

[64] Там же, 1914, т. I, стр. 561.
[65] Там же, т. II, стр. 118.
[66] Там же, 1912, т. I, стр. 143.
[67] К. А. Тимирязев, Соч., т. V, Сельхозгиз, М., 1938, стр. 449.

объяснение основным догматам православного вероучения. Оставляя народным массам «грубую» веру средневековья, они стремились создать для буржуазной интеллигенции веру более утонченную, рафинированную. В статье «Есть ли какая-либо связь между религиозной верой и наукой?» профессор философии Киевской духовной академии П. И. Линицкий писал, что одни верующие «должны довольствоваться простой, младенческой верой», другие же, образованные, по мере своего умственного развития «естественно стремятся к более совершенному усвоению предметов веры. И такое стремление нельзя осуждать».[68]

Такие богословы считали возможным поступиться буквой священного писания во имя спасения самой идеи сотворения мира богом. Профессор-протоиерей П. Я. Светлов в брошюре «Религия и наука» писал, что научной космогонией отрицается не Библия, а то «ложное» и «вульгарное» воззрение на нее, которое считает Библию «боговдохновенной во всем ее составе, от содержания до слов и букв включительно». Явно отступая от общепринятых в православии представлений, он утверждал, что Библия не может служить непогрешимым руководством в вопросах астрономии, археологии, геологии и т. д. Она «безусловно непогрешима лишь... своей религиозно-нравственной стороной... а не в вопросах, решаемых естествознанием».[69]

Профессор Казанской духовной академии В. И. Несмелов в статье «Вера и знание с точки зрения гносеологии» осуждал «западную церковную власть» за то, что она сделала «весьма неудачную» и «совершенно напрасную» попытку связать научную мысль, в ее толкованиях мировой действительности, «буквой библейского текста». На Библию, по мнению Несмелова, вовсе не следует смотреть как на «дарованную свыше и потому вечную энциклопедию положительных научных познаний». Решать на основе Библии какие-нибудь научные вопросы — значит «вместо безусловной ценности божественного откровения приписывать ее учениям условную ценность научных соображений».[70] Так под давлением бесспорных фактов, установленных наукой, Светлов, Несмелов и другие богословы вынуждены были отказаться от многовековых притязаний защитников религии считать Библию руководством и в естественнонаучных вопросах. Ценой таких уступок они надеялись сохранить за ней хотя бы значение авторитетного руководства в вопросах нравственности.

В целях примирения религии с наукой фидеисты порой замалчивают явные противоречия, существующие между ними. Они с невинным видом начинают утверждать, будто бы таких противоречий нет и быть не может. «Нельзя не видеть, — уверял П. Я. Светлов, — совпадения библейского повествования о происхождении мира видимого с естественнонаучным учением о том, что касается существенных пунктов его».[71] Чтобы как-то примирить учение Дарвина с религией, И. С. Продан в статье «Познание сверхчувственного мира» пытался отгородить дарвинизм от материализма. «Сам Дарвин, — уверял он, — был чужд не только материализма, но и тех выводов, которые впоследствии были сделаны его последователями». Вопреки подлинному смыслу учения Дарвина Продан утверждал, будто бы теорией естественного отбора «уже предполагается разум, отбирающий полезное и отвергающий бесполезное». Изобразив дарвинизм в таком

[68] Вера и разум, 1898, т. II, ч. I, стр. 132.
[69] П. Я. Светлов. Религия и наука. СПб., 1913, стр. 125—126.
[70] Богословский вестник, 1913, т. I, стр. 247, 250.
[71] П. Я. Светлов. Христианское вероучение в апологетическом изложении. Киев, 1910, стр. 488.

выхолощенном и искаженном виде, Продан готов был признать его, но и то с определенными оговорками. Например, целесообразность, по его мнению, «есть первичное свойство организма, а не результат борьбы за существование»; общая эволюция и усовершенствование организмов «зависят не от внешних (т. е. материальных, — *Л. Х.*) причин, а главным образом от первичной целесообразности жизни», и т. д.[72]

Вынужденные поступиться религиозно-метафизическими представлениями о неизменяемости видов и признать факт развития органического мира, фидеисты отстаивали мысль, будто бы бог принимает в этом процессе определенное участие. Например, И. Галахов предлагал некий компромисс между взглядами науки и религии на происхождение человека. Он допускал, что со стороны своей «телесной природы» человек есть только высшая ступень в развитии жизни, но требовал от науки признания, что по своей «духовной природе» человек есть «дело рук творца и носит образ и подобие божие».[73] Воззрения Галахова разделял и П. Я. Светлов, уверявший, что душа «сообщается человеку непосредственно от бога», между тем как телесно человек «подобен всем животным и одинаково с ними создан из земли».[74]

Маскируя свою фактическую капитуляцию перед наукой рассуждениями о значении религии, богословы утверждали, будто бы религия имеет ничуть не меньшую ценность, чем наука, так как последняя тоже якобы основана на вере. Например, в статье «Положение богословия в ряду других наук» П. Левитов утверждал, что никакой противоположности между наукой и религией нет и быть не может. Объяснял он это тем, что анализ религиозной веры якобы «обнаруживает в ней элемент знания» и, наоборот, во всяком даже самом точном знании при внимательном исследовании «можно вскрыть элемент веры». Основные принципы науки, уверял он, не подлежат ни логическим доказательствам, ни фактической проверке, а могут быть приняты только на веру.[75]

Подобные мысли отстаивал и С. С. Глаголев в статье «Вера и знание». Указывая на аксиоматический характер некоторых исходных положений математики, физики и других наук, он утверждал, будто бы «всякое знание, как на последнем основании, утверждается на вере и заключает в себе много элементов, допущенных верой». Отсюда он делал вывод, что для жизни и ее потребностей в равной мере необходимо два вида веры: «веры, лежащей в основании всех знаний о мире» (т. е. «научной» веры), и «веры, сопутствующей всем знаниям» (т. е. религиозной веры). При этом он уверял, что религиозная вера так же или еще больше необходима для жизни, чем вера «научная».[76] Как видим, Левитов, Глаголев и другие богословы, пытаясь примирить науку с религией, замалчивали тот факт, что ученый не «верит» в математические и другие научные аксиомы, а знает, что они истинны, потому что они многократно подтверждены всей человеческой практикой.

Стремясь примирить религию с наукой, некоторые православные богословы предприняли попытки разграничить сферы влияния науки и религии и таким путем доказать, что религия имеет такое же право на суще-

[72] Вера и разум, 1913, т. I, стр. 81, 345—346.
[73] И. Галахов. О религии. Богословско-философское исследование. Томск, 1914, стр. 10.
[74] П. Я. Светлов. Христианское вероучение в апологетическом изложении, стр. 549, 553.
[75] Вера и разум, 1909, т. I, стр. 177—178.
[76] Там же, т. IV, стр. 356, 359—360.

ствование, как и наука. Религиозная вера и научное знание, писал Несмелов, рассматривают мировое бытие с различных точек зрения, а потому, «не переступая своих природных границ, они никогда и ни в чем не могут взаимно противоречить друг другу». Вера, по словам Несмелова, имеет своим предметом «область трансцендентного бытия», знание же касается только эмпирического мира явлений. Поэтому все конфликты между верой и знанием создаются только недопустимым «вторжением религиозного мышления в эмпирическую область научных исследований» или столь же недопустимым «вторжением научного мышления в трансцендентную область религиозно-мистических созерцаний».[77]

Провозглашая политику невмешательства науки в дела веры и веры в дела науки, Несмелов на деле пытался ограничить область науки изучением эмпирических фактов и описанием явлений природы, оставив на долю религии их объяснение. Он осуждал тех ученых, которые осмеливаются переступать «за опытные границы положительной науки» и пытаются дать научное объяснение общих законов мирового бытия. Надежды таких ученых на упразднение религиозной веры путем научного познания, уверял он, «совершенно несбыточны, потому что предметы религиозной веры лежат за границами всякого возможного расширения науки».[78] Еще определеннее эту идею сформулировал священник И. Филевский. В статье «О союзе между верой и наукой» он писал: «Религия неустранима по самой неполноте научного опыта, и потому голос религиозной веры не может остаться беззвучным для науки в ее же собственном интересе».[79] Таким образом, все рассуждения фидеистов о разделении сфер влияния между наукой и религией сводились к требованиям, чтобы наука не вмешивалась в «трансцендентную» область веры, не переходила за свои «природные границы», не претендовала на объяснение общих принципов мироздания и т. д. В таком случае, заверяли они, и не будет никаких противоречий между наукой и религией.

Фидеисты были правы, когда говорили, что наука ничего не знает о потустороннем, или «трансцендентном», мире, потому что его просто не существует, а то, что не существует в действительности, не может быть и объектом познания. Однако они заведомо ограничивали и принижали возможности науки, когда утверждали, что наука «не исчерпывает действительности» и не может устранить «откровений религиозного созерцания», ибо в реальном мире не существует ничего принципиально недоступного научному познанию.

Если одни православные богословы пытались разделить сферы влияния между наукой и религией так, чтобы подчинить науку религии в решении общих вопросов мировоззрения, то другие богословы предлагали провести грань между сферами науки и религии несколько иначе: науке отдать изучение природы, а за религией оставить вопросы духовно-нравственной жизни человека. Например, в статье «Нечто о науке и религии» С. А. Песоцкий утверждал, будто бы религия никогда не мешала и не мешает человеческому уму «направлять свои пытливые стремления и поиски на исследование физического мира, всех его явлений и вещей», потому что религия «касается области духовного, нравственного, а наука имеет в виду сферу материального... религия есть дело веры, наука же дело знания».[80]

[77] Богословский вестник, 1913, т. I, стр. 246—247.
[78] Там же, стр. 904.
[79] Вера и разум, 1908, т. I, стр. 182.
[80] Труды Киевской духовной академии, 1912, т. I, стр. 318, 325—326.

Уступая, казалось бы, науке всю область природы, Песоцкий и при таком разделении сфер влияния стремился потеснить знания, чтобы оставить место вере. Утверждая, что только религия имеет право указывать людям правильный путь к «спасению души», учить, где добро и где зло, и т. п., он заявлял, будто бы категории нравственности, как и все другие религиозные истины, не подлежат обоснованиям науки, а лишь воспринимаются верой.[81] Так, одним росчерком пера он разделывался с этикой, которая изучает закономерности нравственной жизни людей в ее историческом развитии. Цель всех этих рассуждений о примирении науки с религией, о разделении сфер влияния между ними и тому подобном была одна: ратуя на словах за науку, фидеисты на деле стремились подчинить ее религии.

Попытки отдельных православных богословов примирить религию с наукой ценой «обновления» православного вероучения не получили в России такого распространения, как в Западной Европе. Объясняется это тем, что подобный либерализм выражал стремление некоторой части духовенства (главным образом столичного), а также профессорско-преподавательского состава духовных академий приспособить православие к потребностям развивавшегося в России капиталистического общества. Однако подавляющее большинство русского духовенства (особенно монашествующая, руководящая верхушка православной церкви), защищавшее интересы самодержавия, интересы помещиков-дворян и всех других наиболее реакционных элементов русского общества, относилось ко всем «обновленческим» и «реформаторским» тенденциям крайне враждебно и упорно отстаивало старые, средневековые религиозные представления.

Деятельность православной церкви в СССР ограничивается удовлетворением религиозных чувств верующих. Духовенство чаще всего избегает прямых нападок на науку, потому что в результате огромных достижений советской науки невозможно, не дискредитируя себя, отрицать ее большое значение в жизни человеческого общества. Стремясь скрыть несовместимость научного и религиозного мировоззрений, современные православные богословы заявляют, что «христианская вера и наука могут жить, не исключая и не отвергая одна другую».[82] Однако такое внешне терпимое отношение русской православной церкви к научным знаниям не меняет реакционного и глубоко антинаучного существа идеологии современного православия, которое, как и всякая другая религия, основано на вере в сверхъестественное, а поэтому принципиально непримиримо с наукой.

Православная церковь отличается исключительным консерватизмом и нетерпимым отношением к любым нововведениям. В своей практической деятельности она руководствуется догматами и канонами, установленными вселенскими соборами IV—VIII вв., не отступая от них ни на шаг. «Сила русской православной церкви, — утверждают современные православные богословы, — состоит в неприкосновенности и устойчивости ее канонов. Это важное убеждение, направленное против приспособительных тенденций слишком либеральных церковников... стоит на страже того испытанного порядка, который способен поддержать на должной высоте нравственное состояние верующего общества».[83] Считая «приспособительные тенденции» западных теологов слишком либеральными, православные богословы

[81] Там же, стр. 320.
[82] ЖМП, 1956, № 5, стр. 66.
[83] Патриарх Сергий и его духовное наследство. Изд. Московской патриархии, М., 1947, стр. 403.

объясняют свое отрицательное отношение к ним тем, что коль скоро старые церковные правила будут однажды нарушены «по какому-либо произвольному рассуждению, то уже трудно будет определить, где предел, далее которого нельзя идти».[84]

В православии на первый план выдвигается обрядоверие, вопросы внешнего культа, пышности и торжественности богослужений, с помощью которых церковь воздействует на чувства верующих. В то время как в протестантизме вероучение является главным, а обряды играют подсобную роль, в православии сейчас вероучение является достоянием только духовенства и незначительной части верующих. Религиозность же основной массы верующих выражается в приверженности к традиционным, веками насаждавшимся обрядам и обычаям. Православная церковь и в наши дни является рассадником различных антинаучных представлений и предрассудков, суеверий и невежественных обычаев. Насаждая слепое обрядоверие и воздействуя на чувства верующих внешними формами религиозного культа, она мешает им осмыслить и понять полную несостоятельность религиозного мировоззрения.

Глубоко антинаучная и реакционная сущность современного православия выражается также в том, что оно и поныне отстаивает реальность библейских мифов. Если католическая церковь приняла ряд новых догматов, а протестантская отказалась от ряда догматов, установленных вселенскими соборами, то православная церковь считает их абсолютными истинами, не подлежащими какому-либо пересмотру. Церковный прогресс, по словам современных православных богословов, нужно видеть «не в приспособляемости церкви к современным требованиям, не в урезке ее идеала и не в изменении ее учения, а в том, чтобы при современных условиях церковной жизни и в современной обстановке суметь зажечь и поддержать в сердцах нашей паствы весь прежний огонь ревности о боге и научить пасомых в самом зените материального прогресса находить подлинный смысл своей жизни все-таки за гробом, а не здесь».[85]

Избегая прямых нападок на науку, современные священнослужители, по существу, не отказались от традиционного лозунга православия — «вера выше знания». Разъясняя смысл этого лозунга, священник П. Левитов писал: «Хотя в доступной человеку сфере бытия и познания разум является высшим критерием истины, однако иногда, во имя того же разума, человек должен бывает отказаться от него и поверить высшему авторитету».[86]

Православные богословы и сейчас утверждают, что разум должен уступать место вере, когда этого требуют интересы религии. «Всякий догмат, — пишет один из них, — потому и составляет предмет веры, а не знания, что не все в догмате доступно нашему человеческому пониманию. Когда же догмат становится слишком понятным, то имеются все основания подозревать, что содержание догмата чем-то подменено, что догмат берется не во всей его божественной глубине».[87] Человеческий разум, говорится в другом месте, сам по себе оказывается бессильным «преодолеть пропасть, образующуюся между научно-техническим прогрессом и нравственным состоянием современного мира». Для того чтобы эта пропасть заполнилась «необходим еще больший прогресс в нравственной сфере человека. А здесь

[84] Патриарх Алексий. Слова, речи, послания, обращения, статьи, т. I. Изд. Московской патриархии, М., 1948, стр. 98.
[85] Патриарх Сергий и его духовное наследство, стр. 401.
[86] Вера и разум, 1902, № 20, стр. 341.
[87] Патриарх Алексий. Слова, речи, послания, обращения, статьи, т. II. Изд. Московской патриархии, М., 1954, стр. 111.

решающее слово принадлежит уже религии».[88] Смысл подобных рассуждений современных православных богословов сводится к одному: ограниченный человеческий разум является лишь дополнением к вере; следовательно, вера выше разума, выше знаний. Только при таком условии они и готовы признать, что наука и религия могут жить, «не исключая и не отвергая одна другую».

Стремясь подчинить знание вере, современные православные богословы иногда прибегают к так называемой теории «двойственной истины». Суть этой теории сводится к утверждению, что как наука, так и религия обладают своими собственными истинами, а поэтому их нельзя противопоставлять друг другу. Одно может быть истинно с точки зрения науки, другое — с точки зрения религии. Если иногда находятся противоречия между ними, то объясняется это тем, что «не все истины веры доступны для научного понимания и объяснения, поскольку относятся к области сверхъестественного».[89]

Таким образом, современные православные богословы, во-первых, допускают без всяких на то оснований и доказательств существование сверхъестественных и потусторонних сил, якобы господствующих над природой и человеком, и, во-вторых, утверждают, будто бы религиозные истины могут доказываться или опровергаться только религиозными же доводами, а разуму, науке здесь нечего делать. Теория «двойственной истины» нужна современным православным богословам только для того, чтобы доказать, будто бы религиозные истины имеют в своей области такое же значение, как научные истины в своей, а поэтому религия имеет такое же право на существование, как и наука. Утверждая, что существуют какие-то истины, недоступные научному пониманию, они пытаются потеснить знания, дабы оставить место религиозной вере.

Чтобы избежать опасных для религии столкновений с наукой и сгладить противоречия, существующие между ними, православные богословы пытаются ныне, как и в начале XX в., разделить сферы влияния между верой и знанием. Например, на происходившей в 1956 г. в Москве встрече представителей русской православной церкви с представителями национального совета христианских церквей США профессор Московской духовной академии А. И. Иванов так сформулировал точку зрения современного православия по вопросу о взаимоотношениях христианской веры и науки: «Христианская вера и наука имеют каждая свою особую область, особые цели и относятся к особым сторонам человеческой духовной деятельности... Вот почему известно множество примеров, когда люди ученые, знакомые со всеми достижениями науки, остаются верующими».[90] В своих проповедях современные православные богословы отстаивают эту же мысль. «У науки, — говорит один из них, — есть свои пределы: наука занимается только тем, что человек видит, осязает, слышит или о чем может умозаключить, исходя из того, что видит и наблюдает. Но есть другая область, область другого, особого знания — это область веры. Кроме видимого мира, есть мир невидимый, лучи из которого своими отблесками доходят и до представителей беспристрастной науки. Вера открывает перед нами мир духовный, мир вечный, отвечая запросам нашей мысли».[91]

[88] ЖМП, 1958, № 6, стр. 72.
[89] Там же, 1956, № 5, стр. 66.
[90] Там же. См. также: Г. Т. Уткин. Православие как разновидность христианства. М., 1959, стр. 20; И. А. Крывелев. Современное богословие и наука. Госполитиздат, М., 1959, стр. 68—69, 72—73.
[91] ЖМП, 1957, № 9, стр. 21.

Если даже отбросить бездоказательное разделение мира на «видимый» и «невидимый», то из приведенных нами цитат следует, что наука, имеющая определенные цели и ограниченные пределы, не должна вмешиваться в дела веры, имеющей свою особую, для науки недоступную область и что религия якобы стоит выше науки, ибо она господствует там, где наука оказывается бессильной. В действительности же не существует никаких пределов для познавательной способности человеческого разума. Наука исследует не только то, что человек видит, осязает и т. д., но и изучает явления духовной жизни, в том числе и такое явление, как сама религия. Она отвечает на все запросы нашей мысли, способной обойтись и без религиозной веры. Рассуждения богословов о разделении сфер влияния между наукой и религией преследуют единственную цель — вывести религию из-под ударов науки. Этой же цели подчинены отдельные, очень осторожные попытки современных православных богословов примирить науку с религией путем замалчивания или голословного отрицания существующих противоречий между ними.

В проповедях, беседах и рукописях, распространяемых среди верующих, некоторые священнослужители выступают против науки более откровенно, чем в печати, отвергая все данные науки, противоречащие религиозно-телеологическим воззрениям на мир. В рукописи, озаглавленной «Наука и религия», анонимный автор, признавая большое практическое значение достижений науки, изучающей природу, тут же заявляет, будто бы эти достижения и открытия «содействуют познанию премудрости творца, даже в том случае, когда представители науки отрицают его бытие». Верующий человек, уверяет он, не станет отрекаться от положений своей веры, если бы даже они и не совпадали с теми или иными выводами науки. Поэтому мы верим, что «чудесное остается как явление сверхъестественное, не подлежащее научному анализу и объяснению».[92]

Православие как было, так и остается глубоко антинаучной идеологией, основанной на вымышленных представлениях о жизни природы и человека. Оно всегда боролось и в настоящее время борется против науки. В зависимости от конкретных исторических условий и обстановки меняются только приемы и методы, с помощью которых православные богословы пытаются опровергнуть материалистические выводы новейшего естествознания.

[92] Критический анализ указанной рукописи см. в кн.: Э. Кольман. Православие о вере и знании. Госполитиздат, М., 1959.

II. ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В ЭПОХУ ИМПЕРИАЛИЗМА

М. И. ШАХНОВИЧ

В. И. ЛЕНИН О ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Всенародное обличение казенной церкви

В конце XIX—начале XX в. русская православная церковь, обладавшая огромной земельной собственностью и значительными капиталами, являлась могущественной реакционной силой, оказывавшей большое влияние на народные массы России. В 1899 г. в России было 66 780 православных храмов, часовен и молитвенных домов, около 1000 монастырей, 4 духовные академии и 58 семинарий, 103 296 человек белого и 52 304 человек черного духовенства. «В царской России церковь верно служила самодержавию, помещикам и капиталистам, оправдывала жестокую эксплуатацию народных масс, поддерживала эксплуататоров в борьбе против трудящихся».[1]

В. И. Ленин ставил перед пролетариатом, как руководителем буржуазно-демократической революции в России, задачу бороться против сил православного клерикализма. Он писал, что «партия должна быть идейным вождем в борьбе со всяким средневековьем, а в том числе и со старой, казенной религией и со всеми попытками обновить ее или обосновать заново или по-иному и т. д.».[2]

Ленин продолжал традиции разоблачения кровавого союза самодержавия и православия, начатые еще А. Н. Радищевым, бичевавшим церковь как опору абсолютизма и врага прогресса:

Власть царска веру охраняет,
Власть царску вера утверждает;
Союзно общество гнетут.
Одно сковать рассудок тщится,
Другое волю стерть стремится;
«На пользу общую», — рекут.[3]

В статье «Памяти Герцена» Ленин вспоминал, как этот выдающийся мыслитель сетовал, что его обличения духовенства не проникают к крестьянам: «„О, если б слова мои могли дойти до тебя, труженик и страдалец земли русской! . . как я научил бы тебя презирать твоих духовных пастырей, поставленных над тобой петербургским синодом и немецким царем“».[4]

Для разоблачения «полицейской церкви», «духовного третьего отделения», «квартальных священников», как называл Герцен православную

[1] Постановление ЦК КПСС «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения». Правда, 11 ноября 1954 г.
[2] В. И. Ленин, Соч., т. 15, стр. 380. Все цитаты данной статьи приводятся по 4-му изданию; другие цитируемые издания указываются в каждом случае.
[3] А. Н. Радищев, Полн. собр. соч., т. 1, М.—Л., 1938, стр. 4.
[4] В. И. Ленин, Соч., т. 18, стр. 14.

церковь и ее служителей, он пользовался в «Колоколе» официальными документами. Цитируя церковный журнал «Вера и разум», Ленин также рекомендовал утилизировать для политического просвещения народных масс подобные материалы, так как в них эксплуататорские классы очень часто не стесняются показываться au naturel.[5]

В конце 1895 г. в статье «О чем думают наши министры?» Ленин ссылался на секретное письмо министра внутренних дел Дурново к обер-прокурору святейшего синода Победоносцеву о воскресных школах. В начале 60-х годов XIX в. воскресные школы были закрыты после того, как синод поднял перед правительством вопрос: «в какой мере учреждение воскресных школ согласно с учением православной церкви?». Через некоторое время эти школы были вновь открыты, но со строго урезанной программой, ставящей цель «научить учащихся сознательно молиться богу». В марте 1895 г. Дурново обратился к Победоносцеву с секретным письмом, в котором предлагал принять репрессивные меры в отношении воскресных школ, проверить состав преподавателей, чтобы школы не были очагами революционной пропаганды. Дурново писал, что «высшее наблюдение за преподаванием закона божия и религиозно-нравственным направлением обучения принадлежит. . . епархиальному архиерею», что «открытие воскресных школ и управление ими переданы в исключительное ведение епархиального начальства».[6] Однако, несмотря на все эти меры, во многих школах, по его словам, преподают «неблагонадежные лица». Министр ссылался на церковноприходскую школу при московской фабрике «Трехгорная мануфактура» товарищества Прохорова, на воскресную школу в г. Ельце, открытую с разрешения епархиального начальства под наблюдением соборного протоиерея, на воскресную школу в г. Тифлисе при главных мастерских Закавказской железной дороги, разрешенную экзархом Грузии. Министр требовал, чтобы епархиальное начальство занялось тщательной проверкой лиц, допущенных к занятиям в школах, так как присутствующие в школах по назначению епархиального начальства лица не в состоянии уловить в речах учителей социал-демократическую пропаганду.

Разоблачая царизм, душивший народное просвещение, Ленин указывал, что министр не надеялся на лиц епархиального ведомства («пожалуй, не поймут, о чем говорят»)[7] и настаивал на том, чтобы учителя, которые хотят заниматься с рабочими, были предварительно проверены «попами и шпионами».[8] «Министр смотрит на рабочих, как на порох, — писал Ленин, — а на знание и образование, как на искру; министр уверен, что если искра попадет в порох, то взрыв направится прежде всего на правительство».[9] «Рабочие! Вы видите, как смертельно боятся наши министры соединения знания с рабочим людом! Покажите же всем, что никакая сила не сможет отнять у рабочих сознания! Без знания рабочие — беззащитны, со знанием они — сила!».[10]

Не выдвигая пропаганду атеизма на первое место, которая она не должна занимать, будучи подчиненной наиболее важным задачам борьбы

[5] Там же, т. 5, стр. 269.
[6] В. И. Ленин, Соч., изд. 3-е, т. I, стр. 477—479, приложение.
[7] В. И. Ленин, Соч., изд. 5-е, т. 2, стр. 80. Предполагается, что статья «Секретное письмо господина Дурново Победоносцеву» в «Vorwärts» (15 сентября 1895 г.) написана Лениным (там же, стр. 567).
[8] Там же, стр. 78.
[9] Там же.
[10] Там же, стр. 80.

с помещиками и капиталистами, Ленин придавал большое значение правильному разъяснению отношения рабочей партии к религии и церкви, борьбе за подлинную свободу совести, за отделение церкви от государства и школы от церкви. Еще в программе занятий первых марксистских кружков в Петербурге (например, кружка Бруснева) указывалось на необходимость освещать реакционную деятельность духовенства. Петербургский «Союз борьбы за освобождение рабочего класса», руководимый Лениным, разоблачал в своих листовках «сторонников мракобесия, панегиристов народного невежества».[11] Выпущенная в 1895 г. листовка «Союза борьбы» призывала не слушать духовенство; «Не будем же, братья-товарищи, поддаваться обманным речам тех, кто нас держит во тьме невежества, будем стараться выяснить себе истину, чтобы идти к освобождению от теперешнего рабского состояния».[12]

Антирелигиозная агитация петербургского «Союза борьбы за освобождение рабочего класса» впервые была тесно связана с повседневными нуждами и интересами рабочих масс. В августе 1896 г. рабочие Александровского чугунного завода и Варшавской железной дороги были собраны на молебен для освящения императорского поезда, но им не заплатили за этот день. «Союз борьбы» издал по этому поводу специальную листовку. 12 ноября 1896 г. листовка, обращенная к рабочим Путиловского завода, приветствовала их отказ подарить икону начальнику механической мастерской. В листовке иронически говорилось: «Отношения патриархальные: хозяева выражают признательность рабочим, рабочие — начальнику мастерской. Рабочие покупают иконостас, чтобы молиться за попечительное начальство».[13] 27 июня 1896 г. листовка «К петербургским рабочим» разоблачала циркуляр министра финансов С. Ю. Витте, в котором он писал, что в основе отношений хозяина к рабочим лежат «христианские чувства», а поэтому следует «жить по правде божией», а не бастовать.[14] В 1897 г. в брошюре «Новый фабричный закон» Ленин писал, что во время массовой стачки рабочих в Петербурге весной 1895 г. «правительство пыталось с перепугу повлиять на рабочих глупенькими фразами о христианской любви фабрикантов к рабочим (циркуляр министра Витте фабричным инспекторам, изданный в 1895—1896 гг.). Но на эти фразы рабочие отвечали только смехом».[15] Ленин на примере того, как «христианское» правительство урезывает праздники для рабочих, наглядно показал, как оно защищает интересы капиталистов: «Правительство так любит называть себя „христианским“ правительством; обращаясь к рабочим, министры и другие чиновники услащают свою речь фразами о „христианской любви“ и „христианских чувствах“ фабрикантов к рабочим, правительства к рабочим и т. д. Но как только вместо фраз начинается дело, так все эти лицемерные и ханжеские слова летят к черту, и правительство превращается в торгаша, стремящегося где только можно оттягать что-нибудь у рабочих».[16]

В противоположность «экономистам» и «рабочедельцам», отказавшимся от политической агитации, Ленин требовал в 1902 г. в работе «Что делать?» всестороннего политического обличения царской власти. Разоблачение православного духовенства должно было быть неотделимой составной частью

[11] Листовки петербургского «Союза борьбы за освобождение рабочего класса» 1895—1897 гг. Партиздат, М., 1934, стр. 66.
[12] Там же, стр. 21.
[13] Там же, стр. 96.
[14] Там же, стр. 107.
[15] В. И. Ленин, Соч., изд. 5-е, т. 2, стр. 267.
[16] Там же, стр. 291—292.

воспитания революционной активности масс. «Чтобы стать социал-демократом, — писал Ленин, — рабочий должен ясно представлять себе экономическую природу и социально-политический облик помещика и попа... знать их сильные и слабые стороны, уметь разбираться в тех ходячих фразах и всевозможных софизмах, которыми *прикрывает* каждый класс и каждый слой свои эгоистические поползновения и свое настоящее „нутро“, уметь разбираться в том, какие учреждения и законы отражают и как именно отражают те или другие интересы».[17] Обличение гнусных деяний слуг казенной церкви должно было, по словам Ленина, пробудить среди рабочих желание «проучить тех жандармов в рясе, что делают работу святой инквизиции».[18] После опубликования книги Ленина «Что делать?» вопросы политического разоблачения православного духовенства как агентов самодержавия стали неотъемлемым элементом социал-демократической агитации и пропаганды. Однако не все социал-демократы сразу правильно поняли, как нужно вести борьбу с религией и церковью.

В 1902 г. небольшая группа социал-демократов (В. А. Поссе, В. Д. Бонч-Бруевич, Г. А. Куклин и др.) издала в Женеве и Лондоне 6 номеров журнала «Жизнь», 12 номеров «Листков „Жизни“», 20 номеров «Библиотеки „Жизни“», в которых требовала свободы совести, отделения церкви от государства и вела антиклерикальную пропаганду. Секретарь журнала «Жизнь» В. Д. Бонч-Бруевич опубликовал в нем несколько статей: «Значение сектантства для современной России», «Среди сектантов», «Старообрядчество и самодержавие». В брошюре «Из жизни духовенства», изданной в серии «Библиотеки „Жизни“» (1902, № 4) под редакцией Бонч-Бруевича, были собраны антиклерикальные произведения, опубликованные в этом журнале: отрывки из сочинения О. Мирабо, высмеивающего быт католического духовенства, из романа «Воскресение» Л. Н. Толстого — о православном богослужении в тюрьме и религиозной присяге в суде, из книги доктора Н. Русселя «Житие преосвященного владыки» — о педерастии алеутского и аляскинского епископа, викарного епископа воронежского, а затем епископа оренбургского и уральского Владимира, а также материалы о законоучителе священнике Контаренко, растлившем десятки детей, о тунеядстве монахов, о преследовании сектантов и воззвание к служителям православного культа «Духовное освобождение духовного сословия».

На изданиях журнала «Жизнь» сказалось влияние анархо-синдикализма и христианского социализма. Апеллируя к наивным взглядам части низшего духовенства, демократически настроенного, воззвание изображало Иисуса Христа в духе проповедника христианского социализма: «Мы презираем современных попов, сознательно морочащих народ еженедельно, если не ежедневно, надругивающихся над Христом и в большинстве случаев превратившихся в добровольных сыщиков полицейского правительства... Долой же рясу, долой мундир!.. С распростертыми братскими объятьями встретим мы каждого, кто смело сбросит позорный мундир, которым он кощунственно оскорбляет память Христа, друга нищих, друга пролетариев, распятого тогдашними Победоносцевыми... Да погибнет православие и самодержавие! Да здравствуют свобода и социализм».[19]

Ленин написал проект резолюции для II съезда РСДРП об отдельных группах социал-демократов, в котором, в частности, критиковал группу «Жизнь»: «Съезд выражает свое сожаление по поводу отдельного существо-

[17] В. И. Ленин, Соч., т. 5, стр. 383.
[18] Там же, стр. 384.
[19] Из жизни духовенства. Библиотека «Жизни», Лондон, 1902, № 4, стр. 86—88.

вания таких групп социал-демократов, как „Борьба", „Жизнь" и „Воля". Их обособленность не может не вызывать недопустимой в партии дезорганизации, с одной стороны, а с другой стороны — печальных отступлений от социал-демократических воззрений и социал-демократической тактики в сторону так называемого социал-революционизма (у «Воли» и отчасти у «Борьбы» в ее аграрной программе) или в сторону христианского социализма и анархизма (у «Жизни»). Съезд выражает желание, чтобы как указанные группы, так и все вообще группы лиц, причисляющих себя к социал-демократии, вошли в ряды единой и организованной русской социал-демократии».[20] После II съезда РСДРП группа «Жизнь» объявила о своем роспуске и ликвидировала издательство.

Под руководством Ленина газеты «Искра», «Вперед», «Пролетарий», «Новая жизнь», «Социал-демократ», «Звезда» и «Правда» разъясняли взгляды большевистской партии на религию, разоблачали казенную церковь. В этих газетах были опубликованы направленные против православия статьи Ленина, Бонч-Бруевича, Луначарского, Ольминского, Воровского и др.

В газете «Искра», редактировавшейся Лениным, В. Д. Бонч-Бруевич обнаружил 16 статей и заметок, посвященных религиозному вопросу. Из списка их, составленного Бонч-Бруевичем,[21] видно, что он пропустил 7 заметок: 1) «Из нашей общественной жизни» (в № 3) — о позорном поведении священника Казанского собора во время студенческой демонстрации в Петербурге 4 марта 1901 г.; 2) «Учителя и попы в роли жандармов» (в № 5) — корреспонденция из Ярославля в том, как священники используют исповедь в целях шпионажа; 3) «Полицейский провокатор среди сектантов» (в № 14); 4) «Замятое дело» (в № 15) — о шайке воров, состоящей из попов и полицейских; 5) «Смиренные служители церкви» (в № 16) — о циркуляре варшавского римско-католического архиепископа Попеля о борьбе с социализмом; 6) о монахе-шпионе из монастыря Голосеевская пустынь (около Киева) (в № 24); 7) «Духовенство старается» (в № 28) — корреспонденция из Херсонской губернии о шпионской деятельности духовенства. Кроме того, в «Искре» было опубликовано много мелких заметок: о насилиях архиерея над чувашами в г. Сарапуле Вятской губернии, о каторжных приговорах сектантам, о похищении и изнасиловании монахами девушки, о борьбе семинаристов со шпионажем в семинариях, об антицерковном движении грузинских крестьян. Из 16 статей и заметок, указанных Бонч-Бруевичем, критике православной церкви были посвящены статьи Ленина «Политическая агитация и „классовая точка зрения"» (в № 16), Л. Мартова «Социализм и церковь» (в № 22), Бонч-Бруевича «Силы русского клерикализма» (в № 47) и передовая без подписи «Православная церковь и правящие сферы» (в № 45), а также заметки «О чем тужит духовенство» (в № 16), «Монахи в роли эксплуататоров и палачей» (в № 43).

Статье Ленина «Политическая агитация и „классовая точка зрения"» предшествовала его заметка по поводу речи орловского губернского предводителя дворянства М. А. Стаховича на миссионерском съезде в Орле в сентябре 1901 г. Эта заметка была опубликована в декабре 1901 г. в журнале «Заря» (№ 2—3), в отделе «Внутреннее обозрение». Либеральный общественный деятель Стахович под влиянием сочинений Л. Н. Толстого сказал речь в защиту свободы совести, потребовав отмены уголовной кары

[20] В. И. Ленин, Соч., т. 6, стр. 434—435.
[21] В. Д. Бонч-Бруевич, Избр. соч., т. I, Изд. АН СССР, М., 1959, стр. 34—36.

за отпадение от православия и за принятие и исповедание иной веры. Ленин изложил в заметке все содержащиеся в речи Стаховича «примерчики» полицейского произвола и инквизиторской травли миссионерами-священниками сектантов. В статье «Политическая агитация и „классовая точка зрения"» Ленин, использовав речь Стаховича для разоблачения отсутствия свободы совести в России, объяснил, почему черносотенная печать во главе с «Московскими ведомостями» подняла такой шум по поводу этой речи, требовавшей свободы совести. «Московские ведомости», по его словам, нечаянно сказали правду, что все благополучие Стаховича как помещика зависит от распространения в народных массах православия, против которого тот ополчился. Ленин высмеял попытки «Московских ведомостей» объяснить выступление Стаховича его «легкомыслием» и тем, что он «краснобай». Стахович, не имеющий, по словам Ленина, никаких твердых религиозных убеждений, но заинтересованный в прочности православия, был «глашатаем целого либерального направления».[22] Ленин считал необходимым «поддерживать всякий либеральный и демократический протест», даже если он будет «проистекать из столкновения... дворян с ведомством полицейского православия».[23] Предлагая поддерживать протест и критику церкви со стороны буржуазных или дворянских либералов, Ленин рекомендовал подталкивать их выступления вперед, ловить их на ошибках и отступлениях, чтобы использовать это в целях разоблачения царизма и церкви.

Разоблачая взгляды «Московских ведомостей» по религиозному вопросу, Ленин дал глубокое определение классовой сущности православия: «Святыня православия тем дорога, что учит „безропотно" переносить горе! Какая же это выгодная, в самом деле, для господствующих классов святыня! Когда общество устроено так, что ничтожное меньшинство пользуется богатством и властью, а масса постоянно терпит „лишения" и несет „тяжелые обязанности", то вполне естественно сочувствие эксплуататоров к религии, учащей „безропотно" переносить земной ад ради небесного, будто бы, рая».[24] Эти мысли Ленина были руководящими идеями в деле разоблачения большевиками православной религии. В 1902—1903 гг. во время агитации большевиков против «открытия» мощей Серафима Саровского слова Ленина помогли изобличать политический смысл «обретения» православием новой «святыни», поклонение которой с такой шумихой организовывал царизм для отвлечения народных масс от революционной борьбы. Статья Ленина имела огромное принципиальное значение, показывая, как нужно разоблачать церковь. В 1902 г. в статье «Значение сектантства для России» В. Д. Бонч-Бруевич, ссылаясь на статью Ленина, писал о необходимости откликнуться на его призыв об организации всенародной обличительной кампании против самодержавия и его казенной церкви.[25]

Под влиянием статьи Ленина Бонч-Бруевич опубликовал в газете «Искра» статью «Силы русского клерикализма», корректуру которой правил Ленин.[26] Бонч-Бруевич обобщил на основании «Всеподданнейшего отчета обер-прокурора святейшего синода Константина Победоносцева по ведомству православного вероисповедания за 1899 год» сведения о численности духовенства и его средствах, показал роль духовенства в монархическом воспитании молодежи, реакционную деятельность миссионеров и

[22] В. И. Ленин, Соч., т. 5, стр. 311.
[23] Там же, стр. 314.
[24] Там же, стр. 311.
[25] Жизнь, 1902, № 1, стр. 329.
[26] См.: «Я выправил первую корр[екту]ру» (Ленинский сборник, XIII, ГИЗ, М., 1930, стр. 153).

другие формы влияния православной церкви на народные массы. Автор статьи предвидел, что православная церковь выступит особенно яростно тогда, когда силы российской революции станут лицом к лицу с силами российского самодержавия. «Располагая множеством разнообразных средств, эти приверженцы русского царизма поведут тогда отчаянную контрреволюционную агитацию в стране, натравливая и возбуждая массы захолустного населения против революционных сил. „Русская Вандея" будет главным образом руководима нашей клерикальной „партией"».[27] Статья Бонч-Бруевича, отредактированная Лениным, призывала социал-демократов усилить борьбу с клерикализмом в России. «Мы, социал-демократы, предвидя роль этого реакционного сословия, — писал Бонч-Бруевич о духовенстве, — в нашей борьбе за освобождение от тирании клики, именующейся „Романов и К°", опирающейся на косность, невежество и традиции масс, должны теперь же приложить все усилия, чтобы раскрыть глаза этим массам насчет того, что представляет из себя эта многотысячная армия тунеядцев».[28] Продолжением статьи «Силы русского клерикализма» являются две статьи Бонч-Бруевича — «Стоимость культа (по сметам государственного бюджета и отчетам обер-прокурора святейшего синода)»[29] и «Силы православной церкви в последние годы самодержавия».[30]

Газета «Искра» сыграла большую роль в разоблачении церкви. В марте 1903 г. епископ самарский и ставропольский писал в синод: «Считаю долгом препроводить Вам прилагаемые при сем № газеты „Искра" и прокламацию РСДРП, вызванную моим поучением».[31]

В других газетах, редактировавшихся Лениным, также велась пропаганда против религии и церкви. В апреле 1905 г. в газете «Вперед» (№ 16) была опубликована статья А. В. Луначарского «Возрождение православной церкви»,[32] которую правил Ленин. 3 декабря 1905 г. в газете «Новая жизнь» Ленин опубликовал свою знаменитую статью «Социализм и религия». В большевистской газете «Казарма», издававшейся с целью пропаганды среди солдат, изобличалось черносотенное духовенство, как например в статье Ем. Ярославского «Какие партии в думе и чего они хотят».[33] В 1907 г. по поручению временного бюро военных и боевых организаций РСДРП(б) Ем. Ярославский написал брошюру «Катехизис солдатский». Брошюра разоблачала политическую роль духовенства в армии, разъясняла классовую сущность религиозной присяги.

В годы царизма, несмотря на жестокие преследования, ссылку на каторжные работы, тюремные заключения, расстрелы и виселицы, большевики вели революционную пропаганду и агитацию. Следуя указаниям Ленина, большевики в собеседованиях, в кружках, в листовках разоблачали религию. Так, например, в программе пропаганды в рабочих кружках, опубликованной 2 мая 1903 г. в листовке петербургских большевиков, рекомендовалось разъяснять классовую сущность правительства, церкви, войска, полиции, бюрократии.[34] Большевистские комитеты издавали листовки и книжки для рабочих, разоблачавшие церковные поучения, черносотенную деятельность духовенства, вскрывавшие сущность религиозных праздников.[35] Так, ленинская «Искра» сообщала, что в 1901 г. Курский комитет РСДРП издал листовку о том, как церковь служит царизму; в 1902 г. Тверской комитет выпустил листовку против приезда Иоанна Кронштадтского; в 1903 г. Петербургский комитет — о книжке старшины Исаакиевского собора генерала Богдановича «Душевное слово русским рабочим»; Одесский комитет — о пасхе; Рижский комитет — о рождестве; Тульский комитет — две листовки о мощах преподобного Серафима Саровского; Саратовский комитет — о том же. Особенно много листовок было издано в 1905 г.: Томским комитетом РСДРП под названием «Царь и бог», Киевским комитетом — «Святейший синод и рабочий класс», и т. д.

Главное внимание большевики уделяли устной пропаганде и агитации против церкви. В 1926 г. М. М. Логинов рассказывал мне, как незадолго до декабрьского восстания 1905 г. в Москве он, И. И. Скворцов-Степанов, Ин. Дубровинский, Ем. Ярославский и другие большевики выступали на собраниях рабочих с речами, разоблачавшими церковников. Логинов вспоминал, как его чуть не убили черносотенцы в московской скотобойне, когда он говорил там на собрании рабочих правду о религии. Он рассказывал об орехово-зуевском рабочем К. С. Клюеве, прозванном в 1905 г. Антихристом за то, что на рабочих массовках критиковал церковь. Прозвище Антихрист стало партийной кличкой большевика Клюева.

Ленин рекомендовал использовать все средства пропаганды и агитации, в том числе и думскую трибуну, для разъяснения массам отношения рабочей партии к религии и церкви. В 1909 г. по поручению социал-демократической фракции III Государственной думы В. Д. Бонч-Бруевич как «сведущее лицо» написал речь,[36] которую произнес депутат социал-демократ П. И. Сурков в прениях по смете синода на 1909 г.[37] На фракции Чхеидзе и другие меньшевики возражали против заявления в речи о принципиальном отношении к религии и церкви, настаивая на оппортунистическом толковании формулы «религия — частное дело». Было вынесено решение, чтобы Бонч-Бруевич написал новую речь — покороче и с исключением из нее общей оценки религии. Он составил второй, более краткий вариант речи, который передал Суркову вместе с первым вариантом. Сурков произнес речь в прениях по смете синода, исходя из обоих вариантов. В статьях «Об отношении рабочей партии к религии», опубликованной в мае 1909 г. в газете «Пролетарий», и «Классы и партии в их отношении к религии и церкви», напечатанной в июле 1909 г. в газете «Социал-демократ», Ленин одобрил выступление Суркова. Ем. Ярославский писал, что Великая Октябрьская социалистическая революция и борьба последующих годов целиком оправдали ту характеристику классов и партий в их отношениях к религии и церкви, какую дал в своих статьях Ленин.[38]

В 1912 г. в статьях «Либералы и клерикалы», «Духовенство и политика», «Духовенство на выборах и выборы с духовенством», опубликованных 25 июля и 1 сентября в газете «Правда» и 5 октября в газете «Невская звезда» в связи с организацией духовенства для участия в выборах

---

[27] Искра, 1 сентября 1903 г., № 47.
[28] Там же.
[29] Просвещение, 1913, № 2, стр. 21—30; № 3, стр. 40—49.
[30] Антирелигиозник, 1930, № 2, стр. 15—18.
[31] Центральный государственный исторический архив в Ленинграде (ЦГИАЛ). канцелярия обер-прокурора синода, 1903 г., отд. 2, стол 3, д. 169, л. 1.
[32] Ленинский сборник, XXVI, Партиздат, М., 1934, стр. 341.
[33] Казарма, 1907, № 13.
[34] Листовки петербургских большевиков, 1902—1917 гг., т. 1. Госполитиздат, М., 1939, стр. 83.
[35] М. И. Шахнович. Петербургские большевики в борьбе с религией. Антирелигиозник, 1940, № 1, стр. 23—28; № 4, стр. 18—21.
[36] В. Д. Бонч-Бруевич, Избр. соч., т. I (первая редакция статьи «Наша церковная политика» — стр. 200—208, вторая редакция — стр. 209—213; «По поводу моей статьи „Наша церковная политика"» — стр. 214—218).
[37] Стенографический отчет Государственной думы 3-го созыва, сессии II, ч. III. СПб., 1909, стр. 2074—2082.
[38] Ем. Ярославский. О религии. Госполитиздат, М., 1957, стр. 83.

в IV Государственную думу, Ленин вскрыл политическое значение воинствующего православного клерикализма и отношение к нему различных классов и партий. «Мы клерикализма не боимся, — писал Ленин, — мы с ним охотно — на свободной и равной для всех трибуне — поспорим».[39]

Выполняя указания Ленина, газеты «Звезда» и «Правда» вели борьбу за отделение церкви от государства и школы от церкви. «Правда» популяризовала взгляды Ленина на то, почему духовенство в думе стремится замаскировать свои политические цели: «Господствующие и правящие классы ценят религию как одну из своих социальных опор, но, чтобы религия выполняла эту роль с наилучшим успехом, правящие классы стремятся представить церковь и церковность стоящими вне классов, вне житейской материальной борьбы».[40] В «Правде» разоблачались выступления духовенства против революционного движения и просвещения, отмечалась связь церкви с организацией черносотенных погромщиков, с «Союзом русского народа». В 1912 г. полиция конфисковала № 82 «Правды» за опубликование в ней заметки, в которой сообщалось, что священники ведут черносотенную агитацию среди казаков. «Правда» показывала, что скрывается «за монастырской стеной», срывала маску святости со служителей культа.[41]

Из статей Ленина, большевистских газет и листовок, из выступлений большевиков в Государственной думе, на собраниях и в кружках рабочих видно, что пролетарская партия действительно была вождем в борьбе с религией и церковью в царской России. Партия большевиков организовала отход трудящихся от религии, помогала передовой части народа осуществить его желание «смести до основания и казенную церковь».[42]

Вспоминая о борьбе большевиков царской России против церкви, Н. С. Хрущев говорил: «Когда в старое время правительство царской России подчинило себе церковь и поставило ее на службу капиталистам и помещикам, правящие классы использовали церковь против народа, в том числе и против тех, кто верует, — мы старались разъяснить людям, что нельзя религиозные чувства направлять против интересов народа».[43]

«Крепостники в рясах»

Ставя перед большевистской партией задачу разоблачения «господствующей поповщины» и освобождения народных масс от «религиозной сивухи», Ленин вскрыл сущность православия в послереформенной России как пережитка крепостничества.

В речи «К четырехлетней годовщине Октябрьской революции» Ленин указывал на главнейшие остатки средневековья в России в 1917 г.: монархию, сословность, частное землевладение, угнетенное положение женщин, угнетение национальностей и религию. «Непосредственной и ближайшей задачей революции в России, — говорил Ленин, — была задача буржуазно-демократическая: свергнуть остатки средневековья, снести их до конца, очистить Россию от этого варварства, от этого позора, от этого величайшего тормоза всякой культуры и всякого прогресса в нашей стране».[44]

[39] В. И. Ленин, Соч., т. 18, стр. 205.
[40] Правда, 26 июня (9 июля) 1912 г., № 49.
[41] См. например, заметки: об обвинении священника Сперанского в подлоге (Правда, 1912, № 45); о притоне разврата в женском богодуховском монастыре в Харьковской губернии (там же, № 79); о растлении малолетних законоучителем Широкинским в Саратове (там же, № 178) и т. д.
[42] В. И. Ленин, Соч., т. 15, стр. 183.
[43] Н. С. Хрущев. Мир без оружия — мир без войн, т. I. Госполитиздат, М., 1960, стр. 291.
[44] В. И. Ленин, Соч., т. 33, стр. 29.

Автор труда «Развитие капитализма в России» на основе изучения материалов по экономике нашей страны пришел к выводу о феодальном характере православной церкви. Так, например, он отметил, что богатые московские монастыри — Чудов и Новоспасский — сыграли большую роль в колонизации Саратовского края, заведя здесь рыбные ловли по рекам Иргиз и Волге.[45] Ленин обратил внимание на то, что в 90-х годах XVII столетия Новоспасский монастырь перевел крестьян из старых своих вотчин в Вольский уезд, что многие селения, расположенные по Волге, состояли из синодальных и монастырских крестьян.[46] Он говорил о той острой классовой борьбе, которую вели монастырские крестьяне против своих феодалов. Например, во время царствования Екатерины II восстало более 100 тысяч монастырских крестьян. «Всевластие полиции и бюрократии закрывало от глаз „общества“ и народа классовую борьбу вообще, — писал Ленин, — борьбу „крепостников в рясе“ с „подлой чернью“, в частности».[47] Церковь была крупнейшим феодалом, ей принадлежало в Московской Руси около 1/3 всех земель. К половине XVIII в. на церковных землях сидело около миллиона душ крепостных. Маркс и Энгельс писали, что вследствие «могущественного влияния христианства освобождение крепостных сопровождалось наиболее кровопролитной и ожесточенной борьбой именно с *духовными* феодалами и было доведено до конца вопреки ропоту и возмущению воплощенного в попах христианства».[48] Исследования советских историков[49] показали, что эти слова справедливы для характеристики отношения к крепостному праву не только католического святого Амвросия, учившего, что «служение крестьян господам — дар божий», или Мартина Лютера, призывавшего «бить, душить, вешать, жечь, рубить и колесовать чернь, чтобы она не сбросила узды», но и иерархов православия.

В царской России духовенство окропляло святой водой крепостное право, благословляло насильственные браки, безмолвно хоронило дворовых людей, засеченных помещиками. Вся идеология православия была проникнута духом крепостничества. Поэт А. К. Толстой говорил, что суть всего православного учения состоит в том, чтобы скрестить на животе десять пальцев и вздыхать, подняв глаза к небу: «Божья воля! Поделом нам, г..., за грехи наши! Несть батогов аще не от бога». Ленин писал, что «поповские проповеди» говорятся в защиту помещиков,[50] показывал, что помещики были заинтересованы в церкви как в идейной палке, дополнявшей кнут крепостников; с ее помощью в головы крестьян вбивались рабские идеи терпения и покорности. Ленин рассказывал про «обращение доброго деревенского „батюшки“ к помещикам и купцам с предложением жить „по-божецки“, любить своего ближнего и подставлять правую щеку, когда ударят по левой. Помещики и купцы слушают проповедь, продолжают утеснять и грабить народ и восторгаются тем, как хорошо умеет „батюшка“ утешать и успокаивать „мужичков“».[51] Во многих церквах висели иконы

[45] Сборник статистических сведений по Саратовской губернии, т. VII, ч. 2. Вольский уезд. Саратов, 1892.
[46] Ленинский сборник, XXXIII, Политиздат, М., 1940, стр. 519.
[47] В. И. Ленин, Соч., т. 15, стр. 385.
[48] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. IV, стр. 198.
[49] В. И. Писарев. Церковь и крепостное право в России. Изд. «Атеист», М., 1931; А. Дмитриев. Церковь и крестьянство на Руси. Изд. «Атеист», М., 1931; А. М. Самсонов. Антифеодальные народные восстания в России и церковь. Изд. АН СССР, М., 1955.
[50] В. И. Ленин, Соч., т. 6, стр. 386.
[51] Там же, т. 23, стр. 327.

в IV Государственную думу, Ленин вскрыл политическое значение воинствующего православного клерикализма и отношение к нему различных классов и партий. «Мы клерикализма не боимся, — писал Ленин, — мы с ним охотно — на свободной и равной для всех трибуне — поспорим».[39]

Выполняя указания Ленина, газеты «Звезда» и «Правда» вели борьбу за отделение церкви от государства и школы от церкви. «Правда» популяризовала взгляды Ленина на то, почему духовенство в думе стремится замаскировать свои политические цели: «Господствующие и правящие классы ценят религию как одну из своих социальных опор, но, чтобы религия выполняла эту роль с наилучшим успехом, правящие классы стремятся представить церковь и церковность стоящими вне классов, вне житейской материальной борьбы».[40] В «Правде» разоблачались выступления духовенства против революционного движения и просвещения, отмечалась связь церкви с организацией черносотенных погромщиков, с «Союзом русского народа». В 1912 г. полиция конфисковала № 82 «Правды» за опубликование в ней заметки, в которой сообщалось, что священники ведут черносотенную агитацию среди казаков. «Правда» показывала, что скрывается «за монастырской стеной», срывала маску святости со служителей культа.[41]

Из статей Ленина, большевистских газет и листовок, из выступлений большевиков в Государственной думе, на собраниях и в кружках рабочих видно, что пролетарская партия действительно была вождем в борьбе с религией и церковью в царской России. Партия большевиков организовала отход трудящихся от религии, помогала передовой части народа осуществить его желание «смести до основания и казенную церковь».[42]

Вспоминая о борьбе большевиков царской России против церкви, Н. С. Хрущев говорил: «Когда в старое время правительство царской России подчинило себе церковь и поставило ее на службу капиталистам и помещикам, правящие классы использовали церковь против народа, в том числе и против тех, кто верует, — мы старались разъяснить людям, что нельзя религиозные чувства направлять против интересов народа».[43]

«Крепостники в рясах»

Ставя перед большевистской партией задачу разоблачения «господствующей поповщины» и освобождения народных масс от «религиозной сивухи», Ленин вскрыл сущность православия в послереформенной России как пережитка крепостничества.

В речи «К четырехлетней годовщине Октябрьской революции» Ленин указывал на главнейшие остатки средневековья в России в 1917 г.: монархию, сословность, частное землевладение, угнетенное положение женщин, угнетение национальностей и религию. «Непосредственной и ближайшей задачей революции в России, — говорил Ленин, — была задача буржуазно-демократическая: свергнуть остатки средневековья, снести их до конца, очистить Россию от этого варварства, от этого позора, от этого величайшего тормоза всякой культуры и всякого прогресса в нашей стране».[44]

[39] В. И. Ленин, Соч., т. 18, стр. 205.
[40] Правда, 26 июня (9 июля) 1912 г., № 49.
[41] См. например, заметки: об обвинении священника Сперанского в подлоге (Правда, 1912, № 45); о притоне разврата в женском богодуховском монастыре в Харьковской губернии (там же, № 79); о растлении малолетних законоучителем Широкинским в Саратове (там же, № 178) и т. д.
[42] В. И. Ленин, Соч., т. 15, стр. 183.
[43] Н. С. Хрущев. Мир без оружия — мир без войн, т. I. Госполитиздат, М., 1960, стр. 291.
[44] В. И. Ленин, Соч., т. 33, стр. 29.

Автор труда «Развитие капитализма в России» на основе изучения материалов по экономике нашей страны пришел к выводу о феодальном характере православной церкви. Так, например, он отметил, что богатые московские монастыри — Чудов и Новоспасский — сыграли большую роль в колонизации Саратовского края, заведя здесь рыбные ловли по рекам Иргиз и Волге.[45] Ленин обратил внимание на то, что в 90-х годах XVII столетия Новоспасский монастырь перевел крестьян из старых своих вотчин в Вольский уезд, что многие селения, расположенные по Волге, состояли из синодальных и монастырских крестьян.[46] Он говорил о той острой классовой борьбе, которую вели монастырские крестьяне против своих феодалов. Например, во время царствования Екатерины II восстало более 100 тысяч монастырских крестьян. «Всевластие полиции и бюрократии закрывало от глаз „общества“ и народа классовую борьбу вообще, — писал Ленин, — борьбу „крепостников в рясе“ с „подлой чернью“, в частности».[47] Церковь была крупнейшим феодалом, ей принадлежало в Московской Руси около 1/3 всех земель. К половине XVIII в. на церковных землях сидело около миллиона душ крепостных. Маркс и Энгельс писали, что вследствие «могущественного влияния христианства освобождение крепостных сопровождалось наиболее кровопролитной и ожесточенной борьбой именно с *духовными* феодалами и было доведено до конца вопреки ропоту и возмущению воплощенного в попах христианства».[48] Исследования советских историков[49] показали, что эти слова справедливы для характеристики отношения к крепостному праву не только католического святого Амвросия, учившего, что «служение крестьян господам — дар божий», или Мартина Лютера, призывавшего «бить, душить, вешать, жечь, рубить и колесовать чернь, чтобы она не сбросила узды», но и иерархов православия.

В царской России духовенство окропляло святой водой крепостное право, благословляло насильственные браки, безмолвно хоронило дворовых людей, засеченных помещиками. Вся идеология православия была проникнута духом крепостничества. Поэт А. К. Толстой говорил, что суть всего православного учения состоит в том, чтобы скрестить на животе десять пальцев и вздыхать, подняв глаза к небу: «Божья воля! Поделом нам, г..., за грехи наши! Несть батогов аще не от бога». Ленин писал, что «поповские проповеди» говорятся в защиту помещиков,[50] показывал, что помещики были заинтересованы в церкви как в идейной палке, дополнявшей кнут крепостников; с ее помощью в головы крестьян вбивались рабские идеи терпения и покорности. Ленин рассказывал про «обращение доброго деревенского „батюшки“ к помещикам и купцам с предложением жить „по-божецки“, любить своего ближнего и подставлять правую щеку, когда ударят по левой. Помещики и купцы слушают проповедь, продолжают утеснять и грабить народ и восторгаются тем, как хорошо умеет „батюшка“ утешать и успокаивать „мужичков“».[51] Во многих церквах висели иконы

[45] Сборник статистических сведений по Саратовской губернии, т. VII, ч. 2. Вольский уезд. Саратов, 1892.
[46] Ленинский сборник, XXXIII, Политиздат, М., 1940, стр. 519.
[47] В. И. Ленин, Соч., т. 15, стр. 385.
[48] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. IV, стр. 198.
[49] В. И. Писарев. Церковь и крепостное право в России. Изд. «Атеист», М., 1931; А. Дмитриев. Церковь и крестьянство на Руси. Изд. «Атеист», М., 1931; А. М. Самсонов. Антифеодальные народные восстания в России и церковь. Изд. АН СССР, М., 1955.
[50] В. И. Ленин, Соч., т. 6, стр. 386.
[51] Там же, т. 23, стр. 327.

Николая Чудотворца, изображавшие, как он догоняет на коне бежавшего от господина «непослушного раба», замученного непосильным трудом, и порет его; иконы Федора Тирона, «специальность» которого как святого состояла в том, чтобы заботиться «об обретении украденных вещей и бежавших слуг». «Крестьяне не боялись зверских преследований правительства, не боялись экзекуций и пуль, — писал Ленин, — крестьяне не верили попам, которые из кожи лезли, доказывая, что крепостное право одобрено священным писанием и узаконено богом (прямо так и говорил тогда митрополит Филарет!), крестьяне поднимались то здесь, то там, и правительство, наконец, уступило, боясь общего восстания всех крестьян».[52] Ленин неоднократно вспоминал о защите «митрополитом Филаретом крепостного права на основании священного писания».[53]

Московский митрополит Филарет Дроздов (1782—1867), самый крупный деятель крепостнической церкви, был проповедником Александра I, Николая I и Александра II. За проповедь по случаю коронации Николая I и за «слово», признесенное им в связи с подавлением восстания декабристов, Филарет был возведен в сан митрополита московского. В декабре 1901 г. в журнале «Заря» в заметке «Две предводительские речи» Ленин привел отрывки из опубликованного в церковном журнале «Вера и разум» за 1901 г. письма «почетного гражданина из бывших духовных Иеронима Преображенского» к преосвященному Амвросию, архиепископу харьковскому, в которых упоминалось, что Филарет отстаивал крепостное право: «В суровую эпоху Николая I, когда пробуждавшееся общественное самосознание, под влиянием великих социальных движений на Западе, и у нас выдвинуло единичных борцов против возмутительного порабощения простого народа, церковь наша оставалась совершенно равнодушной к его страданиям... ни один голос из среды духовенства не раздался в защиту обездоленного народа от сурового помещичьего произвола, и это только потому, что правительство не решалось пока наложить руку на крепостное право, существование которого Филарет Московский прямо оправдывал текстами св. писания из Ветхого завета... По злой иронии судьбы, текст великого акта 19-го февраля был дан для редактирования с христианской точки зрения тому же Филарету».[54] Филарет отрицал наличие крепостного рабства в России, утверждая, что «у нас не было рабства в полном значении сего слова: была однако крепкая наследственная зависимость части народа от частных владельцев».[55] Этот ярый защитник крепостников, названный Н. Г. Чернышевским догнивающим трупом, составил пресловутый манифест 19 февраля 1861 г. с ссылками на священное писание, чтобы замаскировать ту мерзость, которую царь и помещики преподнесли крестьянам вместо ожидавшейся ими земли и воли. Филарет, печаловавшийся о «стеснении» помещиков «в правах собственности», исключил из проекта манифеста слово «радостное», как было названо там предпринимаемое дело реформы, объявил освобождение крестьян «пожертвованием, сделанным благородным дворянством». Это «освобождение крестьян» было, по словам Ленина, бессовестнейшим грабежом, сплошным надругательством над крестьянами, оставляло их нищими, забитыми и темными. «Отработки и кабала — вот чем оказался на деле тот „свободный

[52] Там же, т. 6, стр. 384.
[53] Там же, т. 5, стр. 269.
[54] Там же, стр. 270—271.
[55] В. Н. [В. В. Назаревский]. Государственное учение Филарета, митрополита московского. М., 1883, стр. 106.

труд", — писал Ленин, — призвать на который „божие благословение" приглашал крестьянина манифест, составленный попом-иезуитом».[56]

Филарет прославился как сторонник шпицрутенов, плетей и розог. Ленин приводил слова из письма И. Преображенского: «Когда передовые люди страны в земстве и в обществе подают петиции об отмене остатков телесных наказаний, церковь молчит, не обмолвившись ни одним словом осуждения защитников розги».[57] На запрос обер-прокурора синода графа Д. А. Толстого Филарет составил записку «с мнением о телесных наказаниях с христианской точки зрения», где отстаивал розги для народа: «христианство не осудит сей строгости».[58] Современная православная церковь особенно почитает митрополита Филарета. В Троице-Сергиевской лавре и Московской духовной академии торжественно отмечаются день ангела и день кончины Филарета, устроена выставка «Митрополит Филарет — избранник божий».

Вся суть политики церкви, во главе которой стояли крепостники в рясах, заключалась, по мнению Ленина, в защите феодальных привилегий церкви, в открытом отстаивании средневековья.[59] С конца XIX—начала XX в. ультрареакционный епископат, назначенный из монахов и мечтавший об усилении власти монастырей, этих пережитков феодализма, благоговел перед всесильным обер-прокурором синода К. П. Победоносцевым, державшим правительственный камертон. Этот министр церкви, вдохновлявшийся сочинениями митрополита Филарета и управлявший православным духовенством двадцать пять лет, с 1880 по 1905 г., был известен как инквизитор передовой русской мысли, враг культуры и просвещения, автор лозунга «поменьше школ». В труде «Что такое „друзья народа" и как они воюют против социал-демократов?» Ленин указывал на лютую враждебность Победоносцева к социализму, а в статье о «Вехах» отметил, что Победоносцев проповедывал, будто народ питает ненависть к демократии и интеллигенции. В ноябре 1900 г. на заседании Государственного совета Победоносцев защищал закон о телесных наказаниях. «Искра» писала: «Только Победоносцев и 2—3 его прихвостня отстаивали продолжение господства розги над крестьянами».[60] Устами Победоносцева церковь требовала розог для крестьян потому, что сама являлась крупным землевладельцем.

Ленин изучал размеры земельных владений церквей и монастырей в России, делал выписки из «Энциклопедического словаря» Брокгауза и Эфрона о числе десятин земли у духовенства.[61] В 1903 г. в брошюре «К деревенской бедноте» Ленин писал, что «у церквей и монастырей — около *шести* миллионов десятин земли. Наши попы проповедуют крестьянам нестяжание да воздержание, а сами набрали себе правдой и неправдой громадное количество земли».[62] В статье «Аграрный вопрос в России к концу XIX века» Ленин указывал, что в 1905 г. духовным лицам принадлежало 0.3 млн. десятин, т. е. 0.4% всей земли, в то время как в 1877 г. в их руках находилось 0.2 млн. десятин, т. е. 0.2%; следовательно, земельные владения духовенства увеличились к 1905 г. на 0.1 млн. десятин, т. е. в 1.74 раза.[63]

[56] В. И. Ленин, Соч., т. 4, стр. 395.
[57] Там же, т. 5, стр. 271.
[58] Собрание мнений и отзывов Филарета, т. V. М., 1887, стр. 131.
[59] В. И. Ленин, Соч., т. 15, стр. 384.
[60] Искра, 1901, № 11.
[61] Ленинский сборник, XIX, Партиздат, М., 1932, стр. 347, 348, 351.
[62] В. И. Ленин, Соч., т. 6, стр. 341—342.
[63] Там же, т. 15, стр. 56.

В 1912 г. в статье «Духовенство на выборах и выборы с духовенством» Ленин приводил такие данные по статистике 1905 г. о 50 губерниях Европейской России:

Церковных земель	1,9 млн. десятин
Земель в частной собственности духовных лиц	0,3 » »
Итого у духовенства	2,2 млн. десятин.[64]

По официальным данным на 1908 г., из 832 монастырей более 10 тысяч десятин земли имели 6 монастырей; от 10 тысяч до 5 тысяч десятин — 7 монастырей; от 5 тысяч до 3 тысяч десятин — 12; от 1 тысячи до 500 десятин — 59; от 500 до 200 десятин — 235 монастырей. Наименьшее количество земли, т. е. 50 десятин, имели 36 монастырей.[65] В среднем на одного монаха приходилось по 14 десятин земли, тогда как крестьяне имели 2—5 десятин на один двор. В то время как 10 млн. разоренных крестьянских дворов имело в среднем по 7 десятин земли на одно крестьянское хозяйство, каждый сельский священник имел в среднем 40 десятин земли для личного хозяйства, не считая усадьбы. Последняя была личной собственностью священника, которую он мог продать, если дом с усадьбой не принадлежал к имуществу местного храма. Земли, так называемые «причтовые», нарезались духовенству на лучших участках в количестве 60 десятин в среднем на притч, состоящий из священника и псаломщика. Священник мог отдать землю в аренду малоземельным крестьянам, чаще же всего обрабатывал ее их руками «за водку» или «во спасение души».

В феврале 1902 г. в статье «Из экономической жизни России» Ленин отмечал рост абсолютного обнищания рабочих и крестьян и одновременный рост богатства помещиков, капиталистов и священников. Он писал, что самое последнее место по размеру сбережений в сберегательных кассах занимают фабрично-заводские рабочие, «самые крупные вкладчики — *духовенство:* 46 млн. р. по 137 тыс. книжек, т. е. 333 р. на книжку. Попечение о спасении души паствы — дело, должно быть, небезвыгодное».[66] В. Д. Бонч-Бруевич указывал в газете «Искра», что «только в сберегательных государственных кассах, т. е. в виде мелких вкладов, у духовенства имеется 46 млн. рублей. Крупные же состояния духовенства, конечно, хранятся в центральных государственных и частных банках».[67]

Большевистские публицисты популяризировали взгляды Ленина на крепостническую сущность православия. В 1911 г. в статье по поводу «освобождения крестьян» 19 февраля 1861 г. С. М. Киров указывал на то, что помещик «заведовал религиозными верованиями крепостных своих, он создавал для них религиозный культ и формы его отправления».[68] В 1912 г. в статье «Воскрешение мертвого» В. Д. Бонч-Бруевич писал, что государство превратило господствующую церковь в орудие борьбы «за интересы того класса, класса помещиков, дворян, крепостников, который является полным хозяином положения вещей за последние два века общественно-политической жизни России».[69]

Борьба большевистской партии против всех остатков средневековья предполагала борьбу и против такого его пережитка, как казенная церковь. Ленин требовал конфискации церковных и монастырских земель, освобождения русских граждан от крепостной зависимости у церкви.

[64] Там же, т. 18, стр. 313.
[65] Церковь, 1908, № 4, стр. 135.
[66] В. И. Ленин, Соч., т. 6, стр. 72.
[67] Искра, 1 сентября 1903 г., № 47.
[68] Терек, 19 февраля 1911 г., № 3953.
[69] Правда, 29 марта 1912 г., № 23.

Православие и самодержавие

Дореволюционные историки церкви А. Щапов, П. Знаменский, Е. Голубинский, С. Мельгунов или «обновленец» Б. Титлинов писали о государственной опеке российского самодержавия над православной церковью, но никто из них не дал такого глубокого определения сущности взаимоотношений, которые сложились между православием и самодержавием, как Ленин. Он указывал, что «церковь была в крепостной зависимости от государства».[70] Православная церковь в Восточной Европе в отличие от католической церкви в Западной Европе действительно находилась в крепостной зависимости от самодержавия. На Руси раболепная служба церкви государству была организована по образцу Византии, откуда заимствовали саму церковность. Обоготворение царской власти со времен Константина превратилось в православии в своего рода догмат религиозного почитания царей. Венчая императоров на царство, церковь называла их «помазанниками божьими», она приняла деятельное участие в развитии идеи самодержавия.[71] Теория божественного происхождения царской власти была закреплена в основных законах Российской империи, статья 1-я которых гласила: «Император всероссийский есть монарх самодержавный и неограниченный, повиноваться верховной его власти не токмо за страх, но и за совесть сам бог повелевает».

В статье «Внутреннее обозрение» Ленин приводил слова «почетного гражданина из бывших духовных Иеронима Преображенского», что «после неудавшейся попытки патриарха Никона разыграть в России роль римских пап, совмещавших на Западе духовную власть с главенством светским, церковь наша, в лице высших своих представителей — митрополитов, всецело и навсегда подчинилась власти государей, и иногда деспотически, как это было при Петре Великом, диктовавшем ей свои указы. (Давление Петра Великого на духовенство в деле осуждения царевича Алексея)».[72] Петр I превратил православную церковь в «духовное ведомство», учредил святейший правительствующий синод, который состоял из архиереев, назначенных императором, и находился под постоянным контролем светского чиновника — обер-прокурора, «ока государева и стряпчего по делам государственным», назначаемого из «добрых офицеров». Со времени упразднения патриаршества при Петре I царь совмещал в себе высшую и духовную власть. В «Своде законов Российской империи» было сказано: «Император, как христианский государь, есть верховный защитник и хранитель догматов господствующей веры и блюститель православия и всякого в церкви святого благочиния». Екатерина II провозгласила, что для епископов воля императорская «должна быть выше законов евангельских», а Павел I называл себя «главою церкви» и даже запрашивал синод, не может ли он сам служить обедню, на что синодальные отцы дали осторожный ответ: «У нас нет достаточно великолепных для государя риз».

Ленин приводил слова Иеронима Преображенского, что в XIX в. была полная гармония светской и церковной власти в России, что духовенство возносило молитвы за царя. Оно поставило на службу самодержавию весь свой культ и проповедь, все, что могло содействовать укреплению царизма, установило по византийскому обычаю обряд царского коронования, моле-

[70] В. И. Ленин, Соч., т. 10, стр. 66.
[71] А. Дмитриев. Церковь и идея самодержавия в России. Изд. «Атеист», М., 1929.
[72] В. И. Ленин, Соч., т. 5, стр. 270.

ния за царя и царскую фамилию, возношения титулов царя и имен царского семейства за богослужением, празднование «высокоторжественных» дней рождения и тезоименитства царя, служение царских молебнов и панихид, анафематствование с церковного амвона врагов монархии. В конце первой половины XIX в. «возношение высочайших имен царской фамилии» на обычной литургии при простом священническом служении совершалось 16 раз, при архиерейском — 21 раз и в дни царских молебнов — 24 раза, что в общей сложности в продолжение суточного богослужения составляло около 3050 слов. Преображенский писал, что если бы власти приказали, то духовенство сочинило бы молитвы за царя втрое длиннее. Духовенство составило особые богослужебные чины по случаю подавления восстания декабристов («благодарное господу богу молебствие за избавление от крамолы»), движения народовольцев (особая ектенья и молитва, введенная в 1881 г., «об утверждении мира и разрушении советов нечестивых, дерзновенно восстающих на попрание самодержавной власти»), революционных событий 1905 г. («о еже... истребити все неистовые крамолы супостатов»), ежегодно провозглашало анафему «дерзающим против православного государя на бунт и измену».

Многие буржуазные историки писали о тесном союзе церкви с самодержавием как о временном заблуждении недальновидного духовенства, для Ленина же раболепная служба «подчиненного, подначального духовенства» государству определялась самой социальной природой священников.[73] Это были отношения холопа к барину, крепостнической церкви к крепостническому государству. В старину говорили: «поповство — холопство». Анна Иоанновна секла архиереев плетьми. В результате крепостной зависимости духовенства от государства православная церковь, по словам Ленина, стала носительницей «ливрейных чувств к царизму». Ленин приводил рассуждения «сладенького попика» из статьи Крюкова «Без огня»: «„Раболепство и трусость", — говорит попик у Крюкова про русское духовенство, — „всегда это было!"».[74] Церковь действительно на протяжении веков освящала все насилия, злодеяния и преступления царской власти, порвозглашала гнет самодержавия как божественное установление, благословляла крепостное и капиталистическое рабство. Ленин очень ценил письмо В. Г. Белинского к Н. В. Гоголю, в котором великий критик писал, что православная церковь всегда была опорой кнута и угодницей деспотизма, поборницей неравенства, льстецом власти, врагом и гонительницей братства между людьми; православное духовенство никогда никем не было, кроме как слугою и рабом светской власти, всегда отличалось только толстыми брюхами, схоластическим педантством да диким невежеством.

Находясь в крепостной зависимости от государства, церковь в свою очередь получила от него в крепостную зависимость православных крестьян, все права и привилегии государственной религии, материальные средства и возможности использовать государственный аппарат для ограждения своих интересов. За то, что духовенство пело акафисты всему сущему, оно получало, по словам Ленина, позорные полицейские подачки. Митрополит Платон был даже пожалован генерал-адъютантским аксельбантом. Указывая, что «русские граждане были в крепостной зависимости у государственной церкви», Ленин считал «ведомство православного вероисповедания», как официально называлась господствующая в царской России православная церковь, государственной церковью.[75] В России, в отличие от США,

[73] Там же, т. 18, стр. 314
[74] Там же, стр. 522.
[75] Там же, т. 10, стр. 66.

Франции и ряда других капиталистических стран, господствующие классы одурманивали народ особым видом религиозного опиума — «государственно-церковной сивухой».[76]

Ленин указывал, что права государственной церкви были закреплены в самых несправедливых, насильственных и позорных законах. Эти законы запрещали состояние вне какой-либо религии и изменение принадлежности к какому-либо вероисповеданию, устанавливали преимущество православной веры перед законом, поддержку ее государством с помощью казенных денег. Еще Ф. Энгельс обращал внимание на то, что «русское правительство... у себя в стране не терпело никакой другой религии, кроме православной».[77] Церковь ведала метриками, заключением браков и совершением похорон. Народные массы были обязаны соблюдать православные обряды как государственную повинность, уклонение от которой каралось штрафами, тюрьмой и ссылкой в монастыри. Духовенство наблюдало, чтобы никто из православных не уклонялся от исповеди, превращенной в средство политического сыска.[78] Лица, над которыми не были совершены установленные религиозные обряды, например крещение, лишались некоторых гражданских прав; брак без церковного венчания не имел юридической силы; дети, родившиеся от этого брака, считались незаконнорожденными.

В 1903 г. в брошюре «К деревенской бедноте» Ленин писал, что только в России да в Турции из европейских государств остались еще позорные законы против людей иной веры, против раскольников, сектантов. Эти законы либо прямо запрещают известную веру, либо лишают людей известной веры некоторых прав. В 1905 г. в статье «Социализм и религия» Ленин писал о существовании законов, преследовавших за веру или неверие, насиловавших совесть человека, связывающих казенные местечки и казенные доходы с пропагандой «государственно-церковной сивухи». В статье «Политическая агитация и „классовая точка зрения"» Ленин показал, как полиция помогала церкви. В «Уставе о предупреждении и пресечении преступлений» сказано: «Мир и тишину в церкви обязана строго охранять полиция».

В отличие от буржуазных авторов, которые идеализировали прошлое церкви, считали политическую деятельность служителей культа «прискорбной ошибкой», Ленин указывал, что духовенство всегда участвует в политике.[79] Эксплуататорское государство, по Ленину, нуждается в двух функциях: в функции палача для подавления народных масс и в функции попа для уговаривания их; поэтому политическая роль духовенства, как стража благонадежности своих пасомых, неизбежно определяется этим политическим назначением служителей культа. В эксплуататорском обществе функция духовенства, принадлежащего к «подлому сословию, сословию попов, грабящих и развращающих народ»,[80] состоит в том, чтобы утешать трудящихся, примирять угнетенных с угнетателями. Ленин писал о священниках, обещающих труженикам «царствие небесное в награду за рабство земное»,[81] о «роли попиков, *утешающих* народы, вместо того, чтобы поднимать их на революцию».[82] Деятельность церкви как «утешительницы» опреде-

[76] Там же, стр. 67.
[77] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XIII, ч. 1, стр. 160.
[78] М. И. Шахнович. О «святой» исповеди. Гос. антирелигиозное изд., М., 1940.
[79] В. И. Ленин, Соч., т. 18, стр. 205.
[80] Там же, т. 8, стр. 92.
[81] Там же, т. 27, стр. 360.
[82] Там же, т. 23, стр. 259.

ляет то, что обман составляет оружие ее как политической организации,[83] что она вынуждена пользоваться средствами «церковного иезуитизма, обмана и мошенничества».[84] Ленин рассказывал о священнике, «который видит перед собой в церкви на первых местах содержательницу публичного дома и станового пристава, находящихся в стачке друг с другом, и „проповедует" им и народу любовь к ближнему и соблюдение христианских заповедей».[85]

В то время как царизм осуществлял угнетение народных масс полицейскими мерами, мерами физического воздействия, церковь приходила ему на помощь со своей веками выработанной системой одурачивания, развращения народного сознания. Самодержавие использовало духовенство для того, чтобы держать народ в темноте и невежестве, воспитывать из него покорного раба. К. Леонтьев, советник обер-прокурора синода графа Д. А. Толстого, писал, что «религия должна быть железной рукавицей, которой надо держать народ в повиновении». Обер-прокурор синода Лукьянов с гордостью говорил в 1909 г. в думе: «Вся тысячелетняя русская история свидетельствует о том, что церковь никогда не становилась в сознательную, принципиальную и последовательную оппозицию к русскому государству».[86]

В статье «Роль сословий и классов в освободительном движении» Ленин указывал, что из 100 человек, привлеченных к обвинению за «государственные преступления» в России, духовных лиц было всегда значительно меньше, чем дворян, купцов, мещан и крестьян. В 1827—1846 гг. из духовного сословия не было привлечено никого, в 1884—1890 гг. — 6.4%, в 1901—1903 гг. — 1.6%, в 1905—1908 гг. — никого.[87] Черная рать духовной жандармерии превратила церковную кафедру в трибуну погромных черносотенных речей, алтарь — в орудие полицейского сыска, монастырские «святые обители» — в каменные мешки, куда ссылали за вольнодумство.

Казенная церковь в России была составной частью полицейско-чиновничьего государственного аппарата насилия над трудящимися. Деятельность духовенства, «синодальной команды», как его называли в официальных документах XVIII в., особого рода духовной полиции, должна была соответствовать «видам и намерениям» полицейского сыска. Ленин часто отмечал эту близость духовенства к полиции. Так, например, выступая против преследований сектантов, он писал в 1902 г.: «Несть поистине числа тем гнусностям, которые чинят наши попы с нашей полицией».[88] Выясняя в 1903 г. связь комитетов и групп РСДРП с различными слоями населения, он просил дать ответ о наличии этой связи «среди служащих по полиции? — среди духовенства?»;[89] рассказывая в 1912 г. о голоде, указывал, что крестьяне связаны «новейшей охраной стражников, попов, земских начальников».[90]

Ленин считал православие полицейской религией, указывал, что эту веру самодержавие «пропитало духом кутузки»,[91] называл церковь «ведомством полицейского православия»,[92] «полицейски-казенной церковью».[93] Ленин видел в высшем духовенстве «*крепостников* в рясах»[94] и «чиновников в рясах»,[95] в миссионерах — «жандармов во Христе», «темных инквизиторов»,[96] в деревенских священниках, — «урядников казенного православия».[97] Ленинские оценки духовенства, восходящие к публицистике великих предшественников социал-демократии, оказали огромное влияние на большевистские газеты и листовки, разоблачавшие церковь.[98] Отождествление духовенства с жандармерией можно найти в суждениях о нем многих передовых деятелей русской культуры. Так, поэт А. Блок писал: «Я не пойду к пасхальной заутрене к Исаакию, потому что не могу различить, что блестит — солдатская каска или икона, что болтается — жандармская епитрахиль или поповская нагайка».

[83] Там же, т. 33, стр. 205.
[84] Там же, т. 16, стр. 294.
[85] Там же, т. 23, стр. 117.
[86] Стенографический отчет Государственной думы 3-го созыва, сессии II. СПб., 1909, стр. 2049.
[87] В. И. Ленин, Соч., т. 19, стр. 294.
[88] Там же, т. 5, стр. 310.
[89] Там же, т. 6, стр. 267.
[90] Там же, т. 17, стр. 473.
[91] Там же, т. 5, стр. 310.

Православное «рабочее» движение

В 90-годах прошлого века православная церковь увидела в революционном рабочем движении страшную опасность для существования эксплуататорского строя. Во «Всеподданнейшем отчете обер-прокурора святейшего синода К. П. Победоносцева за 1898 г.» было сказано: «Усилившееся в последнее время промышленное движение повело к учреждению во многих местах заводов, привлекающих к работе нередко многочисленную массу рабочего населения, которое остается без церкви и богослужения, чем и пользуются проникшие в рабочую среду проповедники и агитаторы». Во «Всеподданнейшем отчете обер-прокурора святейшего синода за 1905—1907 гг.» указывалось: «Социал-демократическая пропаганда нашла для себя в России подходящую почву среди рабочего класса, где появление и усиление социализма нужно отнести к девяностым годам прошлого столетия... Устами своих последователей социализм объявил поход против православия».

В начале XX в. царское правительство пыталось для борьбы с социал-демократией использовать западноевропейский опыт создания клерикальных рабочих организаций. Осенью 1906 г. помощник обер-прокурора синода В. К. Саблер, ученик К. П. Победоносцева, близкий к придворным сферам, поехал в Бельгию, Францию и Италию со специальным заданием изучить борьбу католической церкви с рабочим движением. В апреле 1907 г. он вновь совершил поездку за границу — в Германию, Голландию, северную Италию, Францию, чтобы ознакомиться с «тонкими» средствами удушения рабочего движения. Саблер обобщил итоги своих «исследований» за границей в двухтомном сочинении «О мирной борьбе с социализмом». Будущий

[92] Там же, стр. 314.
[93] Там же, т. 16, стр. 294.
[94] Там же, т. 15. стр. 384.
[95] Там же, т. 16, стр. 296.
[96] Там же.
[97] Там же, т. 15, стр. 13.
[98] Например, В. Д. Бонч-Бруевич в 1903 г. в статье «Силы русского клерикализма» отмечал полицейский характер православной церкви, называя ее «полицейским сообществом», а духовенство «жандармами православия», «пастырями участка, жандармского управления и охранного отделения» (Искра, 1903, № 47). В листовке «Монархия или демократическая республика», изданной в декабре 1906 г. Владимирским окружным комитетом РСДРП, сказано: «Монархию поддерживают полицейские в рясах» (Рукописный отдел Музея истории религии и атеизма АН СССР (МИРА), ф. 1, оп. 1, № 742). В листовке Ташкентской группы РСДРП, изданной в ноябре 1905 г. по поводу послания синода, говорилось: «Вы, пастыри, вы жандармы в рясах. Долой жандармов в рясах!» (там же).

обер-прокурор святейшего синода вынужден был признать, что «начало XX в. ознаменовалось во всех культурных странах проявлением с большей чем когда-либо силой социалистических учений»,[99] что «социалистическая пе-чать изо дня в день расшатывает религиозное миросозерцание».[100] Поэтому Саблер считал, что «мирная борьба с социализмом есть одна из важней-ших задач нашего времени».[101] Прочитав сборник статей Вл. Ильина «За 12 лет», изданный в 1908 г., Саблер с ужасом цитировал автора статьи «Задачи русских социал-демократов», который полагал, что «создание проч-ной революционной организации среди фабрично-заводских, городских ра-бочих является первой и насущной задачей социал-демократии».[102] Эти слова Ленина, написанные им в 1897 г., настолько испугали Саблера, что он предлагал организовать в России клерикальное движение по опыту «католических союзов крестьян», «христианских рабочих синдикатов», «церковных ссудно-сберегательных товариществ», деятельность которых под-робно описывал. Саблер рекомендовал усилить антисоциалистическую аги-тацию, для чего публиковал образцы зарубежных «противосоциалистиче-ских листков»; он советовал устраивать приходские благотворительные «об-щества взаимопомощи», церковные ночлежные дома.

Партия большевиков всегда выступала против любой попытки расколоть рабочее движение в России, разделить рабочие организации по национальной или вероисповедной принадлежности трудящихся. В статье «Об отношении рабочей партии к религии» Ленин писал, что попы ничего так не желают, как замены деления рабочих по участию в стачке делением по вере в бога, призывал обязательно противодействовать разделению рабочих в этой борьбе на атеистов и христиан. В статье «К еврейским рабочим» Ленин восставал против деления пролетариата по национальному или религиоз-ному признаку, против подмены политических делений религиозными. Когда бундовцы выступили с дикой выдумкой о том, что российская социал-демократическая организация — это «христианская рабочая органи-зация», Ленин резко им заявил: «Мы никаких „христианских" рабочих орга-низаций не знаем. Организации, принадлежащие к Российской социал-демо-кратической рабочей партии, никогда не делали различия между своими чле-нами по их религии, никогда не спрашивали об их религии и никогда не *будут* делать этого».[103]

Царское правительство для борьбы с ростом революционного рабочего движения создало православные организации рабочих: зубатовское обще-ство, проповедовавшее «полицейский социализм», и гапоновское собрание, распространявшее «поповский социализм». Инициатором и руководителем зубатовского общества был начальник Московского охранного отделения жандармский полковник С. В. Зубатов, бывший когда-то народовольцем, но затем ставший провокатором. Он пытался отвлечь рабочих от революцион-ной борьбы с самодержавием путем создания фальшивой легальной рабочей организации под опекой полиции, подчинить рабочее движение царской охранке, направив его в русло узкоэкономических требований: царь, мол, хочет рабочим добра, облегчения их доли, он сам поможет им, удовлетво-рит их экономические требования, если они не будут связываться с поли-тикой. Возникновение зубатовской организации было возможно потому, что

[99] В. К. Саблер. О мирной борьбе с социализмом, т. II. Изд. Троице-Сергиев-ской лавры, 1911, стр. 75.
[100] Там же, стр. 79.
[101] Там же, т. I, стр. VIII.
[102] Там же, т. II, стр. 75.
[103] В. И. Ленин, Соч., т. 6, стр. 298, примечание.

рабочие в массе еще не изжили монархические иллюзии и религиозные пред-рассудки. Распространение веры в возможность отделения экономической борьбы от политической, из чего исходили зубатовцы, а потом гапоновцы, было подготовлено «экономистами».

В труде «Что делать?» Ленин писал о связи, хотя и не неразрывной, экономической борьбы с клерикальной политикой, указывал, что враждеб-ное отношение к социализму характерно и для католических и для зубатов-ских «рабочих». С самого своего возникновения зубатовщина действительно была связана с церковью. Создание в 1901 г. в Москве зубатовского «Обще-ства взаимного вспомоществования рабочих механического производства», а в 1902 г. «Общества взаимной помощи рабочих текстильного производ-ства» было начато с благословения митрополита Владимира. Церковные журналы «Отдых христианина», «Духовный вестник» поддерживали эти полицейские организации. Зубатовские собрания начинались молитвами, священники присутствовали на них, входили в руководящие органы об-ществ вместе с наемными агентами охранки. Для воспитания рабочих в хри-стианском духе московский обер-полицмейстер Трепов создал в 1902 г. «Комиссию по организации общеобразовательных чтений для фабрично-за-водских рабочих города Москвы». Во главе комиссии стояли митрополит Владимир, епископ Парфений, архимандрит Анастасий, священник пере-сыльной тюрьмы Фудель.

Охранка организовала в Москве монархическую демонстрацию 50 ты-сяч человек, во время которой «царь разыгрывал глупую комедию, якобы христианского демократизма, христосуясь чуть ли не со всеми старшими дворниками и шайкой зубатовских агентов под видом „депутации от фаб-рично-заводских рабочих"».[104] Помощник Зубатова жандармский полков-ник Васильев создал в Минске и Вильно «Еврейскую независимую рабо-чую партию». Зубатовские организации появились также в Одессе, Киеве, Николаеве, Харькове.

Ленин призывал к борьбе с зубатовщиной: «Мы обязаны неуклонно разоблачать всякое участие Зубатовых и Васильевых, жандармов и попов в этом течении и разъяснять рабочим истинные намерения этих участни-ков... *в конце концов* легализация рабочего движения принесет пользу именно нам, а отнюдь не Зубатовым».[105] Ленин писал, что зубатовщина создана «при содействии правительства в целях развращения пролетариата систематической монархической пропагандой».[106] Ленинская «Искра» по-местила около 40 статей и заметок, в которых разоблачала зубатовскую организацию, называя ее «полицейско-поповской». Н. Э. Бауман органи-зовал в Москве энергичную борьбу с зубатовцами.

Осенью 1902 г. представители зубатовских «рабочих» поехали из Москвы в Петербург организовывать там свое отделение. Они обратились к предсе-дателю «Общества распространения просвещения в духе православной цер-кви» протоиерею Орнатскому для организации среди рабочих религиоз-но-нравственных бесед. В 1903 г. Ленин опубликовал в «Искре» статью «Московские зубатовцы в Петербурге». Он приводил сообщение из «Мо-сковских ведомостей», что в Петербурге на заседании членов совета монар-хической организации «Русское собрание» совместно с зубатовцами был за-слушан доклад о быте русских рабочих и что на этом докладе среди «вид-ных представителей петербургского общества» присутствовали «протоиерей

[104] Листовки петербургских большевиков, 1902—1917 гг., т. 1, стр. 89.
[105] В. И. Ленин, Соч., т. 5, стр. 424.
[106] Там же, т. 8, стр. 94.

образом оказался в спальнях девушек. Однажды был застигнут с одной из них в меблированных комнатах».[118] Родные 9 девушек неожиданно пожелали взять их из приюта, намекая на странное отношение девушек к законоучителю. Комиссия приюта постановила уволить священника Гапона от занимаемой должности. Гапона исключили из духовной академии. Покидая приют, он захватил с собою воспитанницу Уздалеву, ставшую его женой, и уехал с ней в Полтаву. Любовные похождения грозили священнику серьезными неприятностями, но на молодого законоучителя, который славился умением залезать в души верующих, обратило внимание охранное отделение, вербовавшее провокаторов. Вскоре Гапон снова оказался в Петербурге, был вновь принят в духовную академию, причем не без протекции охранного отделения, которое уже знало Гапона и покровительствовало его работе среди бедного люда, «находя его собеседования полезными».

В 1902 г. Зубатов, переведенный в Петербург, начал создавать здесь свою организацию. Он вспоминал: помощник начальника политического отдела Петербургского охранного отделения Михайлов, «будучи вынужденным давать градоначальнику подробные сведения о моих начинаниях в Петербурге по рабочему вопросу... приставил ко мне в качестве агента Гапона и платил за такое освещение 100 рублей в месяц».[119] Гапон ежедневно бывал у Зубатова на квартире, где собирались зубатовцы, приходил будто бы «для выяснения теоретических вопросов», а в действительности для шпионажа за Зубатовым, который, ничего не подозревая, выдавал Гапону как своему агенту ежемесячное пособие, тоже в размере 100 рублей. Вскоре Гапон с благословения митрополита Антония подал директору департамента Лопухину записку, в которой указывал, что полиция делает ошибку, ставя во главе зубатовских организаций полицейских агентов; от последних исходят «полезные идеи», но проводить их должны не они, а священники «под контролем полицейской власти». Гапон предлагал организовать монархическую организацию рабочих, якобы независимую от полиции, чтобы отвлечь рабочих от революционного движения.

Весной 1903 г. Гапон подал докладную записку С. Ю. Витте с просьбой оказать содействие в организации «Собрания русских фабрично-заводских рабочих Санкт-Петербурга». В январе 1904 г. состоялось торжественное открытие гапоновского «Собрания». Оно было учреждено якобы «для трезвого и разумного проведения членами собрания свободного от работы времени с действительной для них пользою как в духовно-нравственном, так и в материальном отношении». В отделах «Собрания» устраивались монархическо-религиозные лекции и чтения с волшебным фонарем, собеседования, организовывались концерты и семейные вечеринки, хоровые и женские рукодельные кружки, кассы взаимопомощи, похоронные кассы, потребительские лавки, рабочие чайные, читальни с духовно-нравственной литературой. В конце 1904 г. «Собрание» имело 11 отделов на разных окраинах Петербурга и объединяло 9 тысяч членов рабочих. «Собрание» было создано по типу западноевропейских клерикальных рабочих организаций. Профессор богословия протоиерей М. И. Горчаков писал в 1905 г., что «Гапон искренно хотел лишь одного — соглашения рабочих с капиталистами».[120] Членами «Собрания» могли быть только рабочие русского происхождения и православного вероисповедания. Каждое собрание начиналось и кончалось молитвами, провозглашением многолетия царствующему дому. Особенные торже-

[118] Голос минувшего, 1917, кн. XI—XII, стр. 65.
[119] Былое, 1917, № 4 (26), стр. 169.
[120] Новости, 5 апреля 1905 г., № 87.

ственные молебствия происходили в отделениях «Собрания» в праздничные дни, установленные православной церковью. Проповеди главных ораторов священников Гапона и Альбова были проникнуты христианской социальной демагогией, имели монархическую направленность.

В декабре 1904 г. администрация Путиловского завода уволила четырех рабочих-гапоновцев. Переговоры о восстановлении на работе уволенных оказались безрезультатными. Рабочие забастовали, стачка охватила все крупнейшие петербургские заводы. Гапон предложил пойти с крестным ходом к царю, возражал против подачи петиции, но под давлением рабочих вынужден был согласиться на это. Гапоновщина, таким образом, перерастала казенно-охранительные рамки. На собраниях рабочие вносили множество поправок в петицию. Под влиянием социал-демократов наряду с верноподданническими мольбами и обращением к «царю-батюшке» в петицию был внесен ряд требований социал-демократической программы-минимума. Д. Венедиктов ошибался, заявляя, что «петиция гапоновцев является несомненным продуктом творчества либеральной буржуазии».[121] Анализируя эту петицию, Ленин говорил, что она показывает «чрезвычайно интересное преломление в умах массы или ее малосознательных вождей программы социал-демократов».[122]

Большевики стремились разъяснить рабочим политический смысл гапоновской организации. В апрельской листовке 1903 г. они писали: «Правительство хочет прибрать рабочее движение к рукам не мытьем, а катаньем. Не помогают солдатские винтовки и казацкие нагайки, авось помогут поповское гнусавое пение, сладкие речи шпионов на жалованьи».[123] 8 января 1905 г. большевистская листовка предупреждала рабочих: «Напрасно... обращаться к царю с требованиями. Добровольно царь вместе с огромной шайкой всяких великих князей, придворных чинов, министров, губернаторов, жандармов, попов и шпионов не откажутся от своих прав, от своей власти... Свобода покупается кровью, свобода завоевывается с оружием в руках, в жестоких боях. Не просить царя и даже не требовать от него, не унижаться перед нашим заклятым врагом, а сбросить его с престола и выгнать вместе с ним всю самодержавную шайку — только таким путем можно завоевать свободу... Освобождение рабочих может быть делом только самих рабочих, ни от попов, ни от царей вы свободы не дождетесь. В воскресенье перед Зимним дворцом, если только вас туда пустят, вы увидите, что вам нечего ждать от царя».[124]

Ленин писал, что 9 января 1905 г. тысячи рабочих, «верующих, верноподданных людей», стекались под предводительством священника Гапона со всех частей города к центру столицы, к площади перед Зимним дворцом, чтобы передать царю свою петицию.[125] Свыше 140 тысяч человек двинулись к Зимнему дворцу с крестами, иконами, хоругвями и царскими портретами. «Сумасшедший поп вел народ ко дворцу», — писал впоследствии Ленин.[126] Мирная рабочая демонстрация была расстреляна по приказу царского правительства, более тысячи безоружных человек оказалось убитыми, около пяти тысяч ранено.

Гапон помог царской охранке вызвать расстрел рабочих, организовать

[121] Д. Венедиктов. Георгий Гапон. Изд. 2-е, изд. «Московский рабочий», М., 1931, стр. 18.
[122] В. И. Ленин, Соч., т. 8, стр. 73.
[123] Листовки петербургских большевиков 1902—1917 гг., т. 1, стр. 77.
[124] Там же, стр. 157—158.
[125] В. И. Ленин, Соч., т. 23, стр. 228.
[126] Там же, т. 28, стр. 65.

кровавое воскресенье. Крестный ход, задуманный провокатором Гапоном, чтобы укрепить веру в бога и царя, превратился в политическую демонстрацию, расстрел которой убил у многих рабочих веру в небесного и земного заступника. В «Жизни Клима Самгина» Горький ярко показал, как 9 января православные люди теряли веру не только в «помазанника божьего», но и в самого бога, призывали браться за оружие. Один из очевидцев событий 9 января писал Ленину: «От смирения тут уже ничего не осталось».[127] По призыву большевиков рабочие Петербурга вечером того же дня начали строить баррикады. Ленин назвал события 9 января «великим уроком», писал, что только теперь крепостная, медвежья, патриархальная, благочестивая и покорная Россия совлекла с себя ветхого Адама. Из отсталых законопослушных пролетариев, членов «Собрания русских фабрично-заводских рабочих», руководимого священником, покровительствуемого градоначальником и инструктируемого охранкой, в несколько дней выросли сознательные труженики, больше не возлагавшие надежды на царя и бога, а готовящиеся к штурму самодержавия.

Попытка царских властей с помощью Гапона отвлечь рабочих от политической борьбы, лишить рабочее движение его революционного содержания провалилась. Ленин предвидел, что никакие хитрые планы полиции, заигрывающей с рабочими, никакие ухищрения духовенства, обратившегося к ним с проповедью христианского социализма, не могут парализовать классовой борьбы пролетариата. В 1916 г. Ленин спрашивал у А. М. Коллантай: «Скажите: глупые брошюры эсеров *ослабляли* значение революционной борьбы эсеровских крестьян?? Провокатор Гапон *ослабил* значение революционной борьбы гапоновских рабочих??».[128]

«Обновленец» профессор Б. В. Титлинов пытался уверить, что «совершенно случайно первая революционная вспышка ознаменовалась присутствием во главе ее священника».[129] В действительности далеко не случайно охранка избрала для провокации среди религиозных питерских рабочих священника, так как они еще верили духовенству и шли за ним. Ленин писал, что широкие массы были еще слишком наивны, слишком по-христиански настроены, слишком много иллюзий было у «необразованных, неграмотных рабочих, руководимых патриархальным священником».[130] В статье «Революционные дни», написанной в январе 1905 г., Ленин показывал, что в России, так же как когда-то в Англии, не случайно во главе темных народных масс оказался священник. «В 1838 году около Манчестера выражали они, — писал Ленин об английских рабочих, — на громадных собраниях „народную хартию“ и пастор Стивенс провозглашал, что „всякий свободный человек, который дышит вольным божьим воздухом и ходит по вольной божьей земле, имеет право на свой собственный очаг“. И этот же самый пастор приглашал собравшихся рабочих взяться за оружие».[131]

После кровавого воскресенья церковь, конечно, отмежевалась от Гапона как «недостойного священника». 19—20 января 1905 г. петербургское епархиальное начальство сняло Гапона с должности священника петербургской пересыльной тюрьмы, лишив его священнического сана и исключив из духовного звания.

---

[127] Ленинский сборник, XXVI, Партиздат, М., 1934, стр. 123.
[128] В. И. Ленин, Соч., т. 36, стр. 369.
[129] Б. В. Титлинов. Церковь во время революции. Изд. «Былое», Л., 1924, стр. 9.
[130] В. И. Ленин, Соч., т. 23, стр. 229.
[131] Там же, т. 8, стр. 91.

За спиной Гапона долгие годы стоял петербургский митрополит Антоний Вадковский, который организовывал религиозную пропаганду среди рабочих. Он посылал Гапона вести беседы в рабочих районах. 7 января, за два дня до кровавого воскресенья, митрополит Антоний на собрании петербургского духовенства заявил, что власти «признавали деятельность Гапона благотворною». Столичные руководители церкви, которые ориентировались на политику С. Ю. Витте, были связаны с Гапоном. Поэтому «обновленцы» вроде Б. В. Титлинова, как последователи Антония Вадковского, были заинтересованы в том, чтобы скрыть связи, существовавшие между агентом охранки Гапоном и «либеральным», «прогрессивным» духовенством, группировавшимся вокруг петербургского митрополита. Когда 14 января 1905 г. Антоний объявил в послании синода, что Гапон будет предан суду церкви, то это было придумано, чтобы снять с себя ответственность за кровавую провокацию, в организации которой принимало участие и духовенство. В феврале 1905 г., читая «синодское послание по пов[оду] 9 января», Ленин отметил лицемерие этого выступления церкви, напавшей на «„преступных подстрекателей простых русских людей“ etc., „недостойного священнослужителя, дерзновенно поправшего святые обеты“ etc.».[132] В 1905 г. в № 4 газеты «Социал-демократ», выходившей под редакцией Ленина, была опубликована статья по поводу этого послания под названием «Кровавая ложь фарисеев синода».

После 9 января Гапон с помощью эсеров бежал в Женеву, где поселился у эсера Л. Э. Шишко. Эсеры рекламировали Гапона как «красного священника», создали фантастическую легенду о «революционере в рясе», которая распространялась вместе с нелепой выдумкой о Л. Н. Толстом как идейном руководителе русского революционного движения.

Гапон стремился установить связи с политическими эмигрантами из России. В. Д. Бонч-Бруевич вспоминал, что, «как ни странно, многие эмигранты потянулись к Гапону, очевидно, приняв за чистую монету подписанную им прокламацию, где он обращался к рабочим, участникам демонстрации, как к «спаянным кровью братьям».[133] Буржуазный еврейский писатель С. А. Ан-ский, знавший Гапона в Женеве, рассказывал, что тот «по приезде за границу поставил себе целью взять в свои руки все партии с их организациями и силами... Социал-демократам говорил, что разделяет их программу, а социалистам-революционерам — что во всем с ними согласен, но потерпел на этой почве полное фиаско».[134] 17 (4) февраля 1905 г. Гапон вместе с эсером Рутенбергом устроил совещание с Плехановым и Аксельродом, на котором заявил, что считает себя социал-демократом, но главное в практической деятельности в настоящее время видит в единичном и массовом терроре. Гапон даже обращался в «Международное социалистическое бюро», предлагая быть посредником в примирении большевиков и меньшевиков, искал встречи с Лениным.

Ленин получал письма из Петербурга, в которых ему рассказывали о Гапоне. Так, например, 7 января 1905 г. член Петербургского комитета Н. В. Дорошенко писал Ленину: «Долгое время мы не могли установить, что из себя представляет этот поп; первоначальное его поведение (до стачки) заставляло нас предположить, что мы имеем дело с Зубатовым новой школы, но... **с момента начала** стачки этот взгляд безусловно прихо-

---

[132] Ленинский сборник, V, стр. 91.
[133] В. Д. Бонч-Бруевич. Гапон и гапоновщина. Вопросы истории религии и атеизма, т. 3, Изд. АН СССР, М., 1956, стр. 38.
[134] С. А. Ан-ский. Мое знакомство с Гапоном. Собр. соч., т. V, СПб., 1909, стр. 339—340.

дится оставить. Мне кажется, что перед нами какой-то (фанатик) **наивный** идеалист».[135] В январе 1905 г. в статье «Революционные дни» Ленин писал: «Что поп Гапон — провокатор, за это предположение говорит как будто бы тот факт, что он участник и коновод зубатовского общества»; «поп Гапон мог быть *бессознательно* орудием... Нельзя поэтому безусловно исключить мысль, что поп Гапон мог быть искренним христианским социалистом».[136] «Искренне или неискренне рвал он на себе рясу и проклинал свою принадлежность к подлому сословию, сословию попов, грабящих и развращающих народ, этого не мог с уверенностью сказать никто, кроме разве людей, близко знавших Гапона лично».[137] Ленин призывал к бдительности в отношении к Гапону: «Как бы там ни было, тактика социал-демократов по отношению к новому вожаку намечалась сама собой: необходимо осторожное, выжидательное, недоверчивое отношение к зубатовцу».[138] Когда в меньшевистской «Искре» появилась статья, в которой утверждалось, что надо радоваться, «если вслед за священником, популяризовавшим в массах наше требование разрыва государства с церковью, вслед за монархическим рабочим обществом, организовавшим народный поход на Зимний дворец, русская революция обогатится генералом, который первый поведет народные массы в последний бой против царского войска», Ленин спрашивал: «Что значит: *русская революция* обогатится священником или генералом? Это значит, что священник или генерал станут сторонниками или вожаками революции. Эти „новички" могут быть вполне сознательными сторонниками революции или невполне. В последнем случае (наиболее вероятном по отношению к новичкам) мы должны не радоваться, а печалиться их несознательности и *всеми силами исправлять, пополнять ее*... Сторонник революции, вчерашний священник или генерал, или чиновник, может быть полным предрассудков буржуазным демократом, и, поскольку *за ним* пойдут рабочие, постольку буржуазная демократия „использует" рабочих».[139]

В противоположность Плеханову Ленин дал диалектический анализ гапоновщины, предвидя, что политические требования социал-демократии просочатся даже до тех самых неподготовленных, самых отсталых слоев рабочего класса, которые способны еще верить в бога и царя, и что революционная энергия и революционный инстинкт рабочего класса прорвутся с неудержимой силой вопреки всем полицейским ухищрениям сквозь рамки клерикальной организации. Ленин видел значение гапоновщины в том, что она отражала настроения религиозных рабочих, у которых начал пробуждаться протест против их угнетения. «Темный русский рабочий, — писал Ленин, — в гапонаде выражал робкий протест против царя».[140] Анализируя письмо Гапона с призывом вести «борьбу за народную свободу», Ленин указывал, что это говорит не священник Георгий Гапон, а те тысячи и десятки тысяч, те миллионы русских рабочих и крестьян, которые до сих пор могли наивно и слепо верить в «царя-батюшку», искать облегчения своего невыносимо тяжелого положения у самого «царя-батюшки», обвинять во всех безобразиях, насилиях, произволе и грабеже только обманывающих царя чиновников. Ленин писал, что сотни тысяч и миллионы трудящихся и эксплуатируемых, унижаемых и оскорбляемых, пролетариев и полупролетариев, не могли еще идти на восстание, они способны были только просить

[135] Ленинский сборник, XXVI, стр. 111—112.
[136] В. И. Ленин, Соч., т. 8, стр. 85, 86.
[137] Там же, стр. 92.
[138] Там же, стр. 86.
[139] Там же, стр. 151—152.
[140] Там же, т. 21, стр. 260.

и умолять. Их чувства и настроения, уровень их знаний и политического опыта выразил священник Гапон, и в этом состоит значение той роли, которую он сыграл в начале русской революции. Ленин указывал, что это не исключает того, что петербургские социал-демократы относились и не могли не относиться с недоверием к Гапону. «Человек, носивший рясу, веривший в бога и действовавший под высоким покровительством Зубатова и охранного отделения, не мог не внушать подозрений».[141] Глубокий анализ гапоновщины как выражения рабочего протеста верующих рабочих против царизма позволил Ленину правильно ориентировать партию в отношении к этому явлению. «Хорош был бы рабочий или рабочий вождь, — писал Ленин впоследствии, — который бы не отличил начавшегося своеобразного пробуждения масс в гапонаде от провокатора Гапона, от провокаторов полицейских, толкавших Гапона!!».[142]

Н. К. Крупская вспоминала, что вскоре после приезда Гапона в Женеву к Ленину пришла какая-то эсерка и передала предложение Гапона встретиться с ним. Крупская писала, что Ленина интересовал не сам Гапон, а возможность через него ознакомиться лично с настроениями рабочих, еще веривших Гапону. «Владимир Ильич, придя со свидания с Гапоном, рассказывал о своих впечатлениях. Тогда Гапон был еще овеян дыханием революции. Говоря о питерских рабочих, он весь загорался, он кипел негодованием, возмущением против царя и его приспешников. В этом возмущении было немало наивности, но тем непосредственнее оно было. Это возмущение было созвучно с возмущением рабочих масс. „Только учиться ему надо, — говорил Владимир Ильич. — Я ему сказал: — Вы, батенька, лести не слушайте, учитесь, а то вон где очутитесь, — показал ему под стол"».[143] Однажды Гапон попросил Владимира Ильича прослушать написанное им воззвание, которое он начал с большим пафосом читать. «„Не нужно нам царя, — говорилось в воззвании, — пусть будет один хозяин у земли — бог, а вы все у него будете арендатели!" (в то время крестьянское движение еще шло как раз по линии борьбы за понижение арендной платы). Владимир Ильич расхохотался: больно уж наивен был образ, а с другой стороны, очень уж выпукло выступило то, чем Гапон был близок массе: сам крестьянин, он разжигал у рабочих, наполовину еще сохранивших связь с деревней, исконную затаенную жажду земли. Смех Владимира Ильича смутил Гапона. „Может не так что, — сказал он, — скажите, я поправлю". Владимир Ильич сразу стал серьезен... „Нет, — сказал он, — это не выйдет, у меня весь ход мысли другой"».[144]

А. В. Луначарский вспоминал, как Гапон в сопровождении Рутенберга посетил Ленина и всю редакцию «Вперед» и как Владимир Ильич настороженно отнесся к нему. Луначарский рассказывал, что Ленин имел с Гапоном несколько бесед и пришел к нелестным для последнего выводам: «Ленин прямо говорил нам, что Гапон кажется ему человеком поверхностным и может оказаться флюгером, что он больше уходит в фразу, чем способен на настоящее дело».[145] В. Д. Бонч-Бруевич писал, что весной 1905 г. в центральную экспедицию большевистского ЦК явился Гапон, чтобы повидать Ленина.[146] Гапон приходил к Ленину по вопросу о созыве конференции

[141] Там же, т. 8, стр. 92.
[142] Там же, т. 18, стр. 396—397.
[143] Н. К. Крупская. Воспоминания о Ленине, стр. 90.
[144] Там же, стр. 95.
[145] А. В. Луначарский. 9 января и ленинская эмиграция. Красная газета, 22 января 1927 г., № 18.
[146] В. Д. Бонч-Бруевич. Женевский эпизод (встреча Ленина с Гапоном). Вечерняя Москва, 21 января 1923 г., № 17.

различных революционных партий для боевого соглашения. 23 апреля (6 мая) 1905 г. Ленин в речи на III съезде РСДРП доложил съезду о неудачной попытке соглашения с эсерами. Ленин сообщил, что к нему обратился Гапон, который предлагал созвать конференцию различных партий. 2 апреля (20 марта) такая женевская конференция, состряпанная эсерами во главе с Гапоном, состоялась. На ней преобладали эсеры. Большевики вместе с Лениным явились на конференцию, но ушли, выразив протест, в самом начале, при ее открытии.[147]

В конце 1905 г. в Женеву был командирован агент охраны Мануйлов для переговоров с Гапоном, чтобы вновь получать сведения по политическому розыску. После этого Гапон поехал в Петербург, будто бы для организации снабжения питерских рабочих оружием на те средства, которые поступали к нему в качестве пожертвований из-за границы, но, конечно, никакой доставкой оружия он не занимался. В. Д. Бонч-Бруевич предполагал, что именно Гапон поставил в известность царское правительство о том, что на финляндском пароходе «Крафтон» предполагалось доставить в Россию оружие, которое Гапон должен был везти вместе с анархо-синдикалистом В. А. Поссе.[148]

Когда Гапон вновь появился в Петербурге в конце 1905 г., маска с него еще не была сорвана. В письме в редакцию «Humanité» в декабре 1905 г. Г. В. Плеханов писал, что поскольку Гапон заявил в редакции газеты, что продолжает стоять на точке зрения международного социализма, то необходимо сообщить, что «отец Гапон сеет теперь раздор и раскол между петербургскими рабочими», но «очень возможно, что отец Гапон имеет хорошие намерения».[149] В январе 1906 г. Гапон написал покаянное письмо министру внутренних дел Дурново, выпрашивая разрешение вновь открыть свое «Собрание».

В это время эсеры поняли, что необходимо покончить с Гапоном, который компрометирует их партию. Гапон «требовал, чтобы его ввели в центральный комитет и посвятили во все конспиративные дела» партии эсеров,[150] членом которой он стал 1 мая 1905 г. Гапон предложил эсеру Рутенбергу, спасшему его 9 января 1905 г. и опекавшему его в Женеве, продать руководителю политического розыска за границей Рачковскому всю «боевую организацию» эсеров за 100 тысяч рублей. После этого эсеры, запутавшиеся в своих связях с Гапоном, постарались разделаться с провокатором. 28 марта 1906 г. Рутенберг заманил Гапона на дачу в Озерки (около Петербурга), где в присутствии находившихся за перегородкой эсеров-рабочих вел с Гапоном переговоры о выдаче полиции «боевой организации». Бывшие соратники Гапона имели возможность услышать весь разговор. Гапон был повешен ими тут же. Рабочие убедились, что под елейной маской священника действительно скрывался провокатор и предатель.

Конец зубатовской авантюры, провал гапоновской проповеди христианского социализма, уроки кровавого воскресенья имели большие последствия для роста атеизма среди русского пролетариата. Гапоновщина многих отрезвила от опьянения религиозной сивухой. В апреле 1905 г. листовка Красноярского комитета РСДРП отметила выводы, которые сделали рабочие из гапоновщины: «Когда задаешь рабочим вопрос о Гапоне, о его популярности, то получаешь такой ответ: „Теперь уже Гапон не повел бы за собой рабочих; за крестом не пойдут, а пойдут за политиком“».[151] После банкротства гапоновщины духовенство было лишено возможности создать клерикальные «рабочие» организации. Церкви осталось только надеяться, что ей удастся помочь царизму в борьбе с революционным движением, поддерживая черносотенные союзы помещиков, чиновников и полиции, пытаясь вовлечь в эти бандитские шайки хотя бы кое-кого из наиболее темных и отсталых рабочих. В речи «Наша пастырская задача в борьбе с социал-демократической пропагандой», произнесенной на собрании духовенства в Москве 30 октября 1906 г., митрополит Владимир, вдохновлявший когда-то Зубатова, вынужден был признать, что все попытки церкви повлиять на рабочий класс не увенчались успехом: «В настоящей нашей смуте социал-демократическая партия оказалась сильнее, чем можно было предполагать». Владимир предлагал духовенству поддерживать монархические организации, ведущие разнузданную кампанию за то, чтобы власти вешали и расстреливали революционных рабочих. В 1905—1907 гг. духовенство за свою черносотенную деятельность получило от царских властей 755 наград.

Ленин призывал социал-демократов разоблачать связь «Союза русского народа», «Совета объединенного дворянства» и других черносотенных партий, как классовых организаций помещиков, с интересами крупного крепостного землевладения. Он писал, что черносотенцы добиваются сохранения самодержавной монархии, полного господства над народом помещиков, чиновников и полиции, отстаивают старую крепостническую политику. Черносотенные шайки хулиганов, указывал Ленин, призывают к безудержному террору против революционеров, организуют убийства из-за угла, провоцируют кровавые погромы.

Рабочий-гапоновец Ф. Черемхин рассказывал В. Д. Бонч-Бруевичу, как в 1904 г. Гапон сообщал своим сторонникам, что они будут вскоре называться не членами «Собрания русских фабрично-заводских рабочих города Санкт-Петербурга», а членами «Союза русского народа», который открывает отделения во всех городах России.[152] Этот «Союз» действительно был создан в ноябре 1905 г. по инициативе министра внутренних дел и начальника охранки, архимандрита Александро-Невской лавры Евсевия и московского протоиерея Восторгова. «Союз русского народа» состоял главным образом из помещиков и священников, купцов и кулаков, полицейских и воров. В ноябре 1905 г. Ленин писал, что революция показала, кто поддерживает царскую власть: «Вот они, вот эта армия озверелых полицейских, забитых до полоумия военных, одичалых попов, диких лавочников, подпоенных отбросов капиталистического общества».[153]

Анализируя программу «Союза русского народа» как программу возврата к лозунгам крепостного права, отстаивания всего средневекового в русской жизни, защиты привилегий дворянства и чиновничества, возможности по-прежнему грабить и насильничать, Ленин отмечал связь черносотенцев с православием. В программе было сказано: «Союз русского народа, удостоившийся 3 июня 1907 года с высоты престола царского призыва быть ему надежною опорою... исповедует, что царская воля может осуществляться только... при полном проявлении силы царского самодержавия, неразрывно и жизненно связанного с российскою православною церковью,

---

147 В. И. Ленин, Соч., т. 8, стр. 384—388. См. также статью Ленина «О боевом соглашении для восстания» (там же, стр. 140—143).

148 В. Д. Бонч-Бруевич. Православная церковь и Гапон в революции 1905 г. Безбожник, 23 января 1930 г., № 5.

149 Группа «Освобождения труда», сб. 2. ГИЗ, М., 1928. стр. 63—64.

150 С. Ан-ский. Мое знакомство с Г. Гапоном, стр. 346.

151 Рукописный отдел МИРА, ф. 1, оп. 1, № 742.

152 В. Д. Бонч-Бруевич. Нелегальная поездка в Россию. Изд. «Молодая гвардия». М., 1930, стр. 68.

153 Ленинский сборник, XXVI, стр. 99.

различных революционных партий для боевого соглашения. 23 апреля (6 мая) 1905 г. Ленин в речи на III съезде РСДРП доложил съезду о неудачной попытке соглашения с эсерами. Ленин сообщил, что к нему обратился Гапон, который предлагал созвать конференцию различных партий. 2 апреля (20 марта) такая женевская конференция, состряпанная эсерами во главе с Гапоном, состоялась. На ней преобладали эсеры. Большевики вместе с Лениным явились на конференцию, но ушли, выразив протест, в самом начале, при ее открытии.[147]

В конце 1905 г. в Женеву был командирован агент охраны Мануйлов для переговоров с Гапоном, чтобы вновь получать сведения по политическому розыску. После этого Гапон поехал в Петербург, будто бы для организации снабжения питерских рабочих оружием на те средства, которые поступали к нему в качестве пожертвований из-за границы, но, конечно, никакой доставкой оружия он не занимался. В. Д. Бонч-Бруевич предполагал, что именно Гапон поставил в известность царское правительство о том, что на финляндском пароходе «Крафтон» предполагалось доставить в Россию оружие, которое Гапон должен был везти вместе с анархо-синдикалистом В. А. Поссе.[148]

Когда Гапон вновь появился в Петербурге в конце 1905 г., маска с него еще не была сорвана. В письме в редакцию «Humanité» в декабре 1905 г. Г. В. Плеханов писал, что поскольку Гапон заявил в редакции газеты, что продолжает стоять на точке зрения международного социализма, то необходимо сообщить, что «отец Гапон сеет теперь раздор и раскол между петербургскими рабочими», но «очень возможно, что отец Гапон имеет хорошие намерения».[149] В январе 1906 г. Гапон написал покаянное письмо министру внутренних дел Дурново, выпрашивая разрешение вновь открыть свое «Собрание».

В это время эсеры поняли, что необходимо покончить с Гапоном, который компрометирует их партию. Гапон «требовал, чтобы его ввели в центральный комитет и посвятили во все конспиративные дела» партии эсеров,[150] членом которой он стал 1 мая 1905 г. Гапон предложил эсеру Рутенбергу, спасшему его 9 января 1905 г. и опекавшему его в Женеве, продать руководителю политического розыска за границей Рачковскому всю «боевую организацию» эсеров за 100 тысяч рублей. После этого эсеры, запутавшиеся в своих связях с Гапоном, постарались разделаться с провокатором. 28 марта 1906 г. Рутенберг заманил Гапона на дачу в Озерки (около Петербурга), где в присутствии находившихся за перегородкой эсеров-рабочих вел с Гапоном переговоры о выдаче полиции «боевой организации». Бывшие соратники Гапона имели возможность услышать весь разговор. Гапон был повешен ими тут же. Рабочие убедились, что под елейной маской священника действительно скрывался провокатор и предатель.

Конец зубатовской авантюры, провал гапоновской проповеди христианского социализма, уроки кровавого воскресенья имели большие последствия для роста атеизма среди русского пролетариата. Гапоновщина многих отрезвила от опьянения религиозной сивухой. В апреле 1905 г. листовка Красноярского комитета РСДРП отметила выводы, которые сделали рабочие из гапоновщины: «Когда задаешь рабочим вопрос о Гапоне, о его популярности, то получаешь такой ответ: „Теперь уже Гапон не повел бы за собой рабочих; за крестом не пойдут, а пойдут за политиком“».[151] После банкротства гапоновщины духовенство было лишено возможности создать клерикальные «рабочие» организации. Церкви осталось только надеяться, что ей удастся помочь царизму в борьбе с революционным движением, поддерживая черносотенные союзы помещиков, чиновников и полиции, пытаясь вовлечь в эти бандитские шайки хотя бы кое-кого из наиболее темных и отсталых рабочих. В речи «Наша пастырская задача в борьбе с социал-демократической пропагандой», произнесенной на собрании духовенства в Москве 30 октября 1906 г., митрополит Владимир, вдохновлявший когда-то Зубатова, вынужден был признать, что все попытки церкви повлиять на рабочий класс не увенчались успехом: «В настоящей нашей смуте социал-демократическая партия оказалась сильнее, чем можно было предполагать». Владимир предлагал духовенству поддерживать монархические организации, ведущие разнузданную кампанию за то, чтобы власти вешали и расстреливали революционных рабочих. В 1905—1907 гг. духовенство за свою черносотенную деятельность получило от царских властей 755 наград.

Ленин призывал социал-демократов разоблачать связь «Союза русского народа», «Совета объединенного дворянства» и других черносотенных партий, как классовых организаций помещиков, с интересами крупного крепостного землевладения. Он писал, что черносотенцы добиваются сохранения самодержавной монархии, полного господства над народом помещиков, чиновников и полиции, отстаивают старую крепостническую политику. Черносотенные шайки хулиганов, указывал Ленин, призывают к безудержному террору против революционеров, организуют убийства из-за угла, провоцируют кровавые погромы.

Рабочий-гапоновец Ф. Черемхин рассказывал В. Д. Бонч-Бруевичу, как в 1904 г. Гапон сообщал своим сторонникам, что они будут вскоре называться не членами «Собрания русских фабрично-заводских рабочих города Санкт-Петербурга», а членами «Союза русского народа», который открывает отделения во всех городах России.[152] Этот «Союз» действительно был создан в ноябре 1905 г. по инициативе министра внутренних дел и начальника охранки, архимандрита Александро-Невской лавры Евсевия и московского протоиерея Восторгова. «Союз русского народа» состоял главным образом из помещиков и священников, купцов и кулаков, полицейских и воров. В ноябре 1905 г. Ленин писал, что революция показала, кто поддерживает царскую власть: «Вот они, вот эта армия озверелых полицейских, забитых до полоумия военных, одичалых попов, диких лавочников, подпоенных отбросов капиталистического общества».[153]

Анализируя программу «Союза русского народа» как программу возврата к лозунгам крепостного права, отстаивания всего средневекового в русской жизни, защиты привилегий дворянства и чиновничества, возможности по-прежнему грабить и насильничать, Ленин отмечал связь черносотенцев с православием. В программе было сказано: «Союз русского народа, удостоившийся 3 июня 1907 года с высоты престола царского призыва быть ему надежною опорою... исповедует, что царская воля может осуществляться только... при полном проявлении силы царского самодержавия, неразрывно и жизненно связанного с российскою православною церковью,

[147] В. И. Ленин, Соч., т. 8, стр. 384—388. См. также статью Ленина «О боевом соглашении для восстания» (там же, стр. 140—143).
[148] В. Д. Бонч-Бруевич. Православная церковь и Гапон в революции 1905 г. Безбожник, 23 января 1930 г., № 5.
[149] Группа «Освобождения труда», сб. 2. ГИЗ, М., 1928, стр. 63—64.
[150] С. Ан-ский. Мое знакомство с Г. Гапоном, стр. 346.
[151] Рукописный отдел МИРА, ф. 1, оп. 1, № 742.
[152] В. Д. Бонч-Бруевич. Нелегальная поездка в Россию. Изд. «Молодая гвардия». М., 1930, стр. 68.
[153] Ленинский сборник, XXVI, стр. 99.

канонически устроенною».[154] Ленин писал, что эта «программа Союза русского народа повторяет, в сущности, старый лозунг времен крепостного права — православие, самодержавие, народность».[155] В феврале 1905 г., читая черносотенные «Московские ведомости», Ленин обратил внимание на то, что монархическая организация «Русское собрание» выступила с этим лозунгом — «Православие, самодержавие, народность».[156] Ленин метко назвал сторонников этой реакционной идеи, придуманной министром Уваровым, чтобы воспитать «богобоязненный и царелюбивый» народ, «господами защитниками дубины».[157]

Бандитская деятельность «Союза русского народа» поддерживалась князьями церкви. Почетным председателем «Союза» был московский митрополит Владимир, известный своими погромными проповедями в 1905 г. Весь черносотенный епископат был связан с «Союзом». В нем особенно активно действовали епископы Митрофан, Евлогий и Антоний. Во главе местных отделов «Союза» часто стояли архимандриты и протоиереи. Так, например, председателем ярославского отдела «Союза» был будущий патриарх Тихон (Белавин). С 1906 г. священников начали отождествлять с «союзниками», названия «поп» и «союзник» стали синонимами, так как синод предписал епархиальным преосвященным разрешать и благословлять участие подведомственного им духовенства в деятельности «Союза русского народа». Знамена «Союза» — церковные хоругви с изображением Георгия Победоносца — освящались в храмах, открытие отделений «Союза» начиналось с молебнов, собрания «союзников» сопровождались молитвами. В 1909 г. съезд черносотенцев в Киеве выразил «глубокую признательность российскому духовенству за великую борьбу, какую оно ведет против политических врагов».[158]

Ленин смеялся над тем, как кадеты пытались уговорить духовенство отказаться от участия в «Союзе русского народа», так как, мол, это не способствует укреплению церкви. В открытом письме к известному погромщику волынскому архиепископу Антонию Н. Бердяев умолял его отказаться от таких действий, чуждых церкви. Анализируя выступления в III Государственной думе по вопросу о смете синода, Ленин обратил внимание на то, что крестьянин-трудовик Рожков «повторил пошлость кадетов насчет того, что Союз русского народа помогает не укреплять, а разрушать веру».[159]

Ленин считал полезным для политического воспитания масс разоблачать то, что царское правительство ищет опору в черносотенных бандах. Дума, писал Ленин, «показывает зависимость царизма от контрреволюционных слоев, впервые демонстрирует en grand имманентный союз Романова и Пуришкевича, царизма и „Союза русского народа", самодержавия и Дубровиных-Илиодоров-Половневых».[160] Называя фамилии известных погромщиков из «Союза русского народа», Ленин упомянул иеромонаха Илиодора (С. М. Труфанова),[161] призывавшего к крестовому походу против революционной интеллигенции. Особенностью черносотенной агитации Илиодора была социальная демагогия. Он «заступался» за крестьян, ругал «богачей-интеллигентов», порицал царское правительство за недостаточную

[154] В. И. Ленин, Соч., т. 18, стр. 30.
[155] Там же.
[156] Ленинский сборник, V, стр. 91.
[157] В. И. Ленин, Соч., т. 5, стр. 310.
[158] Современный мир, 1909, № 11, стр. 102.
[159] В. И. Ленин, Соч., т. 15, стр. 389.
[160] Там же, стр. 359.
[161] Там же, т. 17, стр. 249, 397, 455.

борьбу с революционерами. Антипомещичья фразеология Илиодора, не поладившего с Распутиным, вызвала недовольство синода, который сослал Илиодора во Флорищеву пустыню.

Большевики стремились выполнить указание Ленина о разоблачении союза черносотенных погромщиков с церковниками. Так, например, А. В. Луначарский в статье «Возрождение православной церкви» писал, что реакционеры пытаются использовать народные предрассудки и суеверия, натравить жертвы «власти тьмы» на сознательные элементы русского народа.[162] В статье «Банкротство союзников» С. М. Киров указывал, что «„Союз русского народа" видел покровительство духовенства».[163] В большевистской печати было опубликовано много заметок, изобличавших связь церковников с «союзниками». Местные социал-демократические организации издавали листовки против черносотенцев, организовывали вооруженный отпор их кровавым шайкам. Так, например, петербургские большевики писали в своей листовке: «Попы, полиция, часть войска, развращенные царским режимом, — слепые орудия черной сотни».[164] Костромской окружной комитет РСДРП в ноябре 1906 г. указывал в листовке: «Черносотенные партии „Русская монархическая партия", „Союз русского народа" и отчасти родственные им „Союз 17 октября" и торгово-промышленная партия добиваются, чтобы наше прожорливое духовенство получило еще больше прав управлять и вертеть мужика, судить его, воспитывать его детей, гноить в тюрьмах всех, кто думает и молится иначе, чем наши черносотенцы... Высшее духовенство, монашеская братия, отцы-миссионеры... заинтересованы в том, чтобы церковь православная поработила себе ум и тело народа... Чиновничество (бюрократия), полиция, духовенство, дворянство, купечество — вот основной состав этих партий... Граф Бобринский, дворянин Павлов, граф Коновницын и святейший князь Голицын, бывший шулер Дезобри и хулиган Ванька-рукомойник, высокопреосвященный Никон и рядом с ним „кот" из публичного дома — это не народ!.. Не народ и высокопоставленные попы — Николай Серпуховский, Гермоген Саратовский, Алексей Таврический, Амвросий Кременецкий, Яков Ярославский, Палладий Волынский, притоносодержатель Иоанн Кронштадтский и отец Восторгов, обокравший редакцию „Вестника грузинского экзархата" и мастер всяких блудодеяний!».[165]

«Союз русского народа» сеял дикую, злобную ненависть к евреям, был одним из организаторов еврейских погромов. Ленин писал, что чиновники в рясах, жандармы во Христе, темные инквизиторы поддерживали еврейские погромы и прочие подвиги черносотенной царской шайки.[166]

В 1911 г. в Киеве шайка воров во главе с содержательницей их притона В. Чеберяк убила русского мальчика А. Ющинского, чтобы он не разболтал о воровских делах шайки. Скрыв истинных преступников, полиция арестовала еврея М. Бейлиса, пытаясь инсценировать «ритуальный процесс». Инициатор этого процесса прокурор Чаплинский находился в близких отношениях с киевским епископом. Киево-Печерская и Почаевская лавры наводняли страну погромными листовками.[167] Передовые деятели русской культуры М. Горький, В. Г. Короленко, А. И. Куприн, А. А. Блок,

[162] Вперед, апрель 1905 г., № 16.
[163] Терек, 24 июля 1912 г., № 4373.
[164] Листовки петербургских большевиков, 1902—1917 гг., т. 1, стр. 269.
[165] Рукописный отдел МИРА, ф. 1, оп. 1, № 742.
[166] В. И. Ленин, Соч., т. 16, стр. 296.
[167] А. Дмитриев. Кровавый навет и христианская церковь. Гос. антирелигиозное изд., М., 1932.

С. Н. Сергеев-Ценский, М. М. Ковалевский, Н. А. Морозов и многие другие подписали «воззвание ученых, писателей и деятелей к русскому обществу», выразив гневный протест против вымысла о ритуальном убийстве, за что подверглись нападкам «Церковного вестника», органа Петербургской духовной академии.

Большевистская партия разоблачала гнусную попытку приписать евреям ритуальные убийства. «Дело Бейлиса еще и еще раз обратило внимание всего цивилизованного мира на Россию, — писал Ленин, — раскрыв позорные порядки, которые царят у нас. Ничего похожего на законность в России нет и следа. Все позволено администрации и полиции для бесшабашной и бесстыдной травли евреев — все позволено, вплоть до прикрытия и сокрытия преступления».[168] В. Д. Бонч-Бруевич, присутствующий на судебном процессе в Киеве, который окончился оправданием Бейлиса, опубликовал в большевистских газетах «Правда», «Путь правды», «Звезда» и в различных других изданиях много статей о деле Бейлиса.[169] В 1913 г. в газете «Терек» С. М. Киров опубликовал несколько статей («Приближение к истине», «Увертюра», «Кровавая сказка», «Начало конца», «Тяжелые отголоски», «Несправедливость», «25 адвокатов» и т. д.), в которых разоблачал чудовищный навет, показывал, что убийство Ющинского совершено не с ритуальной целью, а «под ритуал».

Еще в 1905 г. Ленин писал, что реакционная буржуазия везде заботилась и теперь начинает в России заботиться о том, чтобы разжечь религиозную вражду, чтобы отвлечь в эту сторону внимание масс от действительных важных и коренных экономических и политических вопросов. «Эта реакционная политика раздробления пролетарских сил, сегодня проявляющаяся, главным образом, в черносотенных погромах, завтра, может быть, додумается и до каких-нибудь более тонких реформ».[170] Эксплуататорские классы мечтали изыскать новые методы усиления влияния религии на народ, после того как в начале революции 1905 г. русский пролетариат ликвидировал полицейско-поповское «рабочее» движение.

Буржуазия и церковь

На пороге XX в. интересы церкви начали тесно переплетаться с интересами не только помещиков, но и торгово-промышленной буржуазии. В 1903 г. в передовой статье «Православная церковь и правящие сферы» «Искра» писала о духовенстве, что «во многих местах оно ссужает под проценты деньги, ведет капиталистическое хозяйство, употребляя рабочие руки своих духовных детей, его вкладами полны банки и сберегательные кассы». Поэтому «духовенство в значительной своей части, вступая в интимные отношения с буржуазией, чувствует себя как рыба в воде». Церковь начинает поддерживать политику тех правящих сфер, которые стремятся приспособить самодержавие к более лучшему обслуживанию интересов не только черносотенных помещиков, но и растущей империалистической буржуазии. Церковь «пытается приспособиться к буржуазному духу времени. У самодержавия аналогичную повадку можно усмотреть в политике Витте, подлаживающейся к интересам буржуазии».[171]

[168] В. И. Ленин, Соч., т. 20, стр. 197.
[169] В. Д. Бонч-Бруевич. Знамение времени. Убийство Андрея Ющинского и дело Бейлиса. (Впечатления Киевского процесса). Изд. «Жизнь и знание», СПб., 1914.
[170] В. И. Ленин, Соч., т. 10, стр. 69.
[171] Искра, 1 августа 1903 г., № 45.

В России, где капитализм уже стал господствующим способом производства, сохранялись многочисленные остатки докапиталистического порядка, обусловливавшие существование дворянской церкви. Но последняя переживала глубокий кризис, все настойчивее раздавались голоса о необходимости реформы, отмены системы «кормления» священников, наследования мест, уничтожения обособленности духовенства и других пережитков феодализма. Еще славянофил И. С. Аксаков с тревогой уподоблял церковное тело трупу, в котором составные части, клир и миряне, соединены насильственно, охвачены деморализацией и готовы разъединиться. Однако обер-прокурор синода К. П. Победоносцев, имевший огромное влияние на Александа III и Николая II, был непреклонным врагом всяких новшеств. Он поставил у церковного руля епископов — крепостников в рясах, которые направляли «корабль веры» по форватеру черной реакции, вызывая недовольство некоторой части белого духовенства.

В 1905 г. в статье «Наши задачи и Совет рабочих депутатов» Ленин указывал, что политической свободы требуют все сознательные элементы различных классов и слоев населения, вплоть до православных священников. В 1905 г. несколько десятков честных священников сняли с себя сан, не желая быть духовными полицейскими. Так, например, священник Д. Г. Булаговский опубликовал письмо о снятии с себя сана: «Я шел по ложному пути и сеял гнилые семена. Вместо пользы вносил в жизнь несомненный вред».[172] Священник В. Л-овский писал 3 мая 1905 г. в газете «Слово»: «Насильно навязали нам тяжелые обязанности полицейского сыска. Мы силимся бежать из духовного ведомства, но нас, как несчастного козла, скрутили за рога».

Белое духовенство крупнейших городов России, связанное с буржуазией, «либеральная» профессура духовных академий, мечтали ослабить победоносцевский режим в церкви. Столичное белое духовенство группировалось вокруг петербургского митрополита Антония Вадковского, враждовавшего с всесильным Победоносцевым. Антоний, связанный с министром финансов графом С. Ю. Витте, ставшим председателем кабинета министров, выдавал себя за либерала.

В 1903 г. в Петербурге на религиозно-философских собраниях представители буржуазии пытались внушить духовенству, что цинично-откровенный союз православия и самодержавия должен быть замаскирован, что «спасти Россию от революции» может только «обновление» православия и «оживление приходской жизни». Буржуазная интеллигенция тогда не нашла общего языка с церковниками, ей внимала лишь некоторая часть молодого петербургского духовенства. «Наличность либерального, реформаторского движения среди некоторой части молодого русского духовенства, — писал Ленин, — не подлежит сомнению: это движение нашло себе выразителей и на собраниях религиозно-философского общества и в церковной литературе. Это движение получило даже свое название: „новоправославное“ движение».[173]

В 1905 г., когда буржуазия почувствовала банкротство самодержавия, она торопилась спасти церковь, замаскировав ее связи с царизмом. Буржуазия была напугана тем, что в условиях веротерпимости, которую она сама требовала, крепостническая православная церковь будет не в состоянии конкурировать с сектантством, что отход народных масс от церкви, усилившийся в результате кровавого воскресенья, примет широкие размеры. В фе-

[172] Новая жизнь, 1905, № 11.
[173] В. И. Ленин, Соч., т. 8, стр. 86.

врале 1905 г. при председателе Комитета министров графе С. Ю. Витте было созвано Высшее правительственное совещание для изучения «современного положения православной церкви». Совещание рассмотрело записку, представленную от имени Витте, который требовал принять меры для усиления влияния церкви на массы, чтобы вести успешную борьбу с революционной пропагандой. Витте писал, что откладывать вопрос о преобразованиях церкви «при настоящих неоспоримых признаках некоторого внутреннего шатания как общества, так и народных масс... дальше опасно».[174] Повторяя слова Достоевского, что «церковь русская в параличе со времен Петра Великого», записка объясняла упадок влияния церкви на народ тем, что она была превращена в «правительственное ведомство», что приходская община стала «государственно-бюрократическим учреждением», а на духовенство возложили «полицейско-сыскное дело: священник должен был следить за правильным показанием числа податных душ и, прежде всего, неукоснительно доносить обо всех открытых ему на исповеди поступках, клонившихся к вреду государства. Превратившись из духовного руководителя в агента полицейского надзора, пастырь потерял всякое доверие своих пасомых и нравственную связь с ними».[175] Не отвергая союза церкви с государством («церкви необходим союз с государством, необходима и государству поддержка церкви»), записка требовала предоставления самостоятельности церкви, потому что «государству нужна от духовенства сознательная, глубоко продуманная защита его интересов», а духовенство «недостаточно подготовлено к борьбе с неблагоприятными церкви умственными и нравственными течениями современной культуры».[176]

Вторая записка, «Вопросы о желательных преобразованиях в постановке у нас православной церкви», была внесена в то же совещание от лица петербургского митрополита Антония.[177] Составители этой записки, «либеральные» профессора Петербургской духовной академии, мечтавшие поставить церковь на службу буржуазии, предлагали заменить открытую зависимость церкви от царского правительства скрытой: необходимо «несколько ослабить» постоянную опеку и слишком бдительный контроль светской власти над жизнью церковной, так как «освобожденная от прямой государственной или политической миссии церковь могла бы своим возрожденным нравственным авторитетом быть незаменимой опорой православного государства».[178] Записка предлагала восстановить патриаршество, заменить коллегиальность соборностью, превратить приход в низовую церковную организацию, установить право прихожан избирать и сменять клириков, освободить приход от чрезмерных сборов в пользу архиереев, дать приходу право владеть недвижимостью. В конечном счете «прогрессивное» духовенство требовало отделения церкви от государства по бельгийскому образцу, т. е. освобождения духовенства от всякой опеки со стороны государства, от вмешательства светской власти во внутренние дела церкви (назначения на церковные должности, надзор за церковным имуществом и т. д.), но сохранения за

[174] Слово, 28 марта 1905 г., № 108.
[175] Там же.
[176] Там же.
[177] М. М. Персиц отождествляет «суть выступления митрополита Антония» с сутью «политики большинства третьедумского духовенства» (Отделение церкви от государства и школы от церкви в СССР. Изд. АН СССР, М., 1958, стр. 65). Однако политика третьедумского духовенства была политикой крепостников в рясах (В. И. Ленин, Соч., т. 15, стр. 384), а политика Антония, не случайно потерявшего влияние к 1907 г., отражала прежде всего интересы буржуазии.
[178] А. Р. Историческая переписка о судьбах православной церкви. Изд. И. Д. Сытина, М., 1912, стр. 26—31.

православием значения государственной религии, оплаты служителей этого религиозного культа из казенных средств, штатных должностей для духовенства в школе, армии и т. д. В Петербурге «прогрессивное» духовенство, отстаивавшее взгляды, изложенные в записках Витте и Антония, образовало «группу 32»,[179] из которой впоследствии выросли «обновленцы». В 1905 г. в Москве из 500 священников к петербургской «группе 32» присоединилось всего 78 священников.

В апреле 1905 г. большевистская газета «Вперед» поместила статью А. В. Луначарского «Возрождение православной церкви». Статья была отредактирована Лениным, сохранились его исправления.[180] «Вы хотите свободы, самостоятельности, господа архи- и протоиереи? — писал Луначарский. — Сделайте одолжение, это называется — *отделение церкви от государства*, в этом деле мы будем вашими союзниками... откажитесь от поддержки урядника... Мы будем настаивать на полной свободе даже для ваших „идей", но еще энергичнее — на экспроприации ваших колоссальных богатств... Свобода церкви от гнета канцелярской опеки, но также свобода от груза золотых миллионов и громадных имений».[181] Луначарский писал, что эксплуататорские классы стараются отнять у государства церковь как орудие, ставшее негодным в полицейских руках. «Для борьбы *против свободы* понадобилось *освобождение* церкви»,[182] чего всячески добивался петербургский митрополит Антоний, мечтавший о созыве церковного собора, выборах патриарха и т. п. Этой затее Антония решительно противодействовал Победоносцев, который писал 12 марта 1908 г. в Комитет министров, что все жалобы на упадок церкви преувеличены, а предлагаемые реформы таят «великую опасность для церкви и государства». 13 марта 1905 г. последовало распоряжение царя взять вопрос о преобразованиях православной церкви из Высшего правительственного совещания и передать на рассмотрение синоду. 17 октября 1905 г., когда был объявлен пресловутый манифест, царь призвал к себе синодальных митрополитов и потребовал скорее созвать собор. Победоносцев подал в отставку. Ленин писал: «Крайние представители реакции уходят (Победоносцев, Владимир, Трепов), недовольные мелкой игрой».[183] В ноябре 1905 г. в статье «Между двух битв» Ленин высмеивал иллюзии буржуазных либералов, что перемены в бюрократии, манифесты царя или послания синода могут приостановить разгул черносотенцев. Он писал, что сила, накопленная веками темноты, бесправия, крепостничества, полицейского всевластия, «эта Вандея не исчезнет ни от каких манифестов царя, ни от каких посланий синода».[184]

В статье «Социализм и религия» Ленин разъяснял отношение большевистской партии к «прогрессивному» движению среди некоторой части православного духовенства: «...отвратительная казенщина полицейски-крепостнического самодержавия вызвала недовольство, брожение и возмущение даже в среде духовенства. Как ни забито, как ни темно было русское православное духовенство, даже его пробудил теперь гром падения старого, средневекового порядка на Руси. Даже оно примыкает к требованию свободы, протестует против казенщины и чиновнического произвола, против полицейского сыска, навязанного „служителям бога". Мы, социалисты, должны

[179] См. записку этой группы «О необходимости перемен в русском церковном управлении»: Церковный вестник, 17 марта 1905 г., № 11.
[180] Ленинский сборник, XXVI, стр. 341.
[181] Вперед, 30 (17) апреля 1905 г., № 16.
[182] Там же.
[183] В. И. Ленин, Соч., т. 9, стр. 425.
[184] Там же, стр. 431.

поддержать это движение, доводя до конца требования честных и искренних людей из духовенства, ловя их на словах о свободе, требуя от них, чтобы они порвали решительно всякую связь между религией и полицией. Либо вы искренни, и тогда вы должны стоять за полное отделение церкви от государства и школы от церкви, за полное и безусловное объявление религии частным делом. Либо вы не принимаете этих последовательных требований свободы, — и тогда, значит, вы все еще в плену у традиций инквизиции, тогда, значит, вы все еще примазываетесь к казенным местечкам и казенным доходам, тогда, значит, вы не верите в духовную силу вашего оружия, вы продолжаете брать взятки с государственной власти, — тогда сознательные рабочие всей России объявляют вам беспощадную войну».[185]

В мае 1905 г. Ленин отметил три группы, выделившиеся среди православного духовенства под влиянием первой русской революции: 1) «обновленцы», 2) клерикалы и 3) христианские социалисты и христианские демократы. «Ирония истории наказала самодержавие тем, что даже дружественные по отношению к нему общественные силы, вроде клерикализма, должны организовываться отчасти против него, ломая или раздвигая рамки полицейского бюрократизма. Брожение среди духовенства, стремление его к новым формам жизни, выделение клерикалов, появление христианских социалистов и христианских демократов, возмущение „иноверцев", сектантов и т. д.: все это играет как-нельзя больше наруку революции, создавая благоприятнейшую почву для агитации за полное отделение церкви от государства».[186]

Указывая на появление христианских социалистов и демократов, Ленин имел в виду, очевидно, архимандрита Михаила Семенова, священника Григория Петрова, о которых писала «Искра». В передовой статье «Православная церковь и правящие сферы» газета «Искра» называла рассуждения Петрова о социализме пустой декламацией.[187] В статье «Возрождение православной церкви» А. В. Луначарский указывал, что огромное большинство духовенства представляет из себя консерваторов, а при случае и злых реакционеров, однако, «уступая веяниям времени, церковь будет выделять из себя еретические отростки с либеральными и расплывчато-социалистическими цветами».[188] Выступления христианских социалистов и демократов с критикой казенной церкви играли, по словам Ленина, на руку революции, но их проповедь утонченной религии была очень опасна, как самая омерзительная поповщина, служившая оправданию реакции.

Третьеиюньский режим положил конец мечтам о буржуазных реформах в церкви. Крепостники в рясах добились аннулирования различных узаконений в области расширения прав неправославных вероисповеданий, данных царизмом в качестве вынужденной уступки 17 октября 1905 г. В 1908 г. после ревизии духовных академий из них были изгнаны «либеральные» профессора, применены репрессии к семинаристам, устраивавшим бунты с битьем стекол и избиением духовных воспитателей-сыщиков.

В условиях реакции буржуазия торопилась использовать религию как огнетушитель классовой борьбы. Еще в 1903 г. «Искра» предвидела это: «Некоторые симптомы указывают нам, что буржуазия готова открыть, как блудный сын, свои объятия матери-церкви. Среди ее интеллигентных представителей замечается усиленный поворот от разума к вере».[189] Ленин писал, что после первой русской революции среди буржуазии усилились стремления «оживить» религию «для народа», поднять спрос на нее, укрепить влияние церкви на народные массы.

Наиболее полно эти стремления отразились в сборнике «Вехи», изданном в 1909 г. в Москве Н. Бердяевым, С. Булгаковым, П. Струве, М. Гершензоном и другими кадетскими публицистами, которые, по словам Ленина, пресмыкаясь и холопствуя перед царским правительством кнута и виселиц, вылили потоки реакционных помоев на все революционное движение. В статье «О „Вехах"» Ленин сравнивал философскую программу этого сборника с программой черносотенной газеты «Московские ведомости». Указывая, что истинная мысль «Вех» ровно ничем не отличается от истинных мыслей Победоносцева, Ленин писал: «Победоносцев только честнее и прямее говорил то, что говорят Струве, Изгоевы, Франки и К°».[190] Нападки кадетов на материалистическое мировоззрение было организовано, по словам Ленина, для того, чтобы во всей полноте восстановить православное миросозерцание. Он указывал, что вся масса октябристской и кадетской буржуазии начала с 1907 г. искать спасения в религии, которая была нужна ей в контрреволюционных целях. В статье «Наши упразднители» Ленин показал, почему контрреволюционная буржуазия ухватилась за религию: «Не случайно, но в силу *необходимости* вся наша реакция вообще, либеральная (веховская, кадетская) реакция в частности, „бросились" на религию. Одной палки, одного кнута мало; палка все-таки надломана. *Веховцы* помогают передовой буржуазии обзавестись новейшей идейной палкой, духовной палкой».[191] Ленин указывал, что веховцы стали «проповедывать народу — вместе с Антонием Волынским — „покаяние" («Вехи», 26), „смирение" (49), борьбу с „гордыней интеллигента" (52), „послушание" (55), „простую, грубую пищу старого моисеева десятословия" (51), борьбу с „легионом бесов, вошедших в гигантское тело России" (68)».[192]

Вся церковная печать, начиная от «Колокола» и кончая «Таврическим церковно-общественным вестником», приветствовала веховцев. В синодальной газете «Колокол» погромщик Айвазов писал: «„Вехи" круто повернули к насаждению в душе русского народа правды царства божия».[193] В этом же номере «Колокола» был помещен донос на социал-демократов Потемкина, Дауге и других, выступивших против «Вех»: «Собравшись на заседании исторической комиссии учебного отдела, гг... Потемкин, Дауге... признали, что авторы „Вех"... проявили „духовный маразм"... и что от них несет „нестерпимым зловонием реакции" и т. д. Гг. Потемкин, Дауге звали к Марксу и социализму».[194]

В 1910 г. в статье «Л. Н. Толстой» Ленин вспоминал о переписке между веховцами и волынским архиепископом Антонием Храповицким, который призывал буржуазную интеллигенцию вернуться в церковь: «веховцев лобызает Антоний Волынский».[195] Этот видный иерарх православной церкви был почетным председателем Волынского губернского отделения «Союза русского народа». Он заявил в 1905 г.: «Перестрелять бы двести тысяч сволочей и был бы конец свободам». Этот погромщик в рясе написал 1 мая 1909 г. «Открытое письмо авторам сборника „Вехи"», которое начи-

[185] Там же, т. 10, стр. 67.
[186] Там же, т. 8, стр. 414—415.
[187] Искра, 1 августа 1903 г., № 43.
[188] Вперед, 30 (17) апреля 1905 г., № 16.
[189] Искра, 1 августа 1903 г., № 45.
[190] В. И. Ленин, Соч., т. 16, стр. 110.
[191] Там же, т. 17, стр. 54.
[192] Там же, т. 16, стр. 113.
[193] Колокол, 4 сентября 1909 г., № 1046.
[194] Там же.
[195] В. И. Ленин, Соч., т. 16, стр. 296. Ср.: там же, 18, стр. 35, 286; т. 20, стр. 290, 293.

налось такими словами: «Истекающая неделя была для меня праздником: в эти дни, точнее в эти ночи, я читал „Вехи“». Посылая «привет» и «поклон» веховцам, Антоний заявил, что издание сборника «приветствуют с неба ангелы».[196] «Дослужились, гг. кадеты, — восклицал Ленин, — „Вехи“ вообще и Струве, в частности, одобрен Антонием Волынским, „владыкой“ черносотенных изуверов».[197] П. Струве ответил Антонию, что его одобрение обрадовало авторов сборника. В «Открытом письме архиепископу Антонию» Н. Бердяев заявил: «Мы возвращаемся в лоно церкви христовой, и нас встречает благожелательное приветствие вашего высокопреосвященства, виднейшего епископа русской церкви». Бердяев считал, что явная связь церкви с самодержавием приводит «к упадку веры, к росту сектантства в народе и неверию в обществе». Он не возражал против расстрелов и виселиц царских опричников: «Пусть государство в мирских делах прибегает к необходимым мерам принуждения... Христианин должен сознавать, что „начальник не напрасно носит меч“», но церковь, если хочет влиять на народ, не должна так открыто освящать расправы с ним. Бердяев кончал письмо к кровавому погромщику просьбой «дать благословение».[198] Отвечая Бердяеву, Антоний призывал: «Будем, каждый по мере сил, будить в людях религиозное чувство».[199] Разоблачая сборник «Вехи», Ленин показал, почему «Антоний Волынский пришел в восторг от этого произведения вождей либерализма».[200] Это объяснялось тем, что «гг. Струве и прочие веховцы с истерическим надрывом обливали помоями революцию и создавали идеологию, радовавшую сердце Антония Волынского».[201]

Впоследствии авторы сборника «Вехи» стали: Струве — профессором эмигрантской духовной академии, Бердяев — православным экзистенциалистом, Булгаков — священником; Гершензон, восхвалявший царское правительство за то, что оно «своими штыками и тюрьмами» спасло буржуазию «от ярости народной», написал мистическую апологию Ветхого завета — «Ключ веры».

Клерикализм в России

Буржуазные публицисты вместе с мелкобуржуазными литераторами отрицали возможность появления в России клерикализма.[202] «Русские народники и либералы долго утешали себя или, вернее, обманывали себя „теорией“, что в России нет почвы для воинствующего клерикализма, для борьбы „князей церкви“ со светской властью и т. п., — писал Ленин. — В числе прочих народнических и либеральных иллюзий наша революция рассеяла и эту иллюзию».[203]

В 1903 г. В. Д. Бонч-Бруевич писал в статье «Силы русского клерикализма»: «У нас почему-то укоренилось мнение, преуменьшающее силы русского клерикализма, состоящего на службе у русского самодержавия, но эти силы очень значительны».[204] В 1905 г. А. В. Луначарский заявлял в статье «Возрождение православной церкви»: «У нас нарождается клерикализм как самостоятельная сила».[205] В 1909 г. в статье «Классы и партии в их отношении к религии и церкви» Ленин доказывал существование клерикализма в России, разоблачая лицемерную речь епископа Митрофана, произнесенную в III думе, о том, что у православной церкви нет даже тенденции к клерикализму. «Воинствующий клерикализм в России не только имеется налицо, — писал Ленин, — но явно усиливается и организуется все больше».[206] В 1912 г. в статье «Духовенство и политика» Ленин критиковал статью старообрядческого епископа Михаила, помещенную в августе 1912 г. в «Речи», в которой епископ уверял, что «„клерикализм (нам) России неведом“».[207]

Ленин выяснил причины развития клерикализма в России, под которым понимал черносотенно-поповскую организацию сил реакции,[208] союз черносотенства с религией.[209] Клерикализм до 1905 г. существовал в России в скрытой форме, пока в целости и неприкосновенности существовало самодержавие, охранявшее интересы крепостников в рясе. Первая же брешь, пробитая революционным пролетариатом и крестьянством в крепостническом самодержавии, испугала духовенство. До начала массового движения против самодержавия и крепостников в России реакционные классы не видели необходимости в создании своих организаций, верили, что для удержания народных масс достаточен кнут. Революционное движение масс, пошатнувшее самодержавие, заставило реакционные классы начать создание самостоятельных политических организаций. Епископы организовали реакционное духовенство в самостоятельную силу. Ленин сравнивал политическую группу духовенства с черной сотней, возглавляемой «Советом объединенного дворянства». Он показывал, что создание духовенством своей организации, открытый воинствующий клерикализм есть признак не могущества, а упадка церкви, следствие успехов революционного пробуждения народных масс, для борьбы с которыми крепостники в рясах и мобилизовали духовенство.

Уже 24 декабря 1905 г. в передовой первого номера черносотенной церковной газеты «Колокол», которая стала издаваться синодом на средства, пожертвованные миллионером бароном Гиршем Победоносцеву с целью получить «облегчение участи еврейского населения в России», было сказано, что нужно организовать духовенство, чтобы обеспечить «проведение христианской политики на Руси». «Колокол» писал: «Христианская церковь обязана вести борьбу против политических безбожных движений, в основе которых полагаются как единственная цель жизни общая сытость и земное благоденствие, забота о 8 часах труда... Социал-демократические доктрины поражают церковь в самое сердце. Борьба с демократией внешними мерами только временно может приглушить эти разрушающие общество брожения, необходима в то же время и борьба духовными мерами».[210]

В статьях «Об отношении рабочей партии к религии» и «Классы и партии в их отношении к религии и церкви» Ленин дал анализ политики клерикалов в связи с их деятельностью в Государственной думе. В I думе было 19, во II — 17, в III — 42, в IV — 45 депутатов духовного звания. За редкими исключениями думское духовенство поддерживало царское правительство, отстаивало права помещиков, благословляло расправы с револю-

196 Слово, 10 мая 1909 г., № 791.
197 В. И. Ленин, Соч., т. 15, стр. 428.
198 Московский еженедельник, 15 августа 1909г., № 39.
199 Колокол, 4 сентября 1909 г., № 1040.
200 В. И. Ленин, Соч., т. 16, стр. 112.
201 Там же, т. 17, стр. 222.
202 «Клерикализм у нас невозможен» (Новости, 29 марта 1905 г., № 80); «клерикализм не может появиться потому, что он не имеет исторической почвы в России» (Сын отечества, февраль 1905 г., № 39).
203 В. И. Ленин, Соч., т. 15, стр. 384—385.
204 Искра, 1 сентября 1903 г., № 47.
205 Вперед, 30 (17) апреля 1905 г., № 16.
206 В. И. Ленин, т. 15. стр. 382.
207 Там же, т. 18, стр. 284.
208 Там же, т. 36, стр. 196.
209 Там же, стр. 206.
210 Колокол, 24 декабря 1905 г., № 1.

ционерами. Ленин считал, что прения в III думе по вопросу о смете синода на 1909 г. дают чрезвычайно ценный материал для характеристики политики церкви и отношения к ней различных классов и партий в России.

14 апреля 1909 г. дума рассматривала смету синода. Докладчик, октябрист Ковалевский, от имени бюджетной комиссии предлагал принять в 1909 г. расходы по синоду в сумме 31 681 911 рублей, но указал, что синод уклоняется от представления в думу сведений о расходовании внебюджетных средств, которыми бесконтрольно распоряжаются епископы. Октябрист граф Уваров обвинил синод в нежелании дать сведения о некоторых церковных доходах, настаивал на контроле за расходованием приходских сумм. Кадеты поддержали требования октябристов. Епископы и священники, выступившие в прениях, объявили такой контроль «посягательством» «на права церкви и на ее достояние», заявили, что никогда не согласятся с тем, что «действительные князья церкви — епископы — должны будут уступить почти все свои права, унаследованные от апостолов, князьям светским». Клерикалы требовали особого «отделения церкви от государства», понимая его как освобождение церкви от государственного контроля, но добивались усиления своего влияния на государство. Епископы жаловались на стеснение своей власти, мечтали установить диктатуру епископской олигархии с патриархом во главе, опиравшимся на монахов, отрицали необходимость приходского самоуправления.

Анализируя выступления епископов Митрофана и Евлогия, священников Гепецкого и Машкевича, Ленин показал, что эти крепостники в рясах требовали сохранить господствующее положение церкви в государстве. «Защита феодальных привилегий церкви, открытое отстаивание средневековья — вот суть политики большинства третьедумского духовенства».[211] Испуганный стремлением октябристов установить контроль за хозяйственными функциями церкви, епископ Евлогий спрашивал: «Кто может поручиться за то, что бюджетная комиссия, выразившая в настоящем году пожелание подчинить их (церковные средства. — *М. Ш.*) государственному контролю, в следующем году не выскажет пожелания переложить их в общегосударственное казначейство, а затем и совсем передать заведывание их из власти церковной к власти гражданской или государственной? ... (*голос слева:* и правильно)... Если вверены епископу души христианские, то тем более должны быть вверены церковные имущества... Ныне ваша духовная мать, святая православная церковь, предстоит пред вами не только как пред народными представителями, но и как перед своими духовными детьми».[212]

Ленин приводил заявление изувера Евлогия о том, что инициатива церковных преобразований должна исходить изнутри церкви, а не извне, не со стороны государства, так как церковь есть учреждение божественное и вечное, ее законы непреложны, а идеалы государственной жизни подвергаются постоянным изменениям. Это было возвращение к римскому цезарепапизму Никона, учившего, что «священство царства преболе есть», так как священство подобно солнцу, а царство — луне; что как луна получает свет от солнца, так и царство должно быть подчинено священству. Епископ Евлогий и священник Гепецкий осуждали как недопустимую «обиду» секуляризацию церковных имуществ, начатую Петром I и завершенную Екатериной II. «Перед нами — чистый клерикализм, — писал Ленин. — Церковь выше государства, как вечное и божественное выше временного, земного».

[211] В. И. Ленин, Соч., т. 15, стр. 384.
[212] Стенографический отчет Государственной думы 3-го созыва, сессии II, ч. III. СПб., 1909, стр. 2034—2041.

Церковь не прощает государству секуляризации церковных имуществ. Церковь требует себе первенствующего и господствующего положения. Для нее депутаты Думы не только — вернее не столько — народные представители, сколько „духовные дети“».[213] Призыв епископа Митрофана «стать выше партийных дроблений и образовать одну группу духовенства, которая все стороны освещала бы со своей этической точки зрения», есть, по словам Ленина, чистейший клерикализм. Сторонники клерикализма отстаивали господствующее положение православной церкви, возражали против открытия старообрядческих общин.

Депутаты, выражавшие интересы крепостников без ряс, поддерживали представителей казенной церкви в думе. Крайне правый депутат Пуришкевич выступал против какого-либо церковного «обновления»: «В религии прогресса нет», «священник должен быть носителем исключительно старых верований».[214] Вскрывая смысл речи этого погромщика, Ленин писал: «Чтобы держать народ в духовном рабстве, нужен теснейший союз церкви с черной сотней, — говорил устами Пуришкевича дикий помещик и старый держиморда».[215]

Критика октябристов и кадетов, выступивших в III думе во время прений по поводу сметы синода против крайних правых, клерикалов и правительства, была направлена на то, чтобы спасти православие от банкротства. Буржуазия не могла допустить, чтобы крепостники в рясах привели «корабль веры» к полному крушению. Представители октябристов, контрреволюционной партии крупной промышленной буржуазии и крупных помещиков, перестроивших свои поместья на капиталистический лад, требовали реорганизации церкви в целях усиления ее воздействия на народные массы. Октябрист Каменский заявлял, что необходимо устранить разрыв между церковью и прихожанами, который опасен для интересов государства и церкви. Поэтому он предлагал восстановить приходы, «в интересах укрепления православия» предоставить право прихожанам избирать и смещать церковнослужителей, предоставить приходу право приобретения недвижимости, освободить от незаконных поборов в пользу архиереев.

«Левый» октябрист Капустин выразил в своей речи опасение, что если народ освободится от религиозного учения о морали и заменит его понятиями классовой борьбы, то это может быть пагубно для господствующих классов. Капустин говорил: «С той точки зрения, чтобы религия, как основа нравственности, продолжала существовать, была доступна всему населению, нужно, чтобы проводники этой религии пользовались надлежащим авторитетом».[216] Ленин показал, что представитель контрреволюционной буржуазии «хочет укрепить влияние религии на массы, чувствуя недостаточность, устарелость, даже вред, приносимый правящим классам „чиновниками в рясах“, которые *понижают* авторитет церкви. Октябрист воюет против крайностей клерикализма и полицейской опеки *для усиления* влияния религии на массы, для замены хоть некоторых средств оглупления народа, слишком грубых, слишком устарелых, слишком обветшавших, недостигающих цели, — более тонкими, более усовершенствованными средствами. Полицейская религия уже недостаточна для оглупления масс, давайте нам религию более культурную, обновленную, более ловкую, способную действовать в самоуправляющемся приходе, — вот чего требует капитал от самодержавия».[217] Ленин указал, что социал-демократ Белоусов верно назвал

[213] В. И. Ленин, Соч., т. 15, стр. 384.
[214] Стенографический отчет..., стр. 2097.
[215] В. И. Ленин, Соч., т. 15, стр. 388.
[216] Там же, стр. 387.
[217] Там же.

III думу «богомольной» думой, справедливо заклеймил ханжество октябристов и пуришкевичей, богомольных кадетов, богомольную либеральную буржуазию. В III думе на пяти ее сессиях было принято до полусотни законов, относящихся к государственным ассигнованиям на церковь. «Богомольная» дума увеличила бюджетные ассигнования на церковное строительство, на содержание «духовенства строевых частей» и т. д. Октябристы и кадеты голосовали за эти ассигнования. Ленин критиковал выступление Белоусова за то, что он только посмеялся над речью кадета Караулова, надо же было показать, что «точка зрения кадетов совершенно тождественна с точкой зрения октябристов и выражает не что иное, как стремление „культурного" капитала организовать оглупление народа религиозным дурманом посредством более тонких средств церковного обмана, чем те, которые практиковал живущий в старине рядовой российский „батюшка"».[218]

Ленин рекомендовал выяснить действительное отношение к религии и церкви конституционно-демократической партии либерально-монархической буржуазии, мечтавшей сохранить царизм в форме конституционной монархии. В программе кадетов было сказано: «Православная церковь и другие исповедания должны быть освобождены от государственной опеки». Кадет Новгородцев заявил в «Русском слове»: «Русский народ привык к православной церкви, и православная религия является средством нравственного объединения, а потому проводить отделение церкви от государства будет неудобно». В статье «О значении сельского духовенства в освободительном движении» князь Долгоруков писал: «Я постоянно проповедовал в нашей партии об огромной роли духовенства. Либеральные политические партии... могут получить в сельском духовенстве могучее средство к проведению вглубь населения своих политических верований».[219]

Ленин цитировал речь кадета Караулова в III думе как лицемерную, рассчитанно реакционную защиту религии, которую кадеты хотели «обновить» и укрепить для борьбы против народа. Караулов в ужасе от того, что массы «обезвериваются», что «огромная самоценность церкви обесценивается... к громадному вреду не только для дела церковного, но и для дела государственного».[220] Ленин разъяснял, почему Караулов, как представитель контрреволюционной буржуазии, протестовал против открытого союза церкви с черной сотней: он опасался, что такая политика церковных заправил окончательно оттолкнет народ от религии. Поэтому Караулов и взывал к депутатам в рясах: «Давайте-ка действовать поумнее, похитрее, поискуснее, — уберем прочь слишком глупого и грубого черносотенца, объявим борьбу с „денационализацией церкви", напишем на знамени „золотые слова" епископа Евлогия, что церковь выше политики, — только при таком способе действия мы сумеем одурачить хоть часть отсталых рабочих и, в особенности, мещан и крестьян, мы сумеем помочь обновленной церкви выполнить ее „великое, святое дело" поддержания духовного рабства народных масс».[221] Буржуазия предлагала духовенству заменить явное участие в политике тайным, призывала руководителей церкви стоять «вне политики». Ленин называл такое предложение отвратительным лицемерием. Он

[218] Там же, стр. 388.
[219] Вестник народной свободы, 1907, № 39—40, стр. 1726—1727.
[220] Стенографический отчет..., стр. 2186.
[221] В. И. Ленин, Соч., т. 15, стр. 388. Возможно, что именно об этом и говорил Ленин в Париже в 1909 г. в реферате «Идеология контрреволюционного либерализма (успех „Вех" и его общественное значение)», судя по I и IV разделам плана реферата, указанным в афише: «I. С какой философией воюют „Вехи" и думские речи Караулова... IV ... кадеты и октябристы. „Святое дело" русской буржуазии» (афиша хранится в архиве Института марксизма-ленинизма при ЦК КПСС).

указывал, что интеллигент-трудовик Розанов приблизился к кадетам, когда произнес реакционные, мещанские фразы об «изменении избирательного закона в том направлении, чтобы духовенство было устранено от участия в политической борьбе». Ленин писал, что рабочая партия безусловно за прямое и открытое вовлечение самых широких масс всякого духовенства в политику. Неучастие духовенства в политической борьбе есть вреднейшее лицемерие, так как на деле духовенство всегда участвует в политике «прикровенно», и народу принесет лишь пользу переход духовенства к политике откровенной. Речь трудовика-крестьянина Рожкова показала революционное озлобление народных масс против церковных поборов и готовность к борьбе с крепостниками в рясах.

В думе, по словам Ленина, только один депутат, представитель рабочей партии П. И. Сурков, поднял прения на действительно принципиальную высоту и сказал без обиняков, как относится к религии и церкви пролетариат, разъяснил классовую роль церкви и духовенства в поддержке черносотенного правительства. Сурков провозгласил с думской трибуны знаменитые слова Маркса: «Религия есть опиум народа». Он заявил: «Все организации господствующей церкви, во главе со святейшим синодом, сгруппированы в одну политическую группу, тесно сплоченную и делающую свою политику не только по указанию дворянского правительства, но берущую тон по камертону «Союза русского народа»... Все наше белое и черное духовенство, миссионеры, проповедники-монахи и проч. в подавляющем своем большинстве, как и вообще духовенство других стран, стояло и стоит за самую ужасную, за самую дикую реакцию... Православное духовенство на всех своих собраниях, на всех своих съездах, во всех резолюциях, во всех своих проповедях и писаниях стоит на враждебной позиции к социальному равенству, встает во враждебное отношение к свободе, к культуре, к просвещению... Смиренные голуби святейшего синода и им подведомственные отцы, иереи, монахи и все прочие, как-то: отцы Илиодоры, Восторговы, Айвазовы, Антонии, Гермогены, Серафимы, им же имя легион, освятили и своим словом и своим молчанием намыленную веревку, расстрелы, плахи, виселицы, палачей».[222]

От лица «пролетариата всей России» Сурков выражал желание, чтобы «ведомству святейшего синода было совершенно отказано в каких бы то ни было кредитах и чтобы ни одного гроша народных денег не было передано этим кровавым врагам народа, затемняющим народное сознание».[223] Как только текст речи Суркова в думе был получен Лениным, он сообщил в письме о своем согласии с ней, а затем писал в газете «Пролетарий», что хотя «на эту тему можно еще сказать очень многое», но «речь тов. Суркова превосходна и должна быть распространена всеми организациями».[224] Зато реакционная печать с возмущением встретила речь Суркова. «Социал-демократ Сурков, — писала газета „Колокол", — выложил всю свою церковно-ненавистническую оппозицию».[225]

Ленин предвидел в 1909 г., что «российской социал-демократии неоднократно придется теперь быть наблюдательницей и участницей конфликтов буржуазии клерикальной с буржуазией антиклерикальной».[226] В III думе со времени обсуждения внесенного октябристами «законодательного предложения о правах православного прихода» октябристы и кадеты выступали

[222] Стенографический отчет..., стр. 2075—2076.
[223] Там же, стр. 2082.
[224] В. И. Ленин, Соч., т. 15, стр. 380—381.
[225] Колокол, 15 апреля 1909 г.
[226] В. И. Ленин, Соч., т. 15, стр. 385—386.

с критикой обер-прокурора синода В. К. Саблера, не пожелавшего расширить права приходских общин. Особенно острый конфликт произошел при обсуждении вопроса о передаче церковноприходских школ в Министерство народного просвещения, против чего выступили клерикалы. Октябристы и кадеты настаивали на том, чтобы «начальное обучение имело цель — утверждение в учащихся религиозных понятий», но хотели организовать религиозное оболванивание подрастающего поколения не так грубо, как это делали законоучители-священники. III дума накануне своего закрытия отказала синоду в кредитах на церковноприходские школы. Думское духовенство выступило с резкой декларацией против думских групп, сидевших левее правых, объявив их врагами церкви. Осенью 1913 г. на рауте у екатеринославского предводителя дворянства к председателю думы, владельцу огромных поместий октябристу М. В. Родзянко, подошел екатеринославский епископ Агапит и хотел «обнять его и облобызать», но Родзянко уклонился от «лобызаний»: «Ваше преосвященство, согласиться на объятия и поцелуи не могу: вы назвали меня и моих товарищей христопродавцами и предателями церкви».

Князья церкви стали мечтать о создании клерикальной думы, послушной синоду. Эти стремления совпали с желанием правительства использовать церковный аппарат для проведения в депутаты IV думы своих ставленников.

От народа было скрыто, что духовенство на выборах в IV думу организуется по указке светских и духовных властей в сплошную черносотенную силу. Дело было представлено так, будто само духовенство соорганизовалось для участия в выборах, согласно своим убеждениям. В действительности же синод совместно с Министерством внутренних дел создали особое центральное бюро по руководству выборами. «Синод взял на себя подряд поставить избирателей», — говорили потом в IV думе.[227]

Партия большевиков разоблачала этот блок царизма с черносотенной поповщиной. Ленин опубликовал статьи «Либералы и клерикалы», «Духовенство и политика», «Духовенство на выборах и выборы духовенства», И. В. Сталин — «Как они готовятся к выборам», С. М. Киров — «Влияния начинаются», «Увлечение», «Откровение», «Политическое угодничество», «Предстоящее столкновение», «Не из тучи гром», «Чернее негров», «Поперек дороги», «Отбой», «Опытная дума», «7000». 17 марта 1912 г. Ленин писал: «Правительство начало уже „готовиться“ к выборам в IV Думу. Стараются земские начальники, подгоняемые циркулярами от губернаторов и министра, усердствуют становые и черносотенцы, из кожи лезут „батюшки“, которым велено хлопотать из всех сил за „правые“ партии».[228] 19 апреля 1912 г. И. В. Сталин замечал: «Приближаются выборы в IV Думу, и враги освободительного движения мобилизуют силы... Министерство внутренних дел уже разослало циркуляр губернаторам, где оно рекомендует „меры для обеспечения избрания в уполномоченные от волостей вполне благонадежных и не принадлежащих к левым людей“... Плохи, плохи дела правительственных партий, если даже отцам церкви приходится забрасывать из-за них „дела церковные“ в угоду „дел мирских“!».

«Выборы под давлением духовных и светских губернаторов — вот, стало быть, на какие средства могут они рассчитывать».[229]

[227] Стенографический отчет заседаний Государственной думы 1912—1913 гг., ч. 1, СПб., 1913, стр. 999.
[228] В. И. Ленин, Соч., т. 17, стр. 474.
[229] И. В. Сталин, Соч., т. 2, стр. 240—241.

Эксперимент обер-прокурора синода Саблера и министра внутренних дел Макарова с «организацией» духовенства на выборах в IV думу, указывал Ленин, представляет интерес и в «социологическом», и в практическом отношении. Царизм пытался применить бонапартистский прием: опереться не на определенные классы, а на искусственно подобранную клику священников, зависимых от синода. «Правительство, — писал Ленин, — хотело опереться на помещиков и верхи буржуазии; на этом, как известно, построен весь закон 3-го июня 1907 г. Оказалось, *даже* с октябристами правительство ужиться не может».[230] Бонапартистская политика, которую проводило царское правительство, стремившееся превратить подчиненное, подначальное духовенство в своих собственных чиновников, вызвала протест части дворян и особенно буржуазии, опасавшихся, что их партии будут оттеснены от думы, а в депутаты пройдут священники, подчиненные синоду. Столкновение происходило между абсолютизмом, использовавшим священников в качестве избирательных статистов, с одной стороны, и помещиками и буржуазными тузами, с другой. Ленин писал: «Попы будут голосовать за кандидатов, угодных правительству. Вот почему *даже помещики* — не говоря уже о буржуазии — ропщут. И октябристы и националисты ропщут. Все обвиняют правительство в том, что оно „*делает*“ выборы. А помещики и крупная буржуазия *сами* хотели бы *делать выборы*».[231] В некоторых городах дворяне демонстративно покидали избирательные собрания из-за засилья духовенства, желавшего «делать» выборы. Вся русская буржуазия — и правительственная, октябристская, и оппозиционная, кадетская, — осуждала планы Министерства внутренних дел использовать голоса послушных «батюшек», чтобы подобрать угодных себе депутатов. Этим объясняется антиклерикализм некоторых газет, выражавших мнение купцов и либеральных помещиков, что участие духовенства в выборах — «антихристианское и антицерковное дело». Кадет князь Трубецкой выступил со статьей, осуждавшей участие в избирательной кампании. Ленин высмеивал лицемерие буржуазных «защитников церкви», которые уверяли, будто бы открытые политические выступления духовенства пагубны для церкви, и буржуазных антиклерикалов, все антицерковные настроения которых были вызваны опасением, что священники, проникшие в думу, будут проводить политику, угодную правительству и синоду, а не октябристам и кадетам.

Ленин дал ясный ответ на вопрос, в чем должно состоять коренное принципиальное отличие между отношением рабочей партии к участию в выборах духовенства и антиклерикальными выступлениями некоторых представителей буржуазных партий. «Демократия никогда не может стоять на той точке зрения, что духовенству не следует участвовать в политической жизни, — писал Ленин. — Это — точка зрения архиреакционная. Приводит она только к казенному лицемерию и ни к чему больше. В жизни абсолютно невозможны, неосуществимы никакие меры, отстраняющие от политики и от классовой борьбы ту или иную группу или часть населения».[232] Ленин выступал против либералов, которые проводили под флагом неучастия духовенства в политической борьбе более прикрытое (и потому гораздо более вредное) его участие: «Духовенство всегда участвовало в политике *прикровенно*; ничего кроме пользы для народа, и большой пользы, не будет от того, если духовенство станет участвовать в политике *откровенно*».[233] Ленин был против недемократических воззрений буржуазных

[230] В. И. Ленин, Соч., т. 18, стр. 314.
[231] Там же.
[232] Там же, стр. 204.
[233] Там же, стр. 205.

антиклерикалов на необходимость запрещения духовенству участвовать в выборах в думу: «Рабочие демократы в России борются против подделки избирательного (и всякого другого) права в пользу помещиков или духовенства и т. д., а вовсе не против свободы участия духовенства в политической жизни. Мы стоим на точке зрения классовой борьбы и требуем полной свободы участия в политике любого класса, сословия, пола, народа, слоя или группы населения».[234]

Ленин ссылался на опыт немецких социал-демократов, которые в 70-х годах XIX в. во главе с Бебелем выступали против запрещения политической агитации иезуитов в Германии. В речи на заседании рейхстага 19 июня 1872 г. при обсуждении законопроекта о высылке иезуитов из Германии Бебель говорил, что борьба буржуазии против клерикализма в действительности ставит цель отвлечь от проведения отделения церкви от государства. «Мы против либеральных фраз о „запрещении" агитации иезуитов, — говорили с.-д. Мы не боимся иезуитов. Пусть иезуиты имеют *полную свободу* агитации, — но пусть и нам, социал-демократам, обеспечат полную свободу агитации. Вот как рассуждал Бебель и немецкие социал-демократы... Рабочая демократия — за свободу политической борьбы для всех, в том числе и для духовенства. Мы не против участия духовенства в выборной борьбе, в Думе и пр., а *исключительно* против средневековых привилегий духовенству».[235]

Из этого, конечно, не следовало, что партия большевиков не должна была разоблачать духовенство, которое, используя административный нажим на прихожан, черной тучей двигалось к депутатским креслам. «Само собой разумеется, — писал Ленин, — что демократия еще гораздо решительнее либерализма является оппозиционной (выражаясь мягко и неточно) по этому пункту».[236] Правительство использовало земельный ценз для создания желательного большинства на собраниях выборщиков уполномоченных по выборам в IV думу. Из 7990 уполномоченных, избранных на съездах мелких землевладельцев и настоятелей церквей в 46 губерниях Европейской России, 6516 человек были священниками. Ленин показал, что хотя количество уполномоченных должно быть пропорционально количеству земли у избирателей, а у духовенства земли было почти в 10 раз меньше, чем у мелких землевладельцев, однако 82% уполномоченных происходило из среды духовенства. Ленин объяснял это абсентизмом мелких землевладельцев, тем, что они крайне редко ездят на выборы, а священникам «внушено» всем явиться. Когда были подведены итоги избрания уполномоченных, то «ахнули даже в правительственных кругах», не ожидавших, что духовное ведомство добьется таких успехов. Синоду мерещился вместо думы церковный собор, Министерство внутренних дел однако хотело использовать духовенство лишь в качестве средства для избрания черносотенных уполномоченных, самих же священников считало возможным допустить в думу не свыше 150 человек. Чтобы охладить аппетиты священников, мечтавших захватить думские кресла, было разъяснено, что впредь за депутатами из духовенства не будут сохранены местные доходы. В результате принятых мер в IV думе оказалось столько же депутатов-священников, сколько и в III думе.

В статье «Духовенство и политика» Ленин предсказал, что, несмотря на все попытки епископов создать единую клерикальную группировку

[234] Там же, стр. 204.
[235] Там же, стр. 204—205.
[236] Там же, стр. 283.

в думе, она неизбежно распределится между борющимися в России классами. Ленин указывал на наличие в I и II думе нескольких священнослужителей-трудовиков, отмечал, что в III думе из 42 депутатов-священников было 29 правых, 8 октябристов, 4 прогрессиста и мирнообновленца и 1 представитель польско-литовской группы.[237] Раскол среди думского духовенства подтверждался его выступлениями в думе. Ленин писал, что в I думе деревенский священник А. В. Поярков предлагал, чтобы сами крестьяне распределяли землю. [238] Во время прений в I думе о законопроекте, отменяющем смертную казнь, Поярков потребовал упразднить ее; он даже рекомендовал обратиться к народу с этим призывом, но кадеты помешали осуществить его предложение. [239] Во II думе епископ Евлогий выступил в защиту права военно-полевых судов выносить приговоры о смертной казни. [240] Во II думе 5 депутатов-священников сидели на левых скамьях, рядом с трудовиками, входили, несмотря на давление синода, во фракцию трудовой группы и крестьянского союза. 7 мая 1907 г., когда дума обсуждала запрос правых по поводу будто бы заговора на жизнь царя, левые священники-депутаты, так же как и другие члены левых фракций, не явились на заседание. После этого синод потребовал от священников А. Гриневича, А. Бриллиантова, А. Архипова, К. Колокольникова, Ф. Тихвинского выхода из левых партий, а в случае несогласия пригрозил снятием сана. Синод признал недопустимым «принадлежность священников к политическим партиям, забывшим долг присяги и стремящимся к ниспровержению государственного и общественного строя». Гриневич вышел из трудовой группы, а остальные четверо священников были преданы суду епархиальных начальств, которые сняли с них сан.

В статье «О „природе" русской революции» Ленин обратил внимание на передовицу кадетской газеты «Речь», которая признавалась, что земельный проект священников, поданный в думу, оказался в некоторых отношениях радикальнее кадетского проекта аграрной реформы. В статье «Аграрные прения в III думе» Ленин указывал, что типичный правый темный крестьянин Сторчак, «а также стоящие в главном и основном на той же позиции депутаты свящ. Титов, Андрейчук, Попов 4-ый и Никитюк выражают революционность крестьянской массы бессознательно, стихийно, сами боясь не только договорить до конца, но даже и додумать до конца то, что из их слов и предложений следует».[241] Чтобы припугнуть демократических, но забитых деревенских «батюшек», указывал Ленин, сразу же после выступления докладчика с трибуны раздалась речь «обер-попа Митрофанушки (епископа Митрофана)», который защищал столыпинскую реформу. Выражая интересы помещиков и капиталистов, епископ поучал: «Полезным нужно признать устройство нового быта крестьян наших по образцу западно-европейских фермеров».

Депутаты духовного звания иногда в своих аграрных проектах занимали более решительные позиции, чем представители буржуазных партий. Ленин писал: «Даже священники, эти ультра-реакционеры, нарочито содержимые правительством черносотенные мракобесы, пошли дальше кадетов в своем

[237] Там же, т. 15, стр. 383.
[238] Там же, т. 13, стр. 359.
[239] Там же, т. 10, стр. 396—397.
[240] «Что нужнее всего для русского крестьянства? — спрашивал один из черносотенных церковников: — чтобы Государственная дума слезно молила царя казнить лютой казнью и не щадить всех крамольников» (И. Восторгов. Государственная дума и православная русская церковь. СПб., 1906).
[241] В. И. Ленин, Соч., т. 15, стр. 284—285.

аграрном проекте».[242] Священники-депутаты говорили о понижении «искусственно повышенных цен» на землю, о прогрессивном налоге на землю с освобождением от всякого налога участков, не превышающих потребительной нормы. «Почему деревенский священник, этот урядник казенного православия, — спрашивал Ленин, — оказался *больше* на стороне мужика, чем буржуазный либерал?».[243] Причину этого Ленин видел в том, что деревенскому священнику приходится жить бок о бок с крестьянином, зависеть от него в тысяче случаев, даже иногда — при небольшом земельном наделе — бывать в настоящей шкуре крестьянина; реакционнейшему священнику труднее, чем просвещенному адвокату и профессору, предать крестьянина помещику, потому что сельскому священнику-депутату нельзя вернуться в деревню, если он встал на сторону помещиков. Вывод Ленина можно подтвердить многочисленными фактами. «Крестьяне, — писал один сельский священник, — часто обращаются к нам. Они, например, вычитали в газетах, что за „господами" есть большие недоимки... С нас выжимают, говорят они, последнюю копейку, продают за недоимки последнюю корову, лошадь, а „господа" вот ничего не платят. Справедливо ли это?». В деревне, в глуши, заявляют другие священники, им предлагают «мучительные крестьянские вопросы: а как же „насчет землицы", „насчет правов"».[244]

В 1913 г. Ленин опубликовал в газете «Правда труда» статью «О черносотенстве», в которой показал, что крестьянство влияет на духовенство, оказывает давление даже на лагерь самых верноподданных черносотенцев, когда туда прорывается голос подлинной мужицкой жизни. В 1913 г. синод отправил по указанию Пуришкевича и других черносотенцев крайне правого депутата думы епископа Никона в далекую Сибирь, когда заметил, что тот стал критиковать политику черносотенцев. Никон опубликовал в газете «Енисейская мысль» письмо, в котором не посмел прямо сказать о причинах своего удаления из думы, но ссылался на письмо одного крестьянина, выражавшего недовольство деятельностью думы. 23 июля 1913 г. бедный крестьянин Казанской губернии, Тетюшинского уезда, Краснополянской волости писал Никону: «Иоанн Богослов пишет: братья, любите друг друга и люди все братья, но мы, крестьяне, кому-нибудь не братья. Я имею земли на три души — 45 сажен ширины, 60 сажен длины всего-навсего, семейство 7 человек... Самим есть нечего... от недоедания будем вымирать. Есть же у наших братьев-людей по 30 тысяч десятин земли. Они не читали, верно, учение Христа и забывают своих кормильцев и поильцев... умираем с голоду, скованы кругом, сказать ничего нельзя... Ждем с нетерпением земли и доколе мы будем в таком положении. Со слезами молю вас».[245] Отвечая крестьянину, Никон признавал, что «земельный, хлебный и др. важнейшие вопросы нашей русской действительности и края как-то не доходят до рук и сердец ни начальства, ни думы. Что же сами молчат и чего ждут? Настроений, бунтов, за которые будет расстрел тех же „недоедающих", голодных, несчастных крестьян?».[246]

Ленин указывал, что «вполне понятно, почему епископа Никона *должны* были удалить от думских дел и выступлений за такие речи».[247] Ленин писал, что земельный, хлебный и другие важнейшие вопросы вполне доходят и до

[242] Там же, стр. 13.
[243] Там же.
[244] Церковный вестник, 1907, № 3.
[245] Енисейская мысль, 27 августа 1913 г.
[246] Там же.
[247] В. И. Ленин, Соч., т. 19, стр. 351.

рук, и до сердца (и до кармана) начальства, и думы, но они дают решение этих вопросов, соответствующее интересам и силе помещиков, которые преобладают и в начальстве, и в думе. Епископ Никон не может или боится это понять, но из десяти его единомышленников в любой деревне девять, наверное, окажутся в конце концов не так туги на усвоение уроков жизни, как епископ Никон. «А тот факт, что «осведомленные наблюдатели признают наличность, жизненность и силу „остатков прежнего смятения", — писал Ленин в 1912 г., — даже в таком социальном слое России, как духовенство, следует очень принять к сведению».[248] В 1913 г. В. Д. Бонч-Бруевич сообщал в статье «Стоимость культа», что «среди самого православного духовенства — особенно сельского, задавленного нуждой, — идет значительное, скрытое, тайное, постепенно разгорающееся движение против иерархии».[249]

Ленин писал о моральном распаде православной церкви, который нашел яркое выражение в распутинщине: «вчера Илиодор, сегодня Распутин... топчут ногами все и всякие законы»;[250] он разоблачал «гнилость, гнусность, весь цинизм и разврат царской шайки с чудовищным Распутиным во главе ее»,[251] шайку «жалких, полоумных людей, как Романов и Распутин».[252] В последние годы царизма фактической главой церкви был хитрый авантюрист, шарлатан и эротоман Г. Распутин-Новых, бывший сибирский конокрад, представленный ректором духовной академии епископом Феофаном ко двору под видом «божьего старца», через которого действует «христова благодать». Распутин, пользовавшийся большим влиянием на Романовых и придворную клику, стал вершить судьбами церкви, назначать и смещать епископов и архиереев. «Келья старца», находившаяся в отдельном кабинете модного ресторана, управляла кабинетом обер-прокурора синода Саблера, выполнявшего любые капризы Распутина. В 1916 г. министр земледелия Кривошеин говорил французскому послу в России Морису Палеологу: «Никогда не падал синод так низко. Именно так надо бы действовать, стремясь истребить в народе всякое уважение к религии, всякую веру. Право, я сам порою начинаю верить, что Распутин — антихрист. В тот день, когда царизм, находясь в опасности, захочет опереться на церковь, он не найдет ничего».[253]

Во время первой мировой войны, когда духовенство вело шовинистическую пропаганду, Ленин указывал на то, что борьба против клерикализма должна быть связана с разоблачением национализма. В 1914 г. в реферате «Национальный вопрос» Ленин отметил: «Борьба с клерикализмом и буржуазным национализмом. *Совместность*».[254] Ленин указывл, что помещики и буржуазия использовали церковь, чтобы заразить народные массы шовинизмом. В 1915 г. в статье «Социализм и война» он писал: «Среди крестьянства правящей клике при помощи буржуазной печати. духовенства и т. д. тоже удалось вызвать шовинистическое настроение».[255] В 1920 г. он говорил: «Писатели, поэты, попы, вся печать шли на дело прославления войны».[256]

[248] Там же, т. 18, стр. 284.
[249] Просвещение, 1913, № 2.
[250] В. И. Ленин, Соч., т. 17, стр. 455.
[251] Там же, т. 23, стр. 292.
[252] Там же, т. 26, стр. 310.
[253] Рукописный отдел МИРА, ф. 1, оп. 1, № 6, стр. 70
[254] Ленинский сборник, XXX, стр. 55.
[255] В. И. Ленин, Соч., т. 21, стр. 288.
[256] Там же, т. 31, стр. 200.

Большевики разоблачали эту шовинистическую деятельность церкви. В листовке, изданной Самарским комитетом РСДРП в октябре 1914 г., было сказано, что правящие классы, пользуясь школами, церковью, печатью, воспитали в массах чувство шовинизма, спекулируя на народном невежестве. В январе 1917 г. Донецкий комитет РСДРП писал в листовке: «Правительства воюющих стран весь могучий аппарат европейской буржуазии, весь механизм государственной власти (печать, школы), церковный амвон, все способы воздействия пустили в ход, чтобы одурманить рабочих».[257] 25 февраля (10 марта) 1917 г. Петроградский комитет РСДРП призывал к свержению самодержавия: «Царский двор, банкиры и попы загребают золото... Все на борьбу!.. Все под красные знамена революции... Долой войну!».[258]

Организуя рабочий класс на борьбу за политическое, экономическое и духовное освобождение трудящихся, Ленин вдохновлял и руководил борьбой большевистской партии против религии и церкви в царской России. Эта деятельность партии выражала стремления передовой части народа освободиться от «духовной сивухи».

Ленин разоблачал казенную церковь, служившую самодержавию, христианское «рабочее» движение, организованное полицией и духовенством, воинствующий православный клерикализм крепостников в рясах, попытки буржуазии «обновить» православие. Это разоблачение вождем большевистской партии православной религии было тесно связано с требованием рабочего класса отделения церкви от государства и школы от церкви.

Борьба большевистской партии во главе с Лениным против господствующей церкви в конце XIX—начале XX в. многому научила народные массы. Эта борьба способствовала их отходу от реакционного влияния религии, помогла успешному проведению в 1918 г. ленинского декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви. «У нас в России население, — писал Ленин, — после долгого опыта с попами, помогло нам их скинуть».[259]

---

[257] Листовки петербургских большевиков, 1902—1917, т. 2, стр. 250.

[258] Большевики в годы империалистической войны 1914—февраль 1917 г. Госполитиздат, М., 1939, стр. 166.

[259] В. И. Ленин, Соч., т. 29, стр. 151.

Н. Ф. ПЛАТОНОВ

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В БОРЬБЕ С РЕВОЛЮЦИОННЫМ ДВИЖЕНИЕМ В РОССИИ (1900—1917 гг.) [1]

Деятельность церкви в конце XIX и начале XX в.

Накануне XX в. царская Россия находилась на пороге революции. Для борьбы с распространением освободительных идей правительство мобилизовало все реакционные силы, в том числе и православную церковь.

Духовенство по действовавшим в Российской империи законам о состоянии являлось, так же как и дворянство, сословием. В течение XVIII—XIX вв. духовенство получило ряд привилегий за «усердную службу» самодержавию: оно было освобождено от подушной подати, от поставки рекрутов и избавлено от телесных наказаний. При Павле I священников начали награждать орденами и другими знаками отличия, что в свою очередь давало духовенству права потомственного дворянства. Для священников это имело большое значение, так как они могли скупать поместья с приписанными к ним крестьянами и становиться, таким образом, помещиками-крепостниками. Самодержавие превратило архиереев в чиновников ведомства православного исповедания (синод), как официально называлась православная церковь. Служба в этом ведомстве для сыновей священников была превращена в наследственное дело, дочери же духовенства выходили замуж по преимуществу за «поповичей», так как это обеспечивало им привычный с детства уклад жизни.

В конце XIX в. царское правительство начало выдавать жалованье не только высшему, но и всему рядовому духовенству империи. В 1900 г., как видно из «Всеподданнейшего отчета» обер-прокурора синода за этот год, уже причты 24 660 церквей получили казенное содержание.

Исключительное право духовенства преподавать в школах закон божий — обязательный и «самый главный предмет», стоявший на первом месте в учебных планах во всех решительно учебных заведениях, — включало священников в аппарат Министерства народного просвещения, что давало им право на большую пенсию.

Указом синода от 1721 г. церквам было предоставлено исключительное право оптовой и розничной продажи свечей, а с 1879 г. им было предоста-

---

[1] Публикуемая работа принадлежит перу Николая Федоровича Платонова (1889—1942), в прошлом ленинградского митрополита, магистра богословия, в течение 23 лет состоявшего служителем культа, а в 1938 г. порвавшего с церковью. Н. Ф. Платонов выступал перед трудящимися с рассказами, почему он ушел из церкви. Умер он в начале 1942 г. в осажденном Ленинграде. После смерти Н. Ф. Платонова остался его труд по истории православной церкви (1890—1936), часть которого в сокращенном виде помещается в этом томе «Ежегодника». Работа Н. Ф. Платонова ценна большим фактическим материалом, извлеченным из архивов, и представляет интерес для историков. (*Ред.*).

влено такое же право на производство свечей, которое приносило церковникам миллионные барыши. По действовавшим в то время законам всеми средствами храма ведал церковный староста, выбранный от прихожан, под наблюдением настоятеля и при контроле двух приходских попечителей, которые тоже выбирались приходом. В городах выбирать и быть избранными в старосты могли только владельцы недвижимых имуществ — фабриканты, лавочники, домовладельцы или лица с крупным капиталом. «Инструкция церковным старостам», изданная в 1890 г., ясно определяла это положение. В сельских местностях церковного старосту выбирали лишь из наиболее зажиточных прихожан. Старосты обогащались за счет церковных доходов.

Рядовой петербургский священник к началу XX в. имел бесплатно квартиру в 5—7 комнат, с полным ремонтом, освещением и отоплением, до 200—300 рублей в месяц за законоучительство в школе; кроме того, он ежемесячно получал до 300 рублей от кружечных доходов, до 100 рублей — от разных «поручений»; до 50 рублей доходили проценты с капиталов. Общее содержание священника составляло до 9000—10 000 рублей в год (вместе с квартирой). Доходы провинциального священника колебались от 2000 до 4000 рублей в год. Экономическое благосостояние священников находилось в прямой зависимости от зажиточности капиталистических и кулацких групп населения, и уже по одному этому церкви было вполне естественно желать развития капитализма.

В XIX в. творцом церковной идеологии нового периода в истории православия стал московский митрополит Филарет (1783—1867). Целое поколение духовенства воспиталось на филаретовском «катехизисе», на его сочинениях, проповедовавших божественность самодержавной царской власти, необходимость смертной казни для «крамольников», незыблемость и справедливость разделения общества на богатых и бедных, права богатых эксплуатировать бедняков и т. д. Филарет полностью поставил христианскую доктрину на службу эксплуататорским классам. Сторонники учения Филарета видели в идеях социализма «исчадие духа человекоубийства».[2]

Управление духовенством было сосредоточено в руках нескольких князей церкви — монахов, трепетавших перед «оком государевым», обер-прокурором святейшего синода. Этот обер-прокурор являлся фактическим распорядителем всех церковных дел, поскольку без его пометок «читал» и «смотрено» ни одно постановление синода не могло быть проведено в жизнь. Он один имел право доклада царю, и последний через него диктовал свою «монаршую волю» иерархам церкви к безусловному исполнению.

Синод выслушивал предложения обер-прокурора или заключения одного из своих членов по делам, поступавшим в синодальную канцелярию, а в редких случаях — представления синоду от лица «первоприсутствующего» в нем митрополита и выносил по ним свои решения. Эти решения поступали на просмотр к обер-прокурору и либо по его визе, либо после «высочайшей резолюции» по докладу обер-прокурора, заслушивавшейся синодом, поступали к исполнению. Поэтому все указы синода и начинались словами: «По указу его императорского величества...». Возникавшие в епархиях всякого рода дела точно так же решались или непосредственно архиереем, или консисторией, но за всеми решениями следил секретарь консистории, назначаемый на эту должность непосредственно обер-прокурором. Остальные чиновники духовного ведомства находились в непосредственной зависимости от секретаря консистории (в епархиях) и от обер-прокурора (в центральном церковном управлении). Консистории состояли из нескольких священников по выбору архиерея, а сами архиереи назначались на епархии синодом по предложению обер-прокурора. Епархии делились на разряды по размерам архиерейского содержания. Для получения богатой епархии нужно было заслужить расположение обер-прокурора.

[2] Епископ Антоний (Храповицкий), Полн. собр. соч., т. I, Казань, 1900, стр. 85.

В синоде присутствовали «члены» его, которые получали это звание (как и звание «первоприсутствующего» — председателя) от царя, по представлению обер-прокурора. Однако и они (их было трое, редко число их доходило до пяти) в случае конфликта с обер-прокурором могли в течение ряда лет называться членами только номинально. Несколько других епископов вызвались для присутствования в синоде в течение зимней или летней сессий волею обер-прокурора и в любой момент могли быть «уволены в свои епархии». Так все в системе церковного управления, сверху донизу, было направлено к тому, чтобы в делах церкви осуществлялась диктатура класса крепостников, имевшая свое политическое выражение в самодержавной царской власти.

Согласно отчету обер-прокурора синода за 1900 г.,[3] в России насчитывалось более 80 миллионов душ православных христиан обоего пола. Белого приходского духовенства было до 104 000 человек, в том числе 46 014 священников; монахов и послушников в монастырях было до 15 000, монахинь и послушниц — до 38 000 человек. Кадры духовенства и вообще церковников ежегодно пополнялись выпусками 4 духовных академий и 58 семинарий. В России было 19 000 часовен и молитвенных домов. В 1900 г. было 19 000 церковноприходских школ, 22 000 «школ грамоты».

Затея организации этих церковных школ принадлежала обер-прокурору К. П. Победоносцеву, назначенному на эту должность в апреле 1880 г. Он стоял во главе церкви, хотя и «за кулисами ее», «за ширмой синода», в течение четверти века и вдохновлял внутреннюю политику в государстве, противодействуя всем либеральным тенденциям общества и всемерно охраняя самодержавие. Недаром сатирические журналы эпохи первой русской революции «Пулемет», «Бич», «Зритель» и многие другие изображали Победоносцева в виде жабы, квакающей из своего болота на всякий проблеск света.

Одним из мероприятий Победоносцева по укреплению самодержавия и было создание церковно-приходских школ. В 1886 г. для школ были выработаны программы и на их содержание были отпущены крупные суммы. Уже в 1885 г. было израсходовано на эти цели до полумиллиона рублей. В 1886 г. казна прибавила 120 000 рублей, в следующем — еще 122 000 рублей. Местные средства, слагавшиеся из кружечных сборов и отчислений, с каждым годом продолжали увеличиваться, и через 10 лет достигли уже 2 500 000 рублей. Тогда же была дана новая субсидия от казны в сумме более 1 миллиона. Сеть церковно-приходских школ росла, и правительство к 1900 г. вложило в это дело более 10 миллионов народных денег, обязав духовенство всеми способами изыскивать дополнительные средства от верующего народа на их содержание. Таких «местных средств» собиралось до 5 миллионов в год.[4]

Согласно «Положению», церковные школы ведомства православного исповедания ставили своей целью «распространять в народе образование

[3] Всеподданнейший отчет обер-прокурора св. синода за 1900 г. СПб., 1903 (далее: Отчет обер-прокурора), Приложения, стр. 15.

[4] Отчет обер-прокурора за 1900 г., стр. 339—340.

в духе православной веры и церкви. На деле они давали суррогат образования, они затемняли сознание всякими религиозными сказками. Эти школы воспитывали в детях чувство рабского повиновения царю и эксплуататорам. Из 60 учебных часов 34 часа отдавались научению «закону божию», чтению богослужебных книг, зубрежке евангельских текстов и молитв. Только 12 часов тратилось на арифметику и 14 на грамматику, но любознательность учеников всячески подавлялась, а о чем-нибудь близком к изучению естествознания и речи не было.

Институт церковноприходских школ давал возможность большой части духовенства кормиться за счет казенных средств. Наличие крупного капитала приходских школ было столь выгодно церковной иерархии, что синод в 1896 г. через особую депутацию от Училищного совета, который ведал всеми этими школами и распоряжался их средствами, «благословил иконами» министра финансов Витте и государственного контролера Филиппова.

Рядовое духовенство часто тяготилось учительством в приходских школах, но инспекторам, наблюдателям, ревизорам и синодальному чиновничеству эти школы давали выгоду. Эти дельцы домогались того, чтобы все дело народного образования передать исключительно в руки церкви. Но этому помешал рост массового самосознания, тяга широких слоев рабочих, а отчасти и крестьянства к подлинному, а не фальсифицированному знанию, в силу чего повсеместно в порядке общественной инициативы стали возникать воскресные и вечерние школы грамоты, школы для взрослых и т. п., где передовые рабочие в конце XIX и начале XX в. организовали свои первые марксистские кружки.

По заданию Победоносцева весь церковный аппарат стал приспосабливаться к осуществлению задачи — спасения России от революции. Победоносцев выступил со своей «программой» на юбилейных торжествах в Киеве в 1888 г. по случаю празднования девятисотлетия «крещения Руси». Здесь он произнес речь «в похвалу и возвеличание церкви». В форме благочестивой проповеди Победоносцев дал установки: преклоняться перед самодержавием как «чудом судеб божиих», избегать всяких «лихих людей» и «одолевать врагов своих», жить по «драгоценнейшим преданиям» церкви и вместо борьбы за социальную правду довольствоваться тем, что «в храме божием все равны от мала до велика, все находят свое место, все почерпают одинаково радость и утешение».[5]

Речь Победоносцева в Киеве показала, что церковь предлагала ослабить классовые противоречия «обращением к богу», чтобы тем временем эксплуататоры могли еще туже затянуть петлю на шее рабочих. Установки обер-прокурора были подхвачены духовенством, которое под прикрытием фраз о религиозном просвещении народа повело поход против зарождавшегося революционного рабочего движения. Во главе этой «просветительной» кампании встало, с благословения синода, петербургское «Общество распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной церкви». Это общество, состоявшее из священников, дворян, купцов, бездельничавших дам из общества, было открыто в 1881 г.

Инициатива создания общества принадлежала военному петербургскому священнику Сергиевского артиллерийского собора Никитину, который в 1880 г. начал проводить в этом соборе во внебогослужебное время «простые беседы для народа». Военные священники близко стояли к правящей

[5] История христианской церкви в XIX в., т. II. Изд. А. Лопухина, СПб., 1901, стр. 687—688.

клике, и всегда проявляли инициативу в создании изощренных форм одурачивания верующих и в активном прислужничестве власти в интересах реакционных кругов, выступавших под маской либерализма. Достаточно вспомнить военных священников А. Введенского, А. Боярского и др., которые явились уже в послеоктябрьский период инициаторами «обновленческого» движения.

Начатое Никитиным «дело просвещения» народа путем внебогослужебных бесед было одобрено церковными верхами как средство, которое могло способствовать сохранению в народе преданности самодержавию. Один из видных епископов того времени, будущий митрополит петербургский Антоний Вадковский, говорил, что «в ноги бы ему (Никитину, — *Н. П.*) поклонился за его доброе и смелое начало».[6]

В отчете обер-прокурора синода Победоносцева за 1898 г. было обращено внимание на рабочее движение: «Усилившееся в последнее время промышленное движение повело к учреждению во многих местах заводов, привлекающих к работе нередко многотысячную массу рабочего населения, которая остается без церкви и богослужения, чем и пользуются проникающие в рабочую среду проповедники».[7] Отсюда естественно намечался путь постройки новых храмов на рабочих окраинах городов и в рабочих поселках, как первое средство противодействия революционному движению. В последние годы XIX в. началось усиленное строительство церквей, которое продолжалось и в первое десятилетие XX в.

Большинство новых церквей создавалось по поводу тех или иных событий в жизни царской семьи. Например, «для увековечения достославных царственных деяний императора Александра III» строился храм во имя Александра Невского с церковноприходской школой и общежитием при ней «на участке земли по Кабинетской улице» в Петербурге. В честь «священного коронования государя императора Александра III и государыни императрицы Марии Федоровны» был построен большой каменный храм Милующей божьей матери на окраине Петербурга, в Гавани. Гавань того времени, как описывал корреспондент газеты «Петербургский листок», представляла окраину, которая совершенно не нуждалась в таком громоздком храме. «В Гавани керосинового освещения не было, — писала эта газета. — Канареечная улица полна выбоен и опасных спусков. На каждом шагу рискуешь сломать себе руку или ногу или свернуть шею».[8] И в такой местности на участке, отведенном Морским ведомством, построили храм за несколько сот тысяч рублей, увенчав вход в него царской короной и другими регалиями, только для того, чтобы противодействовать революционному влиянию близлежащего Балтийского завода. В Экспедиции заготовления государственных бумаг устраивается церковь в память «чуда избавления царской семьи» при крушении поезда при ст. Борки 17 октября 1888 г., хотя невредимость царя объяснялась просто тем, что царский вагон был бронированный и находился в середине состава. За Невской заставой в 1898 г. была освящена церковь Скорбящей божьей матери при часовне, где священники разыграли «чудо» прославления иконы, воспользовавшись грозой, при которой молния ударила в кружку для сбора пожертвований перед иконой Скорбящей и вдавила несколько грошиков из этой кружки в икону. Церковь и основанное вскоре «во имя этой

[6] М. Б. Антоний, митрополит С.-Петербургский и Ладожский. Б. м., 1915, стр. 61.
[7] Отчет обер-прокурора за 1898 г., СПб., 1901, стр. 101.
[8] Петербургский листок, 1900, № 54.

иконы» «Братство царицы небесной» находились под особым покровительством императрицы.[9]

Столице подражала провинция. Священники изощрялись в придумывании поводов для строительства церквей, чтобы доказать свою готовность служить престолу. В селах наиболее частым было построение храмов «в память царя-освободителя», чтобы заставить крестьян чувствовать себя «облагодетельствованными царской милостью», давшей им волю без земли. Так, например, в этот период были построены храмы в селах Пенино и Крапивно Гдовского уезда Петербургской губернии с такой именно целью. Освящение этих храмов совершалось с особенной помпой, при участии известного священника Иоанна Кронштадтского.[10] Иногда дело доходило до курьезов. Известно, что Николай II в бытность свою наследником был отправлен в 1891 г. в Японию путешествовать. Там он пытался проникнуть к «священным девам» и за эту попытку развлечения получил от самурая удар шашкой по голове. Это «событие» было использовано церковниками при построении храмов. В 1898 г. был заложен храм в Георгиевском Балаклавском монастыре. В докладе об этом событии царю подчеркивалось, что этот храм «созидается монастырем в память чудесного избавления» государя «от грозившей опасности в Японии 1891 г., апреля 29 дня».[11]

Церкви сооружались не только на казенные средства, но и на суммы, которые выкачивались из населения. Синод устанавливал в определенном районе или по всей России церковные сборы для целей постройки. Так, сборы на постройку в Петербурге храма на месте убийства Александра II были невелики. Но церковники все же написали на одной из досок, вделанных в стены храма, что он якобы построен «на благоговейные пожертвования царской семьи и всего народа русского».[12]

Деньги, собиравшиеся с народа, в основном попадали в карманы фабрикантов, наживавшихся на постройках и украшении храмов. В 1898—1899 гг. при строительстве храма Воскресения на Екатерининском канале было уплачено фабрике братьев Грачевых 50 000 рублей за «царские врата»,[13] а за ковер для духовенства, участвующего в богослужениях, — 10 000 рублей.[14] Внешний блеск новых храмов нужен был самодержавию для того, чтобы производить впечатление на темный народ и поддерживать в нем дух рабского смирения, выраженный еще сочинителями «канона священных книг Нового завета» в словах: «бога бойтесь, царя чтите».

Накануне XX в. церковь настолько сильно насаждала культ царской власти, что чуть ли не каждое посещение царем или его родственниками какого-нибудь пункта старалась представить как проявление «милости божьей». Епархиальные архиереи обязаны были доносить синоду о каждом посещении храма или монастыря кем-либо из Романовых. «В память посещения» какого-либо места возникали храмы или часовни. Ездил Николай II на Кавказ, заезжал на Новый Афон, и вот в 1900 г. монахи строят новый собор в Ново-Афонском монастыре «в память посещения государя-императора»;[15] побывал он же на Монетном дворе, и церковное

[9] Центральный государственный исторический архив в Ленинграде (ЦГИАЛ), ф. 796, оп. 181, 1900 г., д. 1608.
[10] Петербургский листок, 1900, №№ 72 и 218.
[11] Отчет обер-прокурора за 1898 г., стр. 27.
[12] См. доску на южной стороне храма.
[13] Петербургский листок, 1900, № 223.
[14] Там же, № 208.
[15] Там же, № 249.

начальство, чтобы внушить рабочим преданность самодержавной власти, старается через начальство Монетного двора устроить во дворе при мастерских часовню-киот «в память этого посещения».[16]

Помимо храмов, в городах, по преимуществу в рабочих районах, открывались пункты для богослужений и духовных бесед. Епископ Антоний Вадковский, ректор Петербургской духовной академии, в девяностых годах направил студентов-проповедников на фабрики и заводы для бесед с рабочими. Особенно он поощрял и развивал это дело, когда с декабря 1898 г. стал петербургским митрополитом.

Антоний направлял проповедников в высшие учебные заведения, в ночлежные дома и тюрьмы. При посещении Петербургского университета в 1899 г. Антоний в своей речи утверждал, что «свет знания, правильно направленный, приводит к сознательному утверждению в свете веры».[17] Как видно из подписанного им же постановления синода о применении на практике «Временных правил об отбывании воинской повинности воспитанниками высших учебных заведений, удаляемых из сих заведений за учинение скопом беспорядков» (29 июля 1899 г.), Антоний «правильное направление знания» полагал, видимо, в том, чтобы «удалять из учебных заведений за учинение скопом беспорядков в учебных заведениях или вне оных, за возбуждение к таким беспорядкам, за упорное по уговору уклонение от учебных занятий... с зачислением в войска для отбывания воинской повинности» (статья 1-я «Правил»).[18]

Наряжавшийся в тогу «друзей науки», Антоний Вадковский имел даже докторскую мантию Кембриджского и Оксфордского университетов,[19] хотя не написал ни одной работы ни по вопросам права, ни по вопросам догматики, но такова уж была «любезность» буржуазных ученых!

Церковь стремилась дискредитировать марксизм в глазах верующих. Известный модный церковный проповедник конца прошлого века, позже порвавший с официальной церковью и затем ставший деятелем кадетской партии, священник Михайловского артиллерийского училища Григорий Петров на свои беседы в Михайловском манеже, в Соляном городке и в других залах Петербурга собирал много слушателей. Он проповедовал против научного социализма, пренебрежительно излагая его сущность: «Существует учение о возможности достижения золотого века общего довольства и благополучия при посредстве коренного переустройства общественного быта внешним... революционным путем».[20] «Апостолы излагаемого учения, — продолжал он, — говорят, что золотой век наступит тогда, когда уничтожится главное зло, порождающее неравенство между людьми, — частная собственность, когда не будет отдельных предпринимателей и капиталистов, а всякая производительность будет сосредоточена в руках самого общества».[21] Петров утверждал, что «как ни меняются формы правления, как ни нарождается все новые и новые экономические и политические теории, а хищническая борьба за существование не теряет своей остроты, человек не перестает быть для человека волком. Так было и будет».[22]

[16] Там же, 284.
[17] Антоний. Речи, слова и поучения. СПб., 1912, стр. 69.
[18] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 180, 1899 г., д. 694, л. 3.
[19] М. Б. Антоний, митрополит С.-Петербургский и Ладожский, стр. 130
[20] Г. Петров. Евангелие как основа жизни. Изд. 2-е, СПб., 1898, стр. 99.
[21] Там же, стр. 101.
[22] Там же, стр. 104.

Такой пессимизм в оценке социального прогресса, внедрявшийся слушателям (беседы Петрова печатались также в виде брошюр), был нужен для отвлечения трудящихся от революционной борьбы. Беседы Петрова были полны фантазии о «совершенном человеке» и утверждений, что «совершенную форму общественного быта могут создать только совершенные люди».[23] Проповедник старался убедить: «Что касается материальных благ и наслаждений ими, то наличность их или отсутствие при удовлетворении насущных потребностей тела, каковых немного, для последователей Евангелия не имеют существенного значения».[24] Это, конечно, не помешало самому Петрову за счет доходов от издательской деятельности и церковного служения сколотить капиталец, давший ему возможность уехать позднее за границу, где он продолжал борьбу против марксизма.

Преемниками дела Петрова считали себя такие деятели церкви, как Боярский, Теодорович, да в сущности и все «обновленцы», поскольку они и по дружеским связям (ярославский митрополит П. Раевский), и по основным установкам своей проповеди (митрополит А. Введенский) были тесно связаны с ним. Петров был пионером того «обновительного» течения церкви, которое подняло вопрос о реформах в русской церкви, для того чтобы, применяясь к возросшим потребностям масс, усилить церковное влияние на них и через это сохранить буржуазное общество.

Активная часть духовенства конца XIX в. стремилась к объединению «около стен церковных», как выражался публицист того времени В. Розанов, возможно большего числа верующих. Последние были лишены права участия в церковных делах (кроме церковных старост и приходских попечителей-домовладельцев), но привлекались в различные религиозные общества.

Как видно из брошюры А. Папкова «Церковные братства»,[25] уже к 1893 г. существовало 76 церковных братств, характер деятельности которых повсюду был в общем одинаков. Члены таких церковно-просветительных объединений, как они себя называли, открывали для рабочих воскресные школы, вели чтения с «туманными картинами», беседовали на религиозно-нравственные темы, создавали хоровые, рукодельные и другие кружки, оказывали грошовую благотворительность, помогали издавать и распространять церковную литературу — журналы, копеечные брошюрки и листовки. Руководство этими организациями принадлежало исключительно священникам и их помощникам из числа наиболее богатых членов церковных братств. Например, в Петербурге, где были созданы наиболее многолюдные братства и разные церковные общества, в членах советов и правлений всех их мы видим таких лиц, как граф Н. Гейден, княжна Дондукова-Корсакова, графиня Игнатьева, генерал Богданович, известные фабриканты — колбасники братья Парфеновы, заводчики Дурдины, купцы Рубахин, Башков и др. Правда, бывали здесь и выборные от рабочих (как например в «Александро-Невском обществе трезвости»), но их роль сводилась к тому, чтобы втягивать в организацию новых рабочих и собирать членские взносы; на самое же руководство делами, тем более на направление этого руководства, они влияния не оказывали.

Все церковные объединения использовались для обработки трудящихся масс в желательном для капиталистов направлении путем «духовного» воздействия. Промышленнику, конечно, нужны были в некоторой

[23] Там же, стр. 103.
[24] Там же.
[25] А. Папков. Церковные братства. СПб., 1893.

степени и грамотные рабочие. Их приучали к сложным процессам производства. Религиозно-просветительные общества и удовлетворяли этому, обучая своих членов грамоте. Промышленнику было важно, чтобы рабочий не читал революционной литературы. Религиозно-просветительные общества организовывали свои библиотеки и издательства, чтобы научившийся грамоте рабочий или работница путем чтения обрабатывались в соответствующем направлении. В этих библиотеках (например, при Троицкой церкви на Стремянной улице в Петербурге, где был книжный склад «Общества распространения религиозно-нравственного просвещения») можно было найти бесчисленное количество брошюр о том, как нужно повиноваться богу, царю, начальству; рассказы о том, «как живут наши умершие и как мы будем жить по смерти».

Промышленнику нужно было, чтобы рабочие были отвлечены от коллективного протеста против гнета эксплуататоров. Религиозно-просветительные общества удовлетворяли и этому требованию, организуя массовые крестные ходы по городам из одной церкви в другую, главным образом в рабочих районах, и из города за город.

В последние годы XIX и в первые годы XX в. в синод был направлен целый поток обращений от епархиальных архиереев с просьбами разрешить новые массовые крестные ходы с различными «чудотворными» иконами. Церковный Петербург и в этом отношении задавал тон. В 1898 г. были установлены новые крестные ходы из Вознесенской церкви[26] и из Введенской церкви на Петербургской стороне.[27] Устраивались крестные ходы (ежегодные) из Казанского собора в Сенновскую церковь и во Владимирскую, а также из временной церкви Путиловского завода на самый завод, в мартеновскую мастерскую; крестные ходы за Невской заставой устраивались в места расположения заводов, например на фабрику Торнтон;[28] то же было и на Выборгской стороне. Наконец, были установлены массовые крестные ходы из «Александро-Невского общества трезвости» (церковь Воскресения у Варшавского вокзала) в Троице-Сергиевскую пустынь под Петербургом, через весь рабочий район Нарвской заставы.

Религиозно-просветительные общества и братства помогали церкви в создании кадров для проведения всех массовых мероприятий. Всякий крестный ход проходил под охраной полиции и жандармов. Но церковь нуждалась в таких организаторах, которые могли бы придать необходимое «благолепие» шествию и которые, состоя внутри церковной организации, могли бы вылавливать всех тех, кто пожелал бы использовать крестный ход для революционной агитации. Такой «церковной полицией» явились общества хоругвеносцев. Из дел канцелярии синода мы видим, что по образцу обществ хоругвеносцев Исаакиевского собора в Петербурге и храма Спасителя в Москве создавались подобные же общества при гвардейских соборах, — при купеческих церквах[29] и при заводах.[30] Это — кадры будущих членов черносотенных организаций. Так накануне XX в. церковь мобилизовывала свои силы на борьбу с грядущей революцией.

Помимо названных уже петербургских религиозно-просветительных обществ, церковь располагала в 1900 г. следующими крупными объединениями этого типа: «Санкт-Петербургское епархиальное братство во имя

[26] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 179, 1898 г., д. 2868.
[27] Там же, оп. 180, 1899 г., д. 3119.
[28] Петербургский листок, 1900, № 187.
[29] Например, при церкви Спаса на Сенной.
[30] Например, при Путиловском заводе.

пресвятой богородицы», «Братский просветительный союз» (специально для работы среди населения Московской заставы).[31] В Москве было создано «Общество любителей духовного просвещения» с отделом распространения религиозно-нравственных книг и отделом по ведению религиозных бесед для народа. Первый из этих отделов, представителем которого был священник И. Бухарев, в 1900 г. продал своих книг и брошюр до 550 000 экземпляров на 17 000 рублей и роздал даром до 20 000 экземпляров на 400 рублей. По дешевизне изданий видно, что церковная литература шла «в народ», а по тому, что жена Александра III была покровительницей этого отдела, можно судить о содержании распространявшейся литературы.[32] Активную роль в борьбе против революционного движения играли также следующие религиозные организации: «Братство святителя Гурия в Казани», устав которого по предложению обер-прокурора был пересмотрен синодом в 1898 г. в целях приспособления его для миссионерской деятельности среди инородцев; «Прибалтийское братство Христа Спасителя и Покрова божьей матери» для руссификации местного населения; «Виленское братство»; «Общество восстановления православного христианства на Кавказе», состоявшее даже в непосредственной зависимости от «главноначальствующего», который и использовал его в системе угнетения народностей Кавказа и в борьбе с революционным движением; наконец, «Православное миссионерское общество» для борьбы с расколом и сектантством, имевшее 44 отделения в епархиях и 1 200 000 рублей капитала.[33]

Вся деятельность церкви в канун XX в. окрашивалась показным стремлением «служить народу». «Хождение в народ» церковных проповедников, строительство храмов «для народа», воскрешение в постройках церквей «русского» стиля (храм Воскресения, церковь «нарышкинского» стиля на Смоленском кладбище в Петербурге), усиленная гармонизация русских церковных напевов — все это было проведением ложнонационального стиля, которое столь характерно для реакции 80-х и 90-х годов. Церковное торжество открытия памятника Александру III в Москве против храма Христа Спасителя 16 августа 1898 г. было демонстративным «освящением» церковью такого курса.

В конце XIX в. при молчаливом попустительстве церковного руководства появляется ряд шарлатанов — Матренушка-босоножка, Иван Чуриков, Григорий Новых (Распутин) и другие «блаженные».

Участие иностранного капитала в развитии русской промышленности направляло и внимание церкви к тем вероисповеданиям, которые были важны с точки зрения промышленных интересов и царской международной политики.

Для 90-х годов было важно закрепление связей с Англией. В соответствии с этим церковь заводила сношения с англиканской церковью, когда Антоний Вадковский ездил в Лондон в 1897 г., как представитель императора, на юбилей королевы Виктории. Здесь установились самые дружеские взаимоотношения с англиканскими епископами, которые в свою очередь были весьма заинтересованы во внедрении английского капитала в России.

Церковники различных исповеданий устанавливали между собой контакт для солидарных действий против приближающейся революции.

[31] Петербургский листок, 1900, № 192.
[32] Отчет Общества любителей духовного просвещения за 1900 г. М., 1901.
[33] История христианской церкви в XIX в., т. II, стр. 705.

О ее дыхании церковь напоминала каждый день, введя в состав литургии обязательную молитву для прочтения вслух «об искоренении крамолы и утверждении в земле нашей безмятежия, мира и благочестия».

В начале XX в. обозреватель церковной жизни указывал, что население «боязливо и робко и даже мало обнаруживает свою принадлежность к церкви» и «живет слабым подъемом религиозно-нравственного чувства».[34]

Церковь против подъема революционного движения в 1901—1904 гг.

В первые годы XX в. духовенство в целях расширения своего влияния на трудящихся использовало промышленный кризис, который, разразившись в Европе в конце XIX в., захватил вскоре и Россию. В годы кризиса (1900—1903) было закрыто до 3000 крупных и мелких предприятий, выброшена на улицу стотысячная масса рабочих. Поэтому духовенство стремилось отвлечь внимание народных масс от социальных бедствий какими-нибудь необычайными, «чудесными» явлениями. Именно в это время церковь усиленно пропагандирует разных «чудотворцев», среди которых особенно выдвигается пресловутый Иоанн Кронштадтский.

Священник Иоанн Сергиев в молодые годы не отличался ни талантами, ни красноречием, ни особенными добродетелями. Для «большей свободы» он развалил свою семейную жизнь, отказавшись жить с женой, за что и было назначено над ним духовное следствие петербургской консисторией. Однако за него вступились «высокие» попечительницы из числа дам кронштадтского общества (Сергиев служил в Андреевском соборе в Кронштадте с 1853 г.) и дело было замято. Сергиев поставил себе задачей добиться популярности и разбогатеть, изображая из себя «святого» и «чудотворца». Он стал кумиром купчих, мелких торгашей, скучающих дам и доверчивых верующих. Своими проповедями о полнейшей преданности «обожаемому монарху»[35] Сергиев сумел войти в доверие всесильного Победоносцева, и последний вызвал кронштадтского «чудотворца» в Ливадию к умирающему Александру III. «Чуда» не вышло; царь умер, но газеты оповестили, «что государю от руки и молитвы о. Иоанна стало легче», и этого было достаточно для всех подхалимов царского режима. Начали раздувать популярность «кронштадтского молитвенника». За те капиталы, которые потекли в карманы «чудотворца», священник Сергиев со всем усердием служил царскому режиму.

Церковь использовала легенды об отце Иоанне для борьбы с зарождавшимся революционным движением в последние годы XIX столетия. Монархические газеты пестрели сообщениями об отце Иоанне: куда он поехал, где он служит, когда назначена у него общая исповедь и т. д.; печатались вымыслы о его «чудотворениях». Петербургский митрополит и другие архиереи возили отца Иоанна с собой на различные церковные торжества, где кронштадтский «святой» вел монархическую пропаганду о повиновении царю, о рабском смирении и подчинении начальству и хозяевам, поставленным «от бога». Для поднятия престижа этого священника синод утвердил его «почетным членом» своих духовных академий, хотя «ученость» Сергиева была под большим сомнением: он ничего не написал даже в области богословской. Известный церковный издатель

[34] Петербургский листок, 1900, № 333.
[35] Прот. И. И. Сергиев, 1) Полн. собр. соч. в 6 томах, СПб., 1890—1894; 2) Слова и речи. СПб., 1897—1899.

П. Сойкин собрал капитал в 12 600 рублей для учреждения стипендии имени протоиерея И. И. Сергиева (Кронштадтского) в духовной академии.[36]

В 1900 г. синод, рассчитывая с помощью легенды о «чудесах» Сергиева подчинить своему влиянию рабочих, страдавших от промышленного кризиса, основывает специальный Иоанновский женский монастырь в Петербурге, на Карповке. Сюда при помощи кликуш, так называемых «иоанниток», завлекали с рабочих окраин Петербурга верующих, главным образом женщин. В самом монастыре и около него, на Теряевой и Плуталовой улицах, свили себе гнездо «иоаннитки» — «черные вороны»,[37] как их называли в народе. По наущению своего вожака о. Иоанна они натравливали народ на студентов, интеллигентов, «отступников от веры», не слушающих предсказаний «самого Христа, вселившегося в отца Иоанна», твердили о скорой гибели мира и страшном суде для революционеров. Чтобы больше популяризовать своего «святого», синод издал в 1904 г. специальный альбом с иллюстрациями о поездке Сергиева на север».[38]

Иоанн Кронштадтский способствовал укреплению церковного влияния в отсталых слоях населения. В дальнейшем «иоанниты», последователи кронштадтского святоши, составляли наиболее реакционную прослойку «иосифлян» и других церковных группировок.

Но все же кронштадтский «чудотворец» не дал церковной иерархии того, на что она рассчитывала, создавая ему популярность. Паразитизм его жизни был настолько явен, что даже ретивые его почитатели[39] не могли скрыть, что он всегда окружен алчными женщинами, разъезжает на собственных лошадях и пароходах, ест только изысканные блюда и пьет лишь херес особой марки.

Иоанн Кронштадтский, находивший время для участия в выгодных ему коммерческих сделках и целый день ездивший по своим женским обителям, редко бывал среди «обездоленных», о любви к которым лицемерно проповедовала церковь. Общаясь с бедняками, он не нажил бы себе домов, не имел бы той массы золота, драгоценностей и тысячных капиталов, из-за которых возникла после его смерти в 1907 г. судебная тяжба между Иоанновским монастырем и наследниками умершего.

В 1905 г. на страницах революционной сатирической печати этот священник, бежавший из Кронштадта, от своей «паствы», при вспыхнувших там беспорядках, был заклеймен позорным, но справедливым именем «авантюриста».

Деятельность священника Сергиева не ограничивалась только агитацией общего характера в защиту самодержавия. Он держал управляющим своим «домом трудолюбия» в Кронштадте морского офицера,[40] который имел возможность вылавливать неблагонадежные элементы.

Кронштадтский центр борьбы духовенства с революционным движением имел в Москве и других городах не только монастыри, созданные под влиянием отца Иоанна, но и свою агентуру — «странников», «книгонош», «богородиц» и «архангелов», которые набирались из промотавшихся тор-

[36] Отчет обер-прокурора за 1903—1904 гг., СПб., 1909, стр. 205.
[37] См.: В. Протопопов. Черные вороны. М., 1923 (пьеса); Н. Лесков. Полуношники. В кн.: Н. С. Лесков, Полн. собр. соч., т. 34, СПб., 1903.
[38] ЦГИАЛ, ф. 803, оп. 2, 1904 г., д. 1656.
[39] П. Животов, иеромонах Михаил Семенов и другие, писавшие о «жизни о. Иоанна».
[40] Петербургский листок, 1901, № 75.

говцев и различных деклассированных элементов для работы среди простого народа.

С 90-х годов наибольшей известностью среди них пользовался «странник» Александр из дворни князя Дондукова-Корсакова.[41] Этот «странник» был когда-то столяром. Московские священники пригрели его и из Троице-Сергиевской лавры под Москвой, послав предварительно в Кронштадт к о. Иоанну, направили в народ проповедовать о том, что «об улучшении жизни на земле не надо заботиться».

«Странник» Александр, босой, с железным посохом в руках, проповедовал у Иверской часовни о «чудесах» Иоанна Кронштадтского. Все это проходило с ведома церковного начальства, которое и в Москве, и в Петербурге (особенно в Иоанновском монастыре) оказывало этому проходимцу внимание. Этот «старец» развил черносотенно-погромную агитацию, а после Октябрьской революции вел контрреволюционную работу.

Помимо одурачивания верующих при посредстве своих агентов типа кронштадтского «чудотворца» и «странника» Александра (а их было множество по всей России), церковь в начале XX в. усилила фабрикацию «явленных» и «обновленных» икон.

Революционное движение среди рабочих и крестьян в 900-х годах все определеннее связывалось с ростом атеизма. Такие факты, как взрыв в Курском монастыре (1898 г.),[42] кража икон из Казанского монастыря (1904 г.)[43] и др., истолковывались духовенством как выражение антиклерикализма. Для ослабления его казалось полезным продемонстрировать случай «явления» новых и «обновления» старых икон. Этим и занялись некоторые священники при молчаливом одобрении архиереев и синода.

Так как шарлатанство с «чудесными» иконами давало немалый доход священникам, «чудеса» эти нашли широкое распространение. Духовенство действовало через надежных людей из среды дворников, унтер-офицеров, полиции, которая в подобного рода делах всегда принимала живое участие, уверенная, что и ей «перепадет кое-что» за труды. Вот что, например, докладывал синоду кубанский архиерей в 1899 г. об «обновлении иконы св. Николая Чудотворца, находящейся в квартире дворянина С. Чуйкова в станице Казанской».[44]

7 января жена дворянина Чуйкова заявила о «чудесном обновлении» находящейся в их квартире, в доме есаула Асеева, старинной иконы. После того как при «свидетелях» был «удостоверен» факт и составлен протокол, местный священник забрал икону в храм «и поставил на приличном месте».[45] Позже выяснилось, что приезжавший из Петербурга домовладелец, есаул Асеев, уважил просьбу своей родственницы, жены казака Русановой, устроив ее сына в гвардейский полк, в котором сам служил.[46] При дознании благочинного эта Русанова показала, что, «прося о том Асеева, она в то же время усердно якобы молилась и неизвестному ей святому, изображенному на иконе, ныне обновившейся».[47] Из дела так и не видно, что это была за икона, какой святой на ней изображен. Ясно, что тут был сговор. Гвардейский есаул за оказанную им услугу потребовал по заданию петербургских кругов услуги и от Чуйковой: «обновления» иконы, т. е. замены старой иконы новой. Местным священникам это

[41] Там же, № 82.
[42] Отчет обер-прокурора за 1898 г., стр. 27.
[43] Отчет обер-прокурора за 1903—1904 гг., стр. 79.
[44] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 180, 1899 г., д. 2920.
[45] Там же, л. 3 об.
[46] Там же, л. 2.
[47] Там же, л. 3.

было на руку, и благочинный вместе с архиереем докладывал синоду, что «совершившееся чудо обновления... знамение в назидание людям, чтобы они не уклонялись от христианского долга».[48] Синод принял этот доклад «к сведению».

В первых годах XX в. синод особенно начинает прославлять сказочных святых, которые в простом народе считались охранителями устоев семьи, — мучеников Гурия, Самона и Авива. Училищный совет при синоде издает в 1901—1902 гг. специальное житие этих мучеников.[49] В том же 1901 г. священники храма Рождества на Песках в Петербурге разыграли «чудо» «обновления» иконы Гурия, Самона и Авива.[50]

Все было сделано по договоренности между настоятелем, приставом и дворником дома, у которого в печной трубе якобы и появилась совершенно новенькая икона. Пристав известил настоятеля церкви Смирягина (позже настоятеля Исаакиевского собора); околоточный надзиратель произвел «под присягой» опрос «свидетелей». Но те, как видно из дела, ничего путного показать не могли.[51] Только выяснили, что еще за два месяца до этого тот же дворник нашел якобы по голосу, который слышал во сне, точно такую же икону в мусоре на дворе, но его знакомая Васильева стала ее «промывать, а она и посинела».[52] Старая икона не «обновилась» — намалевали новую, «явленную». Священник с околоточным свезли эту икону в церковь и начали служить перед ней молебны, собрав толпу в 600 человек.[53] Синод и это дело, по указанию «либерального» (как его считали) митрополита Антония Вадковского, «принял к сведению».[54]

Эпидемия «обновления» икон по епархиям того времени была настолько сильна, что в конце концов более хитрые из архиереев стали опасаться, чтобы она не привела к обратному результату, не поколебала бы веру в «чудеса», и начали сами же разоблачать эти «обновления». В 1903 г., когда в условиях подъема революционного движения священники, враждебные революции, перешли к более грубым методам борьбы, тульский епископ Питирим откровенно писал в синод по поводу такого очередного «обновления» в своей епархии иконы у крестьянина Смирнова, отмечая, что «обновившаяся» ветхая икона Животворный источник, принадлежавшая Смирнову (около которой он продавал свечи, принимал «доброхотные даяния»), которую он не хотел отдать в храм, «была протерта мокрым полотенцем... никакого чуда в возобновлении иконы не было, а возобновилась она путем так называемого промытия».[55] Синод и этот доклад «принял к сведению».

В начале XX в. церковь пыталась все глубже проникать в гущу рабочего класса, стремясь превратить свои временные пункты «просветительной» деятельности на рабочих окраинах в постоянные храмы. Характерно в этом отношении построение церкви при Путиловском заводе в Петербурге. Задуманная как небольшой деревянный храм, она в 1900 г. по «высочайшему повелению» превращается в каменный храм на 2000 человек с лишком. Победоносцев 9 июня докладывал царю, что «по имеющимся

[48] Там же, л. 3.
[49] Там же, ф. 803, оп. 2, 1902 г., д. 1013.
[50] Государственный исторический архив Ленинградской области (ГИАЛО), ф. 19, оп. 93, д. 5.
[51] Там же, лл. 5—7 и сл.
[52] Там же, лл. 3—7.
[53] Там же, л. 2.
[54] Там же, л. 21 об.
[55] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 185, 1904 г., д. 2917, л. 1.

средствам оказалось возможным построить каменную церковь на 2000 человек», и Николай II написал на этом докладе: «Одобряю».[56] Высочайшее повеление 12 июня было доложено синоду для исполнения, и закипела спешная работа по постройке церкви. Церковь стали строить в целях поднятия среди рабочих «духа преданности царю», поэтому и строили ее в честь Николая Чудотворца и царицы Александры. Строителями были директор завода, несколько священников из разных церквей города,[57] хотя распространялась ложная версия, будто церковь строят рабочие.

Рабочие привлекались к этому делу насильственно: их заставляли делать отчисления на постройку церкви из своего грошевого заработка, и это выдавалось в отчетах как «пожертвование» от рабочих. К концу строительства в 1901 г. оказалось, что из средств «правления Путиловских заводов» было потрачено на церковь только 17 300 рублей, а рабочие и служащие были ограблены на этот предмет на 160 272 рубля.[58]

В Путиловскую церковь были назначены 2 священника, 1 диакон и 2 псаломщика, которые содержались главным образом на средства рабочих.

Чтобы поднять в глазах рабочего престиж капиталиста, хозяина, церковная власть в эпоху столыпинской реакции распорядилась устроить в подвале этого Путиловского храма еще церковь и перенести туда, похоронив за алтарем, прах заводчика Путилова и его жены.[59]

Общественно-политический смысл постройки церкви при Путиловском заводе станет совершенно ясным, если вспомнить, что в 1901 г. окончательно был закрыт Путиловский клуб, в котором велась хоть какая-то культурная работа среди рабочих; клуб был закрыт, потому что «в качестве клубных деятелей и гостей появились неудобные элементы», как об этом сообщалось в печати того времени.[60]

Не одна Нарвская застава, но и все рабочие районы были в те годы предметом особых забот начальства. Так, например, в Сестрорецке, где был оружейный завод, с «высочайшего соизволения» была отведена земля под постройку церкви, а поблизости, где жили рабочие этого завода, в Тарховке, строилась новая часовня; за Невской заставой в Петербурге также возникали новые храмы (Никифоровское подворье, Серафимовская церковь). По всей России шло усиленное строительство церквей и часовен, так что к 1904 г. было уже 71 337 церквей и 890 монастырей,[61] в соответствии с чем увеличилось и число священников и монахов.

Церковь стремилась затушевать классовые противоречия, примирить рабочих с капиталистами. Для этого не только пущены были в ход избитые лозунги о «равенстве всех перед богом», о «любви к врагам», но и оживлялась деятельность разных попечительств и благотворительных организаций церкви. Церковь на руководящие посты в своих организациях ставила директоров и начальников заводов, фабрикантов и заводчиков, оказывая их руками помощь мизерной части нуждающихся рабочих. Все богадельни, приюты и столовые церковных попечительств имели целью демонстрировать рабочим «человеколюбие» тех самых врагов рабочего класса, которые готовы были потопить в крови революционное движение.

В 1901 г. на Обуховском сталелитейном заводе начальником был генерал-майор Власьев. Этот либеральствующий генерал во время июльской

[56] Там же, оп. 181, 1900 г., д. 1748, л. 1.
[57] Петербургский листок, 1901, № 115.
[58] Там же.
[59] ГИАЛО, ф. 19, оп. 99, д. 2, л. 2.
[60] Петербургский листок, 1901, № 108.
[61] Отчет обер-прокурора за 1903—1904 гг., Приложения, стр. 6, 15.

было на руку, и благочинный вместе с архиереем докладывал синоду, что «совершившееся чудо обновления... знамение в назидание людям, чтобы они не уклонялись от христианского долга».[48] Синод принял этот доклад «к сведению».

В первых годах XX в. синод особенно начинает прославлять сказочных святых, которые в простом народе считались охранителями устоев семьи, — мучеников Гурия, Самона и Авива. Училищный совет при синоде издает в 1901—1902 гг. специальное житие этих мучеников.[49] В том же 1901 г. священники храма Рождества на Песках в Петербурге разыграли «чудо» «обновления» иконы Гурия, Самона и Авива.[50]

Все было сделано по договоренности между настоятелем, приставом и дворником дома, у которого в печной трубе якобы и появилась совершенно новенькая икона. Пристав известил настоятеля церкви Смирягина (позже настоятеля Исаакиевского собора); околоточный надзиратель произвел «под присягой» опрос «свидетелей». Но те, как видно из дела, ничего путного показать не могли.[51] Только выяснили, что еще за два месяца до этого тот же дворник нашел якобы по голосу, который слышал во сне, точно такую же икону в мусоре на дворе, но его знакомая Васильева стала ее «промывать, а она и посинела».[52] Старая икона не «обновилась» — намалевали новую, «явленную». Священник с околоточным свезли эту икону в церковь и начали служить перед ней молебны, собрав толпу в 600 человек.[53] Синод и это дело, по указанию «либерального» (как его считали) митрополита Антония Вадковского, «принял к сведению».[54]

Эпидемия «обновления» икон по епархиям того времени была настолько сильна, что в конце концов более хитрые из архиереев стали опасаться, чтобы она не привела к обратному результату, не поколебала бы веру в «чудеса», и начали сами же разоблачать эти «обновления». В 1903 г., когда в условиях подъема революционного движения священники, враждебные революции, перешли к более грубым методам борьбы, тульский епископ Питирим откровенно писал в синод по поводу такого очередного «обновления» в своей епархии иконы у крестьянина Смирнова, отмечая, что «обновившаяся» ветхая икона Животворный источник, принадлежавшая Смирнову (около которой он продавал свечи, принимал «доброхотные даяния»), которую он не хотел отдать в храм, «была протерта мокрым полотенцем... никакого чуда в возобновлении иконы не было, а возобновилась она путем так называемого промытия».[55] Синод и этот доклад «принял к сведению».

В начале XX в. церковь пыталась все глубже проникать в гущу рабочего класса, стремясь превратить свои временные пункты «просветительной» деятельности на рабочих окраинах в постоянные храмы. Характерно в этом отношении построение церкви при Путиловском заводе в Петербурге. Задуманная как небольшой деревянный храм, она в 1900 г. по «высочайшему повелению» превращается в каменный храм на 2000 человек с лишком. Победоносцев 9 июня докладывал царю, что «по имеющимся

[48] Там же, л. 3.
[49] Там же, ф. 803, оп. 2, 1902 г., д. 1013.
[50] Государственный исторический архив Ленинградской области (ГИАЛО), ф. 19, оп. 93, д. 5.
[51] Там же, лл. 5—7 и сл.
[52] Там же, лл. 3—7.
[53] Там же, л. 2.
[54] Там же, л. 21 об.
[55] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 185, 1904 г., д. 2917, л. 1.

средствам оказалось возможным построить каменную церковь на 2000 человек», и Николай II написал на этом докладе: «Одобряю».[56] Высочайшее повеление 12 июня было доложено синоду для исполнения, и закипела спешная работа по постройке церкви. Церковь стали строить в целях поднятия среди рабочих «духа преданности царю», поэтому и строили ее в честь Николая Чудотворца и царицы Александры. Строителями были директор завода, несколько священников из разных церквей города,[57] хотя распространялась ложная версия, будто церковь строят рабочие.

Рабочие привлекались к этому делу насильственно: их заставляли делать отчисления на постройку церкви из своего грошевого заработка, и это выдавалось в отчетах как «пожертвование» от рабочих. К концу строительства в 1901 г. оказалось, что из средств «правления Путиловских заводов» было потрачено на церковь только 17 300 рублей, а рабочие и служащие были ограблены на этот предмет на 160 272 рубля.[58]

В Путиловскую церковь были назначены 2 священника, 1 диакон и 2 псаломщика, которые содержались главным образом на средства рабочих.

Чтобы поднять в глазах рабочего престиж капиталиста, хозяина, церковная власть в эпоху столыпинской реакции распорядилась устроить в подвале этого Путиловского храма еще церковь и перенести туда, похоронив за алтарем, прах заводчика Путилова и его жены.[59]

Общественно-политический смысл постройки церкви при Путиловском заводе станет совершенно ясным, если вспомнить, что в 1901 г. окончательно был закрыт Путиловский клуб, в котором велась хоть какая-то культурная работа среди рабочих; клуб был закрыт, потому что «в качестве клубных деятелей и гостей появились неудобные элементы», как об этом сообщалось в печати того времени.[60]

Не одна Нарвская застава, но и все рабочие районы были в те годы предметом особых забот начальства. Так, например, в Сестрорецке, где был оружейный завод, с «высочайшего соизволения» была отведена земля под постройку церкви, а поблизости, где жили рабочие этого завода, в Тарховке, строилась новая часовня; за Невской заставой в Петербурге также возникали новые храмы (Никифоровское подворье, Серафимовская церковь). По всей России шло усиленное строительство церквей и часовен, так что к 1904 г. было уже 71 337 церквей и 890 монастырей,[61] в соответствии с чем увеличилось и число священников и монахов.

Церковь стремилась затушевать классовые противоречия, примирить рабочих с капиталистами. Для этого не только пущены были в ход избитые лозунги о «равенстве всех перед богом», о «любви к врагам», но и оживлялась деятельность разных попечительств и благотворительных организаций церкви. Церковь на руководящие посты в своих организациях ставила директоров и начальников заводов, фабрикантов и заводчиков, оказывая их руками помощь мизерной части нуждающихся рабочих. Все богадельни, приюты и столовые церковных попечительств имели целью демонстрировать рабочим «человеколюбие» тех самых врагов рабочего класса, которые готовы были потопить в крови революционное движение.

В 1901 г. на Обуховском сталелитейном заводе начальником был генерал-майор Власьев. Этот либеральствующий генерал во время июльской

[56] Там же, оп. 181, 1900 г., д. 1748, л. 1.
[57] Петербургский листок, 1901, № 115.
[58] Там же.
[59] ГИАЛО, ф. 19, оп. 99, д. 2, л. 2.
[60] Петербургский листок, 1901, № 108.
[61] Отчет обер-прокурора за 1903—1904 гг., Приложения, стр. 6, 15.

забастовки того же года заговорил языком настоящего держиморды. Власьев срочно позвонил начальнику Петербургского охранного отделения Пирамидову: «Больше нельзя терпеть этого безобразия! — кричал он в телефонную трубку. — Надо немедленно арестовать и выслать из столицы всех зачинщиков! Что? У меня уже составлен список на девятьсот человек... Очистите, пожалуйста, нас от этой чумы».[62] И этот самый Власьев являлся председателем «Троицкого приходского попечительства» местной церкви с. Александровского. На собрании этого попечительства в 1901 г. «под председательством начальника Обуховского завода Г. А. Власьева было доложено, что с 1-го июня 1899 г. по 1 июля 1900 г. был выдан ряд пособий от 1 руб. до 10 руб. Ежемесячное пособие выдано только одному лицу в размере 2-х руб. в месяц».[63] В подобных грошовых цифрах и выражалась вся церковная благотворительность, которой священники пытались воздействовать на бедноту.

Однако как ни была мала церковная благотворительность, но при общей нищете рабочего класса царской России она оказывала некоторое влияние на отсталые, полупролетарские по своему происхождению, прослойки рабочего населения.

Одним из приемов расправы царского правительства со своими врагами было заключение в казематы без суда и следствия. Церковь издавна предоставляла для такого насилия свои монастырские тюрьмы. В такие тюрьмы сажали «противников церкви»: строптивых священников, монахов и рядовых верующих. При Спасо-Ефимиевском Суздальском монастыре владимирской епархии еще в 1761 г. было открыто специальное арестантское отделение. Правительство стало заточать на долгие годы крестьян за их революционную деятельность, когда представлялась возможность взвести на них обвинение в преступлении и против церкви. Так, крестьянин Петр Леонтьев был прислан в эту тюрьму «в 12 день ноября 1871 г.» и томился до 1905 г. «за распространение им между крестьянами лжеучения, возбуждавшего их против верховной власти и духовенства».[64]

Арестантским отделением заведовал архимандрит. Если он проявлял хоть какую-нибудь жалость к заключенным, то смещался синодом, как это имело место в 1904 г. Один из жителей Суздаля писал в петербургскую консисторию (митрополиту Антонию): «Обратите внимание на тамошнего (Суздальского, — *Н. П.*) архимандрита-коменданта, за что он так зверски запер несчастных заключенных и теснит их самым ужасным образом? ... Прислали какого-то зверя, который совершенно позабыл, что он служитель божий. Знаете ли вы, что такое сидеть без суда и следствия всю жизнь в одиночном заключении? ... О. Моисей (бывший комендант суздальской тюрьмы, — *Н. П.*) это понимал и по возможности давал льготы. А ведь этот запер их, сжал совершенно... ему надо поступить прямо в жандармы».[65] Духовная власть не дала ходу этому письму.

Для караула в распоряжении архимандрита-коменданта состояли 24 солдата при одном унтер-офицере и одном ефрейторе.[66] Насколько жестока была церковь по отношению к заключенным, можно видеть хотя бы из дела «об отпуске сумм на содержание заключенных в Спасо-Ефимиевском Суздальском монастыре владимирской епархии». В деле имеется ведомость от 20 мая 1901 г., подписанная архимандритом Серафи-

[62] М. Розанов. Обуховцы. Л., 1938, стр. 127—128.
[63] Петербургский листок, 1901, № 99.
[64] Отчет обер-прокурора за 1905—1907 гг., СПб., 1910, стр. 22.
[65] ГИАЛО, ф. 19, оп. 97, д. 46, лл. 29—31.
[66] Отчет обер-прокурора за 1905—1907 гг., стр. 24.

мом, о содержащихся в арестантском отделении. Здесь под № 6 значится «отставной солдат Иоанникий Антонов Уточкин, заключен с 4 мая 1891 г.»; под № 7 — «крестьянин Василий Карпов Подгорный Харьковской губ., с 8 декабря 1892 г.»; под № 8 — «мещанин Федор Михайлов Коваль Херсонской губ., с 22 апреля 1898 г.»; под № 9 — «крестьянин Ермолай Федосеев Самарской губ., с 4 февраля 1898 г.»; под № 14 — «крестьянин Василий Рахов Архангельской губ., с 4 августа 1895 г.». Крестьянин же Андрей Черкассов Астраханской губернии был «заключен в суздальскую тюрьму 12 января 1900 г.». На заключенных церковь тратила «по 87 руб. 80 коп. в год за каждое лицо», т. е. по 24 копейки в день. Эти ассигнования подписывали те самые митрополиты, на содержание которых (например, петербургского) тратилось по 710 рублей в день.

Для «обуздания» крестьян церковь не только держала в деревнях надежных священников, но весьма дорожила и церковными старостами, если последние были из деревенских мироедов, особенно же из дворян. Весьма показательно в этом отношении дело одного из приходов Черниговской губернии, тянувшееся больше года и окончившееся в 1903 г. постановлением синода, определенно подчеркнувшим классовую линию церкви.[67] Суть дела заключалась в следующем. Крестьяне с. Рогозок избрали в церковные старосты своего храма крестьянина Шеремета вместо ранее бывшего помещика-дворянина А. Стаховича. На выборах первый получил 94 голоса, второй — 77. И как ни жаловались крестьяне, консистория и черниговский архиерей не хотели допускать крестьянина Шеремета на должность старосты. Духовная консистория так и «приказали: хотя дворянин А. Стахович избран на должность старосты Рождества-Богородицкой церкви с. Рогозок меньшим, сравнительно с крестьянином Шереметом, числом голосов, но имея в виду, что дворянин А. Стахович проходил должность церковного старосты... консистория полагает дворянина А. Стаховича утвердить в должности церковного старосты».[68] Крестьяне в жалобе синоду писали, что Стахович прикарманил себе церковное имущество, что он грубо обращается с крестьянами в храме, «как помещик», однако синод постановил: «прошение прихожан... оставить без последствия».[69]

В целях борьбы с крестьянскими волнениями, достигшими в 1902 г. больших размеров, церковь принимает в 1903 г. особые меры. Синод распорядился в феврале 1903 г. «повсеместно праздновать день 19 февраля, отмечая его торжественными литургиями, молебнами и панихидами по Александре II».[70] Такое распоряжение было сделано по представлению обер-прокурора, которого об этом просил тогдашний министр внутренних дел Плеве. Церковный праздник помогал извращать истинное значение крестьянской реформы Александра II и представлять последнего «благодетелем» крестьян, пострадавшим от революционеров. В главных соборах столиц и губернских городов митрополиты и архиереи устроили пышные службы, чтобы воздействовать на народ. Например, в Петербурге на Путиловском заводе была отслужена торжественная панихида по Александре II на площади завода.

В связи с ростом революционного движения церковь усиленно насаждала в народе представление о величии царской власти. Когда для

[67] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 184, 1903 г., д. 608 («По жалобе крестьян с. Рогозок»).
[68] Там же, л. 9.
[69] Там же, л. 31 об.
[70] Там же, д. 2837.

инсценировки «единения царя с народом» был организован выезд Николая с семьей в Москву на пасхальные праздники 1900 г., митрополит московский Владимир Богоявленский так постарался возвеличить в приветственных словах самодержавие царя, что получил от последнего бриллиантовый крест на митру. В 1901 г., когда царь возвратился из Крыма, ему духовенством была устроена в Петербурге пышная встреча: звонили во всех церквах, по распоряжению митрополита Антония священники выстраивались у храмов, мимо которых проезжал царский кортеж, а сам Антоний в Казанском соборе изливал царю «чувства преданности».[71]

При демонстрации на площади у Казанского собора 4 марта 1901 г., когда самодержавие зверски расправлялось с революционной молодежью, часть демонстрантов была оттеснена в собор. Священники допустили в храм полицию для ареста безоружных, а на следующий день газеты сообщали: «Настоятель вышел на амвон для увещания бесчинствовавших, но безуспешно, а на предложение покинуть собор один из студентов, стоявший сзади настоятеля, взял его за рукав рясы, советуя во избежание неприятностей удалиться самому».[72] В соборе арестовали до 300 человек и увели в Казанскую часть. Кроме студентов, было арестовано 44 посторонних.

В целях расширения монархической агитации церковь начала издание новых журналов для народа. В 1900 г. синод разрешил издание журнала «Отдых христианина»; в 1901 г. — журналов «Рижский духовный вестник» на латышском языке и «Духовный вестник» на эстонском языке, а также журнала «Трезвая жизнь»; в 1903 г. — журнала «Воскресный благовест».

Архиепископ Агафангел сообщал, что 1-й отдел проектируемого им журнала «Рижский духовный вестник» «должен иметь в виду разъяснить народу, что и как о нем заботится». 5-й отдел «Рижского вестника» имел задачей «уяснить читателям их политический идеал». «Отдых христианина» ставил себе задачей давать рабочему читателю «поучения, размышления, беседы, письма, дневники о тех или других случаях современной жизни».[73] К делу о разрешении «Воскресного благовеста» приложены образцовые номера. В № 8 читатели находили рассказ о верности подданных царю. В специальной статье писалось: «Дождались мы нынешнего времени — времени господства разума. И что же? — куда не взглянешь, везде вера христова унижена... Но... народ верен богу».

Такие листки, распространявшиеся в рабочей массе по цене 3 копейки, должны были способствовать делу борьбы с революцией. «Новые лжеучения в современном безбожном и противоцерковном духе стремятся сбить православно-русский народ с инстинного его пути, — писал в своем отчетном докладе за 1903—1904 гг. обер-прокурор синода, — особенно этому содействует распространение в народе разных книг, проповедующих неверие и социализм».[74] Противовесом им и должна была быть церковная печатная агитация.

В целях направления русского народа на «истинный путь» было осуществлено 19 июля 1903 г. «открытие» мощей Серафима Саровского. С этим «открытием» получился скандал. «Прославление» было задумано в Царском Селе, и синод послушно оповестил о нем. Когда же послали комиссию «освидетельствовать мощи», то оказалось, что даже такой церковный зубр,

[71] Петербургский листок, 1901, № 13.
[72] Там же, № 64.
[73] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 181, 1900 г., д. 3166, л. 3.
[74] Отчет обер-прокурора за 1903—1904 гг., стр. 133.

как московский митрополит Владимир, не мог скрыть того факта, что, кроме истлевшей трухи и кусочков одежды, ничего не было обнаружено в полусгнившем гробу. Выручил хитроумный Антоний Вадковский, напечатавший в газетах («Новое время» и др.), что «нетление мощей вовсе не считается общим непременным признаком для прославления святых угодников».[75] Однако лишиться дохода от мощей церковники не хотели и поэтому устроили новый гроб-колоду, сложили туда найденную труху и стали выдавать это народу за мощи.

«Разъяснение» Антония нужно было лишь для того, чтобы «заткнуть рот» либеральной интеллигенции, которую церковь не хотела выпустить из сферы своего влияния. Отсюда и «разъяснение» Антония о мощах, и речи «об уважении к науке», и даже религиозно-философские собрания в Петербурге. на которых присутствовало столичное духовенство; архиереи, монахи, священники выступали на них с докладами и в прениях по различным вопросам, прикрывая «любовью к научной истине» свое реакционное мировоззрение. На этих собраниях начинали свою карьеру епископы Сергий Страгородский, Антоний Грановский, Павел Раевский и многие другие.

Политика безоговорочного пособничества царизму в его борьбе с революционным движением вызывала у некоторой части духовенства возмущение. Как и либеральная буржуазия, больше всего боясь революции, часть духовенства стала подумывать о более гибких мерах для ослабления революционного движения, в первую очередь среди рабочих. Уже в конце 1902 г. возникла мысль о создании ложных «рабочих» организаций, которые были бы всецело под влиянием церкви. Как видно из отчета петербургской консистории синоду,[76] инициаторы таких провокационных объединений были тогда у митрополита Антония, и последний благословил каждого из них Евангелием, хотя назначить к ним руководителя из духовенства не решился. Эта затея дала кровавый плод в 1905 г.

Только несколько десятков человек из всего духовенства сняли в тот период сан и монашество, не вынеся, надо думать, полицейского режима.

В манифесте Николая II от 26 февраля 1903 г. было провозглашено: «Продолжать деятельное проведение в жизнь мероприятий, направленных к улучшению имущественного положения православного сельского духовенства, усугубляя плодотворное участие священнослужителей в духовной и общественной жизни их паствы».[77] Церковь в ответ на эту подачку с готовностью откликнулась на призыв «обожаемого монарха».

Церковь в период русско-японской войны

Объединение высшего духовенства с царскими охранниками с особенной яркостью проявилось в Петербурге и Москве. В обоих этих центрах еще задолго до революционной бури, началом которой явились события 9 (22) января 1905 г. в Петербурге, ясно определилось участие церкви в так называемых зубатовских организациях рабочих.

Крупный чиновник охранного отделения Зубатов, будучи в 1885 г. членом народовольческого кружка, оказался предателем и в дальнейшем, как выражается официальная справка о нем, «проявил исключительные способности по склонению революционеров к даче откровенных показаний и

[75] Антоний. Речи, слова и поучения, стр. 521.
[76] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 442, 1905 г., д. 2105.
[77] Там же, оп. 184, 1903 г., д. 588 («Манифест»).

оказанию ими секретных услуг политическому розыску».[78] С ним и связались священники для «работы» по разложению рабочего движения.

В Москве митрополит Владимир Богоявленский разлагал рабочих при помощи церковноприходских организаций черносотенного направления; в Петербурге осторожный митрополит Антоний Вадковский подослал к рабочим священника Гапона. Гапон стал «исторической» личностью с 9 января 1905 г., но церковная власть знала его гораздо раньше и сознательно направляла его в среду «политически неблагонадежных» и в среду рабочих для провокационной деятельности. Как священник, Гапон должен был кончить, по правилам церкви, свою карьеру еще в 1902 г., когда он распоряжением митрополита был отстранен от места в Московско-Нарвском попечительстве[79] за «неуживчивость с начальством» и за увоз в качестве своей гражданской жены воспитанницы приюта А. Уздалевой. Последнее обстоятельство было известно митрополиту Антонию: в отчете попечительства за 1902 г. говорится, что «о причинах увольнения о. Гапона было донесено его высокопреосвященству м[итрополиту] Антонию на распоряжение».[80] Как видно из дела петербургской духовной консистории, Антоний сам дал распоряжение духовному следователю, протоиерею Каменеву, «о производстве дополнительно следствия о сожительстве свящ. Г. Гапона с девицей, увезенной им, Гапоном, из Убежища при „Синем кресте", мещанкой А. К. Уздалевой».[81] За такое преступление Гапон подлежал лишению сана. Однако митрополит сделал распоряжение о следствии лишь тогда, когда Гапон «провалился» 9 января, а до того времени Гапон с благословения митрополита беспрепятственно занимался своей провокационной работой.

В конце 1902 г. в петербургских газетах печатаются «известия о появлении в столице группы рабочих, свободно устраивающих собрания по трактирам и чайным и рассуждающих об организации в Санкт-Петербурге союза рабочих в целях улучшения их быта. Инициаторы дела были приняты градоначальником, министром внутренних дел и являлись для испрошения благословения к владыке митрополиту... Поданное рабочими прошение о принятии духовенством на себя организации такого союза митрополит сдал в совет „Общества распространения религиозно-нравственного просвещения"».[82] Совет отнесся к идее союза в высшей степени сочувственно и сделал даже некоторые шаги к осуществлению проекта. Иначе и не могло быть, так как во главе «Общества распространения религиозно-нравственного просвещения» стоял священник Ф. Орнатский, принимавший деятельное участие в зубатовской организации при Экспедиции заготовления государственных бумаг.

С помощью «полицейского социализма» Зубатова (зубатовщины) правящие круги в России стремились овладеть рабочим движением. Священники сознательно не возглавили открыто организацию рабочих, которая должна была проводить программу Зубатова; но митрополит с согласия Орнатского и других дал возможность Гапону заняться этим делом. Гапон был заметной личностью среди духовенства, как по своим проповедническим приемам, электризовавшим толпу, так и по своей скандальной истории в Убежище «Синего креста».[83]

[78] Г. Гапон. История моей жизни. Л., 1925, примечания, стр. 135.
[79] ГИАЛО, ф. 19, оп. 97, д. 46, лл. 19—20.
[80] Там же, л. 20.
[81] Там же, л. 19.
[82] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 442, 1905 г., д. 2105, лл. 55 об.—56.

Отстраненный от должности, Гапон нашел случай познакомиться с помощником начальника политического отделения Петербургского охранного отделения Михайловым, и последний представил его осенью 1902 г. Зубатову. В «Истории моей жизни» Гапон проговаривается: «Вероятно, под влиянием отчета Михайлова своему начальнику митрополит Антоний, тем временем вступивший в отправление своих обязанностей, принял меня и восстановил меня в звании священника и ученика академии, и я снова стал принимать у себя своих друзей рабочих».[84] Гапон так рассказывает о своей встрече с Зубатовым. Зубатов принял его в кабинете департамента полиции и сказал: «Мой коллега Михайлов... хорошо отзывается о вас. Он говорит, что вы в постоянном общении с рабочими, имеете свободный к ним доступ и оказываете на них большое влияние. Вот почему я так рад познакомиться с вами»;[85] «Я... хотел бы работать вместе с вами... Между прочим, я пришлю к вам одного из наших организаторов, рабочего Соколова, — отличный парень».[86] Гапон прекрасно знал, что этот «организатор» — платный агент полиции — «был в руках Зубатова и правительства сильным орудием в деле организации союза московских рабочих под наблюдением и управлением тайной полиции, и в Петербурге он был видным деятелем на том же поприще».[87] Тем не менее Гапон стал «работать» с ним, и оба организовывали за Нарвской заставой, на Выборгской стороне и в других районах Петербурга собрания рабочих, чтобы выполнять задания Зубатова, которые он дал на одном из первых приемов своим «рабочим»-провокаторам: «Будьте всегда против всякого влияния революционных партий, не следуйте их программам; если кто-нибудь из их состава попадет к вам и будет стараться мутить ваше дело, говорите мне».[88]

Гапон стал вожаком одурачиваемых им доверчивых людей из рабочего класса. В августе 1903 г. было законтрактовано на три года помещение на Выборгской стороне (Оренбургская улица, дом № 23), где «была открыта чайная, первоначальное оборудование которой обошлось, как видно из справки Петербургского охранного отделения, в 400 руб.».[89] В октябре 1903 г. директору департамента полиции поступил доклад «кандидата богословия священника о. Георгия Гапона», в котором мотивировалось ходатайство гапоновских последователей об утверждении устава «Союза». Гапон писал: «Благородное и самоотверженное стремление так называемого кружка „ответственных лиц" свить под видом чайной-клуба гнездо-школу для разумного возбуждения и укрепления у фабрично-заводских рабочих русского национального самосознания с действительной для них пользой как в материальном, так и в духовно-нравственном отношениях... мнится нам, от бога». Начинание «от бога» было разрешено полицией, и так стали функционировать в Петербурге «собрания русских фабрично-заводских рабочих», руководимые попом-провокатором.

Впоследствии митрополит Антоний и святейший синод лгали, утвер-

[83] Из жизни Г. Гапона. Красная летопись, 1922, т. 1, стр. 101—105.
[84] Г. Гапон. История моей жизни, стр. 43.
[85] Там же, стр. 44.
[86] Там же, стр. 45.
[87] Там же.
[88] С. Кладовников. Воспоминания. Красная летопись, 1922, т. 1, стр. 323.
[89] Там же, стр. 298.

ждая, что «священник Георгий Гапон... вступил в общество рабочих в качестве председателя „Собрания русских рабочих г. Санкт-Петербурга" не только без согласия высокопреосвященного митрополита, но и несмотря на его запрещение».[90] Митрополит не только знал об этом, но «вследствие ходатайства начальника главного тюремного управления» определил Гапона на должность священника церкви петербургской пересыльной тюрьмы (резолюция от 4 января 1904 г. за № 64). Знал он и о поднесении Гапону иконы Спасителя с «небольшой серебряной дощечкой», на которой имелась, как доносил пристав, производивший опись имущества Гапона, следующая надпись: «Руководителю отцу Георгию Гапону от Собрания русских фабрично-заводских рабочих г. СПб. 1904 г. 15 февраля».[91] По условиям того времени нельзя было поднести икону священнику от какой-либо общественной организации без ведома епархиального начальства.

Все петербургское духовенство прекрасно знало, как и засвидетельствовано об этом в официальном «Отчете за 1905 г.» того же митрополита Антония, что «приблизительно через год (после обращения рабочих за благословением к митрополиту. — *Н. П.*) союз рабочих оказался снабженным уставом, составленным, как говорится, на известное лицо, снабженное выходящими из ряда вон полномочиями. Во главе союза стал священник Гапон. Союз имел в Петербурге 14 отделений».[92]

Церковная форма в этой деятельности сохранялась: каждое собрание начиналось и оканчивалось пением молитвы. Но речь шла совсем не о религии. Один из участников гапоновского союза в своих воспоминаниях рассказывает, что на «учредительном собрании» под руководством Гапона «обстоятельно разобрались в том, что надо дать рабочей массе, чтобы втянуть ее в организацию, и решили: молодежь прежде всего требует удовольствия — будем устраивать вечера, концерты и пр.; более зрелый возраст привлекут лекции и клуб, как разумное использование досуга; стариков должна прельщать идея взаимопомощи на случай болезни и старости, а объединят всех и поведут к намеченной цели — собрания и живое слово».[93]

Фактическое действие утвержденного устава, как видно из протокола первого общего собрания «Русских фабрично-заводских рабочих г. С.-Петербурга», приводимого в воспоминаниях И. Павлова,[94] началось лишь с 19 сентября 1904 г. Причиной этого явилась русско-японская война, начавшаяся 27 января 1904 г.

Церковь взяла на себя задачу одурачить народные массы в интересах захватнической политики царизма, чтобы солдаты безропотно шли умирать в угоду помещикам и капиталистам. Синод призывал солдат «умирать за веру, царя и отечество».[95] Об этом говорились проповеди, печатались сотни тысяч брошюрок, листовок и картинок, изображающих, как «Христос сам является пострадавшим на войне», а убитые попадают в рай.

Например, две брошюры священника 108-го пехотного Саратовского полка В. Кутузова «Сердечное слово русскому воину» и «Волнорез»,

[90] ГИАЛО, ф. 19, оп. 97, д. 46, л. 4 об.; ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 186, 1905 г., д. 5618, л. 11.
[91] ГИАЛО, ф. 19, оп. 97, д. 43, л. 47 об.
[92] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 442, 1905 г., д. 2105, л. 56.
[93] Н. Варнашев. Воспоминания. Историко-революционный сборник, т. 1, М.—Пгр., 1924, стр. 190—191.
[94] Г. Гапон. История моей жизни, примечания, стр. 153.
[95] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 185, 1904 г., д. 620; оп. 186, 1905 г., д. 110 («Слово воинам» и др.).

одобренные синодальной цензурой и получившие особую рекомендацию, доказывали, что «воинство земное построено по образцу воинства небесного» и что «нужно начальников слушаться, потому что они умнее тебя».[96] Автор внушал, что «враг внутренний гораздо опаснее открытого... Этот внутренний враг поднимает на бунт фабрично-заводской народ, волнует страсти честных тружеников — пахарей земли родной, старается вселить несочувствие к войне в сердце крестьян и фабрично-заводской молодежи, из которых главным образом и комплектуются наши полки, бригады, дивизии, корпуса и армии».[97] «Мы, — взывал напуганный ожиданием революции священник к солдатам, — должны не церемониться с ищущими преступной свободы смутьянами».[98]

С первых же дней войны началась отправка на Дальний Восток священников, которые могли бы бороться с революционными настроениями среди солдат. Правительство предложило синоду через Красный Крест «командировать в помощь полковому духовенству в состав краснокрестненских отрядов хотя бы несколько духовных отцов».[99]

Прежде всего мысль остановилась на тех, кто был известен церковному начальству по своей «политической работе»; на фронт просили прислать Гапона и священника Дома предварительного заключения Сперанского. Того и другого, видимо с одобрения Победоносцева, проектировал послать товарищ обер-прокурора Саблер, так как именно в письме к нему митрополит Антоний объяснял, что отцы «Гапон и Сперанский состоят при арестантах. Это тоже своего рода служба при Красном Кресте. Из пяти, авось, трех наберем... Надо узнать еще, назначается ли от Красного Креста какое-либо содержание священникам».[100]

Архиепископы старались угодить начальству и прежде всего докладывали Саблеру относительно «благонадежности» своих кандидатов для отправки на Дальний Восток.[101] Так, новгородский архиепископ Гурий прямо заявлял, что кандидаты из крестьянского сословия (даже монахи) «не подходящи».[102] Казанский архиерей аттестовал своего кандидата как «вполне благонадежного», а калужский епископ Вениамин (Муратовский, будущий глава «обновленческой» церкви), когда посланный им иеромонах Анастасий оказался непробудным пьяницей, оправдывался тем, что он учитывал офицерское звание этого иеромонаха до принятия им монашества. «Бытность иеромонаха Анастасия офицером, — писал Вениамин, — послужила для меня мотивом к рекомендации для командирования на Дальний Восток».[103]

Из дела синода видно, с какой готовностью сам Саблер принимал тех бывших офицеров, которые сменили эполеты на рясу в интересах своей карьеры. Так, некий священник Мансуровский из Казани, бывший армейский офицер, только написал Саблеру о своем желании поехать с Красным Крестом, как тот тотчас уведомил его о готовности отправить его на войну.[104]

[96] Там же, ф. 803, оп. 3, 1905 г., д. 208, лл. 16 об., 17.
[97] Там же, л. 6.
[98] Там же, д. 216, л. 7 об.
[99] Там же, ф. 796, оп. 185, 1904 г., д. 620, л. 137 (отношение Красного Креста от 4 февраля 1904 г., № 231).
[100] Там же, л. 138.
[101] Там же, л. 163.
[102] Там же, л. 174.
[103] Там же, л. 400.
[104] Там же, л. 206.

Как «воевали» эти лазаретные священники, видно из ряда дел об увольнении многих из них за «пьянство», «неприличное поведение» и т. д.[105]

Посылаемые с определенной целью, о которой мы говорили выше, эти служители культа, находясь на всем готовом, получали, кроме того, по 250—300 рублей в месяц, подъемные[106] и пр., не говоря уже о наградах. Поэтому охотники находились, особенно для обслуживания раненых в поездах, бывших под покровительством «высоких особ».

Русско-японская война давала возможность начальникам разных рангов, интендантам и другим военным и гражданским чинам вместе с фабрикантами, заводчиками и помещиками наживаться на этом бедствии. Не отставало в этом отношении и духовенство. Едва началась война, как дальневосточный епископ Евсевий прислал в синод телеграмму, в которой просил «для себя и консистории аванс на полгода, применительно к содержанию, получаемому военными чинами в военное время».[107] И синод послал ему «в личное распоряжение 5000 рублей».[108]

Синод, как видно из справок в его делах, издав громкое постановление о пожертвовании его членами «своего личного содержания» на нужды войны,[109] фактически передавал на этот предмет ежемесячно лишь 451 рубль,[110] оставляя по-прежнему тысячные доходы митрополитов и архиепископов в их личном пользовании. Щедр был синод только на высылку на фронт своей литературы. Например, для русских пленных в Японии за полгода войны было выслано 1072 экземпляра «разных книг синодального издания» на сумму 246 руб. 52 коп.[111]

Внутриполитическое положение России продолжало привлекать внимание церкви. Война все больше обостряла бедствия масс. Гапоновская организация активнее стала выявлять свою готовность служить царю, борясь для виду за улучшение экономического положения рабочих. 19 мая 1904 г. градоначальник доносил царю, что члены этой организации «ходатайствуют повергнуть к стопам вашего императорского величества верноподданические чувства любви и преданности», и царь приказал «благодарить».

Среди епископата стали вырисовываться фигуры наиболее рьяных защитников самодержавия. В числе их был еще молодой в те годы епископ волынский Антоний Храповицкий, из дворян. Около него группировались «патриоты» и «патриотки», для которых война была лишь поводом для проявления религиозной психопатии. Например, Воронич, вдова бывшего цензора внутренней миссии из г. Житомира, поощряемая Антонием Храповицким, служившим по ее просьбе специальные «общенародные» молебны за царя и русскую землю, требовала от синода распоряжения об установлении подобного же моления по всей России в определенный праздничный день.[112] Синод такой просьбы не уважил, но «чин» особого молебна все же был издан, и его было предписано совершать во все воскресные дни по всем церквам.

[105] См., например: там же, л. 404.
[106] Там же, л. 144 и др.
[107] Там же, л. 57
[108] Там же, л. 59.
[109] Там же, л. 12.
[110] Там же, л. 145.
[111] Там же, л. 105.
[112] Там же, л. 54.

Любопытно редактирование этого «чина». В богослужебных книгах титул царя печатался заглавными буквами, и эти слова выделялись даже по сравнению со словами «бог», «господь» и т. п., которые печатались обычным шрифтом с заглавными буквами. Митрополит Антоний, рукой которого редактирован «чин», как это видно из синодального дела,[113] уже не решился, ввиду общественных настроений, оставить выделенными особым шрифтом титулы императора, но чтобы и последнему не было «обидно», распорядился слова «бог», «господь» также печатать без заглавных букв.

Духовенство с «казенным благодушием» уверяло в отчетах, что «народ в своей гражданской и государственной жизни разумеет источником порядка одного помазанника божия на земле».[114] Но действительность показала иное. Назревала революция, наступал 1905-й год.

На собрании духовенства 14 января петербургский митрополит Антоний утверждал, что «первые известия о [начавшемся] рабочем движении он почерпнул из газет накануне крещения»,[115] т. е. 5 января. 6 января первый помощник митрополита епископ Антоний (Грановский, позже известный деятель «обновленческого» движения) выступил в Казанском соборе с речью, в которой высказывал горячее пожелание, чтобы «буря бедствий переменилась» и движение рабочих было бы подавлено[116] (эта речь-проповедь была напечатана в газетах). 5 и 6 января митрополит, как он сам дает понять, наводил справки о Гапоне. «Доставленные о деятельности его (Гапона, — *Н. П.*) сведения оказались успокоительными, и наблюдающими за порядком в столице, бывшими в курсе всего происходившего, она признавалась даже благотворной»,[117] — так рассказывал Антоний на упомянутом собрании. Охранка, держа в курсе событий митрополита, проводила свой провокаторский план. Сам Гапон сообщал впоследствии: «Фуллон (петербургский градоначальник, — *Н. П.*) дал мне честное слово, что меня не арестуют».[118]

К 7 января выяснилось, что «в петицию были включены требования свободы печати и слова, свободы рабочих союзов, созыва Учредительного собрания для изменения государственного строя России, равенства всех перед законом, отделения церкви от государства, прекращения войны, установления 8-часового рабочего дня, передачи земли крестьянам».[119] План провокации, составленный церковной иерархией и жандармским управлением, существенно изменился. Гапоновцы старались «смазать» острополитические лозунги и шествию ко дворцу 9 января придать сугубо религиозный характер. Однако церковная и гражданская власти уже 7 января всполошились: от министра юстиции и от митрополита Гапон получил присланные к нему с нарочными вызовы к начальству, но, боясь ареста, не явился.

В листовке 8 января 1905 г. большевики предупреждали, что «такой дешевой ценой», как одна петиция, хотя бы и поданная попом от имени рабочих, свободу не покупают. Но гипноз религии и доверия к царю был еще настолько силен в массах, что провокаторам удалось вывести эти

[113] Там же, л. 16 и сл.
[114] Отчет обер-прокурора за 1903—1904 гг., стр. 131.
[115] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 442, 1905 г., д. 2105, л. 54 об.
[116] Русь, 1905, № 6.
[117] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 442, 1905 г., д. 2105, л. 54 об.
[118] Г. Гапон. История моей жизни, стр. 84—85.
[119] ГИАЛО, ф. 19, оп. 97, д. 46. Ср.: Г. Гапон. История моей жизни, стр. 85.

безоружные массы на улицу. 9 января на улицах Петербурга собралось свыше 140 000 человек.

Во время расстрела рабочих Гапон при содействии агентов полиции скрылся и бежал за границу. Роль его стала понятна массам. И вот для того, чтобы замести следы, охранка и высшая церковная власть выставили Гапона крайним революционером. Митрополит Антоний спешно завел «дело о свящ. Г. Гапоне» на предмет лишения его священного сана,[120] распространялось «воззвание» от имени Гапона с такими демагогическими призывами: «Если меня возьмут, если расстреляют, продолжайте борьбу за свободу. Помните всегда данную мне вами, сотнями тысяч честных рабочих, клятву».[121] Гапона не только не расстреляли, но, как он сам потом выбалтывал в печати, «Витте предложил через него рабочим организациям получить от правительственной кассы 30 000 руб. для восстановления одиннадцати гапоновских отделений».[122]

Петербургской церковной иерархии пришлось найти какой-либо способ объяснить полицейскую провокацию. Для этого провели ряд собраний духовенства (11, 14, 21 января и в следующие дни), на которых и была установлена «точка зрения» на происшедшие события. Эта «точка зрения» была сознательно-лживой. Митрополит утверждал, что революционеры повели народ на бойню, «переодевшись в священническую одежду, что́ открылось, когда их ранили».[123] Служители культа рассказывали, ссылаясь на разговоры с ранеными, что подавляющее большинство рабочих будто бы не имело никакого представления о петиции. Другие, понимая нелепость такой версии, пытались утверждать, что «вторая часть петиции заключает в себе пункты, пониманию рабочих недоступные»,[124] и говорили, что ее «пришили белыми нитками» к той части, которую одобрили рабочие и которая в себе ничего преступного не содержала. Таким образом, выходило, что расстрел спровоцирован революционерами, по указке которых якобы и действовал Гапон. Духовная консистория ввела даже в свое официальное определение «присяжное показание пристава Вербицкого» о том, что Гапон якобы перед началом шествия «возглашал анафему тем, кто будет препятствовать этому крестному ходу».[125]

Чтобы подкрепить нужную правительственную версию, к арестованным для соответствующей «обработки» их был послан ряд священников, которые заявили, что «никто из арестованных и не сочувствовал политическим требованиям, выставленным в петиции».[126] «Впрочем, несколько заключенных, с виду едва ли рабочих, держались диаметрально противоположного мнения», — вынужден был признать один из этих посланцев. Попы разъяснили арестованным, что «солдаты, стреляя, только исполняли свой долг».[127]

Вставая на защиту самодержавно-полицейского строя, синод поспешил 14 января выпустить специальное послание, в котором дал свою оценку событию 9 января, превосходящую по своей гнусности, пожалуй, все, что выходило из-под пера церковных политиков.[128] Синод напоминал, что

[120] ГИАЛО, ф. 19, оп. 97, д. 46.
[121] Там же, л. 13.
[122] Русь, 1906, № 55. Ср.: ГИАЛО, ф. 19, оп. 97, д. 46, лл. 54—55.
[123] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 442, 1905 г., д. 2105, л. 54 об.
[124] Там же, л. 56 об.
[125] ГИАЛО, ф. 19, оп. 97, д. 46, лл. 4—5.
[126] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 449, 1905 г., д. 2105, л. 56 об.
[127] Там же.
[128] Там же, д. 576.

«вот уже скоро год, как Россия ведет с язычниками кровопролитную войну».[129] Этих «язычников» он и выставлял как подстрекателей рабочих к забастовке: «В столице и других городах России начались стачки рабочих и уличные беспорядки. Люди русские, искони православные, от лет древних навыкшие стоять за веру, царя и отечество, подстрекаемые людьми злонамеренными, врагами отечества, домашними и иноземными, десятками тысяч побросали свои мирные занятия, решились скопом и насилием добиваться своих будто бы попранных прав, причинили множество беспокойства и волнений мирным жителям».[130] Далее клеветнически заявлялось, что «преступные подстрекатели не устыдились дать в руки обманутым ими рабочим насильственно взятые из часовни честный крест, святые иконы и хоругви».[131] Эта ложь нужна была для оправдания правительства перед верующими, возмущавшимися тем, что войска стреляли в народ, несмотря на иконы; церковь утверждала, что вина за это должна пасть на «подстрекателей». Чтобы поднять против этих «подстрекателей» темную массу, синод бросил гнусное обвинение: «Всего прискорбнее, что происшедшие беспорядки вызваны и подкупами со стороны врагов России и всякого порядка общественного. Значительные средства присланы ими, дабы произвести у нас междоусобицу».[132]

Это послание было разослано к обязательному прочтению по всем церквам империи. Оно вызвало еще и дополнительные измышления местных архиереев, как например в Грузии. Здесь не только перевели это послание на грузинский язык, но и приняли постановление читать его «первый воскресный день и затем во время великого поста еженедельно, при полном собрании говеющих, например при исповеди или после исповеди».[133]

Мало этого. Были составлены специальные листовки для народа, в которых излагалось следующее: «Враги нашего отечества дают деньги на бунты и стачки, они и содержат развратителей нашего народа... Лондонские корреспонденты телеграфируют, что японское правительство раздало 18 000 000 руб. русским революционерам-социалистам и рабочим для организации грандиозных беспорядков в России». И все в таком же духе. Такие листовки печатались по распоряжению православного экзарха Грузинской церкви. Не задумывалось это же духовенство распространять и такую ложь, что «забастовщики в Петербурге получают ежедневно в виде материальной поддержки участников стачки по сто двадцать пять тысяч рублей в день из неизвестного заграничного источника (!?)».[134]

Обходя молчанием убитых, раненых и обездоленных в Кровавое воскресенье, синод сожалел в своем послании о самом Николае Романове: «Подумайте, возлюбленные братья, какое тяжелое горе причиняется сим венценосному вождю земли русской!».[135] Рабочих же синод побуждал безропотно трудиться к выгоде капиталистов: «Труженики земли русской, люди рабочие! трудитесь по заповеди господней в поте лица своего, памятуя, что нетрудящийся недостоин и пропитания... Берегитесь ваших ложных советников... они суть пособники или наемники злого врага».[136]

[129] Там же, л. 1.
[130] Там же, л. 1 об.
[131] Там же.
[132] Там же.
[133] Там же, оп. 186, 1905 г., д. 601, л. 18.
[134] Там же, лл. 32—33.
[135] Там же, д. 576, л. 2.
[136] Там же, л. 2 об.

В полном соответствии с синодальным посланием священники и развернули деятельность на местах. Петербургское духовенство первым выработало на своих собраниях программу деятельности. Вот к чему она сводилась: проповедь на фабриках, личное пастырское влияние на фабричных, распределение всех фабрик и заводов между священниками с таким расчетом, чтобы «батюшка мог быть на фабрике своим человеком». Была выбрана специальная комиссия из священников фабричных районов столицы, которой было поручено осуществить этот план, чтобы духовенство могло оказывать «личное влияние на улучшение отношений между рабочими и мастерами».[137] Поднимался вопрос даже о том, чтобы при всех крупных фабриках или на нескольких фабриках вместе были бы свои церкви, со своими пастырями и школами.[138]

Провинциальное духовенство было более инертным, поэтому архиереи прямо приказывали ему развертывать работу по укреплению царского самодержавия. Так, например, в распоряжении по Грузинскому экзархату предлагалось «священникам войти в ближайшие отношения с прихожанами... во время посещения домов прихожан беседовать... разъясняя великий грех противления богоустановленной власти, пагубность бунтов... разъясняя всю опасность... стачек и забастовок».[139] В другом распоряжении говорилось: «Нужно... внушить другим, что силы зла, ополчившиеся... на богоучрежденную власть, сами себя погубят и долго торжествовать не будут. Нужно непременно помочь власти в борьбе со злонамеренными людьми».[140]

Священники не довольствовались одними только «призывами», они стали принимать в союзе с полицией самое деятельное участие в организации черносотенных элементов. 12 января заводоуправление Путиловского завода направило «депутацию от рабочих» петербургскому митрополиту.[141] 23 января Антоний назначил служение в церкви Путиловского завода, где произнес речь: «Если не покаетесь, все так же погибнете... наша верность православному царю нашему поддалась искушению».[142] В эти «лукавые» дни, как называл митрополит время революционного пробуждения рабочих масс, он призывал: «Помолимся же все теперь усердно богу мира, да потребит от нас вся неистовые крамолы супостатов».[143]

Некоторые архиереи, подражая первенствующему члену синода, каким являлся митрополит петербургский, призывали: «Злых учителей, которые научают прекращать работу... отдавайте на суд властям. Молитесь вместе с святою церковью, чтобы господь поразил внутренних возмутителей наших».[144]

Постановлением своим от 26 января синод определил: «Предписать по духовному ведомству, чтобы составленное по поводу высочайших слов государя императора поучение к народу и милостивые слова его императорского величества к рабочим прочитаны были с церковной кафедры».[145]

[137] Там же. оп. 442, 1905 г., д. 2105, л. 58.
[138] Там же.
[139] Там же, д. 601, л. 19.
[140] Там же. л. 22.
[141] Русь, 1905, № 18.
[142] Антоний. Речи, слова и поучения, стр. 90.
[143] Там же, стр. 91.
[144] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 186, 1905 г., д. 601, л. 25 об. и сл.
[145] Там же, д. 576, л. 4.

Первая русская революция 1905 г. и реакционная роль церкви

В связи с бурно развивавшимся революционным движением в России в 1905 г. в церковных верхах обнаружилось два течения. В Петербурге один из членов синода епископ Антоний Храповицкий выступил в Исаакиевском соборе 20 февраля с погромной речью. Пугая верующих грядущим «страшным судом», Храповицкий призывал на борьбу с крамолой, звал православных людей на защиту самодержавия.[146] Выступление это было в воскресенье перед масленицей (называемой по-церковному «неделей о страшном суде»), и оно способствовало организации реакционной части петербургского общества и перепуганной мелкой буржуазии. В результате в Петербурге с участием священников, сторонников епископа Антония, возникла организация «Святая Русь», которая поставила своей целью, как сообщали газеты, «бороться со всякими политическими новшествами».[147]

В других городах — Москве, Киеве, Одессе, Варшаве — духовенство также позаботилось об образовании таких групп. В Двинске, например, распространялась в церквах после богослужений прокламация от «первой русской партии в защиту самодержавия». Прокламации призывали к погромам: «Да будут по воле господней разрушены домы их (т. е. крамольников, — *Н. П.*) бытия».[148]

Одновременно среди части духовенства возникло и другое, «прогрессивное», как его стали называть, направление. К нему примыкал первенствующий член синода митрополит Антоний Вадковский. «Прогрессивным» оно могло быть названо только лишь по отношению к существующему церковному строю, поскольку сторонники церковного «прогресса» поднимали вопрос о переустройстве управления церковью на «соборных», т. е. более демократических, началах. Но сам этот церковный «прогресс» был попыткой удушения революции, новым приемом церковного двурушничества.

Выразителями церковного «прогресса» явилась «группа 32» петербургских священников, которая выступила на страницах печати с заявлением о необходимости церковных реформ. «Записка» этой группы с ведома Вадковского была напечатана 17 марта 1905 г. в журнале Петербургской духовной академии «Церковный вестник». Авторы «Записки» высказывали свое недовольство позицией церкви «в дни общественной тревоги и потрясений».[149]

В ходе революции произошли изменения в соотношении сил классов общества и возросла политическая активность всех слоев населения. Наметилась такая «перегруппировка» и в церковных рядах. «Группа 32» и ее последователи в разных городах царской России под прикрытием фраз о «сочувствии» свободе попытались остановить рост влияния социал-демократии среди рабочих. «Противоцерковной пропагандой назойливо занимаются все так называемые „красные“ партии и особенно социал-демократы», — писали петербургские священники в своем отчете синоду за 1905 г.; поэтому на заводах «был проведен целый ряд бесед в форме проповеди с доказательствами, что верить в бога заставляют нас наука и разум».[150]

[146] Б. Титлинов. Православие на службе самодержавия. Пгр., 1924, стр. 176.
[147] Русь, 1905, № 113.
[148] Там же, № 80.
[149] Церковный вестник, 17 марта 1905 г.
[150] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 442, 1905 г., д. 2105, лл. 109 об.—110.

Для священников-«прогрессистов» предметом специального внимания были рабочие районы. В течение 1905 г. в Петербурге открываются новые церкви — в с. Александровском за Невской заставой, на Охте, за Нарвской заставой и т. д.[151] Усиливается проповедническая работа на фабриках, и кадры проповедников пополняются лицами из придворного и привилегированного духовенства домовых церквей.[152]

Группа «прогрессивного» духовенства привлекала дам из средней буржуазии, которые старались путем мелкой благотворительности среди рабочих помогать священникам «усиливать влияние церкви», чтобы избавиться от призрака смертельно напугавшей их революции. При одном только «Обществе распространения религиозно-нравственного просвещения» была создана организация для работы среди населения «в духе православной церкви», насчитывавшая в своем составе 59 наблюдателей за ведением бесед, 86 чтиц и беседчиков,[153] не считая студентов духовной академии, использовавшихся для той же цели.

На знамени «прогрессистов» были написаны слова борьбы против «неканонического» церковного строя. Этот призыв в обстановке революции 1905 г. был созвучен лозунгу борьбы против бюрократического режима. Но сами представители этого режима понимали, какую миссию социального порядка выполняли священники-«прогрессисты», и видели в их деятельности нечто полезное для борьбы с революцией.

В своем отчете за 1905 г. обер-прокурор синода писал царю: «Успех социализма показал тот путь, которым должна вестись борьба с этим общим врагом церкви и государства». Одним из моментов этого пути признавалось «оживление выработанного веками уклада церковноприходской жизни, — уклада, коим жила и укреплялась святая Русь».[154] Цель «оживления», по словам отчета, — «объединение рабочих и хозяев вокруг приходских храмов».[155] Эту задачу петербургские священники-«прогрессисты» старались решить путем планомерного религиозного воспитания рабочих. В делах петербургской консистории за май 1905 г. имеется доклад епархиального миссионера Н. Булгакова, на обязанности которого было следить за тем, что делается среди духовенства и верующих. В докладе сообщалось: «Среди столичных священников, служащих в районах с фабрично-заводским населением, возникла мысль образовать „Христианское братство" для того, чтобы объединить рабочих на почве православного учения христова и постепенно освободить их от тлетворного влияния революционной пропаганды».[156] В докладе создание этого братства признавалось «безусловно желательным и необходимым».

Священники-реакционеры, открыто призывавшие к охране старых порядков в политической и церковной областях, и священники-«прогрессисты», объявившие себя сторонниками «реформ», в конечном счете стремились к одной цели: подавить революционное движение 1905 г. Если и находились отдельные лица среди духовенства, которые считали долгом своей совести высказывать осуждение правительственному режиму (в духе либеральной буржуазии), то такие священники тотчас же зачислялись в разряд «крамольников» и церковные организации безжалостно выкидывали их из своей среды. Булгаков писал в своем докладе: «Революционная крамола образовала особый союз под названием „Христианское братство борьбы". Это братство в последнее время распространяет среди столичного населения и, в частности, среди низших членов петербургского церковного клира подпольные прокламации, написанные дьявольски искусным литературным языком и снабженные текстами священного писания. Задачи этого крамольного „Христианского братства борьбы", судя по его прокламации, сводятся: а) к борьбе с самодержавием русских государей; б) к борьбе с пассивным состоянием „теперешней" церкви; в) к борьбе против социального и имущественного неравенства... Поэтому крайне желательно было бы в противовес прокламациям крамольного „братства" распространение среди столичного населения листков с указанием от священного писания заведомой лжи выше отмеченных трех задач подпольного „Христианского братства борьбы"».[157]

Буржуазно-либеральная печать («Русь»,[158] «Биржевые ведомости»[159] и др.) приветствовала «передовую часть духовенства», объединяющуюся в этом братстве. Характеристика тактики буржуазии этого периода, данная В. И. Лениным, — пролетариат борется, а буржуазия крадется к власти — приложима и к тактике «левых» священников, которые надеялись, что с приходом к власти буржуазии им удастся пролезть в верхушку церковного руководства. Все такие священники, подпевалы буржуазных партий — кадетов, потом трудовиков и даже эсеров, — не оказали сколько-нибудь заметного влияния на позицию и тактику православной церкви. Число «либеральных» священников было незначительно по сравнению со всей стотысячной массой духовенства.

Активный деятель реакционного направления епископ Антоний Храповицкий писал 25 ноября 1905 г. своему другу проф. Б. Никольскому, что для спасения от революции нужен «державный призыв всего населения к вооруженной самозащите и линчеванию революционеров».[160] «Прогрессивный» священник Мотовилихинских заводов Сергий Баженов писал синоду по поводу своих якобы «революционных» действий: «Ко мне предъявили обвинение в призыве населения к мятежу, самоуправствам и насилию, когда я звал, просил, молил рабочий люд прекратить ссоры, драки и убийства... 12 декабря 1905 г. кучка безрассудных рабочих вздумала остановить поезд, следовавший из Перми, за что и была отхлестана прибывшими казаками».[161]

Как видим, оба священника были за расправу с революционными рабочими; только первый открыто призывал к погромам, второй не хотел сам марать рук, предоставляя казакам «отхлестывать» забастовщиков, себе же оставлял задачу разложения революционно настроенных рабочих.

В начале марта 1905 г. Витте, бывший тогда председателем Особого совещания по вопросам о положении сектантства и иноверия, попытался совместно с петербургским митрополитом Антонием опереться на «либеральные» круги духовенства в борьбе против революционного движения, дав православной церкви «свободу» в проведении реформ, в устройстве ее внутреннего, иерархического управления. В конце работ Особого совещания Витте выступил с речью, в которой заявил: «У нашего народа... есть только два сокровища, которым он живет: одно — это земля и то „небольшое", что он от нее получает, другое — его живая „вера", которая

[151] Там же, л. 51.
[152] ГИАЛО, ф. 19, оп. 97, д. 18.
[153] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 442, 1905 г., д. 2105, л. 52.
[154] Отчет обер-прокурора за 1905—1907 гг., стр. 122.
[155] Там же, стр. 123.
[156] ГИАЛО, ф. 19, оп. 97, д. 53, л. 1.
[157] Там же, лл. 1—2.
[158] Русь, 1905, № 79.
[159] Биржевые ведомости, 1905, № 8756.
[160] Б. Кандидов. Церковь и московское восстание 1905 г. М., 1930, стр. 12.
[161] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 787, 1906 г., д. 6296, л. 23.

облегчает тяжесть земной ноши, дает ему силу мириться с горестью жизни».[162] Витте высказал пожелание, чтобы для поднятия авторитета церкви среди населения ей было предоставлено право созвать свой собор, который удовлетворил бы «требования и чаяния церковной иерархии», изложенные в Особом совещании митрополитом Антонием.[163] В специальной беседе митрополита Антония с Витте были уточнены требования, которые выдвигала монашеская верхушка иерархии: созыв церковного собора и учреждение патриаршества. Витте составил за своей подписью краткую «Записку о современном положении православной церкви»;[164] Антоний представил со своей стороны записку «Вопросы о желательных преобразованиях в постановке у нас православной церкви».[165]

Записка Витте с добавлением шести пунктов архиерейских пожеланий была приложена к докладу в Особом совещании 17 марта. В тот же день оказалась опубликованной записка «группы 32» священников-«прогрессистов». Вопрос о церковной реформе не был согласован с Победоносцевым, который выхлопотал распоряжение царя передать вопрос о церковной реформе из Особого совещания в синод. Затея Витте не удалась, хотя синод вынес постановление о желательности созыва собора епископов, выбора патриарха и включения представителей духовенства во всякие государственные органы, начиная от сельских сходов и кончая Комитетом министров.

Духовенство, как писала газета «Сын отечества», хотело «сверху и донизу заняться делами мира». «Многие думали, — заявляла та же газета, — что опасность клерикализма уже миновала для России»,[166] теперь эта опасность возродилась. Некоторые из современников объясняли намерение Витте дать «свободу» церкви тем, что он хотел через церковный собор получить на продолжение войны с Японией миллионные средства с монастырей и церквей. Сделка не состоялась. Кроме того, против созыва церковного собора восстала влиятельная группа духовенства, недовольная вообще «либеральной» политикой Витте. Рупором подобных взглядов явилась газета «Московские ведомости». В № 81 от 23 марта она писала, что считает синодальное решение о необходимости восстановления патриаршества в России и созыва собора плодом «незрелой скороспелости», «психопатическим стремлением как можно скорее перевернуть в России все вверх дном». Действительный политический смысл стремления церковников созвать собор и восстановить патриаршество откровенно разъяснил архимандрит Дионисий, преданный слуга самодержавия. Он писал в «Варшавском дневнике»: «Святейший синод стремится к восстановлению патриаршества, к обновлению русской церковной жизни», ибо «патриарх — это непоколебимый столп и оплот русского православного царя и его самодержавной власти».[167] Однако подобные разъяснения не возымели действия на придворные круги. Правительство, видя, что затея церковной реформы отнюдь не волнует широкие массы, решило отказаться от созыва собора. Резолюцией царя, положенной 31 марта на докладе синода, было указано, что созыв собора откладывается на неопределенный срок — «когда наступит благоприятное для сего время».[168]

[162] Слово, 1905, № 104.
[163] Там же.
[164] Там же, № 108.
[165] Там же, стр. 104.
[166] А. Новиков. Церковная реформа. Сын отечества, 1905, № 32.
[167] Варшавский дневник, 1905, № 88.
[168] Сб. «Церковная реформа», СПб., 1905, стр. 250.

Церковные же силы было решено использовать для прямой борьбы с революцией, расширив агентуру самодержавия среди проповедников религиозных учений. Чтобы приобрести себе новых верных помощников в лице иерархии различных вероисповеданий, царь указом от 17 апреля того же года объявил «свободу исповедания веры». Эта «свобода» была крайне ограничена — запрещалось, например, «совращение» православных в другую религиозную организацию, но были даны привилегии личного порядка служителям культа других исповеданий, были возвращены старообрядцам их храмы. Все это увеличивало число сторонников самодержавия среди служителей всяческих культов. Господствующее положение оставалось по-прежнему за православной церковью. Она продолжала получать денежные средства из общегосударственных доходов. Права и привилегии православной церкви обеспечивались тем, что ее веру, по законам империи, должен был исповедовать сам монарх.[169]

Предоставляя некоторую «свободу» даже различным сектантским группировкам, которые возникали отчасти на почве общего протеста трудящихся против самодержавного гнета, царское правительство ничем не рисковало. «В настоящее время, — писал обер-прокурор в своем отчете за 1905—1907 гг., — указания на то, что сектантство восстает против власти, проповедует социалистические принципы, к большинству сектантов не применимы».[170] Петербургский митрополит писал в своем отчете синоду о состоянии епархии за 1904—1905 гг.: «Под влиянием революционного возбуждения в отчетный период все сектантские группы подвергались значительной внутренней перетасовке и разделениям».[171] В них произошла та классовая дифференциация, которая способствовала выявлению реакционной, враждебной трудящимся руководящей верхушки и отходу рядовых сектантов от своих главарей. Поэтому митрополит Антоний в Особом совещании, подготовлявшем закон 17 апреля о свободе исповеданий, заявил, что «он не встречает препятствий к тому, чтобы старообрядческим и сектантским требоотправителям были предоставлены сословные права».[172]

Соглашаясь на предоставление некоторой свободы отдельным религиозным течениям, распространявшимся главным образом среди крестьянства, церковь не переставала бороться с нарастанием революционного движения среди крестьян. Особенно интересны материалы о борьбе церкви с крестьянским движением в Грузии. Кавказское духовенство через экзарха Грузии неоднократно жаловалось синоду, прося защиты обер-прокурора, на создавшееся в связи с крестьянскими восстаниями положение для русской православной церкви.

Экзарх Грузии в «совершенно секретном» отношении на имя Победоносцева от 24 февраля 1905 г. сам объяснял демонстрацию, направленную против православного сухумского епископа Арсения, имевшую место 25 января того же года, когда толпа грузин пыталась не пустить епископа в собор, именно протестом против насильственно проводившейся последним руссификации в церковной сфере.[173] «За последние два года жизнь церковная и общественная в Закавказье, вообще в пределах Грузинского экзархата, — писал грузинский экзарх, — видимо, сильно замутилась под влиянием противогосударственной и противоцерковной пропаганды, исходящей из социл-демократических и национально-сепаратистических кружков,

[169] Отчет обер-прокурора за 1905—1907 гг., стр. 15.
[170] Там же, стр. 18.
[171] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 442, 1905 г., д. 2105, л. 116.
[172] Отчет обер-прокурора за 1905—1907 гг., стр. 20.
[173] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 186, 1905 г., д. 601, л. 5 и сл.

довольно многочисленных в крае, свивших себе гнездо главным образом в местах наибольшего скопления рабочих — в г. Баку, Тифлисе, Батуме, Поти, Кутаисе, на станциях Закавказской ж. д. — Михайлово, Самтреди, Ново-Сенаки и др., а также в Грузии (Озургетский уезд Кутаисской губ.) и в г. Эривани».[174]

Местное население, согласно распоряжению экзарха Грузии и Кавказского краевого начальства от 11 декабря 1869 г., действовавшему и в 1905 г., обязано было давать на содержание православных священников так называемые «дармовые деньги и сборы», собиравшиеся в крупных суммах с пролетарского и полупролетарского населения Кавказского края: «по одному рублю за погребение и по три рубля за брак (не меньше)», сверх того «сборы в нагорной полосе зерна с полмеры с каждого двора и сена не менее одной копны с десяти дворов».[175]

Экзарх отмечает в своем докладе ряд выступлений против церковников: убийство благочинного Саджавахского округа священника Н. Рамишвили; вооруженное нападение 15 человек на квартиру священника Зеленского; похищение одной из «величайших святынь православной Грузии», при помощи которой священники особенно ловко одурачивали население, — «иконы Ломис-Карели»; вооруженное нападение на усадьбы священников Мгалоблишвили и Цинцадзе, и т. п.[176] Другой кавказский епископ, Гедеон, доносил экзарху 11 января 1906 г., что «сильное противоцерковное движение в Осетии... обнаружилось в том, что народ стал крайне индифферентным к вопросам веры, почти совсем перестал посещать церкви, уклоняется от исполнения христианского долга исповеди и св. причастия».[177] Все подобные явления церковное руководство ставило в прямую связь с тем, что «народ, находящийся вследствие малоземелья в затруднительном материальном положении, поддался искушениям разных подстрекателей».[178]

Экзарх признавал, что антицерковное движение «вытекает из организованного революционного движения в Гурии» и что Карталиния и Кахетия «наводнены агитаторами из недоучившихся б. воспитанников различных высших и средних учебных заведений... и главным образом многочисленных рабочих, выгнанных после неоднократных стачек и бунтов в г. Баку, Тифлисе и Батуме».[179]

В Баку протоиерей А. Юницкий (игравший впоследствии крупную роль в «обновленчестве» как протопресвитер бакинской церкви) окроплял святой водой войска, присланные для усмирения, и был в это время, по его выражению, «осыпан прокламациями противогосударственного содержания».[180] Священники где только могли отвечали на революционные выступления насилием. Так, в местечке Самтреди один из рабочих «был схвачен» отцом Канделаки при помощи присутствующих верующих.[181]

Особенно яростно боролись против революционеров члены синодальной Грузино-Имеретинской конторы. Издание листков против революционного движения, печатавшихся тиражом до 250 000 экземпляров, произнесение погромных проповедей, которыми отличались бывшие тогда членами этой конторы известный черносотенец протоиерей И. Восторгов и будущий «обновленческий» митрополит, тогда еще протоиерей, Н. Федотов,[182] слежка за рабочими агитаторами — вот наиболее яркие методы борьбы церковников против революционного движения на Кавказе. Восторгова так и прозвали: «иезуит» (за речи к солдатам, идущим на войну), «лакей самодержавия», «защитник царских опричников» (за речи против революционной пропаганды) и т. д. Федотову, служившему в Эривани, «неоднократно присылали угрожающие письма».[183]

[174] Там же, л. 15.
[175] Там же, д. 866, л. 3. Ср.: там же, д. 601, л. 17.
[176] Там же, д. 601, л. 15 об.
[177] Там же, д. 866, л. 7.
[178] Там же.
[179] Там же, д. 601, л. 15 об.
[180] Там же, л. 16.
[181] Там же.

При издании закона о булыгинской думе священники приветствовали ее, понимая, что, по положению о ней, «духовенство, как выборщики в Государственную думу, будет играть немаловажную роль в уездах», что во многих случаях духовенство будет иметь решающее значение количеством своих выборщиков.[184] Громадные прослойки населения совершенно были лишены права выбора; например, для всего Петербурга число избирателей составляло всего 7126 человек.[185] Правда, в городах, согласно положению о думе, и духовенство не могло играть большой роли, так как далеко не все обладало необходимым имущественным цензом; но в селах, где духовенство владело землями значительных, как мы знаем, размеров, оно составляло большинство на съездах мелких землевладельцев.

Среди «попутчиков революции» из числа либеральной интеллигенции в 1905 г. выделялась фигура первого выборного ректора Московского университета князя Трубецкого, руководителя движения земцев. Его скоропостижная смерть 20 сентября 1905 г. и похороны в Петербурге, превратившиеся в крупную демонстрацию против царизма, послужили выявлению политической физиономии церковных деятелей.

Священники из «группы 32» — Григорий Петров и другие — служили у гроба панихиды, демонстрируя свое единение с буржуазией;[186] от петербургских священников был венок с надписью «деятелю-христианину».[187] Руководящие же верхи церкви подчеркнули свое отрицательное отношение даже к либеральной интеллигенции, шедшей на сделку с царем против революции. Иоанн Кронштадтский в эти дни выступил с погромным поучением против интеллигенции в журнале «Котлин», издававшемся в Кронштадте, где заявлял, что «наши интеллигенты стали не разумными, а безумными», и выступал против печати и требования «свобод».[188]

Ректор Петербургской духовной академии епископ Сергий Страгородский на просьбу студентов отслужить панихиду по князе Трубецком ответил: «Мои убеждения не позволяют мне служить панихиду по кн. Трубецком. Он человек противного нам лагеря».[189] Будущий «обновленческий» руководитель епископ Евдоким Мещерский, тогда ректор Московской духовной академии, на публичном акте академии почтил память «первого автономного ректора автономного университета» пением «вечной памяти», но служить панихиду по просьбе студентов тоже отказался. Да и его уважение к автономии высших учебных заведений было лишь показным, так как при обсуждении вопроса об автономии академии в совете ее было только два голоса «против»: один принадлежал ректору, епископу Евдо-

[182] Там же, л. 17.
[183] Там же, л. 17 об.
[184] Русь, 1905, № 241.
[185] Там же, № 240.
[186] Там же, № 235.
[187] Там же, № 237.
[188] Там же, № 246.
[189] Там же, № 237.

киму, второй — инспектору, архимандриту Иосифу,[190] впоследствии руководителю «иосифлянства» митрополиту Иосифу Петровых.

Священники все энергичнее развивали свою контреволюционную деятельность. Образцом в этом отношении был Петербург. «Происходившие волнения среди рабочего населения столицы пагубно отразились на правильности хода занятий, например, в предтеченской воскресной школе, находящейся в фабрично-заводском районе и имеющей учеников взрослых из рабочего класса», — писал в отчете за этот период один из петербургских «активистов», священник П. Раевский.[191] Совет «Общества распространения религиозно-нравственного просвещения» признавал, что «отчетный 1905 год, надолго памятный, как время давно небывалого лихолетья, не совсем был благоприятен и для дела проповеди».[192] Беседы священников велись тогда на 17 фабриках Петербурга. Рабочие выгоняли назойливых «наставников». На двух заводах и в одной типографии «беседы временно не велись»; «заминка в беседах была и по Шлиссельбургскому тракту».[193]

Духовенство предлагало народу чтения на темы «Царь-освободитель Александр II», «Много ли человеку земли нужно» и т. п. В связи с волнениями среди солдат 25 сентября 1905 г. в Царском Селе при церкви лейб-гвардии стрелкового батальона было открыто отделение «Александро-Невского общества трезвости».[194] Для «обработки» моряков 21 августа был открыт при Кронштадтской православно-эстонской церкви молитвенный дом с беседами, чтениями и пр.[195] Специально для рабочих служил 6 августа в Колтовском районе Петербургской стороны епископ Антоний Грановский, устроив молебен-демонстрацию на площади у церкви в связи с манифестом о булыгинской думе. Потом он беседовал с рабочими около двух часов в местном отделении общества трезвости.[196] В церковных библиотеках-читальнях стали особенное значение придавать распространению погромных изданий — «Почаевского листка», «Сельского вестника», «Вестника военного и морского духовенства»[197] и т. п. В «Православно-русском слове», одном из руководящих церковных журналов, печатались статьи на следующие темы: «Различие в положении между бедным и богатым», «Социально-экономический вопрос в Ветхом завете», «Стачки и забастовки как выражение современной деморализации общества» и т. д.

Отдельные группы духовенства включались в непосредственную борьбу против забастовочного движения. В Мартышкине, недалеко от Петербурга, была открыта при церковном приюте воскресная школа для «заводских, ремесленников и чернорабочих из местного населения». Подучившись грамоте, ученики этой школы «переехали на заработки в Петербург на заводы, где благодаря забастовкам открылось много вакантных мест».[198] Так церковь становилась поставщицей штрейкбрехеров.

Другое церковное общество, «Общество ревнителей веры и милосердия», агитировало среди своих членов за верность самодержавию. Стоявший во главе общества священник Н. Рудинский, впоследствии известный своей антисоветской деятельностью в Ленинграде, уже тогда от имени общества

190 Там же, № 245.
191 ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 442, 1905 г., д. 2105, л. 75.
192 Там же, л. 76.
193 Там же, л. 76 об.
194 Там же, л. 71 об.
195 Там же, л. 72.
196 Там же, л. 68 об.
197 Там же, л. 78.
198 Там же, лл. 65—66.

посылал телеграммы царю, «выражая горячие чувства верноподданнической преданности своему монарху» и моля бога о спасении «помазанника Христа своего... в годину испытаний».[199]

Церкви, конечно, не удалось остановить революцию, несмотря на то, что повсеместно, по признанию духовенства, «с половины 1905 г. был усилен публицистический материал в церковных журналах». В одной лишь петербургской епархии было распространено в 1905 г. 151 905 монархических «листовок»: «Кража», «Рабочий вопрос» и др.

Первенствующий член синода петербургский митрополит Антоний сразу же после выпуска манифеста 17 октября 1905 г. издал распоряжение за № 8309 о «совершении во всех церквах столицы по прочтении высочайшего манифеста благодарственного господу богу молебствия с коленопреклонением». «В Казанском соборе мною, — писал Антоний, — отслужено торжественное благодарственное молебствие уже сегодня в 12 часов дня».[200] Это распоряжение было дано во исполнение воли царя, который через Победоносцева повелел, «чтобы во всех церквах империи отслужено было благодарственное господу богу молебствие» 19 октября.[201] Царское повеление было лебединой песнью Победоносцева, который 18 октября ушел в отставку (чтобы создать впечатление изменения правительственного курса), но продолжал оказывать влияние на внутреннюю политику царизма. Синод тотчас же по телеграфу дал соответствующее распоряжение епархиальным архиереям,[202] причем от поспешности были курьезы: пришло предписание служить молебны, а текста манифеста еще не было получено, и в синод сыпались запросы, о чем служить молебны.[203]

Очень скоро обнаружилось, какую цель преследовали церковь и правительство этими торжественными молебствиями. Витте дал указание новому обер-прокурору о том, чтобы манифест читался с таким толкованием народу, которое убедило бы народ в даровании «свободы»;[204] в то же время на молебнах провозглашалось многолетие царю, а самый манифест по директиве архиереев расценивался священниками как исключительная «милость», данная царем, который имеет власть и взять эту «милость» обратно, если «народ этого захочет».

Инициативу в организации «черной сотни» проявил московский митрополит Владимир. Когда разгорелась октябрьская политическая стачка, «Союз русских людей», действовавший в Москве с благословения митрополита, опубликовал в газетах «Московские ведомости» и других постановление, призывающее к организации по приходам боевых дружин для противодействия забастовщикам и об участии в этом противодействии духовенства.[205]

За несколько дней до этого митрополит Владимир сделал распоряжение о выселении из интерната духовной академии студентов, примкнувших к забастовке.[206] 16 октября через газету «Русское слово» духовенство было оповещено, что оно должно исполнять все распоряжения епархиального начальства. В тот же день все московские священники получили для прочтения в храмах «поучение», составленное митрополитом.[207] Об этом «поуче-

199 Там же, лл. 86 и 86 об.
200 ГИАЛО, ф. 19, оп. 97, д. 1, л. 1.
201 ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 186, 1905 г., д. 894, л. 2.
202 Там же, лл. 23—24.
203 Там же, лл. 4—12.
204 Там же, л. 30.
205 Русь, 23 октября 1905 г.
206 Русь, 11 октября 1905 г.
207 ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 186, 1905 г., д. 898, л. 2.

нии» управляющий московской синодальной типографией доносил синоду: «Вечером 13 октября епископ серпуховский Никон сообщил мне по телефону, что его высокопреосвященству угодно, чтобы в московской синодальной типографии немедленно были напечатаны прошения на ектеньях и молитва о мире и утолении раздоров и крамол, а также поучение по поводу современных смут».[208] Утром епископ принес и самую рукопись этого «поучения». Московская консистория разослала напечатанные молитвословия и «поучение» по московским церквам с предложением то и другое огласить в воскресный день 16 октября. Это оглашение «вызвало бурю в московском обществе и сопровождалось в некоторых церквах печальными инцидентами». Многие правильно оценили это обращение митрополита как «призыв к избиению интеллигенции».[209]

Владимир обвинял во всех бедствиях «жестоких забастовщиков», которые якобы призывают губить ни в чем неповинных людей, убивать их за то только, что они не идут на разбой, и т. д. Митрополит говорил своему «стаду»: «Твоего батюшку-царя поносят... будь готов умереть за царя... Исполняй то, что от тебя потребуют слуги царевы, что скажут тебе пастыри церкви...».[210]

Листовки с этим «поучением» на тему «Что же нам делать?» раздавались и около храмов. В результате такой деятельности духовенства в ряде городов правительству удалось организовать кровавые погромы, во время которых погибли тысячи людей. Черносотенцы избивали и убивали при содействии полиции передовых рабочих, революционеров из интеллигенции, студентов.

В Перми, как телеграфировали синоду местные общественные организации, «черная сотня» в союзе с хулиганами, «опираясь на проповеди преосвященного и непротиводействие полиции», организовала «патриотические манифестации с погромами интеллигенции, учащихся».[211]

В Ярославле черносотенцы были направлены на погромы именно речью преосвященного.[212] У Знаменской часовни, писал ярославский архиерей, «образовалась толпа — лавочники, мясники, приказчики, кричавшие: „нам не надо свободы!“». Епископ Сергий на площади во время проводов иконы, когда собралась масса фанатично настроенных людей, произнес проповедь «о шумных собраниях студентов, рабочих», призывая богобоязненных ярославцев «бога бояться и царя чтить».[213] Сам ярославский архиепископ 19 октября совершил молебен в соборе, а часа через два начался погром, — что и требовалось правительству.

В Томске 20 октября возле дома архиерея собрались толпой «кузнецы, мясники, извозчики и др. торгующий народ и просили отслужить молебен о здравии царя. После молебна и речи архиепископа Макария (известного впоследствии московского митрополита-распутинца, — *Н. П.*) толпа сожгла театр, где собралось на митинг до 3000 человек, и управление службы железной дороги».[214]

Саратовский епископ Гермоген и бывший тогда саратовским губернатором П. Столыпин доносили обер-прокурору, что «возмущение многотысячного православного простого населения против делегатов тайного ре-

[208] Там же, л. 1.
[209] Там же, л. 1 об.
[210] Там же, л. 3.
[211] Там же, д. 894, л. 27.
[212] Там же, л. 35 об.
[213] Там же.
[214] Русь, 23 октября 1905 г.

волюционного комитета (так погромщики называли кровавые насилия, чинимые реакционными помещиками, купцами, священниками и полууголовными элементами, — *Н. П.*)... прекратилось 20-го вечером».[215]

В Житомире архиерей Антоний Храповицкий 21 октября выступил с проповедью, в которой объявлял виновными «всех тех, кто недостаточно смело защищает самодержавие, допускает прямо и косвенно развиваться крамоле».

В Баку 20 октября после молебна в соборе по призыву губернатора с пением «Спаси, господи» и «Боже, царя храни» собравшиеся пошли по городу, и манифестация окончилась погромом.[216] То же было и в других городах. Там, где не было погромов, как например в Петербурге, отдельные церкви в центральных торговых районах (Спаса на Сенной, Вознесения и др.) давали средства черносотенцам на покупку оружия.

Так православная церковь явилась организатором и вдохновительницей темных сил, которые самодержавие использовало для борьбы против революционного народа.

Исполняя директивы верхов, сельские священники также пытались настроить крестьян против иноверцев и интеллигенции. Например, в Лядовической слободе Бобруйского уезда Минской губернии на крестины был приглашен приходский священник Чехович, который и стал поучать собравшихся: «Так как теперь (т. е. после манифеста, — *Н. П.*) нет ни суда, ни закона, то можно бить и грабить иноверцев».[217] В результате ночью был погром.

Для воздействия на толпу священники использовали религиозные предрассудки. В Чистопольском уезде Казанской губернии в Малом Толкише после прочтения манифеста крестьяне решили почтить дело революции служением панихиды по павшим борцам. Был отправлен депутат к местному священнику Сергиевскому, чтобы пригласить его для служения панихиды. Священник отказался, говоря, что ему не приказано о таких людях молиться.

Давая подобные директивы священникам, архиереи имели целью запугать верующих, отвлечь крестьян от участия в революционных выступлениях. С той же целью в Казани, например, уже после октябрьских погромов издавался листок под названием «События в Казани от 17 до 21 октября», в котором погромщики и хулиганы были названы «великой народной силой». Листок продавался в Богоявленском книжном складе, находящемся в ведении духовенства.[218]

Духовенство действовало организованно. В Петербурге, Москве и других крупных центрах в октябре, сразу же после издания манифеста, состоялся ряд собраний для определения позиции духовенства.[219] Священники заняли двурушническую позицию, учитывая ту волну возмущения, которая была вызвана первыми известиями об активном участии духовенства в погромах. Петербургское духовенство, например, на собрании под председательством епископа Кирилла (Смирнова) приняло резолюцию: «Злободневные вопросы затрагивать в проповеди не следует, особенно в такое смутное время, как нынешнее, когда пастыри могут быть малоосведомлены в положении дела и есть опасность втянуться в партий-

[215] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 186, 1905 г., д. 898, лл. 10 и 11.
[216] Русь, 2 ноября 1905 г.
[217] Обновленная Россия, 1905, № 3.
[218] ГИАЛО, ф. 19, д. 5/11, л. 3.
[219] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 442, 1905 г., д. 2105, лл. 58 об., 60.

ность.[220] Смысл такого решения заключался в том, что духовенство хотело выждать, выиграть время.

Такую же позицию заняло духовенство в Москве и Киеве. Правда, в Москве нашлись ретивые подражатели митрополиту Владимиру. Несмотря на скандал с его «поучением», о котором мы говорили выше, его помощник, серпуховский епископ Никон, издатель пресловутых черносотенных «Троицких листков», ближайший друг и вдохновитель Грингмута (главы московских черносотенцев), продолжал на пастырских собраниях развивать свои взгляды на верховную власть как на власть божественную на земле, однако поддержки со стороны более дальновидных служителей культа он не встретил.[221]

Сам синод в октябрьские дни 1905 г. издал двурушнические послания. Первое послание, без подписи синода, было выпущено из петербургской синодальной типографии 18 октября. В нем синод обращался «ко всему православному русскому народу» с елейными призывами к миру, уговаривая отказаться от революционных выступлений.

Официально церковный характер носило послание синода от 28 октября. Документы синодального архива свидетельствуют, что его текст подвергался многочисленным переделкам, пока, наконец, был пропущен обер-прокурором к изданию. Особенно примечательно, что абзацы черновика с осуждением погромов в окончательной редакции были выпущены.[222] Суть послания сводилась к тому, что синод приветствовал «милость», данную народу самодержавным царем, и рассматривал манифест 17 октября как акт попечительного внимания к народному росту: пока народ был младенцем, ему не давали свободы, теперь он вырос, и царь дает ему некоторые права.

Газеты, в том числе и некоторые, издававшиеся духовенством, высмеивали такое «разъяснение» синода к манифесту. В газете издателя церковных журналов П. Сойкина, например, писалось, что синодальное послание — «опыт совершенно новой, доселе еще неслыханной философии истории». И далее: «Замечательно, что в этом послании нет ни одного слова о японском подкупе мятежных деток, как нет и ни одного текста о том, что „всякая власть от бога“, чем было переполнено послание по поводу январских событий».[223]

Сатирические журналы издевались над легкостью, с которой синод менял свою точку зрения: в октябре он благодарил бога «с коленопреклонением» за ту самую «конституцию» и те требования «свобод», за которые в январе громил. На самом же деле точка зрения синода не изменилась: синод лишь исполнял данное ему задание, способствовал затягиванию передышки, которую царизм надеялся получить в результате «ловушки», какой, по разъяснению большевиков массе, являлся манифест 17 октября. Тех же, кто вроде епископа Антония (Грановского) или рядовых священников, подобных ялтинским «прогрессистам», выпускал из формулы помиановения царя титул «самодержавнейший», тех синод взял на учет и расправился с ними после того, как революция 1905 г. пошла на убыль.

Политика «мира», проводимая для вида синодом в октябрьские дни 1905 г., была только маневром классового врага. Обер-прокурор в своем отчете царю за минувший год, который он характеризовал как «бешеные дни народной смуты», писал: «Явились из рядов духовенства предатели,

[220] Там же, л. 58 об.
[221] Русь, 1905, № 244.
[222] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 186, 1905 г., д. 898, л. 17.
[223] Обновленная Россия, 17 ноября 1905 г.

отверженные ныне церковным судом и осужденные народной совестью, но они, слава богу, считались единицами; были колеблющиеся, сбитые с толку, шедшие на сближение с врагом „страха ради иудейска“, но их, к счастью, были сотни из всей 50-тысячной христовой рати русского православного духовенства».[224]

Томский архиепископ Макарий, способствовавший сожжению театра, 25 октября, когда уже стало известно о его преступлении, отвечал телеграммой на телеграмму синода «способствовать умиротворению»: «Божиею помощью тщимся умиротворить население, церковные попечительства приняли на себя почин организации помощи пострадавшим во время волнений».[225]

17 ноября в Петербурге состоялось собрание священников военного ведомства под председательством протопресвитера военного и морского духовенства Желабовского, на котором были намечены меры борьбы с явлением «крамолы» среди войск.

Среди епископов, как показывает, например, телеграмма синоду из Саратова, где верховодом был епископ Гермоген, расстрелянный при Советской власти, зреет мысль о вооруженной борьбе церкви с революцией: «Издайте распоряжение собраться в храмах и организоваться, выбрать 10 человек [в] приходский совет и принять административную полицейскую власть... только церковь соберет Русь».

Перепуганные помещики строили проекты об использовании духовенства для борьбы с восставшими крестьянами, мечтая одновременно о привлечении к делу удушения революции иностранного капитала. Витте уже 7 ноября получил докладную записку одного из таких напуганных деятелей тогдашней общественности, Нотовича, и, подчеркнув наиболее понравившиеся ему места, переслал записку обер-прокурору, а тот для сведения представил в синод.[226] Автор записки, находя, что духовенство недостаточно активно борется с революционным движением, особенно сельское духовенство, которое «не промолвилось с амвона, чтобы вразумить бессознательно бунтующего крестьянина», предлагал: «Пора воспользоваться нашей 50-тысячной армией священнослужителей и вызвать ее к государственной деятельности. Правительство должно воспользоваться этой силой в народе и предписать епархиальному начальству немедленно составить и разослать деревенскому духовенству разъяснительные проповеди для народа». Специальные брошюры, изданные духовенством, могли бы распространяться, по мнению Нотовича, через казенные лавки.

Значительная часть сельских священников объявляла манифест подделкой и совершенно не оглашала его в церквах, так что по предложению министра внутренних дел Дурново синод вынужден был 5 ноября вновь посылать предписание объявить манифест.[227]

18 ноября 1905 г. последовал указ синода «об оживлении самодеятельности приходов». Смысл его заключался в том, что церковь хотела собрать среди верующих те силы, на которые можно было бы опереться правительству. Для этого в первую очередь нужно было сорганизовать для соответствующей агитации среди верующих приходское духовенство. По этому в Петербурге (а по его примеру и в других городах) был проведен ряд собраний духовенства. В отчете петербургского митрополита специально отмечается, что «протоколов этим собраниям не велось, так как

[224] Отчет обер-прокурора за 1905—1907 гг., стр. 3.
[225] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 186, 1905 г., д. 898, л. 9.
[226] Там же, д. 894, лл. 40—44.
[227] Там же, л. 47; ср. лл. 23—24.

многие из них были интимного характера».[228] О характере их можно судить по «работе» инструктированных священников с верующими. Например, настоятель церкви при управлении уделов (т. е. императорских имений), отчитываясь о своих занятиях в так называемом «Религиозно-просветительном союзе», который был организован из числа петербургских верующих для агитации среди рабочих, сообщал, что членами «Союза» «в некоторых пунктах велись и устные беседы на злободневные темы». На инструктивных собраниях была предложена и специальная беседа с целью объяснения смысла манифеста 17 октября,[229] — конечно, в духе полученных через митрополита директив синода.

«Общество распространения религиозно-нравственного просвещения» особые усилия направило на агитацию среди студенчества. В этих целях была усилена работа «Христианского содружества учащейся молодежи», которое стало вербовать студентов мужских и женских высших учебных заведений для борьбы с революцией. Из этой молодежи пополнялись кадры монархических организаций — «Русского собрания», «Союза русского народа», «Союза Михаила Архангела» и др. Отчет за 1905 г. отмечал, что особенное внимание содружеству оказывали преосвященный Антоний.[230] Б. Никольский и другие черносотенцы.

Другое церковно-мирянское общество, «Вера и милосердие», тоже бросило свои силы на борьбу с революционными настроениями рабочих. «Минувшая осень с ее грозными, печальными событиями обратила внимание правления..., — писалось в отчете общества, — на необходимость разъяснить с христианской точки зрения настоящий взгляд на совершающееся... И правление решило по воскресным и праздничным дням открыть церковно-народные собеседования. По согласованию с городским головой беседы эти велись в городском доме, рассчитанном на 800 человек, в рабочем районе Петербурга. Выступали по 3 священника: один читал Евангелие, два других пользовались изъяснением Евангелия для освещения современных событий, общественных мыслей и разных течений».[231]

Этот новый прием церковной политической агитации под формой «изъяснения Евангелия» диктовался исключительным подъемом интереса рабочих к явлениям общественной жизни и ослаблением влияния церкви.

Как видно из отчета, такой «работой» занимались и будущие инициаторы церковного «обновления», например друг А. Введенского протоиерей И. Егоров, Сергий Страгородский, издавший тогда и специальную брошюрку «Зачем св. Руси дана вера православная?».[232]

Народное движение 1905 г. не могло не увлечь за собой некоторой части православных священников. Среди последних были выходцы из крестьян и мещан, выражавших недовольство архиерейским самовластием и полицейским режимом самодержавия. Но такие лица в духовной среде насчитывались буквально единицами.

Активный деятель харьковской епархии священник Куплянский, относительно которого имелось дело в синоде об его «вредной публицистической деятельности»,[233] вместе с двумя другими священниками Харькова агитировал за то, чтобы предъявить харьковскому генерал-губернатору «требование прекратить усмирение вооруженной силою мятежа, происхо-

[228] Там же, оп. 442, 1905 г., д. 2105, лл. 59 об.—60.
[229] Там же.
[230] Там же, л. 61 об.
[231] Там же, л. 88.
[232] Там же, л. 88 об.
[233] Там же, оп. 188, 1907 г., д. 7299.

дившего в Харькове 12—13 декабря 1905 г.». Это намерение Куплянского, как докладывал синоду харьковский архиерей, «если и не получило практического осуществления, то только лишь благодаря тому, что не встретило сочувствия ни в ком из остальных священников г. Харькова».[234] Но о чем в действительности хлопотал Куплянский?

Это видно из показаний самого Куплянского. 11 декабря того же года в Основе, предместье Харькова, он призывал народ бороться за освобождение царя из «темницы бюрократического самодержавия». В таком же духе была составлена им программа под заглавием «Царь, земля и свобода».[235] Как видим, дальше устремлений буржуазных партий этот «революционер» и не пошел.

Обычно «революционность» некоторой части духовенства была маневром, рассчитанным на собственное спасение, когда восставший народ грозил смести приспешников самодержавного режима. Так было при волнениях в Черноморском флоте в ноябре 1905 г. Связанное с этим событием дело ялтинского духовенства[236] интересно тем, что содержит признания самих «революционных» священников, проливающие свет на природу церковной «революционности».

В синоде в 1906 г. возникло «дело по донесению преосвященного таврического о самочинном пастырском собрании духовенства Ялтинского округа». Из дела узнаем, что в Ялте 18—21 ноября 1905 г. состоялось собрание местного духовенства, в котором участвовали настоятель храма царского дворца в Ливадии, два будущих «обновленческих» деятеля (Щукин и Эндека) и еще несколько человек. Это собрание вынесло резолюцию о сочувствии освободительному движению. По распоряжению черносотенного епископа Алексея таврическая консистория послала запрос: «Что именно собрание духовенства разумело под освободительным движением и, выражая этому движению свое одобрение и приветствие, имело ли в виду то, что это движение ныне приняло революционный характер?».[237]

Свою резолюцию священники опубликовали в газете и заявляли в ней: «мы молимся за царя»; «одобряем путь мирного соглашения враждующих партий»; «церковь должна стоять выше и вне всяких партий»; «справедливую христианскую жизнь лучше всего могут устроить свободно избранные представители народа»[238] и т. п. Такой безобидной в сущности резолюции и был придан характер «революционного» документа, так как доносчик архиерею, один из священников, объявленный за этот донос благочинным, соответствующими красками обрисовал само собрание.

По запросу консистории священники стали давать объяснения. К показаниям на следствии были привлечены в качестве свидетелей лица из числа ялтинской духовной администрации. Обстоятельства дела были следующими. Во время севастопольского восстания ялтинская буржуазия всполошилась. «Уже распространился слух, что будут требовать присяги... своему временному правительству... Здешнее духовенство...и собралось, чтобы прежде всего согласиться всячески отговаривать народ от такой присяги... и оставаться верным законному государю».[239] Дворцо-

[234] Там же, л. 21.
[235] Там же, л. 21 об.
[236] Там же, оп. 187, 1906 г., д. 6574.
[237] Там же, л. 5.
[238] Там же, л. 3—3 об.
[239] Там же, л. 15.

вый генерал-адъютант Арсеньев, конечно, не может быть заподозрен в желании «покрыть» революционеров, тем более что его письмо обер-прокурору писалось в 1906 г., когда правительство стало уже чинить расправу над сторонниками революции.

В своем заявлении синоду обвинявшиеся священники писали: «В Севастополе началось восстание матросов, слухи же были ужасны... ввиду чрезвычайного положения дел духовенству надо было сплотиться, выработать определенный взгляд на вещи... О какой-либо измене с нашей стороны царю и родине, конечно, не могло быть и речи».[240] «Политическим преступником я быть не мог по своим взглядам и уже по одному тому, что устраивал в Алуште патриотические манифестации и посылал государю-императору от лица прихожан благодарственные телеграммы по случаю манифеста 17 октября»,[241] — заявил один из участников этой пресловутой «группы ялтинских революционеров», о которой сообщения помещались даже в столичной печати.[242]

Если к сказанному добавить, что священник Щукин из этой группы «в марте 1905 г. произнес проповедь, после чего случился знаменитый погром в Ялте»,[243] как докладывал об этом синоду таврический епископ; что руководитель группы придворный священник Юзефович «всегда молился в Ливадской церкви за благочестивейшего, самодержавнейшего» царя и что все эти отцы «вели открытую борьбу с революционерами»,[244] то будет понятно, что сознание своей вины против революционного народа побудило их перед возможным приходом в Ялту восставших матросов «переменить фронт», стараться уверить трудящихся в «революционности» своих взглядов. Но одновременно эти служители культа не хотели порывать с буржуазией, поэтому дальше буржуазных установок «мира» и болтовни о «свободах» они в своих «революционных» выступлениях не пошли.

Такой же характер страховки себя от народного гнева носили и все другие выступления священников, расценивавшиеся духовным начальством как «революционные». Мы просмотрели в бывшем синодальном архиве больше 30 дел по обвинению священнослужителей православной церкви в «противоправительственной» деятельности, и во всех случаях эта деятельность (чаще всего совершенно ложно приписываемая священникам ретивыми царскими сатрапами) протекала в рамках программы буржуазных партий, которые обманывали рабочих и крестьян, будто бы без восстания, без революции можно добиться нужных народу порядков.

Вот, к примеру, дело по обвинению священника Афанасьева и др.[245] Министр внутренних дел в секретном письме обер-прокурору синода сообщал: «Войсковой наказный атаман войска Донского, уведомляя меня о необходимости уволить от службы некоторых должностных лиц разных ведомств, проявивших в своей деятельности за последнее время вредное направление, упомянул в числе их нижеследующих лиц духовного ведомства... Священник Афанасьев... собрав в первых числах декабря 1905 г. в здании местного народного училища хуторских жителей, составил вместе с ними программу требований, которые казаки должны были предъявить своему начальству; некоторые пункты этой программы были заимствованы

[240] Там же, л. 53 об.
[241] Там же, л. 58 об.
[242] Церковный вестник, 1906, № 13.
[243] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 187, 1906 г., д. 6574, л. 34 об.
[244] Там же, лл. 43 об., 44 об.
[245] Там же, д. 6570.

из революционных источников, как-то: об уничтожении сословий, о раздаче казакам войсковых земель, о введении всеобщего тайного голосования, о роспуске льготных казачьих полков, мобилизованных для прекращения беспорядков». Другой священник, говорилось в письме, «подвергал критике высочайший манифест 17 октября, а затем в числе других лиц устроил манифестацию на улицах станицы». Третий «уговаривал некоторых казаков не стрелять в бунтовщиков». Еще один «старался действовать на крестьян, возбуждая их против правительства и помещиков, внушая им, что земля принадлежит не владельцам, а крестьянам».[246] Донской архиерей назначил строжайшее расследование. Оказалось, что лишь Афанасьев принадлежал к «Партии народной свободы»[247] (кадеты), от которой и был выбран в I думу; остальные же только «подделывались» под настроения казачьих масс, а суть их выступлений сводилась к тому, чтобы убедить крестьян-казаков «всячески избегать насилий и не делать никаких погромов у местных земледельцев... а сделать заявление в Государственную думу о своем малоземелье» (заявление священника Волкова).[248] Свидетели показывали, что «если аграрное движение между крестьянами слободы Ильинской прошло тихо и спокойно, то это случилось благодаря воздействию на крестьян со стороны о. Николая».[249] Как видим, поповская «революционность» и здесь сводилась к удушению крестьянского движения при сохранении видимого сочувствия к положению малоземельного и безземельного крестьянства.

Для усиления своего влияния такие «левые» священники в конце 1905 г. стали объединяться по местам в союзы. Такие союзы были созданы в Херсоне,[250] в Харькове, на Кавказе; петербургская «группа 32» после манифеста преобразовалась в «Союз ревнителей церковного обновления».

Ореол же «революционности» все такие священники получали лишь оттого, что епархиальное и светское начальство, искореняя «крамолу», проявляло исключительное усердие к вылавливанию всех, кто хоть в чем-нибудь «смел свое суждение иметь». Ведь мог же генерал Ренненкампф арестовать и послать в монастырь под надзор начальства одного священника со станции Маньчжурия только за то, что тот по получении манифеста 17 октября, боясь беспорядков в церкви и того, что его изобьют на улице, «стал именовать государя-императора державнейшим, предварительно покрякивая».[251] Но и о таком «покрякивании» производились следствия в консисториях и синоде.

Одобрения синода заслуживали только те священнослужители, которые активно содействовали подавлению революционных выступлений, так как церкви важно было любыми средствами задушить революцию.

В докладе царю обер-прокурор по поручению синода отмечал ряд «подвигов» священников.[252] В числе их назывались следующие: 1) «26 апреля 1905 г. во время стоянки на ст. Пенза воинского поезда следовавшие в поезде на Дальний Восток нижние чины... произвели беспорядок... даже военный караул был ими смят... Священник Е. Перовский сумел остановить их натиск... вернув их к повиновению начальству»; 2) «Свя-

[246] Там же, лл. 2 и 3.
[247] Там же, л. 8 об.
[248] Там же, л. 20 об.
[249] Там же.
[250] Там же, д. 6577.
[251] Там же, лл. 5, 21 и 50.
[252] Отчет обер-прокурора за 1905—1907 гг., стр. 5—9.

щенник церкви погоста Апросьева Псковской губ. А. Цветков... много способствовал успокоению взволнованного крестьянского населения во время происходивших в 1905 г. аграрных беспорядков»; 3) «Настоятель Суджунской церкви Гурийско-Мингрельской епархии протоиерей Ф. Хогитания при охватившем местное общество сильном социал-революционном движении... решительно изобличал на всех собраниях [революционеров], а также с церковного амвона... просил молить бога о спасении отечества и даровании монарху победы и здравия»; 4) «Священник Воронежского дисциплинарного батальона Тихон Попов (позднее — московский «обновленческий» митрополит, — *Н. П.*) с примерным усердием исполнял свой пастырский долг как в отношении нижних чинов, которых он увещевал прекратить мятеж и призывал к порядку, так и в отношении святыни и имущества батальонной церкви, бóльшая часть которого спасена от огня во время учиненного мятежниками пожара»; 5) «Священник Н. Плюссов с. Видонь СПб. епархии защитил прибывшего в село станового пристава, которому и дал приют в своем доме во время беспорядков»; 6) «27 октября во время мятежа в Кронштадте причт кронштадтской Морской Богоявленской церкви по собственному почину и по просьбе городского головы и некоторых прихожан... вышел в 9 часов утра с крестным ходом и прошел все наиболее беспокойные места погрома и пожаров» (Иоанн Кронштадтский в начале восстания убежал из Кронштадта); 7) священники церквей 49-го пехотного полка С. Феноменов и 50-го пехотного Белорусского полка И. Брянцев во время севастопольского восстания «с опасностью для своей жизни посещали нижних чинов, убеждая их оставаться верными долгу службы и данной присяге, в результате чего эти полки принимали самое деятельное участие в прекращении мятежа»; 8) «Священник церкви 2-й Кавказской дивизии поизывал на защиту царя солдат карательных отрядов в с. Пашалау и г. Нахичевань».

Подобными же были и действия священников, не упомянутые в обер-прокурорском отчете.

Чтобы сильнее воздействовать на верующих и побудить их принять как правильное «церковное истолкование» манифеста 17 октября, 4 ноября был организован прием членов синода в Царском Селе. При этом синод поднес специальный адрес «самодержавному царю» и, как говорилось в оповещении об этом, «благословил его иконой Спасителя», вознося молитвы, чтобы подданные «приняли в разумном спокойствии дарованные блага» и «чтобы бог отвратил от них дух своеволия и мятежа».[253]

В ноябре—декабре 1905 г., накануне вооруженного восстания, церковники усилили свою помощь черносотенным организациям. В Петербурге профессор духовной академии протоиерей Аквилонов, в Москве протоиерей Восторгов и другие стали выступать на политических собраниях разных монархических союзов с речами и докладами на темы «Куда ведет социализм?», «Христианство и социал-демократия в отношении к современным событиям» и др. Церковь идеологически подготовляла ту расправу с революцией, которая началась с подавления декабрьского вооруженного восстания в Москве. Об участии церкви в подавлении московского восстания имеются отдельные работы, показывающие шпионскую роль священников во время борьбы рабочих против царских опричников, предоставление ими колоколен для установки пулеметов, идеологическое

[253] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 186, 1905 г., д. 898, лл. 22—25. Среди подписей под адресом имеется подпись епископа Вениамина (Муратовского), впоследствии представителя «обновленческого» синода.

оправдание той жестокости, с которой царизм расправлялся со своими классовыми противниками.

11 декабря московские проповедники (священник Страхов и др.), пользуясь воскресным днем, выступили с проповедями, «обличающими» с христианской точки зрения революционные выступления и призывавшие к «миру».[254]

В декабре восстание потерпело поражение. Священники уже на рождественских праздниках торжествовали победу.

Погромная деятельность духовенства

После поражения декабрьского вооруженного восстания церковь в лице своих наиболее энергичных руководителей взялась за организацию реакционных, монархически настроенных элементов, чтобы способствовать успеху деятельности карательных отрядов, направлявшихся правительством против революционного народа.

Это начинание архиереев встречало, конечно, полную и энергичную поддержку со стороны местных властей. Усилиями губернаторов и церковников почти повсеместно удалось сорганизовать при храмах отряды «черной сотни». В 1905 г. церковь идеологически вдохновляла монархические организации правых политических партий, теперь же, с 1906 г., сама церковь стремилась создать свою монархическую партию.

Характерной в этом отношении является деятельность епископа Гермогена в Саратове. За нее Гермоген получил одобрение «с высоты престола» и вскоре же был вызван для присутствия в синоде. Как видно из дела канцелярии синода,[255] «в годину тяжких испытаний православной русской церкви и всего русского народа, — как определяли саратовские церковники период революции 1905 г., — наступивших после высочайшего манифеста 17-го октября 1905 г., по злонамеренным толкованиям врагами церкви и русского царства сего милостивого царского закона, прежде всех мест России ревностным религиозно-патриотическим старанием преосвященного владыки Гермогена в г. Саратове объединены православные русские люди под названием монархической партии. Начало этого объединения положено в Митрофаньевской чайной — столовой братства св. креста».[256]

1 января 1906 г. епископ Гермоген обратился в кафедральном соборе с речью к верующим, призывая «спасать веру, царя и отечество от нашедших и грядущих испытаний».[257] Настроив соответственным образом народ, он и положил основание партии. Позднее сами члены этой церковно-монархической партии докладывали синоду: «Кроме устройства собраний, наша деятельность в борьбе с крамолою выражалась в постоянном служении литургий, молебнов и в крестных ходах, в особенности по окраинам города», где ютились рабочие и беднота; «энергичную поддержку нашей деятельности оказывал бывший в то время саратовским губернатором П. А. Столыпин».[258] В результате такой объединенной архиерейско-губернаторской деятельности организован был «зверский балашовский погром» и ряд других насилий над рабочими и крестьянами.

[254] См. поучение «Против забастовок и террора», помещенное в качестве образца в «Церковных ведомостях» (1905, № 50, стр. 2172—2176).
[255] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 189, 1908 г., д. 8383.
[256] Там же, л. 10 об.
[257] Там же.
[258] Там же, л. 30 об.

Союз Гермогена и Столыпина был вполне естествен: оба как бы олицетворяли собой всю ненависть старого мира к народной революции, угрожавшей собственности и привилегиям крепостников-помещиков и торгово-промышленной буржуазии.

Точно так же в Житомире, Почаеве, Минске, Киеве, а позднее и в Москве были созданы при церквах монархические объединения с политической программой защиты самодержавия, причем в 1906—1907 гг. они функционировали в виде обществ, стоявших официально вне синодального руководства, так как церковная власть еще старалась обманывать народ уверениями, что «церковь стоит выше политических партий». Но это было только фиговым листком, прикрывавшим церковное черносотенство. С половины же 1907 г. и в последующие годы церковь, как увидим, уже совершенно открыто стала в непосредственную связь с правыми партиями и старалась оправдать эту свою позицию с «христианской» точки зрения.

Синод, руководимый митрополитом Антонием Вадковским, в 1906 г. еще не хотел обнажать до конца своей черносотенной природы, чтобы сохранить некоторое «приличие» перед лицом европейской демократии, которая тогда уже делала попытки приобрести возможно большее влияние в России путем оказания царскому правительству помощи в подавлении революции.

После декабрьского восстания архиепископ кентерберийский в телеграмме и письме к митрополиту Антонию выражал сочувствие от лица англиканской церкви церкви русской, уверял «в готовности принять участие в христианских усилиях, какие могут быть сделаны с целью не допускать повторения подобных ужасов». Сообщалось также, что в Англии были изданы особые молитвы, чтобы «облегчить бедствия великого народа, раздираемого мятежом... и укротить злобу врагов его». Англиканское духовенство призывало «воззреть с милосердием на русский народ в час его испытания... умирить страсти и ненависть»[259] и т. п. Как видим, духовенство буржуазных стран дымовой завесой молитвословий пыталось прикрыть от трудящихся масс помощь западноевропейских империалистов «царю-палачу»; православная церковь действовала точно таким же методом.

Был сочинен еще один «чин» молебна — «о мире во время междоусобной брани и утолении и прекращении раздоров и настроений внутренних».[260] Но это казалось недостаточным. Священники не могли не видеть, что «торжество социал-демократии» влечет за собой рост атеистического сознания. «Церковный вестник» в статье «Пока не поздно», обращая внимание на то, что увлеченным социал-демократическими учениями «религия уже не нужна», советовал: «Нужно немедленно восстановить теснейшую, органическую связь между духовенством и народом».[261]

Попыткой восстановления этой утерянной связи явилось создание при синоде «Особого присутствия для разработки вопросов, подлежащих рассмотрению всероссийского собора». Митрополит Антоний и его группа, как и в 1905 г., вновь выдвинули идею созыва собора как средство отвлечь внимание верующих от политики и объединить тех, кому была ненавистна самая мысль о народном представительстве даже в форме витевской думы.

[259] Церковный вестник, 1905, № 47, стлб. 1500.
[260] Там же, № 44, стлб. 1398.
[261] Там же, № 51—52, стлб. 1618.

16 января 1906 г. было решено создать это «Особое присутствие». Участвовать в нем были вызваны наиболее реакционные, но в то же время и наиболее «способные к дипломатии» епископы, «ученые» священники, профессора духовных академий и специально представители дворянства и генералитета. Здесь были князь Трубецкой, тайный советник Нейгард, генерал-лейтенант Киреев, член Государственного совета Самарин,[262] действительные статские советники и прочая чиновная знать. Совещание открылось 8 марта в Петербурге речами архиереев и обер-прокурора синода, разъяснявшими цель всей этой затеи. С внешней стороны все представлялось чисто церковным делом: ставились задачи разрабатывать мероприятия, которые могли бы послужить к «обновлению внешних форм жизни церкви». Но настоящая причина созыва собора была другая. Могилевский епископ Стефан, произнесший вступительную проповедь, указывал, что совещание должно призвать «благословение божие... на предстоящую святой церкви... борьбу с развязанными теперь силами ада»;[263] таковой прежде всего была в глазах церкви деятельность революционеров, направленная к организации рабочих и крестьянских масс.

Чтобы ни в ком не оставалось сомнений на этот счет, в том же номере «Церковных ведомостей», где помещен отчет о первом заседании «Особого присутствия», напечатана была проповедь одного из его членов «О смуте современной». Вот какая оценка дана в ней революционному движению: «Движение, именуемое освободительным, совершенно не оправдало своего имени: оно превратилось в такое разорительное движение, подобного которому не испытала страна наша и во дни татарского ига».[264]

Вся сила классовой ненависти, бессильной, но глубокой, сказалась в этих словах официальной церковной проповеди. Поэтому уже и не удивляешься, когда читаешь в ней дальше, что проповедник мечтает об иностранной интервенции, которая помогла бы задушить революцию: «Не должна ли будет наша несчастная родина обратиться в чужие страны, чтобы пригласить оттуда людей, приобыкших к порядку и законности и надлежащим образом приготовленных к выполнению разных служений, потребных для благоустроения общественной жизни?».[265]

Упомянутое нами совещание, позднее названное «предсоборным присутствием», заседало с марта по 15 декабря 1906 г. При рассмотрении его журналов, изданных в виде приложения к «Церковным ведомостям» и составляющих вместе с отзывами и мнениями епархиальных архиереев пять довольно объемистых томов, видно, что основная мысль всех рассуждений заключалась в том, чтобы сохранить в неприкосновенности власть епископа, усилив влияние церкви на народ избранием патриарха. Церковь хотела остаться в союзе с государством и сохранить все выгоды привилегированного положения, но в то же время мечтала освободиться от государственной опеки и контроля «народного представительства». По мнению совещания, статью 43-ю основных законов следовало изложить так: «В отношении православной церкви самодержавная власть действует в согласии с признанными ею всероссийским церковным собором, постоянным священным синодом и предстоятелем православной российской церкви — патриархом».[266]

[262] Церковные ведомости, 1906, № 10, Прибавления, стр. 469—481.
[263] Там же, стр. 473.
[264] Там же, стр. 481.
[265] Там же, стр. 482.
[266] Там же, № 29, Прибавления, стр. 2290.

Этой редакцией статьи закона корпорация архиереев и активных церковников, во-первых, расписывалась в своей готовности служить самодержавию, если область церковного управления будет изъята из ведения думы; во-вторых, надеялась голос будущего собора, который «освятит» царское самодержавие и после манифеста 17 октября, противопоставить думе, выдав собор за истинное представительство православного русского народа. При открытии совещания Антоний Храповицкий так прямо и заявлял: «Желательно, чтобы... миряне (мы видели, из каких социальных слоев были миряне, участвовавшие в совещании, — *Н. П.*), являлись представителями крестьянских нужд».[267]

Таким образом, наряду с тактикой царского правительства, рассчитывавшего с помощью думы отколоть крестьян от революции, в недрах церковных канцелярий вырабатывался план: отвлечь верующих от революции шумихой вокруг созыва собора и выборов патриарха и силой авторитета соборно-церковной организации помочь царизму раздавить революцию. Конечно, весь этот план мог осуществиться полностью лишь при условии одобрения его светской властью, но некоторые решения «предсоборного присутствия» были сразу же приняты синодом для проведения в жизнь. Например, были приняты правила, определяющие отношение церковной власти к союзам, возникающим в недрах православной церкви, и к союзам внецерковным и к общественно-политической и литературной деятельности церковных должностных лиц, а также правила церковного наблюдения за произведениями печати.[268] Во всех этих правилах красной нитью проходила мысль о недопустимости для служителей церкви в какой-либо мере сочувствовать освободительному движению.

Подготовляя некоторую демократизацию церкви, усиливая несколько влияние на ход церковных дел рядового белого духовенства, синод еще до введения в жизнь проектов «предсоборного присутствия» стремился очистить духовенство от нежелательных элементов, которые с точки зрения царских властей могли казаться сочувствующими «крамоле». С января 1906 г. начал действовать циркуляр синода от 20 декабря 1905 г., согласно которому всем священникам, которых гражданские власти подозревали в противоправительственной деятельности, запрещалось священнослужение, они отрешались от места. Местное епархиальное начальство назначало над ними следствие. Оно обязано было о своем решении по каждому такому случаю докладывать синоду, причем секретарь консистории особо сообщал о решении архиерея обер-прокурору.

Особенно усердствовали губернаторы в деле очищения рядов духовенства от «крамольников». Имеются жалобы в синод со стороны губернаторов на «недостаточную исполнительность» архиереев. Например, вятский губернатор князь Горчаков писал обер-прокурору: «На все мои требования удалить нескольких священнослужителей от должности ввиду их противоправительственной деятельности я получал уклончивые ответы» от местного епископа; поэтому, заканчивал он свое письмо, «я предоставляю все изложенное на усмотрение вашего высокопревосходительства».[269] И синод «нажимал» соответствующим образом.

Мы видели уже на отдельных примерах, как искусственно создавалось представление о «революционности» священников.

По мере того как множилось число преследований отдельных священников и учителей церковноприходских школ со стороны церковной власти,

[267] Там же, № 10, Прибавления, стр. 481.
[268] Отчет обер-прокурора за 1905—1907 гг., стр. 52.
[269] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 187, 1906 г., д. 6874, лл. 41, 42.

все яснее становилось, что церковь зачисляла в разряд «революционеров» решительно всех, кто только выделялся чем-нибудь из многочисленной массы духовенства. Один священник вятской епархии, Мухачев, ставил своей задачей «направить на мирное разрешение вопросы, волновавшие крестьян», и побудить их к легальной деятельности путем подачи телеграмм в Петербург с заявлением о своих нуждах. Однако «за подстрекательство к подаче телеграмм» Мухачев был смещен с прихода. И это несмотря на то, что Мухачев прямо заявлял: «Если мне не принять участия в решении вопроса с крестьянами, не могу ручаться за форму исхода их настроений». Другой священник той же епархии, Куклин, сказал, что «помещики должны бы уступить за вознаграждение землю нуждающемуся крестьянству», и этого было достаточно, чтобы церковная власть привлекла его к ответственности.

Когда нужно было расправиться с тем или иным священником, синод прямо предписывал консисториям «создавать дело». Перед нами одно из определений синода от 12 августа 1906 г. за № 4422: «Запретив священнику Афанасьеву священнослужение и устранив от места впредь до окончания возбужденного о нем дела, передать его духовному суду, причем войти в суждение как относительно означенного проступка... так и вообще касательно соответствия носимого им сану деятельности и речей его». Предписание было исполнено, и синод в конце концов лишил Афанасьева сана с исключением из духовного звания.

Церковники устанавливали слежку за революционными элементами и прежде всего за сельским учительством. Среди фактов такого порядка обращает на себя внимание «дело Училищного совета при синоде по поводу доклада совета Шамовской церковно-учительской школы об агитационных действиях среди воспитанников названной школы в ноябре 1905 г. б. учителя оной Романа Михеева».[270] Дело тянулось до октября 1910 г., и хотя самое пристрастное следствие не установило никакой вины за Михеевым, он все же был удален местным архиереем из Шамовской школы, и о нем было сообщено гражданским властям, так как стоявшие во главе школы священнослужители подали херсонскому епископу донос, в котором писали: «Мы утверждаем, что забастовка учеников была делом рук учителя сельского хозяйства Михеева, человека отрицательного направления... который больше интересовался какими-то митингами».[271]

Уволенный Михеев попробовал привлечь к ответственности за клевету священников, подписавших донос архиерею. Но когда судебный следователь одесского градоначальства затребовал в официальном порядке доклад Училищного совета, по которому состоялось увольнение Михеева, херсонская консистория стала покрывать доносчиков и доклада не выдала. Дело перешло в синод. Юрисконсульт синода дал заключение, что не исполнить требования следователя нельзя, но дал совет снестись с министром юстиции, «не признано ли будет с его стороны возможным принять зависящие меры к отмене требования судебного следователя». И действительно, распоряжением министра были «установлены служебные свойства» доноса, и дело «было направлено к прекращению за отсутствием состава преступления».[272] Так министерство поощряло доносы священников на «политически неблагонадежных» лиц, хотя бы только по одному подозрению.

[270] Там же, ф. 803, оп. 3, 1908 г., д. 1005.
[271] Там же, л. 5 об.
[272] Там же, л. 18 об.

Всякое проявление среди крестьян антицерковных настроений расценивалось священниками как революционное действие, и по их доносам сельские власти заводили соответствующее дело.

Развивавшееся на Кавказе, на юге и на окраинах России революционное движение крестьян вызывало особенную ненависть церковных организаций. Крестьяне справедливо видели в деятелях церкви не только носителей религиозного гнета, но и агентов русского шовинизма. Поэтому понятно, что они нападали на богатые монастыри, а иногда и грабили их. Но чаще сама церковь провоцировала нападение на монастыри, чтобы затем с кажущейся основательностью превращать свои монастырские здания в пункты сосредоточения карательных отрядов и возбуждать местное население против революционеров, как «грабителей церкви» и «насильников над верой».

Так было, например, совершено подозрительное вооруженное нападение на Кобинский Успенский монастырь на Кавказе, в результате которого, как видно из синодального дела, «вследствие ходатайства духовного начальства главноначальствующим гражданской частью на Кавказе было предложено губернаторам принять зависящие меры к возможному обеспечению неприкосновенности храмов и находящихся в них святынь».[273] Эти «надлежащие» меры заключались в «немедленном командировании достаточного числа стражников или солдат для охраны»,[274] которые и должны были усмирять волнения среди окрестного населения. В действительности нападение едва ли имело серьезный характер, так как, по донесению архимандрита, «провидение спасло каким-то чудом тот ящик, где хранились деньги»,[275] а всякие грабители прежде всего схватились бы за него.

Там, где имели место действительно разбойничьи нападения на монастыри, церковь старалась представить их верующим как дело рук революционеров. Московский митрополит Владимир, докладывая «о вооруженном нападении на Николо-Перервинский монастырь в апреле 1906 г.», писал, что «шайка эта была прилично одета в сапоги с высокими голенищами и русские поддевки»,[276] т. е. наряжал их в тот костюм, который, по понятиям буржуазии того времени, был обязательным для революционных социал-демократов.

Чтобы оправдать и усилить репрессии против революционного крестьянства, священники при спровоцированных для возбуждения народа подобных «нападениях» науськивали толпу на первых попавшихся лиц и создавали, таким образом, в среде своих сторонников погромные настроения. Особенно отличались в этом деле монахи и монахини.

Именно так обстояло дело в начале 1907 г. в Тульском женском монастыре.[277] Среди бела дня набатным звоном в монастырь было созвано население из соседних деревень, которому монашки рассказали «ужасы» о только что совершенном якобы нападении на игуменью «двух довольно прилично одетых молодых субъектов», пытавшихся ограбить монастырь. Возбужденная толпа по указанию монахинь задержала при усердном содействии полиции несколько человек. «Один из них, — уверял архиерей в своем донесении синоду, — является несомненно участником вооруженного нападения», «он мещанин без определенных занятий».[278]

[273] Там же, ф. 796, оп. 187, 1906 г., д. 6306, л. 5.
[274] Там же, л. 1 об.
[275] Там же.
[276] Там же, д. 6370, л. 2.
[277] Там же, оп. 188, 1906 г., д. 6992.
[278] Там же, л. 3.

Грабители были определенно названы в донесении секретаря консистории «товарищами», толпа была сагитирована против «революционеров». А через год тульский епископ вынужден был доносить: «Дело о вооруженном нападении на Тульский Успенский монастырь определением Тульского окружного суда, по заключению прокурорского надзора, прекращено за недостаточностью улик».[279] Действительно, «вещественные доказательства» нападения были крайне скудны: «просеченная кожа на голове сестры игуменьи» и «порезанная при битье стекол окна рука игуменьи». «Раны не опасны», — докладывал обер-прокурору консисторский секретарь. И все же подобные факты давали возможность церкви вопить о насилиях революционеров, чинимых ими якобы над «святыми обителями».

Епархиальная власть не останавливалась и перед прямыми доносами жандармским управлениям о «неблагонадежных», даже из числа своей же братии. Так, когда в январе 1906 г. пермский губернатор потребовал удаления из епархии некоторых священников-«революционеров», архиерей поспешно донес светской власти, что «священник с. Веретийского Г. Слотвинский также допускает в приходе неправильные действия по отношению к разъяснению манифеста 17 октября... которые могут смущать прихожан».[280] Над Слотвинским было назначено следствие. Оказалось же, как и всегда в подобных случаях, что «революционность» обвиненного священника была мнимой.

Про светских людей, зараженных либерализмом, архиереи тоже считали своим долгом докладывать по начальству. Вятскому епископу не нравилось направление газеты «Епархиальные отголоски». Так как редактор и издатель не были духовными лицами, архиерей писал обер-прокурору синода: «Не имея в своем распоряжении средств воздействовать на фактического редактора газеты... нахожусь вынужденным сообщить... сведения о характере и направлении издающейся в Вятке газеты».[281]

Озлобление церковников против революционеров простиралось до того, что запрещалось по политическим мотивам служить панихиды по лейтенанте Шмидте и даже по декабристам. Когда в 1906 г. жители г. Тобольска жаловались синоду «на отказ местного духовенства от служения панихиды по декабристам», то тобольский архиерей Антоний объяснял, что он запретил служить панихиды, так как декабристы «были дерзкими бунтовщиками против своего законного и богопомазанного государя, а некоторые даже убийцами».[282]

После же расправы царских палачей с лейтенантом Шмидтом и революционными матросами (6 марта 1906 г.), при казни которых присутствовал настоятель очаковской военной церкви, репрессиям со стороны церковного начальства стали подвергаться те священники, которые подхалимничали перед сторонниками освободительного движения, служили панихиды по казненном лейтенанте. В Воронеже даже целый класс (2-й) воспитанников был исключен архиереем из семинарии за то, что они обратились к начальству «с просьбой отслужить панихиду по казненном государственном преступнике Шмидте».[283] Этот случай побудил воронежского архиепископа обратиться специальным посланием к родителям воспитанников, в котором он писал: «Пора очнуться не только детям нашим, но и

[279] Там же, л. 5.
[280] Там же, оп. 187, 1906 г., д. 6295.
[281] Там же, д. 6881, лл. 11—14 об.
[282] Там же, д. 798, лл. 4—5.
[283] Там же, д. 312, л. 1.

нам, которые увлечены были этим не освободительным, но революционным потоком... пусть оставят всякую мысль о противлении властям и о всяких забастовках».[284]

Часть духовенства, опираясь на авторитет первенствующего члена синода митрополита Антония, стремилась, нарядившись в одежду «либералов», сохранить или завоевать себе симпатии тех классов, которые стояли за сговор с царем на основе «демократических уступок» народу. Большинство же представителей церковной иерархии в этот период без всяких прикрас сотрудничало с царским правительством, всемерно оказывая ему поддержку доносами, провокациями, соответствующей «обработкой» верующих, преследованием всех «неблагонадежных», в том числе и среди духовенства. Наконец, в этот же период, как мы видели, определились среди церковников и откровенные погромщики, которые, вдохновляемые главным образом Антонием, епископом волынским (Храповицким), начали организовывать все черные силы духовенства на открытую борьбу с революцией в интересах дворянско-помещичьего класса.

Такое настроение преобладало и в синоде. Его выражали московский и киевский митрополиты и кавказские экзархи. Волынский митрополит Антоний, как дворянин, был наиболее ярким выразителем стремлений своего класса. Петербургский же митрополит Антоний был тесно связан с городской буржуазией и петербургским высшим чиновничеством. Он полностью поддерживал политику царского правительства, но в целях обмана народа способен был демонстративно посещать в праздники заключенных (в том числе и некоторых политических), о чем тотчас же сообщалось в газетах; он афишировал свое расположение к шлиссельбуржцу Морозову, взял на поруки одного из своих бывших воспитанников по академии — Новорусского, «политически неблагонадежного». Но как председатель синода он шел, в сущности, на поводу погромщиков, потому что и он ненавидел революцию: все синодальные послания, о которых мы уже говорили, корректировались его рукой. Представление о «прогрессивности» Антония и его «сочувствии» революции, созданное книжками активного церковника-«обновленца» Б. Титлинова,[285] не выдерживает критики. Речь может идти только об отличии методов его политики от методов Храповицкого и К°. Но отсюда до «прогрессивности» и «сочувствия» революции еще очень далеко.

Черносотенство Антония Храповицкого (или, как его звали в синоде в отличие от «первоприсутствующего», Антония «малого») было по сердцу большинству архиереев, но оно претило части рядового духовенства, видевшего и нередко чувствовавшего на себе рост революционного сознания масс и их отход от послушания духовным отцам. Вся стотысячная рать духовенства хотела подпереть шатающийся трон царя и, за немногими исключениями, готова была сотрудничать со всеми агентами царя, до охранников включительно, но хотела делать это незаметно для народа.

Финляндский архиепископ Сергий Страгородский, оказавшийся в составе членов синода, занял там среднюю позицию между направлениями «двух Антониев».

Можно с полной основательностью сказать, что уже в период отступления первой революции среди духовенства наметились те три течения,

[284] Там же, лл. 32—33.
[285] Б. Титлинов. Церковь во время революции. Пгр., 1924, стр. 8—9.

которые обнаружились в православной церкви после победы Великой Октябрьской социалистической революции.

Позднейшие «обновленцы» мыслили себя продолжателями линии Антония Вадковского и усвоили его «либерализм». «Староцерковничество» (позже сохранившееся лишь в «иосифлянстве») придерживалось взглядов и тактики Антония Храповицкого. «Сергиевщина» (или ее предшественники — «григорьевцы») под руководством того же митрополита Сергия Страгородского стремилась показать свое отрицательное отношение к Советской власти.

Из сказанного нами ясно, что церковь в годы первой русской революции не только открыто старалась помочь удушению этой революции, но пыталась и идеологически воздействовать на верующих, «разбив с научной точки зрения» «утопии» социализма.

В своем отчете за 1905—1907 гг. обер-прокурор отмечал наиболее значительные «литературные труды», которые давали необходимую «зарядку» для «научной» борьбы с социализмом всей многотысячной массе духовенства. В числе их названы «К богатым и бедным», «О труде и собственности», «Социальные задачи семьи» митрополита Владимира (Богоявленского); «Христианство и социализм» епископа Платона; «Христианство и социализм» протоиерея И. Восторгова; «Социализм» (по А. Генцу); «Изложение и разбор учения социализма» Л. Кузневича; «О христианском отношении к собственности» Григорьева; «Иисус Христос и социальный вопрос» Пибори; «Христианская церковь и современный социализм» Айвазова.[286]

В этом хоре реакционной церковной литературы тон задавали официальные церковные журналы — синодальные «Церковные ведомости» и академический «Церковный вестник».

Выборы в Государственную думу и тактика церкви

При выборах I и II думы достаточно ясно сказалась линия церковной власти: был взят курс на игнорирование думы как народного представительства с законодательными правами и на «идеологическое» подкрепление мероприятий самодержавия по отнятию от народа «свобод», вырванных у царя в октябре 1905 г. По положению о выборах в думу духовенство имело значительный вес, благодаря тому что необходимый для выборщиков земельный ценз был присвоен настоятелям церквей по их должности, как представителям храмов, владеющих землей для удовлетворения нужд церкви или причта. Указом от 11 декабря 1905 г. был расширен круг лиц из духовенства, участвующих в выборах, так как по пункту 5 этого указа избирательные права были предоставлены «лицам, не менее года занимающим на свое имя отдельную квартиру».

Однако священники не проявили особенного интереса к виттевской думе. Им была более по сердцу булыгинская дума: совещательный голос выборных казался охранителям самодержавно-помещичьего строя более надежным, чем «крамольное» «законодательное собрание». В связи с изданием манифеста от 6 августа синод вынес определение совершить «торжественное господу богу молебствие с коленопреклонением» о здравии царя, «непрестанными царственными трудами ведущего своих подданных ко благу возлюбленного нашего отечества».[287] После же 17 октября, как

[286] Отчет обер-прокурора за 1905—1907 гг., стр. 122.
[287] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 186, 1905 г., д. 814, т. I, л. 2.

мы видели, хотя и служились молебны, но у них была специальная, по преимуществу погромная цель.

В булыгинской думе духовенство рассчитывало участвовать в значительном количестве. Обер-прокурор в своем предложении синоду от 27 сентября 1905 г. писал, что «при многочисленности во всей России церковных причтов, владеющих церковными землями, участие духовенства в выборах членов Государственной думы может до некоторой степени содействовать успешности и целесообразности выборов»; поэтому необходимо дать духовенству «руководственные указания».[288] Специальным постановлением синода от 28 сентября за № 4873 и разосланным на его основании письмом митрополита Антония епархиальным архиереям от 11 октября 1905 г. такое «разъяснение» о выборе лиц, «соответствующих видам правительства», было дано.[289]

Когда же революционные события заставили царя несколько расширить по новому положению о выборах круг лиц, пользующихся избирательными правами, церковный центр испугался, что революционные настроения могли захватить и рядовое низшее духовенство, поэтому теперь и была проявлена известная «холодность» к выборам. Министр внутренних дел Дурново разъяснял даже, что псаломщики сельских местностей от выборов устраняются.[290]

Возбуждавшийся вопрос о производстве выборных собраний в приходских храмах для отделения православных выборщиков от неправославных был теперь оставлен как практически бесполезный после начала революции 1905 г. В целях «морального» воздействия на выборщиков, предписывалось выборы предварять молебствиями (определение от 9 марта 1906 г.).[291]

Гораздо больше внимания было уделено церковью выборам от монашества и белого духовенства в Государственный совет, под опеку которого указом от 20 февраля 1906 г. была поставлена Государственная дума. В этих выборах, которые проводились епархиальными архиереями, заявлявшими синоду о кандидатах от монахов, и съездами духовенства по благочинническим округам, представлявшими архиерею на его усмотрение выборных кандидатов, сказались политические симпатии духовенства. В Государственный совет были выбраны наиболее черносотенные представители духовенства: три архиерея — Антоний Вадковский (по положению, как председатель синода), Антоний Храповицкий и херсонский архиепископ Дмитрий; от белого духовенства — священники-черносотенцы Буткевич и Горчаков.[292]

В день открытия думы 27 апреля 1906 г. митрополит Антоний служил молебен перед началом ее занятий. В своем слове к членам думы он называл стремление к удовлетворению требований различных политических партий «суетным тщеславием».[293] Священников в I думе было ничтожное количество (один из них — Гр. Петров, прошедший по списку кадетской партии), так как большинство духовенства и не являлось на выборы. Затем церковники спохватились, что они бездействовали во время выборной кампании, и синод энергичнее принялся организовывать новую предвыборную кампанию.

[288] Там же, л. 26.
[289] Там же, л. 32.
[290] Там же, л. 82.
[291] Там же, л. 146.
[292] Там же, л. 155 и сл.; т. II, л. 335 и сл.
[293] Антоний. Речи, слова и поучения, стр. 330—331.

Манифест о роспуске думы (9 июля 1906 г.) было решено ввиду спешности дела распространить по телеграфу.[294] В августе было составлено и разослано епархиям новое письмо митрополита Антония. В нем Антоний «по поручению синода обращался с настоящим призывом», давая следующую оценку происходившим событиям: «Потерявшие разум преступники совершают неслыханные злодейства... Люди простые и темные отказываются от честного труда... Ополчаясь на чужое добро, они безумно губят плоды долголетних трудов, цветущие хозяйства обращают в пустыни и пожарища... А люди просвещенные не то с равнодушием, не то с робостью, безмолвно созерцают распадение устоев нашей государственности».[295]

В этом письме от лица церкви уже без всяких прикрытий выносилось осуждение народному движению, возглавленному партией большевиков и направленному на уничтожение частной собственности на землю, орудия и средства производства. Защищать интересы собственников — такую задачу ставило перед духовенством это письмо. «Надо объединить пастырские силы... направить пастырей ко благу народа и государства».[296]

По инициативе, исходившей от Антония Храповицкого, обер-прокурор Извольский вошел в синод с представлением от 21 ноября 1906 г. такого содержания: «Представлялось бы желательным... преподать вновь указания, дабы духовенство приложило всемерные старания к тому, чтобы содействовать успешности и целесообразности предстоящих выборов».[297]

Правительство рассчитывало на сдерживающее влияние духовенства и на его, казавшийся еще крепким, авторитет для обеспечения себе «законопослушной» думы. Обер-прокурор синода составил специальное определение от 29 ноября 1906 г. и в виде печатного циркуляра разослал его на места. Епархиальным архиереям предписывалось: «1) пригласить всех священников непременно явиться на предстоявшие выборы в Государственную думу; 2) обязать священников прилагать старания к тому, чтобы в выборщики и в члены думы вошло возможно большее число духовных лиц, пользующихся доверием своих собратий, а не доверием врагов религии; 3) разъяснить избирателям... сколько зла нанесет... такая дума, в которую сумели бы проникнуть враги святой веры и престола; 4) особенно горячо убеждать, угрожая гневом божиим, чтобы люди... не доверяли никогда хвастливым уверениям недобросовестных людей в том, будто огромное большинство стоит за ту или иную [их] мысль». И, наконец, высказывалось пожелание: «Особенно хорошо было бы благословлять членов думы нательными крестиками или евангелиями, завещать им крепко стоять за веру, за родину и за царя... Полезно приносить в храм перед выборами особо чтимые в городе иконы».[298]

Так церковь начала разрабатывать свою тактику политической работы среди масс. Характерными чертами этой тактики явились, во-первых, политический шантаж — выборы в орган конституционной монархии и в то же время заявления о верности царю, стремившемуся уничтожить данную из-за страха перед массами «конституцию», и, во-вторых, религиозное одурачивание масс.

Но как ни старался синод, действительность зло посмеялась над ним. При наличии даже «куцей конституции» священникам не только не уда-

[294] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 186, 1905 г., д. 814, т. I, л. 233.
[295] Там же, л. 113.
[296] Там же.
[297] Там же, л. 251 об.
[298] Там же, лл. 251—252.

лось руководить выборами в думу, но и там, где на выборах прошли священники (их было 15 человек во II думе), они прошли исключительно благодаря тому, что подкрашивались под «революционеров» и этим смогли обмануть революционно настроенные прослойки выборщиков, еще не потерявших окончательного доверия к духовенству.

Церковь в целом уже утратила авторитет среди громадного большинства даже тех, кто был допущен к выборам: слишком очевиден был ее бюрократический характер, ее связь с царским правительством.

Избранные священники в большинстве своем сели на левые скамьи в думе, пытаясь с думской кафедры уверить трудящихся в своем сочувствии их стремлениям, но фактически подкрепляя своим участием тот обман масс, которым занималась и II дума. Священники в думе, подобно так называемым народническим или трудовым партиям (народные социалисты, трудовая группа, эсеры), пытались маскироваться под социалистов, но из этого ничего не вышло.

После того, как 5 священников позволили себе наряду с представителями левых партий демонстративно отсутствовать на заседании 7 мая 1907 г., когда обсуждался запрос правых «о раскрытии покушения на жизнь его императорского величества», покушения, выдуманного для того, чтобы иметь повод арестовать социал-демократическую фракцию думы и спровоцировать разгон и этой думы, синод ополчился на «крамольных» священников.

Характерен документ, свидетельствующий о первом мероприятии синода против этих священников. Во исполнение определения синода митрополит Антоний вызвал к себе всех этих членов думы и объявил им: 1) «что они должны дать объяснение своего отсутствия в упомянутом заседании думы и немедленно оставить те партии, к которым они себя причисляют, причем если они согласны на сие, то должны сделать об этом заявление публично; 2) в случае нежелания исполнить это требование, они должны добровольно сложить с себя сан, как решительно несовместимый с революционными взглядами и разрушительной деятельностью тех партий: и 3) что в случае неисполнения ими сего предложения суждение об их поступке будет передано на усмотрение их епархиального начальства, из подчинения которого они, как продолжающие быть священниками, не освобождены и в их положении членов Государственной думы».[299]

Этим решением синод давал принципиальные установки духовенству по вопросу об отношении к политическим партиям, не разделявшим монархических взглядов черносотенцев, осуществлял церковный террор по отношению к тем из священников, кто оказался бы не согласным с этим. Синод давал понять кому следует, что можно сделать думу весьма послушной, если усилить в ней церковное влияние, поскольку священники — члены думы должны будут исполнять указания своего епархиального начальства, во власти которого они продолжали находиться, а епархиальные архиереи все до одного готовы служить и служат царскому правительству безоговорочно.

Синод подсказывал правительству предпринять шаги к изменению состава думы, надеясь воспользоваться новой внутридумской ситуацией в своих клерикальных интересах. Получение большей независимости от государственного контроля и корпоративное объединение духовенства казались реакционным церковникам средством самосохранения, поскольку моральный авторитет церкви неудержимо падал.

[299] Там же, оп. 187, 1906 г., д. 6881, л. 31 об.

Рост социал-демократического влияния в массах заставлял все реакционные силы русского общества и в первую очередь господствующую церковь «самоопределиться», чтобы противостоять напору революции. Ситуация становилась настолько ясной, что даже тупоумный московский митрополит Владимир мог правильно определить на пастырском собрании в Москве 30 октября 1906 г.: «Социал-демократическая партия — это зерно нашей революции».

Для церкви, так же как и для самодержавия, стало очевидным, куда и против кого надо направлять удар самой разнузданной реакции. Оторвать массы крестьянства от революционного пролетариата — вот какую задачу поставили себе реакционные силы русского общества в 1907 г. В целях решения этой задачи церковь бросила в народ огромное количество специальных брошюр, плакатов и т. п. Были выпущены листки для войск и народа под названием «Правда и знание», «Беседа по поводу беспорядков», «Против социалистов всех партий», «О рабочем вопросе на основании евангельской притчи о виноградарях» и т. п. В этих листках проповедывалось: «соблюдай покорность царю», «в неравенстве — залог высшего и разнообразного нравственного развития» и т. д.

Издатель «Кафедры Исаакиевского собора» генерал Богданович распространял в народе специально изготовленный плакат, изображавший в красках «Открытие Государственной думы в Зимнем дворце», где на первом плане у трона были представлены группы высшего духовенства и царских министров. Плакат сопровождался надписью, что он выпущен «с твердой уверенностью, что дни внутренних раздоров и массовых преступлений прекратятся в России навсегда». Авторы плаката заявляли: «Русский народ сумеет оберечь себя от сеятелей зла в глуши далеких деревень своих, в шумных городах и в столице».

Однако как ни старались церковные власти обмануть трудовые массы, предписывая даже служить молебны в день открытия II думы с «многолетиями царю самодержавному и его семейству», ненависть трудящихся к царскому режиму не ослабевала.

Церковь в период столыпинской реакции

Политическая реакция в России, усилившаяся после третьеиюньского переворота, нашла поддержку со стороны иерархии православной церкви в виде идеологического обоснования того разнузданного террора, с помощью которого столыпинское правительство надеялось окончательно раздавить революцию.

Церковь должна была, объявляя в храмах царский манифест от 3 июня 1907 г. о выборах в новую думу, объяснить новый закон так, чтобы предупредить возмущение масс, которого могло опасаться правительство. По распоряжению митрополита Антония манифест должен был быть оглашен в церквах в день троицы.[300] Синод дал знать об этом во все епархии, несмотря на то, что такое распоряжение нарушало ход специальной службы в этот день. Сохранилось секретное отношение петербургского губернатора к митрополиту Антонию от 1 июня 1907 г., в котором говорилось, что по оглашении высочайшего манифеста и разъяснений «в отдельных случаях, может быть, представится целесообразным ответить на те или другие

[300] ГИАЛО, ф. 19, оп. 99, д. 5, л. 1.

вопросы прихожан». В связи с этим губернатор указывал: «Позволяю себе представить на благоусмотрение вашего высокопреосвященства мысль мою о том, чтобы всем приходским священникам было бы конфиденциально предложено епархиальным их начальством закончить чтение манифеста указанием на то, что за всеми дополнительными к нему разъяснениями, которые население пожелало бы иметь, ему надлежит обращаться к ближайшему местному начальству, т. е. к земским начальникам. Подобное указание облегчило бы священникам их задачу и вместе с тем устранило бы нежелательную разницу в разъяснениях отдельных священников».[301] Соответствующий циркуляр был послан согласно резолюции Антония от 4 июня 1907 г.: «Сделать соответственные сему конфиденциальные распоряжения по сельским приходам епархии и по городским, кроме столицы».[302]

Синод напомнил архиереям, чтобы они привлекали духовенство к активному участию в проведении выборной кампании. Церковная газета «Колокол» писала тогда, что «право участия в выборах не было использовано духовенством как корпорацией». В этом церковники видели причину того, что обе первые думы оказались «крамольными».

Священник-черносотенец Восторгов на страницах церковной печати писал о том, какое большое влияние может иметь духовенство на исход выборов, если только оно дружно примет участие в той комедии народных выборов, которую устраивало правительство на основе закона от 3 июня. В Москве, отмечал он, 700 священников на приходах да около 200 неприходных, имеющих право участвовать в собраниях выборщиков.[303]

В некоторых городах, как например в Томске, священники заключали совершенно откровенно блок с правыми партиями, мотивируя это необходимостью «защищать церковь от революционеров». Собрание священников в Томске под председательством архиепископа Макария 24 октября 1907 г. вынесло постановление: «Упадок веры и нравственности стал особенно заметен за последние 2—3 года, т. е. за время так называемого освободительного движения. В настоящее время требуется более осязательное единение духовенства с народом, и томское городское духовенство во главе со своим архипастырем признает благовременным единодушно со всем православным населением г. Томска, объединившимся под знаменем „за веру, царя и отечество", выступить в защиту прав святой церкви».[304] В таком духе была послана и телеграмма царю.

Руководители церкви перед выборами в III думу еще воздерживались от официальной (через синод) связи с «Союзом русского народа» и другими монархическими организациями. Но действия членов синода, включая теперь и первенствующего митрополита Антония Вадковского, казавшегося, как мы видели, «прогрессистом», не оставляли сомнений в том, что церковь вступила в самую тесную связь с созданными по указанию царизма черносотенными организациями Пуришкевичей, Марковых, Грингмутов, Дубровиных и тому подобных злейших врагов рабочих и крестьян.

Достаточно указать хотя бы такой факт. 1 июля 1907 г. в Казанском соборе в Петербурге Антоний торжественно встречал икону Воскресения, которую «Союз русского народа» выписал из Иерусалима для благословения царя на борьбу с «крамолой». Для обмана верующих разглашали,

[301] Там же, л. 7.
[302] Там же.
[303] Колокол, 1907, № 430.
[304] Церковные ведомости, 1907, № 48, Прибавление, стр. 2147.

что эту икону прислал иерусалимский патриарх и в ней заключена частица «камня от гроба господня». Антоний не только служил молебен, но, как сообщали «Церковные ведомости», на просьбу Дубровина благословить дальнейшую деятельность «Союза», ответил: «Господь благословит вас... помоги вам господь».[305]

При такой позиции петербургского «владыки» другие черносотенцы, например московский митрополит Владимир Богоявленский и киевский митрополит Флавиан Городецкий, еще сильнее активизировали свою деятельность. Афишируя связь с черносотенными организациями, Владимир через Училищный совет вошел в синод с ходатайством учредить в московском епархиальном доме церковноприходскую школу имени умершего главы черносотенцев Вл. Грингмута. На заседании 28 ноября 1907 г. «в увековечение памяти» Грингмута синод такую школу учредил.[306]

Флавиан пошел еще дальше. Через своего викария епископа Агапита он в октябре 1907 г. организовал киевское духовенство для подачи в синод прошения об установлении предварительной цензуры для печатных произведений. В своем представлении Флавиан писал синоду: «К докладу о крайне вредном направлении современной печати и безотлагательной необходимости принятия мер к ее оздоровлению я всецело присоединяюсь и прошу дать ему надлежащее движение».[307]

Подача этого доклада в синод не была лишь проявлением самодурства церковного мракобеса. Та огласка, которая была дана решению киевского духовенства, свидетельствует, что мы имеем дело с продуманным шагом по пути совершенного уничтожения даже того призрака свободы, который был оставлен в «карикатуре на конституцию», чем являлся третьеиюньский режим царской России. Киевские священники давали такую характеристику печати: «Она — возбудительница и главная виновница революционных неистовств и всех тех ужасов, какие переживает несчастная родина наша в последние годы».[308] Отсюда и делается вывод: «Просить власть имущих пересмотреть закон о печати, внести в этот закон поправки и изменения... должен быть отменен явочный порядок, восстановлена цензура, а к редакторам и издателям необходимо предъявлять... имущественный ценз».[309]

Различные церковные организации стали тотчас заявлять о своей солидарности с киевскими душителями печатного слова. Так, поторопились заявить о своей солидарности томский архиерей, астраханский, волынский, таврический, казанский и др. Не отстал от них и будущий патриарх Тихон, который специальным отношением от 28 февраля 1908 г. одобрил черносотенную деятельность священников.[310]

Фактический блок церковников с правыми партиями заключался в том, что синод разрешал монархистам открывать церковноприходские школы, освящать «знамена союзников», разрешил держать эти символы погромов в храмах и носить в процессиях наряду с церковными хоругвями и т. д. Монархисты же брались организовать реакционное духовенство в «самостоятельную силу».

Такая «самостоятельная сила» церкви нужна была всем черносотенным организациям для развертывания деятельности по борьбе с «крамолой»

[305] Там же, № 27, Прибавление, стр. 1012.
[306] ЦГИАЛ, ф. 807, оп. 3, 1907 г., д. 238, л. 6.
[307] Там же, д. 7891, л. 1.
[308] Там же, л. 2.
[309] Там же, л. 2 об.
[310] Там же, лл. 7, 8, 10, 11.

во всех ее проявлениях. Церковь придавала большое значение той демагогии, которой занимался Совет объединенного дворянства, заполнивший в значительной мере (в период III думы) Государственный совет и руководящие инстанции черносотенных организаций. Этот Совет, организованный по инициативе графа А. Бобринского, Ознобишина, графа Доррера, князя Щербатова и других в мае 1906 г., влиял на политику правительства, вдохновлял на контрреволюционную борьбу. Церковь же внушала массам, что эта контрреволюционная борьба — «святое», «христианское», «богоугодное» дело.

«Самостоятельная сила» церкви была мечтой и почти всего руководящего слоя духовенства. Выборы в III думу открывали для него возможности сорганизоваться в такую «самостоятельную силу». Верхи церкви, однако, еще слишком понадеялись на правительственную помощь в деле проведения в думу священников и в деле обеспечения будущей думой интересов духовенства.

Третьеиюньский переворот убедил духовенство в силе самодержавия, и священники всячески поддерживали царизм. За исходный пункт в своей демагогии церковники взяли правительственную версию о заговоре на жизнь царя, вымышленную для обоснования роспуска II думы. По всем церквам по распоряжению синода должны были служить благодарственные молебны «об избавлении государя императора от грозившей ему опасности»; в проповедях, которые при этом говорились, богомольцев натравливали на революционеров. Например, митрополит Антоний в Петербурге говорил в своей речи: «Злодеи-крамольники собирались поднять святотатственные руки свои на священную особу самого царя нашего... И для будущего времени печатью каинова отвержения да заклеймятся навсегда их злодейские имена».[311]

Оказывая поддержку правительству в избирательной кампании, синод начал расправу с «революционными» священниками II думы, дал архиереям общие директивы о поддержке правых партий. Архиереи волынский, киевский и саратовский усилили эти директивы настойчивым советом священникам проводить больше духовных депутатов. В связи с жестокими репрессиями против рабочих и применением нового избирательного закона результаты выборов для церкви оказались иными по сравнению с выборами во II думу. В III думу попало 2 епископа и 43 священника, из которых, как это видно из официальных списков, приложенных к «Стенографическим отчетам заседаний Государственной думы III созыва», 30 человек принадлежало к правым партиям, только 9 — к октябристам и 4 — к «обновленцам».

Просматривая отчеты о заседаниях III думы, мы видим, что из числа так называемых «законодательных предположений» депутаты-священники подписывали те, которые могли усилить борьбу против революционного движения: «О воспомоществовании пострадавшим от революции» (№ 51), «Об ассигновке 4 003 740 р. на церковноприходские школы» (№ 68). При посредстве думы священники вместе с правыми депутатами хотели провести законы, которые способствовали бы правительственному террору, а также политике царизма, рассчитанной на создание себе прочной опоры в деревне в лице кулачества.

Синод вносил в III думу законопроекты, проведение которых должно было обеспечить всестороннее развитие деятельности церкви по борьбе

[311] Антоний. Речи, слова и поучения, стр. 101—102.

с революционным движением. Синод требовал себе ассигнований на содержание церковноприходских школ (ежегодный отпуск 1 000 000 рублей); на увеличение жалованья всем преподавателям церковноприходских школ (1 550 000 рублей в год); на постройку новых храмов (до 100 000 рублей в год); на содержание кафедральных соборов — Исаакиевского, Симферопольского, храма Воскресения на Екатерининском канале в Петербурге и др. (до 150 000 рублей в год); даже на содержание хора певчих при Владимирском соборе в Киеве (3000 рублей в год).

Годы столыпинской реакции особенно отличались разбойничьими нападениями жандармов, полицейских и черносотенцев на рабочий класс. Нужно было найти какое-то оправдание этому неудержимому террору, надо было опаивать религиозным дурманом крестьян, одетых в солдатские шинели, чтобы их руками самодержавие имело возможность, мстя за 1905-й год, «украшать» страну виселицами, на которых погибло свыше 2000 борцов за счастье народа.

Церковная помощь царскому правительству в этом отношении шла по двум линиям: оказывались церковные почести царским опричникам и распространялась при посредстве различных издательств или непосредственно самим синодом погромная литература среди войск.

29 апреля 1907 г. в Москве на Ходынском поле священники во главе с митрополитом Владимиром заложили храм в память «убиенного великого князя Сергея Александровича и всех верных царских слуг, павших при исполнении служебного долга» (как разъясняли священники, при «подавлении революции»). С особенной торжественностью совершались панихиды по «верным слугам церкви», «в междоусобии убиенным», как величались церковью кровавые агенты царизма. Училищный совет при синоде, в функции которого входило рассмотрение брошюр, назначавшихся для распространения в народе через посредство библиотек церковно-приходских и церковно-учительских школ, в этот период «благословил» к распространению издания, которые «крайне необходимы, в особенности ныне, при неустанной революционной агитации против войны и армии».[312]

Возьмем брошюру «Беседы на поучение русскому воину»,[313] рекомендательный отзыв о которой был напечатан в журнале Училищного совета «Народное образование» в июле 1907 г. На обложке ее двуглавый орел с надписью: «Во славу русского народа, на страх врагам России». В брошюре рассказывается о «подвигах» унтер-офицеров из карательных отрядов: «О поимке революционеров „социалистов-грабителей" в Радомской губ. 23 августа 1906 г. солдатами Каргопольского драгунского полка» (с портретами). Брошюра содержит «разъяснение» столыпинского закона от 9 ноября 1906 г. — о смысле его «великого благодеяния для крестьян», дающего якобы «права» крестьянам. Здесь же под заголовком «О забастовках» помещен пасквиль на руководителей рабочего движения, домогавшихся будто бы того, чтобы «голодающие крестьяне остались без закупленного и для них хлеба»,[314] и специальный рассказ о том, как была объявлена «благодарность начальства» провокаторам — взводному унтер-офицеру и каптенармусу, сумевшим поймать революционных агитаторов, прикинувшись сочувствующими делу революции. Брошюра ставила задачей поддержать столыпинскую политику, и в ней с одобрения попов писалось: «Безграничная благодарность от всего русского сердца должна

[312] ЦГИАЛ, ф. 803, оп. 3, 1907 г., д. 633, л. 1.
[313] Там же, д. 634.
[314] Там же, л. 33.

сопровождать имя мужа честного, русского министра П. А. Столыпина». И наряду с этим утверждалось: «Братья-солдаты! позорно поступили солдаты в крепости Свеаборг, в Кронштадте и в одном из полков Кавказа... так же позорно поступили и матросы в Кронштадте и на броненосце „Память Азова“».[315]

В другой брошюре того же издания утверждалось, что «известные мысли или мечтания социалистов о всеобщем земном благополучии опровергаются с полной убедительностью».[316]

Такие вот духовно-«патриотические» произведения того времени считались «весьма полезными в учительских библиотеках народных школ и для распространения в народе».[317] Церковь сотнями тысяч распространяла бесплатно или буквально за копеечную плату листки такого, например, содержания, как это видно из специального отчета синоду типографии Киево-Печерской лавры от 23 мая 1907 г.: «Собственность неприкосновенна» (№ 60), «Порядок» (№ 65), «Молитва за царя и отечество» (№ 70), «Есть ли обездоленные люди?» (№ 77), «Для чего бог наказывает?» (№ 30) и т. д. и т. п.[318]

Важнейшими оплотами реакции являлись монастыри. Крупное хозяйство ряда монастырей делало их интересы общими с интересами дворян-помещиков. Естественно, что монастыри были заинтересованы и в сохранении и укреплении самодержавного строя. Отсюда (например, Почаевская лавра) шла пропаганда погромов, травля революционеров; отсюда (Киево-Печерская и Троице-Сергиевская лавры) распространялись сотни тысяч религиозно-нравственных листовок — черносотенных прокламаций; здесь подготовлялись кадры приспешников самодержавия.

В монастырях крепко держались пережитки крепостничества. Работая «для спасения души» и «за святое послушание», обманутые сотни и тысячи людей (по преимуществу из крестьян) обеспечивали своим каторжным бесплатным трудом благополучие монастырской верхушки.

Вот как рисуется состояние монастырских хозяйств в годы столыпинской реакции.

При Троице-Стефановском Ульяновском монастыре имелись кирпичный завод, водоподъемная паровая машина, водяная мельница. Печенгский монастырь приспособил даровую силу водопада р. Килжухи в качестве двигателя в 100 лошадиных сил. В Крестовоздвиженском женском монастыре вологодской епархии имелись кузнечная, столярная, слесарная, портняжная, башмачная, золотошвейная и иконописная мастерские, гончарный, скипидарный заводы и т. д. Во главе монастырей стояло обычно несколько человек монахов или монахинь, а работали, как например в названном Крестовоздвиженском монастыре, «многочисленные трудницы-зырянки, живущие в монастыре по два, по три года». Какова была оплата этих монастырских рабочих, видно из отчета обер-прокурора. Он пишет, что в Яренском монастыре «пни выворачиваются при помощи рычагов, коими служат целые бревна; за каждый вывороченный пень, смотря по величине, сестры получают гонорар в виде сухих баранок, которые здесь почему-то зовутся калачами, почему и поле, разработанное таким образом, именуется „калашниковым“».[319]

[315] Там же, лл. 36, 39.
[316] Там же, д. 3, л. 2—2 об.
[317] Там же, л. 4.
[318] Там же, ф. 796, оп. 188, 1907 г., д. 7663, л. 2—2 об.
[319] Отчет обер-прокурора за 1911—1912 гг., СПб., 1913, стр. 115.

Поддержка синодом самодержавия встречала прежде всего полное сочувствие со стороны монастырей, число которых к этому времени выросло до 900 с количеством насельников и насельниц до 90 000 человек.[320]

Ярым врагом рабочих и революционного крестьянства была почти вся армия белых священников.

Можно вполне доверять обер-прокурору синода, когда он в докладе Николаю II писал: «Доходы за требы в последние годы (начиная с 1905 г.) сильно упали. Под влиянием агитации различных недоброжелателей духовенства, восстанавливающих народ против церкви и ее служителей, прихожане во многих местах или прекратили выдачу причтам издавна установленного общественного жалования и хлебного довольствия, или стали уменьшать и без того небольшое существовавшее до тех пор вознаграждение за требы, а в иных местах устанавливали даже свою таксу за требы».[321]

Такое положение, конечно, не могло возбуждать среди священников симпатий к революции. И мы видим, как рядовое духовенство в этот период все охотнее включается в погромную деятельность черносотенных организаций.

Для тех служителей культа, которые еще колебались в выборе для себя линии поведения и боялись связываться с черносотенными организациями, синод в 1908 г. вынес определение, которым объявлял по духовному ведомству, «что знамена-хоругви Союза русского народа могут быть допускаемы в участию в церковных торжествах». В определении синода от 16 мая 1909 г. говорилось, что черносотенные хоругви могут помещаться в храмах наряду с церковными хоругвями.[322]

Оглядываясь на период революции 1905—1907 гг., синод писал в своем отчете за 1908—1909 гг.: «Неожиданно вырос фанатичный и страшный враг не только религии, но и государственности. Это — распространение среди рабочих социал-демократии с ее не только индифферентным, но и прямо враждебным религии характером».[323] Видя, что революционная волна стала спадать и самодержавие одержало временную победу, синод в специальном приветствии царю от 30 января 1908 г. в льстивых выражениях высказывал надежду, что «всемилостивый господь за молитвы церкви небесной и земной через самодержавную силу и власть своего помазанника выведет... народ из постигших его бедствий к оздоровлению».[324] И обнадеживая себя мечтой о полной ликвидации ненавистной революции, церковь развила энергичную деятельность по организации всех своих сил в помощь царизму для борьбы с их общим «страшным врагом».

Ярким выражением контрреволюционной деятельности церковников явился Всероссийский миссионерский съезд в Киеве 12—26 июля 1908 г. Его созыв был приурочен к празднованию 800-летия Михайловского Златоверхого монастыря в Киеве. Во время юбилея всячески подчеркивалось, что монастырь этот основан великим князем, одним из предков Романовых. По данным синода, во время торжеств было «роздано народу 16 300 образков больших и малых, 40 000 брошюр, листков».[325]

[320] Там же, приложение.
[321] Там же, стр. 185.
[322] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 190, 1909 г., д. 258, л. 2 об.
[323] Отчет обер-прокурора за 1908—1909 гг., СПб., 1911, стр. 131—132.
[324] Там же, стр. 30.
[325] Там же, стр. 98.

Миссионерский съезд, которому торжества в Михайловском монастыре должны были придать особенное значение (здесь было 47 епископов и сотня священников), был задуман и проведен под флагом защиты православной церкви от сектантов, но в действительности он был направлен против революционных рабочих и крестьян. Об этом свидетельствовала программа съезда. На обсуждение съезда синодом были поставлены, в частности, следующие вопросы: «о борьбе с отрицательными и социально-политическими течениями», «о мероприятиях к противодействию распространения социализма среди учащейся молодежи и главным образом в среде рабочих и крестьян».[326]

По этой программе миссионерский съезд выработал ряд постановлений. Так, «в целях борьбы с материалистическими учениями» воспитанникам духовных учебных заведений рекомендовались «для самостоятельного чтения подходящие книги по вопросам философским и социальным»;[327] «для борьбы с социализмом» в качестве радикальной меры было «признано желательным существенное видоизменение преподавания закона божия в светских учебных заведениях».[328] Во исполнение этого постановления через год был созван съезд законоучителей в Петербурге (20 июля—1 августа 1909 г.) под руководством епископов Кирилла (Семенова) и Никандра (Феноменова) и протоиерея Дмитрия (Белякова).[329] На этом съезде было решено «подготовить пастырей к борьбе против социализма еще со школьной скамьи». В этих целях в семинариях в качестве особого «отдела нравственного богословия» был введен с 1909 г. курс «разбора и опровержения социализма».[330]

Вырабатывая приемы «теоретической» борьбы с социализмом, киевский миссионерский съезд признавал, что «область экономических и общественных наук для русского пастыря не только чужая, но и совершенно неизвестная».[331] Съезд признавал, что «рабочий элемент силен и фабричная цивилизация быстро надвигается на деревню, священнику нужно вести упорную и умелую борьбу».[332] Съезд обратился к испытанному средству одурманивания масс — к устройству «прославлений», «перенесений» и «открытий» мощей. Было решено просить синод о прославлении княгини Анны Кашинской, о перенесении из Киева в Полоцк мощей княжны Евфросинии Полоцкой, о праздновании 200-летия «со дня кончины св. Дмитрия Ростовского». Политический смысл этих мероприятий выражен с достаточной ясностью как в той резолюции, которую положил Николай II на общем докладе ему о решениях миссионерского съезда, — «отрадно»,[333] так и в резолюции его по докладу о прославлении Анны Кашинской: «Я почерпаю надежду, что господь молитвами преподобной дарует дорогой нашей родине преуспение в мирное развитие в заветах, оставленных нам святыми нашими угодниками».[334] Елейность этой резолюции прикрывала собой стремление проводить в жизнь ту же программу, которую отстаивали помещичье-дворянские круги, мечтавшие властвовать по старинке, «по заветам угодников православия».

[326] Там же, стр. 184.
[327] Там же, стр. 166.
[328] Там же, стр. 210.
[329] Там же, стр. 210—211.
[330] Там же, стр. 132, 165.
[331] Там же, стр. 132.
[332] Там же.
[333] Там же, стр. 185.
[334] Там же, стр. 4.

На очереди стоял и вопрос о специальном прославлении царского дома, и, как видно из отчета обер-прокурора, «отцы» съезда, договорившись между собой, решили вести запись чудес, происшедших от Федоровской иконы божьей матери в таврической епархии, которая считалась родовой иконой Романовых.[335] Ни одно из этих мероприятий не вызывалось религиозными побуждениями. Почитание, например, мощей Анны Кашинской было отменено специальным постановлением собора 1677 г. в Москве, но теперь с этим не считались, так как важно было, что Анна из княжеского рода, как и Евфросиния Полоцкая. Инициаторы перенесения мощей последней — витебский архиерей, губернатор, начальник полоцкого жандармского управления, полицмейстер, купцы и помещики, — подписавшие ходатайство об этом, откровенно писали: «Не признаете ли возможным ввиду крайней скудности в полоцкой епархии древней, особенно чтимой святыни православной... в настоящее тяжелое время, когда... приходится стоять лицом к лицу... с распространяющимся безверием и его гибельными последствиями, возобновить перед святейшим синодом ходатайство о перенесении св. мощей».[336]

Политический смысл имели и торжества в честь Дмитрия Ростовского, так как он «в речи перед императором Петром I ясно выразил свою глубокую верноподданническую преданность самодержавному царю».[337]

Церковь широким фронтом шла на помощь реакции, и наиболее ярким выражением этого было создание «народно-приходской миссии», в задачу которой входила и «борьба с социалистическими учениями», как об этом сообщалось в специальных «правилах об устройстве внутренней миссии».[338] Суть этого мероприятия заключалась в том, что перед всеми священниками ставилась задача в каждом приходе собрать наиболее активно верующих, объединить их под лозунгом «защиты церкви» от сектантов и неверия, внушить им ненависть к социалистам, к революции, воспитать в верности «богоустановленной» власти и сделать из них наиболее способных, активных помощников специальным епархиальным миссионерам, руководящим «обращением в лоно церкви заблудших» (правило 4, раздел I, пункт 2).

Все постановления киевского съезда — правда, с медлительностью, свойственной синодальному бюрократизму, — были проведены в жизнь. Церковное руководство позаботилось прежде всего об организации церковных братств по приходам, о пропаганде церковных обществ трезвости, о расширении библиотек с подбором агитационных книжек; были организованы и специальные курсы для подготовки священников «из народа». Курсами руководили черносотенные священники: в пастырской школе такого типа в Житомире — Антоний Храповицкий, в Москве — Восторгов. В политических целях, для соответствующего влияния в семье, священникам нужно было обработать в определенном духе и женщин. В 1909 г. возникли первые женские кружки в Одессе, «сестричества» в Полтаве, женские миссионерские курсы в Перми. В этом же году в Петербурге впервые был организован специальный детский кружок при Иоанно-Предтеченской церкви «Общества распространения религиозно-нравственного просвещения» на Выборгской стороне.[339] По этому примеру очень скоро

[335] Там же, стр. 17.
[336] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 190, 1909 г., ст. 3, отд. VI, д. 218, л. 8.
[337] Отчет обер-прокурора за 1908—1909 гг., стр. 9.
[338] Там же, стр. 169 и сл.
[339] Там же, стр. 260.

стали создаваться детские кружки и детские церковные союзы при различных храмах.

Для распространения церковной литературы в эти годы не только было увеличено число церковных библиотек до 31 250[340] (к началу 1910 г.), но разные «просветительные» церковные общества, как объясняет обер-прокурор в своем отчете, «для удобнейшего распространения книг и брошюр в противовес широко распространяющейся в народных массах социалистической и атеистической литературе» стали создавать специальные артели книгонош, которым правительство предоставляло бесплатный проезд по железным дорогам.[341] При таких благоприятных условиях одно, например, «Московское общество любителей духовного просвещения» распространило за 1908—1909 гг. до 663 657 разных книжек и брошюр.[342]

Среди новых церковных организаций, созданных в порядке осуществления постановления киевского миссионерского съезда и синода о народно-приходской миссии, руководящее значение приобрело «Братство во имя воскресения Христова» в Москве.[343] Это братство было учреждено одним из деятельных черносотенцев, миссионером Айвазовым, при местной монархической организации в Сергиевом посаде. В его задачи, как это видно из устава, входила «борьба с неверием и социализмом». Благодаря поддержке московского митрополита Владимира братство стало издавать свой журнал «Голос церкви», наладило широкое издательство антисоциалистических листовок. В одной только Москве за год существования братства (1909 г.) им было роздано во время богослужений в разных храмах и во время бесед до 200 000 листовок «Троицкие листки» и «Церковное слово». Для характеристики направления деятельности этого братства достаточно просмотреть журнал «Голос церкви». В журнале помещались статьи против рабочего и крестьянского движения, «опровергался» социализм.

Церковь содействовала столыпинской политике переселений. В частности, указанное братство открыло свой особый отдел в Харбине для оказания «помощи» переселенцам, каковая состояла в том, что для удержания переселившихся от возвращения в Россию в переселенческих пунктах устраивали храмы, церковноприходские школы и посылали специальных агентов-священников. От братства было послано два вагона церковной утвари для переселенцев, а специальные московские курсы Восторгова поставляли им священников.[344] В ряде городов были открыты отделения братства, и его деятельность стала носить характер деятельности всероссийской организации. По этому же типу стали действовать и другие братства: Владимирское в Киеве, Александро-Невское во Владимире, Воронежское, Вологодское и др.

Организационной особенностью братства, по сравнению с прежде утвержденными различными религиозно-просветительными обществами, являлся «демократизм», прикрывавший, по существу, его полную зависимость от местного епархиального архиерея. Все члены братства, независимо от их имущественного положения, считались равными между собой «братьями» и «сестрами». В братстве культивировалась взаимопомощь, осуществлялся взаимный контроль над жизнью и деятельностью, практиковались отчеты братских руководителей перед собраниями братских

[340] Там же, стр. 221.
[341] Там же, стр. 267.
[342] Там же, стр. 271.
[343] Там же, стр. 277.
[344] Там же, стр. 162, 300.

групп. Каждый член братства обязывался работать в какой-нибудь братской комиссии, и все обязывались вести агитацию, где только придется, в защиту веры, против социалистов, бороться с сектантством. Члены братства связывались особыми, торжественно произносившимися в храмах обещаниями «полного послушания церкви».

Созданием таких братств церковь рассчитывала сорганизовать тот приходский актив, который мог бы быть брошен на борьбу с революционными настроениями. Автору этих строк не раз приходилось слушать, как духовенство мечтало из всех подобных братств создать «церковную партию», которая могла бы влиять на ход политики, быть использованной для борьбы с «крамолой». Члены братств вербовались главным образом из мелкой буржуазии. Братства, возникшие в 1909 г., стали передовым отрядом церковной реакции, в интересах которой было обманывать народ, вводить его в заблуждение относительно царя и политики правительства.

В августе 1907 г. освятили на Екатерининском канале в Петербурге храм Воскресения и стали уверять, что это «памятник народной любви к царю-мученику». Храм поставили в особо привилегированное положение в материальном отношении. Синод требовал через думу казенных ассигнований на его содержание. Поминовение Александра II было обставлено так, чтобы у молящихся утвердилось представление о «величии дела царя-освободителя», которое, как известно, состояло в экспроприации у крестьян земли в пользу дворян. В декабре 1908 г. «Общество распространения религиозно-нравственного просвещения» открыло большой храм у Варшавского вокзала. Священник Орнатский писал в специальном адресе царю: «Постройка нового... храма в память бракосочетания ваших императорских величеств... как раз пала на годы нашего общественного безумия, когда вся страна переживала период бури и натиска мятежных идей и революционного брожения». На адресе Николай выразил «свое удовольствие».

У церкви были крупные организации среди городского населения и крестьянства, в частности «Общество трезвости», которое к 1910 г. имело 1767 отделений с сотнями тысяч членов. 986 отделений этого общества возникли после 1905 г.

Как относился народ к церковной агитации? Вот что отмечает один из архиереев в своем донесении: «Умиления, за редкими исключениями, на лицах не видно. Слишком сильно пробила душу враждебность, слишком сильна подозрительность... На иные идеалы направлена здесь жизнь местных крестьян, особенно молодежи. Последняя, пройдя школы, сильно рвется в ряды интеллигентного пролетариата».[345] Руководители церкви знали, что атеизм растет, число верующих редеет. Так, например, в «Журнале храмовых богослужений» Чеснопольской церкви за 1910 г. были такие записи: «Воскресенье — в храме было две бабы»; «Всенощная под троицу... в храме не было ни одной души молящихся».[346]

В декабре 1910 г. В. И. Ленин в статье «Начало демонстраций» писал: «Мы видим теперь, как после трех лет самого бесшабашного разгула контрреволюции *народные массы*, больше всего угнетенные, придавленные, забитые, запуганные всякого вида преследованиями, снова начинают поднимать голову, снова просыпаются и начинают приниматься за борьбу... Смерть Льва Толстого вызывает — впервые после долгого перерыва — *уличные демонстрации* с участием преимущественно студен-

[345] Отчет обер-прокурора за 1910 г., СПб., 1912, стр. 104.
[346] Там же, стр. 106.

чества, но отчасти также и рабочих. Прекращение работы целым рядом фабрик и заводов в день похорон Толстого показывает начало, хотя и очень скромное, демонстративных забастовок».[347]

Еще в феврале 1901 г. Л. Н. Толстой был отлучен от церкви. Но чествование дня рождения Толстого в 1908 г. показало синоду, как мало считаются с этим его решением. Тогда киевский миссионерский съезд вынес постановление: «В воскресенье, предшествующее 28 августа, в городских церквах и в больших фабричных центрах, где предполагается чествование Толстого, отслужить молебствие по чину в „неделю православия об обращении заблудших", предварив его чтением послания св. синода».[348]

При первых известиях об уходе Толстого из дома синод командировал монаха-агента из Оптиной пустыни «в целях примирения графа Толстого с церковью». В. И. Ленин дал следующую оценку этому трюку церковников: «...святейшие отцы только что проделали особенно гнусную мерзость, подсылая попов к умирающему, чтобы надуть народ и сказать, что Толстой «раскаялся».[349] И действительно, из переписи в синодальном деле видно, что синод вовсе не заботился о «просвещении» сознания больного Толстого, а лишь о том, чтобы отыскать что-нибудь, позволяющее избежать общенародного возмущения линией синода в отношении великого писателя.

Сначала был командирован монах Иосиф, затем, как более опытный в делах церковного обмана, тульский епископ Парфений со специальными директивами от митрополита Антония и обер-прокурора Лукьянова. Наконец, были посланы соответствующие директивы калужскому архиерею — Вениамину Муратовскому, впоследствии председателю «обновленческого» синода. Муратовский доносил: «Получив сведения о том, что граф Л. Н. Толстой посетил Оптину пустынь... я тогда же препроводил секретные предписания настоятелю Оптиной пустыни, настоятельнице Шамординской пустыни и иеромонаху Иосифу с предложением подробно рапортовать мне: первому — о посещении вообще вверенных им обителей гр. Толстым, последнему — о содержании бесед с ним графа». Так священники шпионили за каждым шагом Толстого, чтобы извлечь для себя пользу, сказав, что Толстой вернулся в церковь, но это не удалось. Раздосадованному синоду осталось только после смерти великого писателя попытаться не допустить сочувственных ему демонстраций. Поэтому в 4 часа дня 8 ноября полетели во все епархии телеграммы: «Синод постановил не разрешать поминовений и панихид по графе Толстом. Митрополит Антоний».

Падение влияния церкви духовенство приписывало прежде всего «разлагающему» действию печати. Поэтому на борьбу с печатью был двинут «Кружок московских дворян», с которым был тесно связан митрополит Владимир. Он и представил 7 декабря 1910 г. «ходатайство о принятии мер против печати, в которой были заметки о кончине гр. Л. Толстого и критика позиции церкви».

Синод 13 января 1911 г. вынес постановление «просить статс-секретаря Столыпина, не признает ли он возможным привлекать к участию в заняти́ях комитетов по делам печати представителей духовного ведомства». Столыпин не решился целиком выполнить домогательства синода, однако

[347] В. И. Ленин, Соч., т. 16, стр. 326—327.
[348] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 189, 1908 г., д. 8305, л. 1.
[349] В. И. Ленин, Соч., т. 16, стр. 296.

сообщил, что «Министерство внутренних дел полагало бы возможным, в виде опыта, временно пополнить состав С.-Петербургского комитета по делам печати представителем от духовного ведомства». В июне того же года таким представителем был назначен священник Лахотский.

Еще в 1908 г. синод по «ходатайству преосвященного саратовского» добился того, чтобы запрещены были лекции и чтения, касающиеся вопросов религии, если по ним не было предварительного «сношения местных гражданских властей с духовными».[350] Секретный циркуляр Столыпина, разосланный в связи с этим, предусматривал, что «в случае обсуждения лекторами на чтениях на общие темы вопросов религии, не указанных в представленных полиции программах, таковые собрания должны быть прекращены».[351] Теперь же церковь через своего представителя в комитетах по делам печати (что предусматривалось вновь разрабатывавшимся законом о печати в 1910—1913 гг.), стремилась наложить свою руку на всякое печатное слово, имевшее хоть малейшее касательство к религиозным или церковно-практическим вопросам: все должно было издаваться «не иначе, как с благословения или разрешения св. синода или с дозволения подведомственных св. синоду духовных цензурных комитетов».

В целях возвеличения царской власти в глазах народа архиереи продолжали в 1911 и 1912 гг. устанавливать торжественные церковные церемонии и произносить приветственные речи при выездах царя на различные церковные юбилеи — в Киев, Овруч, Чернигов, Москву, Бородино, Смоленск. Все эти поездки имели целью демонстрировать «единение царя с народом», причем «народ» изображали в данном случае переодетые шпики и полицейские.

«Знамением времени», как выразился В. И. Ленин,[352] явился в этом отношении сборник «Вехи», выпущенный группой видных кадетов и ренегатов революции в марте 1909 г. В. И. Ленин писал об этом сборнике: «„Вехи" — сплошной поток реакционных помоев, вылитых на демократию».[353]

Современники из лагеря реакции (Д. Мережковский и др.) оценили содержание основной мысли сборника с религиозной точки зрения. «Пафос революции есть ненависть и разрушение», — писал Булгаков в статье «Героизм и подвижничество», опубликованной в сборнике «Вехи». По мнению Мережковского, высказанному им в сборнике «Религиозно-философского общества», «в этих словах Булгакова основная мысль книги, та скрытая ось, вокруг которой все вращается... Вывод ясен: если революция — разрушение, ненависть и отрицание, то реакция — восстановление разрушенного, созидание; если революция — антирелигиозна, то реакция — религия».[354]

Сторонники появившегося тогда религиозного течения неохристианства не меньше «веховцев» оплевывали революцию (достаточно вспомнить хотя бы нашумевшую в свое время книжку Мережковского «Грядущий хам»), но выдавали себя за сторонников «освобождения» и за проповедников «религиозной революции».

Представители господствующей церкви именно за это «пресмыкательство перед реакцией» и приветствовали авторов «Вех». И не только приветствовали. Видя восторг всей реакционной печати по поводу выхода

[350] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 189, 1908 г., д. 7941, л. 8.
[351] Там же.
[352] В. И. Ленин, Соч., т. 16, стр. 106.
[353] Там же, стр. 112.
[354] Русские ведомости, 1909, № 94.

в свет «Вех», они надеялись, что «общество вновь склонит уши к слушанию правды нравственной и религиозной», и попытались «пристроиться» к этому направлению для более успешного наступления контрреволюции на идеологическом фронте.

Выражением такой попытки было «Открытое письмо архиепископа Антония» (Храповицкого) к авторам «Вех», опубликованное в газете «Слово» 10 мая 1909 г. Увидев в лице П. Струве, Н. Бердяева и других своих единомышленников, Антоний в письме расточал им похвалы: «Истекающая неделя была для меня праздником; в эти дни, точнее в эти ночи, я читал „Вехи". Я читал слова любви, правды, сострадания и веры в людей, в наше общество». Антоний «призывал божие благословение» на священников — лакеев столыпинщины, считая «великим и прекрасным подвигом» их выступление против «большинства общества», не желающего слушать с 1904 г. «голоса истины».

П. Струве в том же номере ответил Антонию, что церковь Антониев уже не удовлетворяет кадетствующую буржуазию, так как она слишком груба в своих методах одурманивания трудящихся.

Либеральной буржуазии нужна была религия, которая бы, как сказал в своей речи в III Государственной думе Караулов, «в большей силе и славе, чем теперь, делала свое великое, святое дело в духе христовом — любви и свободы».[355]

Столыпин использовал официальную церковь в интересах своей политики. Мы видели, как ретиво помогала церковь третьеиюньской монархии. К сказанному можно добавить, что синод пошел даже на учреждение организации разъездных священников-служителей для обслуживания специально хуторян,[356] хотя это было совершенно не в духе канонических правил.

Но все же и Столыпин видел, что официальная церковь уже не может быть силой подавления революции на идеологическом фронте. В планах правительства Государственная дума выступала в качестве прикрытия действительной сущности царизма, которую церковные верховоды слишком выпячивали. Отсюда ряд «конфликтов» у церкви со Столыпиным.

Синод требовал, чтобы правительством были совершенно запрещены религиозные собрания различных сектантских группировок.[357] Столыпин же утверждал устав «Русского евангельского союза» и допускал не только собрания, но и ряд сектантских журналов: «Христианин», «Сеятель», «Вера», «Радостная весть», «Баптист» и т. д. Сектанство не без успеха разлагало народные массы, отвлекая своих последователей от революционной борьбы против эксплуататоров.

Синод требовал самых энергичных репрессий по отношению к вожакам различных религиозных сект, которые, эксплуатируя религиозное чувство, стали собирать около себя тысячи последователей и выступали совершенно самостоятельно, не только не делясь своей «славой» с церковью, но, напротив, агитируя против духовенства. Таковыми были известные жулики и проходимцы Иван Чуриков в Петербурге, Иван Колосов и Дмитрий Григорьев в Москве и др.[358] Столыпин же всем им покровительствовал, видя в них подходящих агентов для показа некоей «религиозной свободы», учитывая, что они более ловко, чем православные священники, могли одурачивать отсталые слои рабочих и крестьян.

[355] Цит. по: В. И. Ленин, Соч., т. 15, стр. 387.
[356] Кормчий, 1914, № 8, стр. 30.
[357] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 191, 1910 г., д. 2, л. 6.
[358] Там же, оп. 190, 1909 г., д. 278.

В деле синода о «братцах» мы читаем в официальном докладе миссионера Айвазова, что «в защиту „братцев", как они сами о том публично заявляют, пришли высокие лица, в том числе и председатель Совета министров. Последний телеграммой на имя московского градоначальника приказал беспрепятственно разрешить собрания „братцев"».[359]

Столыпинское правительство, опиравшееся на помещиков и буржуазию, в силу сложившейся в стране обстановки вынуждено было «эквилибрировать, чтобы не упасть, — заигрывать, чтобы управлять, — подкупать, чтобы нравиться, — брататься с подонками общества, с прямыми ворами и жуликами, чтобы держаться не только на штыке».[360]

«Модные» писатели, ратовавшие за создание новой религии, — «богостроители» и «богоискатели» — полемизировали с церковью, но только для того, чтобы усилить влияние религии. Они «критиковали» марксизм, издевались над революцией, проповедовали о «царстве воскресшей плоти», «о грядущей церкви Иоанна» и т. д., но по своей ненависти к революционному движению рабочих и крестьян они ничем не отличались от господствующей церкви.

Но только часть «прогрессивного» духовенства идейно примыкала к этим новоцерковникам, выступавшим против революции в условиях третьеиюньского режима. Для синода деятельность «молодых писателей» все же казалась подрывом веры, и сначала миссионерский съезд в Казани в 1910 г. постановил «ходатайствовать перед св. синодом, дабы помянутые лица... были подвергнуты церковному наказанию»,[361] а затем, в 1911 г., по инициативе известного нам саратовского епископа Гермогена возникло и специальное дело «по отлучению от церкви писателя В. Розанова».[362]

Не случайно, деятели позднейших «обновленческого» и «сергиевского» движений в церкви в годы столыпинской реакции были тесно связаны со сторонниками неохристианства. Если они и не солидаризировались с последними идеологически, то все же и не сочувствовали тем крайне правым элементам иерархии, которые утверждали вместе с правыми партиями, что для того чтобы держать народ в духовном рабстве, нужен теснейший союз церкви с «черной сотней».[363]

«Конфликты» со столыпинским правительством охладили синод в его усердии проводить столыпинскую программу «умиротворения», так что когда в синод поступило сообщение из Министерства внутренних дел о том, что епископ прилукский перед панихидой по Столыпине 13 декабря 1911 г. заявил, что бог наказал покойного за отговаривание царя от присутствия на «открытии» мощей Иоасафа Белгородского, это сообщение было оставлено синодом без внимания.[364]

Связи церкви с союзами монархических, крайне правых организаций становились все крепче. В 1908 г. определением от 15—18 марта синод предоставил «епархиальным преосвященным разрешать и благословлять участие подведомого им духовенства в деятельности „Союза русского народа" и других монархических патриотических обществ»,[365] что было равносильно рекомендации духовенству вступать в монархические партии.

[359] Там же, л. 14 об.
[360] В. И. Ленин, Соч., т. 15, стр. 245.
[361] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 191, 1910 г., д. 388, л. 78.
[362] Там же, оп. 194, 1911 г., д. 6822.
[363] В. И. Ленин, Соч., т. 15, стр. 388.
[364] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 193, 1912 г., д. 8477.
[365] Там же, оп. 189, 1908 г., д. 8393, л. 31 об.

В свою очередь монархические союзы России, представленные в московском «Всенародном русском союзе», телеграммами в синод просили благословения на свою деятельность и получали его.[366]

Опираясь на черносотенцев, церковь стала популяризировать отдельных религиозных маньяков или просто шарлатанов из среды духовенства и культивировать около их личностей болезненные проявления религиозной экзальтации; это было источником личной наживы для священников и попыткой церкви противопоставить революционным массам сплоченную под флагом церкви, фанатично настроенную массу верующих.

Похороны пресловутого Иоанна Кронштадтского, организованные синодом в целях прославления этого «почетного члена» Союза русского народа», поощрение шарлатанской деятельности иеромонаха Илиодора в Царицыне, «прославление» для обмана населения подольской и кишиневской епархий священника Феодосия Левицкого по ходатайству известного черносотенца Крушевана — все это были мероприятия, вызвавшие болезненно-фанатичные движения на религиозной почве: «иоаннитство», «илиодоровщину», «иннокентиевщину» и т. п.

Движения эти создавались искусственно, путем воздействия на доверчивых и болезненных, истерических субъектов. Иоанн Кронштадтский, Илиодор, Иннокентий, Феодосий Балтский и другие выдавались или выдавали сами себя за святых чудотворцев, пророков, предсказывали скорый конец мира, объявляли революцию антихристовым делом, звали на борьбу с нею как с величайшим грехом, отстаивали самодержавие и до цинизма откровенно эксплуатировали доверчивых и больных людей. Синод поощрял таких «полезных» деятелей наградами. Только когда популярность какого-нибудь «святого» начинала задевать интересы карманов деятелей церкви, а разнузданность прославляемого «пророка» бросала слишком заметную тень на все «царское благолепие», синод старался зарвавшихся священников убрать с глаз общества в какой-нибудь монастырь.

Помощниками таких священников в деле эксплуатации верующих, как видно из материалов синода об иеромонахе Илиодоре в Царицыне,[367] об иеромонахе Иннокентии в Балте,[368] являлись черносотенцы — торговцы, зажиточные крестьяне-хуторяне или придворная знать.

Известен факт шарлатанства Илиодора, который с благословения епископа Гермогена, как видно, например, из донесений агентов жандармского управления, в 1909 г. создавал ореол «святости» тобольскому конокраду Григорию Распутину. Вот что рассказывается в отношении генерал-майора Курлова к обер-прокурору от 20 декабря 1909 г. Илиодор объявил в Царицынском монастыре толпе своих поклонников и поклонниц: «Сейчас „брат Григорий“ (оказавшийся крестьянином Тобольской губернии, Тюменского уезда, Григорием Распутиным-Новым, приехавшим из Саратова вместе с епископом Гермогеном, — *Н. П.*) скажет несколько слов и раздаст подарки. После этого крестьянин Распутин-Новых поднялся на амвон и обратился к народу с заявлением, что „в воспоминание общей молитвы в храме с царицынскими, истинно православными людьми“ он раздаст всем присутствующим по платку, „который прикрывает грехи“, и по полотенцу, „снимающему омытые грехи“. Раздача подарков продолжалась до $12\frac{1}{2}$ ч. ночи, а в 4 ч. утра Илиодор выехал вместе с означенным Распутиным-Новым в с. Покровское».[369]

[366] Там же, оп. 190, 1909 г., д. 538, л. 3.
[367] Там же, оп. 189, 1908 г., д. 955.
[368] Там же, оп. 191, 1910 г., д. 305, ч. I и II.

Вся деятельность этих мракобесов, на которых опирался синод в конце периода столыпинщины и позднее, сводилась, как это следует из проповеди Илиодора, к тому, чтобы убедить народ «зорко следить за проповедью врагов православия, которые распространяют безверие и разрушение государственного строя, в каковом направлении действуют в особенности социал-демократы и социалисты-революционеры».[370]

Опасаясь вновь поднимавшегося революционного движения, церковь по указке правительства усиливала свой нажим на угнетенные народности. Еврейские погромы в церковных проповедях стали рассматриваться как «акт божеского правосудия».[371] Синод создавал комиссии для разрешения вопроса о праве евреев называться христианскими именами, и в мае 1911 г. этот вопрос был решен в отрицательном смысле.[372]

Варшавский, витебский и донской архиепископы в целях соответствующей «обработки» местного населения и для большего успеха пропаганды среди национальных меньшинств стремились получить частицы мощей, и хотя синод сначала отказал в этом, но через полгода, получив указания от обер-прокурора, удовлетворил все ходатайства.[373]

Правительство боялось за настроение войск, расположенных в окраинных губерниях. Поэтому в Гродно, например, войсковым начальством по договоренности с архиереем было сфабриковано «чудесное обновление иконы Николая Чудотворца в помещении 3 батальона 103 пехотного полка», для того чтобы солдаты молились перед этой «чудотворной» иконой в храме. Подделка была настолько груба, что синод дважды (в 1910 и 1911 гг.) отказывал в удовлетворении ходатайства признать икону «чудотворной»; но когда обер-прокурором было разъяснено, что военное начальство на этом настаивает, то икона была признана «обновленной» (в 1912 г.). В этом деле синода на рапорте есть определение, написанное рукой Саблера в отмену прежнего синодального, и пометка: «Предложить членам синода к подписи».[374]

Для борьбы с национально-освободительным движением народностей Поволжья и Средней Азии был созван миссионерский съезд в Казани (в 1910 г.). Съезд поставил полицейские меры воздействия во главу угла деятельности православного духовенства среди иноверцев.

Председатель съезда казанский архиепископ прямо заявил, как это и записано в протоколах: «Что такое полицейская мера? И что такое полиция? Разве это не слуги государя и охранители нашего порядка и мира? Разве полиция... не должна рассматриваться как учреждение, берущее нас под свою опеку?».[375] Поэтому миссионеры и призывали на съезде: «Отцы и братья, поблагодарите хотя ставропольское начальство через губернатора за его заботы о подъеме миссии среди калмыков губернии».[376]

«Отцы» требовали полицейских мер, во-первых, для упразднения излишних хурулов; во-вторых, для уничтожения сверхштатного духовенства; в-третьих, для упразднения должности главного бакши, т. е. ламы-

[369] Там же, оп. 189, 1908 г., д. 955, л. 73 об.
[370] Там же, л. 73.
[371] Там же, л. 72 об.
[372] Там же, оп. 191, 1910 г., д. 270.
[373] Там же, оп. 190, 1909 г., д. 218, лл. 543—552.
[374] Там же, оп. 191, 1910 г., д. 82, лл. 15 и 16.
[375] Там же, д. 388, л. 11.
[376] Там же, л. 304.

епископа. Требовали также правительственного контроля над школами (Туркестанская миссия), обязательности для всех церковных праздников и т. д. Для заманивания киргизской бедноты рекомендовали новокрещеным давать лучшие земли и безвозвратные пособия и ссуды наравне с переселенцами.[377] Одновременно в целях обрусения советовали поселять переселяемых киргизов среди русского населения.[378]

Попы и миссионеры не скрывали, что надо «опасаться умственного подъема» отсталых народностей,[379] что «опасность со стороны инородческого населения есть, и довольно большая, но не религиозная, а исключительно политическая».[380]

На Кавказе синодальные экзархи настолько ретиво служили делу русификации края, что один из них, Никон, в 1908 г. был убит националистами.

В западных губерниях православное духовенство с 1910 г. призывалось к самому деятельному участию в земских учреждениях Западного края. В целях обеспечения через духовенство русского влияния Министерство внутренних дел признало «целесообразным установить особый порядок выбора гласных от духовенства в уездные и губернские земские собрания».[381] Суть этого «особого порядка» заключалась в том же, в чем позднее была и сущность «поповских выборов» в IV Государственную думу, а именно: духовенство участвовало в общих выборах с другими землевладельцами там, где не было уверенности, что без него пройдут желательные правительству кандидаты, и самостоятельно избирало своих представителей там, где большинство за желательную для правительства кандидатуру было обеспечено. Духовенство производило выборы «под руководством подлежащего епархиального начальства».

Синод своим определением от 20 апреля 1911 г. призвал все учреждения «ведомства православного исповедания... (в означенных губерниях,— *Н. П.*) оказывать полное и незамедлительное содействие местным управам по делам земского хозяйства».[382] Это была как бы «репетиция» будущей большой кампании по фальсификации выборов.

Так везде и всюду православная русская церковь в период реакции помогала царизму душить всякое проявление свободы. Церковь самым тесным образом была связана с «черной сотней» и придворной камарильей, куда теперь ею же и были введены кликуши, юродивые и странники для поддержки падавшего трона с помощью якобы «народной мудрости» и «христовой благодати» через «божьих людей». Последнего из них, Гришку Распутина, ввели ко дворцу с этой целью ректор духовной академии епископ Феофан (Быстров) и епископ Гермоген. Но Распутин очень быстро из агентуры церковной верхушки при царском дворе, на роль которой его прочили епископы, лелея надежду таким путем осуществить свои клерикальные стремления, освободиться от контроля государственных учреждений при сохранении господствующего положения в государстве, сделался вершителем церковных дел.

Результаты не замедлили сказаться. Обер-прокурором был назначен В. К. Саблер, человек, прошедший «победоносцевскую» школу, всем существом своим ненавидевший революцию. «Лукавый царедворец» Саблер

[377] Там же, лл. 13, 28, 84 об., 85.
[378] Там же, оп. 194, 1911 г., д. 120.
[379] Там же, оп. 191, 1910 г., д. 388, л. 22.
[380] Там же, л. 222 об.
[381] Там же, д. 15, л. 2.
[382] Там же, л. 21.

не чужд был внешнего европейского лоска, он бывал за границей со специальными задачами изучать там «рабочий вопрос», и результатом этого явилась его книга «О мировой борьбе с социализмом». При нем синод в 1912 г. был составлен из крайне правых элементов. После смерти Антония Вадковского «первоприсутствующим» стал Владимир, переведенный на Петербургскую кафедру; на Московскую кафедру перевели томского митрополита Макария; экзархом в 1913 г. был сделан Питирим; в члены синода ввели еще Никона (издателя «Троицких листков»); конечно, остался в синоде и «незаменимый» Сергий Страгородский, угождавший царизму настойчивой руссификацией Финляндии.

Такой синод в условиях развертывавшихся новых классовых боев был вполне надежным оплотом царизма. Однако Ленские события показали, что революционные силы живы, что в рабочем классе накопилась огромная энергия революционных масс. Страна шла навстречу новой революции.

Церковь накануне первой мировой войны

Православная церковь, способствовавшая, как мы видели, мобилизации всех черных сил реакции в борьбе с революционным движением в России, к 1912 г. стояла перед фактом краха своей политики: широкие массы рабочих переставали верить в басни духовенства, передовые слои пролетариата были определенно враждебны церкви.

Все большее сужение базы церкви заставляло некоторую часть духовенства и активных церковников задумываться над будущим церкви.

«Либеральные» фразы священников, которые в этот период снова, как в 1905 г., стали появляться даже на страницах духовной печати (например, «Церковного вестника» за 1912 г.), были, однако, только прикрытием глубокой ненависти к грядущей революции.

Учитывая создавшееся положение, правительство попыталось укрепить свое положение фальсификацией выборов в IV Государственную думу, мобилизовав для этого всю армию духовенства на предвыборную кампанию.

Как известно, правительство не вполне было удовлетворено составом III думы и стремилось исправить это положение при выборах в IV думу. В избрании думы реакционного состава особая роль отводилась церкви. Избрание желательных членов думы обеспечивалось особым подбором «благонадежных и не принадлежащих к левым людей» в число выборщиков. Синод и взял на себя «подряд поставить» таких выборщиков, как говорили потом в самой Государственной думе ораторы, разоблачавшие правительственные махинации с выборами.[383] Интересы синода совершенно сходились с интересами царизма. В. И. Ленин так определял политику царизма: «Целью всей этой политики, напоминающей политику бонапартизма, было образование право-националистического большинства в Думе... Третьеиюньская система „ставила ставку на сильных", на помещиков и тузов буржуазии. И вот опыт III Думы в течение всего каких-нибудь пяти лет начал уже подрывать и эту „ставку"!».[384] «„Делание" выборов стало неизбежным».[385] Мобилизацию духовенства против либеральных и октябристских помещиков и другие мероприятия, вроде массовых репрессий, В. И. Ленин рассматривал как «основные приемы делания

[383] Государственная дума. Четвертый созыв. Стенографические отчеты 1912—1913 гг. (далее: Стенографические отчеты), ч. I, СПб., 1913, стлб. 999.
[384] В. И. Ленин, Соч., т. 18, стр. 463.
[385] Там же, стр. 464.

выборов в 1912 году».[386] «Юридическая» основа для предвыборных махинаций правительства и духовенства была найдена в действовавшем законе. Положение о выборах в статье 29 предусматривало, что съезд землевладельцев может быть разделяем по распоряжению министра внутренних дел «по разрядам избирателей соответственно роду владеемого ценза».[387] На этом основании министерство и стало выделять духовенство в особую избирательную курию в первой и во второй инстанциях выборов.

Мысль об этом высказали сами церковные руководители. В 1907 г. подольский архиерей поставил вопрос о выделении духовенства в такую особую курию,[388] и обер-прокурором эта мысль была встречена благожелательно, но применить такой маневр в широком масштабе правительство тогда не решилось. Опыт проведения выборов в земские учреждения Западного края, где это выделение (правда, в несколько своеобразной форме) было применено, обнадеживал царизм, и услугами духовенства при выборах в IV думу решено было воспользоваться.

В канцелярии синода, конечно, каких-либо специальных постановлений о проведении в жизнь правительственного задания не сохранилось. Дело представлено было так, будто само духовенство «сорганизовалось» для участия в выборах, согласно своим взглядам и убеждениям. Однако из переписки Серафима Подольского с обер-прокурором Саблером, относящейся к 1913 г., мы узнаем, что перед выборами в IV думу, которые происходили в сентябре — октябре 1912 г., наиболее влиятельные архиереи были вызваны к Саблеру на совещание по проведению выборов.[389]

Кроме того, из сообщений, сделанных с думской трибуны, известно, что синод предполагал издать особое послание — декларацию об участии духовенства в выборах. В эту декларацию, намеченную к опубликованию в 1912 г., «кроме общих руководящих указаний, предполагалось включить обращение к представителям духовенства с требованием не выставлять своих кандидатур в выборщики или в члены Государственной думы без согласия высшей епархиальной власти».[390] Но правительство нашло в конце концов такое мероприятие нецелесообразным, опасаясь голоса общественности, и решено было действовать тайно.

Официально повторили известный нам циркуляр, призывавший духовенство к обязательному участию в выборных собраниях, который был составлен еще при выборах во II Государственную думу.[391] Неофициально же наряду с рассылкой «предвыборной инструкции духовенству», изложенной в упомянутом циркуляре, по епархиям было разослано «конфиденциальное распоряжение епископам, в котором за подписью временно председательствовавшего архиепископа Сергия Финляндского, было подтверждено запрещение священникам выставлять свои кандидатуры в члены Государственной думы без разрешения епископов и голосовать за нежелательных для духовного ведомства и правительства кандидатов».[392] Архиереи приняли такое распоряжение к исполнению и с лета 1912 г., когда в летнюю сессию синода было разослано это письмо, начали в нужном направлении «обрабатывать» подведомственное духовенство.

386 Там же, стр. 463.
387 ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 188, 1907 г., д. 854, л. 15.
388 Там же, л. 53.
389 Там же, оп. 191, 1910 г., д. 305, ч. 2.
390 Стенографические отчеты, ч. I, стлб. 214—215.
391 ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 186, 1905 г., д. 814, т. I, л. 258.
392 Стенографические отчеты, ч. I, стлб. 217.

Вся «работа» по обеспечению желательных результатов велась синодом секретно. «Падение правого большинства с начала до конца III Думы, — писал В. И. Ленин, — настолько значительно, что правительство не могло, оставаясь самодержавным правительством, не прибегать к экстренным мерам делания выборов».[393] Правительству необходимо было «либерально-октябристское большинство, чтобы пытаться вести Россию вперед при сохранении всевластия Пуришкевичей».[394] Следовательно, и правительству и церкви нужно было сохранить некоторую видимость «демократичности».

Были мобилизованы священники — члены III думы, и 12 апреля 1912 г. 15 человек из них по инициативе членов думы от тверской епархии опубликовали обращение к духовенству, которое было потом перепечатано в различных епархиальных ведомостях. В этом обращении говорилось: «Для более успешного выступления православного духовенства на предстоящих выборах в IV Государственную думу, по нашему мнению, крайне необходимо... избрать (с разрешения епархиального начальства) уездный избирательный комитет в составе нескольких представителей духовенства, избранных по одному или по два от каждого благочиния».[395] На обязанности комитета была организация всего духовенства епархии по указанию архиерея. В частности, комитетом «должны быть определенно намечены кандидаты как в уполномоченные в уездное собрание (вместе с крупными землевладельцами), так и кандидаты в выборщики в губернское собрание по 2-й городской курии, а если есть, и по первой».[396]

Авторы воззвания ратовали за самую строжайшую «партийную дисциплину»: «как отцы-настоятели, — писали они в своем обращении, — так и остальные священно- и церковнослужители с учителями церковно-приходских школ... обязаны на соответствующих собраниях голосовать все как один человек за намеченных кандидатов». «Отцы-депутаты» поучали духовенство: «На собрание для выбора уполномоченных от духовенства должны явиться все настоятели церквей... Все обязательно должны принять участие в уездных собраниях для избрания выборщиков». И, наконец, «уполномоченные от духовенства (старший из них или тот, кому поручат уполномоченные) вступают в союз или блок с известной группой и, давая свои голоса за кандидатов сей группы, настаивают на проведении в качестве выборщиков от уезда своих кандидатов».[397]

На основах, изложенных в этом обращении, и стали действовать священники. Органы епархиальных архиереев — духовные журналы — занялись «обработкой» церковно-общественного мнения. «Пусть духовенству не удастся в настоящий раз провести в думу своего кандидата, — писал, например, один из церковных журналов, — но при общем участии всегда возможно оказать существенное влияние на выборы, устранить лиц, завезомо враждебных церкви, и провести в депутаты людей, к ней расположенных».[398]

Подлинный смысл этого призыва голосовать за «расположенных к церкви людей» раскрывался в более ранней по времени рекомендации духовенству, которую давал журнал «Руководство для сельских пастырей». В № 3 этого журнала за 1912 г. рекомендовалось «присоединиться к правым партиям и поддерживать их на предстоящих выборах».

393 В. И. Ленин, Соч., т. 18, стр. 465.
394 Там же, стр. 466.
395 Курские епархиальные ведомости, 1912, № 15, стр. 345.
396 Там же, стр. 346.
397 Там же, стр. 347.
398 Орловские епархиальные ведомости, 1912, № 15, стр. 418.

Части духовенства такая откровенность претила, и отдельные группы священников пытались проповедовать, что «церковь вне политики» и что следует придерживаться умеренных партий. В статье «Духовенство при наступлении выборов в Государственную думу», помещенной в «Орловских епархиальных ведомостях», высказывались, например, такие мысли: «Духовенству не следует поддерживать на выборах левых партий... Что касается правых организаций, то и здесь нужно соблюдать крайнюю осторожность».[399] Священники, придерживавшиеся таких взглядов, боялись, что скомпроментировавшая себя «черная сотня», если идти с ней под одним флагом, оттолкнет от церкви даже и религиозных людей. Поэтому эти лицемеры и писали: «Только люди умеренно правых воззрений, которые объединились и образовали великую истинно народную и государственную национальную партию», должны пользоваться поддержкой духовенства.[400]

Суть же дела от этого не менялась, духовенство на выборах в IV думу выступало как враг народного прогресса, как охранитель устоев, на которых покоилась вся система многовекового гнета и эксплуатации трудящихся масс со стороны самодержавия.[401]

Руководящие верхи духовенства Елецкого района заявляли, например, что все подведомственное им духовенство «будет поддерживать кандидатов от чисто русских православных и умеренных партий». А в киевской епархии на совещании благочинных под председательством первого викария епархии епископа Иннокентия и члена Государственного совета священника Трегубова вынесли постановление: «Поставить непременным условие, чтобы в члены думы от Киевской губернии прошли исключительно люди, верные царю, православной господствующей церкви и своей русской родине». Таким образом, духовенству давалась вполне определенная политическая установка.

Так как церковь понимала, что необходимы «сплоченность и единение духовенства, чтобы оно имело возможность провести или своих духовных лиц или кандидатов с устойчивым религиозно-нравственным мировоззрением и устранить лиц антирелигиозного направления», то были приняты все меры к устранению влияния на духовенство тех его членов, которые думали не по указке церковных верхов.

Но, конечно, «делавшие» выборы не останавливались на одних только призывах и полемических статьях в своих журналах. Были приняты и более реальные меры. По справедливому замечанию журнала «Церковь», «в синоде, как в главном штабе во время военных действий, давались предвыборные лозунги, намечались и выдвигались кандидатуры архиереев, утверждались председатели губернских предвыборных комитетов духовенства».[402] На местах епархиальные архиереи создавали из угодных им лиц комитеты по выборам, в обязанность которых входила мобилизация всех кадров духовенства для участия в выборах. Постановлениями этих комитетов прикрывались меры административного давления, принимавшиеся архиереями для обеспечения успеха выборов.

В орловской епархии, например, был установлен штраф за неявку на избирательное собрание: с настоятеля — 25 рублей, с дьякона — 15,

[399] Там же, № 37, стр. 1013.
[400] Там же.
[401] «Там, где начинают устои ломать, той стране не стоять», — говорил выбранный в IV думу протоиерей Тихон Попов, впоследствии «обновленец», с 1935 г. митрополит в Москве.
[402] Стенографические отчеты, ч. I, стлб. 214.

с псаломщика — 10 рублей.[403] То же имело место в рязанской и других епархиях.[404] Фабриковались воззвания, в которых, например, писалось: «В случае неуспеха в каком-либе уезде обяжемся под страхом строгой ответственности, несмотря ни на какие неудобства, явиться на выборы».[405] Учителям церковноприходских школ, привлеченным начальством к обязательному голосованию, предоставлялись на время избирательных съездов бесплатное помещение и бесплатный стол.[406]

Чтобы увеличить число своих сторонников, церковь шла и на прямой подлог. Так, вятская духовная консистория секретным циркуляром от 28 мая 1912 г. указывала, чтобы благочинные, составляя списки настоятелей церквей, вносили бы и «председателей строительных комитетов в тех церквах, приходы коих еще не открыты, но земля к которым уже нарезана». Рязанская духовная консистория постановила «снестись с гражданским начальством во вопросу о восполнении списка земель церковных за последнее пятилетие», как будто консистория, которая и занималась постоянно учетом церковного имущества, их не знала! Суть дела была в том, что даже фиктивное, на бумаге, увеличение размеров церковной земли давало возможность претендовать на большее количество священников в избирательном собрании. Мы видим, что и другие консистории были озабочены этим «земельным» вопросом (подольская, кишиневская и др.).

Чтобы не пропал ни один голос, воронежская, иркутская и черниговская консистории обязывали всех церковнослужителей и учителей церковноприходских школ «расписываться в явке у благочинного». При этом духовенство предупреждалось: «Законными причинами для неявки на выборы могут служить только ваша болезнь или смерть жены и детей ваших, удостоверенные отцом благочинным».[407]

При такой «всеобщей мобилизации» священников для борьбы против революционных партий была опасность со стороны «левых» элементов духовенства: они могли на собраниях вести нежелательную агитацию или их кандидатуры могли быть почему-либо выдвинутыми либерально-буржуазными партиями. Административные мероприятия епископов должны были предупредить то и другое. В этом отношении показательны метод воздействия на духовенство и приемы, практиковавшиеся архиереями по отношению к неугодным им лицам.

Саратовский епископ Алексей, бывший ректор Казанской духовной академии, обратился к духовенству с «архипастырским посланием» и в особом циркуляре к благочинным писал: «Почитаю благовременным разъяснить через вас подведомому вам духовенству, что оно может выставлять свои кандидатуры в члены Государственной думы не иначе, как с моего благословения, и вместе вменить вам в обязанность о случаях неисполнения кем-либо из лиц подведомого вам духовенства изъясненного основного правила церковной дисциплины незамедлительно донести мне».[408]

Екатеринбургский епископ Митрофан «взял подписку от явившегося на епархиальный съезд выборщика священника И. В. Молчанова в том,

[403] Там же, стлб. 224.
[404] Орловские епархиальные ведомости, 1912, № 13—14, стр. 393.
[405] Там же, стр. 394.
[406] Стенографические отчеты, ч. I, стлб. 223.
[407] Там же, стлб. 220.
[408] Там же, стлб. 218.

что он не будет принимать участия в губернском избирательном собрании ввиду неблагословения епископа».[409]

В пермской епархии выборщик священник Христолюбов, «произнесший речь, не понравившуюся духовной власти, получил телеграфное распоряжение... консистории с требованием не участвовать на пермском губернском избирательном собрании».[410]

В г. Шадринске священнику Николаеву была послана из консистории «бумага, запрещающая ехать на избирательное собрание».[411]

Калужский архиерей поступил еще проще: он вызвал по служебному делу священника-выборщика к 11 час. 30 мин. и продержал его у себя до закрытия избирательного собрания по уезду, в котором этот неугодный архиерею священник проживал.[412]

В целом ряде епархий духовенство было предупреждено, что за его голосованием будут следить. Священников открыто приглашали голосовать за определенного кандидата, «согласно воле епархиального начальства», или «за указанных лиц», причем, как это было, например, в курской епархии, архиерей предписал благочинным доносить «о лицах, которые не исполнят своего патриотического долга».[413]

Все указанные мероприятия имели своим результатом действительное усиление влияния духовенства на исход выборов. В Таврической, Вологодской, Вятской, Орловской, Минской, Киевской и других губерниях голосами священников, как плакались потом в думе представители либерального дворянства и буржуазии, «были провалены популярные кандидатуры прогрессивных или просто неугодных губернскому начальству лиц. Представители дворянского землевладения были поставлены в положение бесправного меньшинства». В Ровно, Красноуфимске, Торжке дворяне покидали избирательные собрания из-за засилия духовенства. В Кашире, например, из 17 светских лиц не участвовал в демонстративном уходе один только землевладелец, причем это был обер-прокурор синода Саблер.[414]

Для воздействия на верующую массу была усилена агитация при богослужении. Издавались специальные «архипастырские послания» с призывом выбирать в думу кандидатов правых партий (например, в саратовской епархии такое послание было издано отдельной листовкой и раздавалось богомольцам); архиереи (астраханский, курский, вятской, забайкальский, томский и др.) выступали с проповедями с церковного амвона о необходимости для православного человека проводить желательных правительству кандидатов[415] — «людей благочестивых», преданных царю и т. д. В отдельных епархиях (например, в полоцкой при Владимирском братстве) были созданы «союзы православных приходов» для организованного проведения поповских кандидатов.[416] Саблер и другие чиновники синода совершали служебные поездки по епархиям, проверяли деятельность архиереев и, таким образом, фактически руководили всей кампанией в интересах царского правительства.

[409] Там же.
[410] Там же.
[411] Там же.
[412] Там же, стлб. 2280.
[413] Там же, стлб. 220.
[414] Там же, стлб. 205.
[415] Там же, стлб. 225.
[416] Орловские епархиальные ведомости, 1912, № 13—14, стр. 392

В лице служителей церкви царское правительство нашло себе настолько усердных слуг, что В. И. Ленин писал в «Правде» от 7 августа (25 июля) 1912 г.: «Духовенство собирается наводнить IV Думу».[417]

Такое желание священников — массой пройти в думу и посчитаться с правительством за потворство либералам, провалившим в III думе законопроект о церковноприходских школах, — вынудило правительство бить отбой. Священники были нужны как вспомогательная сила для фальсификации «народного представительства», но совсем не в интересах царизма была исключительно черносотенная дума: «...сдвиг 1905-го года, крах старого, открытые и могучие выступления масс и классов заставили искать *союза* с теми или иными социальными силами».[418]

Эти силы отрицательно отнеслись к саблеровско-синодальному методу «делания выборов». Князь Трубецкой, выражая точку зрения кадетов, писал: «Превращение церкви в политическое орудие достигается ценой ее внутреннего разрушения».[419] Либералам тоже нужна была церковь как политическое оружие, но им нужно было «под флагом неучастия духовенства в политической борьбе более прикрытое (и потому гораздо более вредное) его участие».[420] Только большевистская партия устанавливала единственно правильный взгляд на кампанию, проводившуюся духовенством при выборах в IV думу: «Духовенство всегда участвовало в политике *прикровенно;* ничего кроме пользы для народа, и большой пользы, не будет от того, — писал Ленин — если духовенство станет участвовать в политике *откровенно*».[421]

В обстановке классовой борьбы того времени было весьма важно раскрыть подлинное лицо церкви перед массами верующих, находившихся под сильным влиянием духовенства. Определившееся место церкви в открытой политической борьбе среди и вместе с пуришкевичами и валяймарковыми весьма хорошо способствовало разоблачению церкви.

Правительство, балансируя между различными общественными группами, испугалось рьяного усердия священников. Чтобы несколько охладить пыл последних, синод вновь поднял вопрос о денежном содержании депутатов из среды духовенства. Этот вопрос в течение многих лет обсуждался в синоде. Он возник сначала в отношении епископов, попавших в члены думы, и хотя по положению о думе члены ее теряли право на получение содержания по своей штатной должности на государственной службе, но за епископами были сохранены все их доходы по епископской должности. Это-то и создало прецедент к возбуждению священниками — членами III думы вопроса о том, должны ли и за ними сохраняться и в какой мере доходы по их приходской, законоучительской службе и кто и на каких условиях должен их замещать на местах.

Как видно из дела синодальной канцелярии, священники хотели и сохранить приходские доходы, и получать думское жалование. Когда синод высказался против такого решения вопроса и постановил, что «заместители членов думы — священники должны пользоваться всем содержанием и доходами» (еще во время II думы),[422] то это было направлено главным образом против «левых» священников — членов думы. Но в III думе, пока правительство надеялось на создание при помощи 45 представите-

[417] В. И. Ленин, Соч., т. 18, стр. 204.
[418] Там же, стр. 463.
[419] Там же, стр. 204.
[420] Там же, стр. 205.
[421] Там же.
[422] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 188, 1907 г., д. 854, л. 68.

лей духовенства своего большинства, оно пошло навстречу пожеланиям думского духовенства, в количестве 30 человек подавшего ходатайство о сохранении за ними средств содержания по епархиальной службе. Сенат разъяснил, что «на избранных в члены Гос. думы священников епархиального ведомства ст. 127 „Положения о выборах в Гос. думу" изд. 1907 года не распространяется». Эта статья говорила о том, что члены думы лишаются содержания по государственной службе. На основании такого разъяснения синод и вынес 26 июня 1908 г. постановление о сохранении содержания за членами думы.

Сенатское разъяснение было дано в январе 1908 г. Но так как духовенство не имело в думе желательного влияния, то сенат не возражал, когда 15 ноября того же года синод предложил одному из священников отказаться, если он желает остаться членом думы, от приходского места «или же сложить с себя звание члена думы и ныне-де вернуться в приход».[423]

Перед выборами в IV думу, когда обнаружилось, что служители церкви могут «наводнить думу», перед кандидатами в депутаты вопрос о содержании и был освещен в смысле последнего постановления синода. Это у многих отбило охоту быть депутатом. Однако на избирательные собрания священники пошли активно, составив, таким образом, маневренную силу реакции.

В запросе, который был оглашен в связи с деятельностью правительства и церкви при производстве выборов на одном из первых заседаний IV думы, мы читаем: «В числе нарушений на первом по его влиянию на результаты выборов месте стоит совершенно не находящее себе опоры в постановлениях положения 3 июня выделение в особые предварительные съезды настоятелей церквей... Выделение в особые съезды настоятелей... встречается в 245 уездах из 330... Но производились выделения настоятелей лишь там, где это входило в план правительственной выборной политики. М[инистерство] в[нутренних] д[ел] смотрело на духовенство как на силу, которую можно использовать в желательном для правительства смысле».[424]

Обязав через епархиальных архиереев настоятелей церквей и других церковнослужителей принять обязательное участие в выборных собраниях, правительство само уже в одних случаях выделяло, а в других не выделяло духовенство в особые избирательные курии и этим оказывало влияние на исход выборов. Так, по данным думской комиссии по проверке выборов, «в Черниговской губ., например, в 12 уездах священники были соединены с другими избирателями, а в 3-х — выделены». То же было в Тамбовской и других губерниях.[425]

В результате в число выборщиков, по подсчету «Церковного вестника», прошло более 6000 попов.[426] «Церковный вестник» делал отсюда вывод, что «духовенство может избрать из своей среды до 40% выборщиков, повсеместно избирает не более 8%, а остальные голоса неизменно отдает светским лицам из правых партий».[427] Так и оказалось. Внушения консисторского начальства духовенству, что его «друзья из пасомых — только члены правых и умеренных организаций, правые и октябристы»,[428] возымели свое действие: голосами духовенства было создано в IV думе право-октябристское большинство. «По сути дела, следовательно, правительственная „избирательная кампания" удалась», — писал В. И. Ленин, подводя итоги выборов.[429]

[423] Там же, л. 79.
[424] Стенографические отчеты, ч. I, стлб. 203—204.
[425] Там же, стлб. 205.
[426] До 29 сентября 1912 г.
[427] Церковный вестник, 1912, № 40, стлб. 1264.
[428] Там же, № 33, стлб. 1036.

Однако эта «победа» только приближала полное и окончательное поражение абсолютизма. «Делая выборы» при помощи церкви, самодержавие фактически признало, что «даже с октябристами правительство ужиться не может», если ему пришлось «организовывать в лице подчиненного, подначального духовенства *своих собственных чиновников!*».[430] «Эксперимент Саблера и Макарова с „организацией" духовенства на выборах в IV Думу» в практически-политическом отношении ускорил падение царизма, так как свидетельствовал о том, что последний уже не имеет твердой социальной опоры ни в одном классе, что опорой абсолютизма являются «искусственно подобранные, преимущественно из разных зависимых слоев набранные элементы».[431]

Указывая на такое значение «делания выборов с духовенством», В. И. Ленин в октябре 1912 г. писал: «Господство *классов* устраняется труднее, чем пронизанные обветшалым духом старины, неустойчивые, поддерживаемые подобранными „избирателями" формы надстройки».[432]

Выборы кончились. В IV думе оказалось 47 священников. Создать самостоятельную думскую фракцию под руководством епископа, о чем мечтали некоторые реакционные круги (газета «Свет») и часть духовенства («Церковный вестник»), не удалось: это совершенно не нужно было правительству.

Церковь не хотела (да и не могла, являясь одним из звеньев бюрократической машины самодержавия) отказаться от борьбы с новым подъемом революционного движения в стране. Все церковные организации, созданные в период реакции, были брошены на эту борьбу: энергично работали братства; в руководящих органах церковной печати высказывалась мысль, что именно «братства должны содействовать всеми силами объединению русских людей»; сотнями тысяч печатались листки, журналы, религиозные плакаты и книги с целью повлиять на сознание масс. В 1913 г. при синоде был организован специальный Издательский совет. В пункте 8 положения об этом совете говорилось: «Совет ведает изданием брошюр и листков для чтения верующими вне храма и школы... излагающих в общепонятной форме данные науки о природе и человеке... в противоположность современному вероотрицанию, материализму, социалистическим учениям».[433] Во главе этого совета был поставлен черносотенный член Государственного совета вологодский архиепископ Никон.

Во главе Миссионерского совета синода был поставлен финляндский архиепископ Сергий Страгородский (с 1913 г.), получивший еще с 1911 г. за свои заслуги перед царизмом звание «постоянного члена» синода.[434]

Церковь создала целый ряд «епархиальных домов» — в Москве, Киеве, Одессе, Орле и других городах. Это были церковные «клубы» для народа, с богослужением, чтением с «туманными картинами», общим пением,

[429] В. И. Ленин, Соч., т. 18 стр. 465.
[430] Там же, стр. 314.
[431] Там же, стр. 314, 315.
[432] Там же, стр. 315.
[433] Отчет обер-прокурора за 1913 г., СПб., 1915, стр. 83—84.
[434] Отчет за 1911—1912 гг., СПб., 1913 г., стр. 40.

библиотекой с читальней, занятиями в вечерней или воскресной школе, лекциями на богословские темы и т. п.

Из докладов архиереев видно, что даже провинциальные епархии развивали в эти годы энергичную деятельность по идеологической «обработке» населения. В симбирской епархии, например, за 1912 г. было произнесено 35 865 поучений, проведено 18 200 чтений и собеседований. В пермской епархии был даже создан специальный проповеднический комитет.[435]

Военное духовенство, объединенное в ведомстве протопресвитера военного и морского духовенства, с 1912 г. включилось в борьбу с нарастанием революционного движения на местах. Во главе этого ведомства с 1912 г. стал протопресвитер Г. Шавельский,[436] составивший себе карьеру угодничеством перед царскосельской придворной кликой. Отчет обер-прокурора за 1911—1912 гг. отмечал, что Шавельский ставил на совещаниях духовенства вопросы «о способах пастырского влияния на воинов», «о наблюдении за чтением солдат» и пр. Он же издавал брошюрки «О любви воинов к царю», «Об отношении между верой и наукой» и т. д.

В эти годы подъема революционного движения духовенство стремилось всячески идеализировать феодальную старину «святой Руси». Восстановление древнейших храмов (в Киеве, Овруче, Чернигове, Москве, Новгороде), посещение почти всех этих мест царем, постройка новых храмов обязательно в стиле древнерусского зодчества, почти повсеместное введение в церковный обиход гармонизированных по заказу церкви крупными специалистами древнерусских напевов, открытие в Москве Марфо-Мариинской обители и аналогичных полумонастырей в других городах — все это «воскрешение древне-православного духа» было нужно церковным верхам для противодействия приближавшейся революции.

Создать впечатление особой таинственности в церковной работе — таков был один из приемов воздействия на верующих. По описанию, помещенному в журнале «Кормчий», видно, что московские народно-миссионерские курсы для мастеров, прислуги и «всякого рода тружеников» были организованы специально в «трущобах», которые и назывались «катакомбами»,[437] — не потому, конечно, что для них не нашлось другого помещения, а для того чтобы производить большее впечатление на слушателей по принципу: «что таинственно — то, мол, и свято». В этих целях священники выдумывали и различные «чудеса», в первую очередь совершавшиеся будто бы у могилы Иоанна Кронштадтского. В 1911 г. была издана и специальная книжка «Чудесные знамения по молитвам о. Иоанна Кронштадтского».[438] Синод, для виду борясь с «иоаннитской ересью», фактически способствовал ее процветанию при Иоанновском монастыре в Петербурге, где пышно расцвели эксплуатация, разврат и ханжество. Выдумывались «чудеса», связанные якобы с гробницей Павла I, в доказательство божественности царской власти. Подготовляли прославление новых «святых». Таким прежде всего в эти годы оказался патриарх Гермоген, которого чествовали дважды: в 1912 г., по случаю 300-летия со дня его смерти, и в 1913 г., при причислении его к лику святых. Гермогеновские торжества, организованные монархическими партиями, имели исключительно политическое значение: церковь в молитве, составленной

[435] Там же, стр. 171.
[436] Там же, стр. 223.
[437] Кормчий, 1914, № 46.
[438] Отчет обер-прокурора за 1911—1912 гг., стр. 119—120.

Гермогену, просила о прекращении «лихолетья» и об утверждении навеки самодержавной царской власти. Хотя никаких мощей Гермогена не было, так что и «открывать» было нечего, но синод особым определением все же объявил о канонизации Гермогена, «оставив все честные останки его под спудом на месте их упокоения».[439] Цель прославления была указана в этом же послании синода: «Вот теперь встает он из своего гроба, чтобы поддержать родную свою Русь в минуту трудную, во дни новой борьбы... за русского царя самодержавного».[440]

Для одурманивания рабочего населения в Петербурге Антоний Храповицкий распорядился привезти икону Почаевской богородицы, которая и пробыла в храмах Московской заставы целый месяц, причем около нее все время велась погромная проповедь.[441] Аналогичные церемонии с участием в них массовых церковных организаций в 1912—1914 гг. были повсеместным явлением.

Результатом подобных методов церковного воздействия было развитие религиозной экзальтации, погоня части общества за «глубокими мистическими» переживаниями. Создалось множество церковных кружков и салонов (салоны Игнатьевой, Пистолькорс, Арсеньевой), общество «Единение» баронессы Клейнмихель и многие другие, которые собирали у себя архиереев, священников, религиозных шарлатанов и политиков, стремившихся вести борьбу с народом при посредстве церкви. В тот период, когда церковь, несмотря на все прилагавшиеся синодом усилия, теряла опору в широких массах, она сделала все эти кружки опорными пунктами своего влияния на те слои общества, которые были принципиально враждебны революции. Из этих салонов, в зависимости от большей или меньшей степени близости ко двору их членов, стала теперь направляться вся церковная политика. Церковь вновь подняла похороненный было вопрос о созыве церковного собора. Синод поручил архиепископу Сергию Страгородскому возглавить созданное в 1912 г. новое «предсоборное совещание».[442] Намеренно был пущен ложный слух о проведении церковной реформы в связи с 300-летием дома Романовых, которое указано было праздновать 21 февраля 1913 г.

Церковное празднование этого юбилея особенно ярко показало тесную связь церкви с ненавистным народу самодержавием. Организация празднования началась еще с 1910 г., когда было дано разрешение производить сбор пожертвований на сооружение храма при подворье Федоровского Городецкого монастыря в Петербурге в память 300-летия дома Романовых. Тогда же правительством был образован специальный комитет по организации празднования юбилея, куда вошел и представитель духовного ведомства.[443] Церковь организовала пышные богослужения, крестные ходы (в Петербурге, например, по распоряжению синода, в процессиях несли наряду с церковными хоругвями 200 монархических знамен). Звонили во все колокола. Со всех амвонов раздавались призывы к верности царю. Синод предписывал в селах совершать крестные ходы по площади или к училищам.[444]

Синодом была составлена особая молитва, которую приглашали слушать коленопреклоненно; в ней синод утверждал, что самим богом пере-

[439] Отчет обер-прокурора за 1913 г., стр. 40.
[440] Там же, стр. 41.
[441] Там же, стр. 49—50.
[442] Отчет обер-прокурора за 1911—1912 гг., стр. 39—40.
[443] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 191, 1910 г., д. 175, лл. 1, 6.
[444] Там же, л. 28 об.

дан скипетр царский дому Романовых и просил бога сохранить их власть «до второго и страшного пришествия».[445]

К февралю 1913 г. в Россию выписали антиохийского патриарха Григория, который приехал со свитой в 16 человек, участвовал во всех богослужениях и собраниях в связи с юбилеем, прожил в России почти полгода, прославляя патриарха Гермогена в Москве, и, проехав по Волыни в сопровождении специально приставленных к нему для охраны стражников,[446] уехал в Дамаск, получив орден Александра Невского, бриллиантовый крест и несколько десятков тысяч рублей. По случаю 300-летия царствования синодом было издано для народа 300 000 брошюр, прославляющих дом Романовых,[447] и выпущена специальная икона.[448]

Так церковь свидетельствовала свою верность первому помещику России, окончательно связав с ним свою судьбу в Российской империи. Благодарный Николай отпустил синоду 21 000 рублей[449] и установил особый, «романовский» значок для ношения духовенством. Черносотенное руководство церкви поднесло Николаю II особый адрес. Под этим адресом среди подписей монархических зубров — волынского митрополита Антония, московского митрополита Макария и других — красуется подпись и Сергия Страгородского.

Шумиха с этими торжествами не укрепила позиции церкви. Напротив, все яснее обозначавшаяся зависимость синода от придворной клики во главе с Распутиным возбуждала недовольство и протест даже среди самих священников. Доказательство этому —«бунт» против синода епископа саратовского Гермогена и его подручного — иеромонаха Илиодора в Царицыне. Наиболее дальновидные реакционеры видели, что «святой чорт» (как назвал Распутина Илиодор) только вредит делу самодержавия и неразрывно связанной с ним церкви, и пытались образумить синодальных дельцов. Но те утверждали, что через «божьих людей», к каким причислялся и Распутин, действует «народная мудрость». В те годы из зала синодальных заседаний вылетело крылатое заявление Антония Храповицкого: «Да если в Царском Селе захотят, то мы и черного борова в архиереи поставим!».

Весьма значительная часть духовенства, особенно столичного и городского, почти весь состав академической профессуры склонялись в своих симпатиях к либеральной интеллигенции и, критически относясь к синоду, начинали искать опоры для церкви в буржуазных слоях общества. Назревал кризис внутри самой церкви.

Церковь и тыл в период первой мировой войны

Накануне империалистической войны 1914—1918 гг. капиталисты и помещики в России надеялись, что руководители православной церкви сумеют накинуть узду на народ, подымавшийся против эксплуататоров. «Совет объединенного дворянства», крупные фабриканты и заводчики всячески поддерживали церковь как один из устоев «русской государственности».

Крупная буржуазия и либеральные помещики, заинтересованные в предупреждении революции, требовали от церковных руководителей более

[445] Там же, лл. 63 и 64.
[446] Отчет обер-прокурора за 1913 г., стр. 51—58.
[447] Там же, стр. 504.
[448] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 193, 1912 г., д. 3233.
[449] Там же, оп. 191, 1910 г., д. 175, л. 114.

изощренной политики, чтобы не озлоблять массы, настаивали на организации «прогрессивного» строя церкви — свободы приходского самоуправления, выборности духовенства, т. е. создания видимости «демократизма» и «религиозной свободы». На страницах руководящих буржуазных газет значительное место уделялось церковным вопросам, связанным с «реформами» в церкви; в Государственной думе в прениях по сметам святейшего синода все чаще стала слышаться критика ведомства православного исповедания за то, что оно оказывалось неспособным выполнить заказ буржуазии — оглуплять трудящихся более тонкими методами религиозного воздействия.

Синод не способен был организовать духовенство для осуществления этих задач. «Князья церкви» ориентировались на придворные сферы, старались осуществлять волю «обожаемого монарха». Церковные верхи, связанные с наиболее консервативными помещичьими кругами, готовы были зачислить в ряды «крамольников» даже подбиравшуюся к власти буржуазию. Отсюда «конфликты» между синодом и Государственной думой, и общий курс синода на развитие черносотенных монархических организаций. Зато некоторая часть духовенства видела, что теряет свой престиж, что положение может спасти не самодержавие со своей распутинской кликой, а класс крупной буржуазии и либеральных помещиков, стремившихся эксплуатировать массы по «культурным» западноевропейским образцам.

В рядах городского духовенства стало расти сознание необходимости для церкви теснее связаться с верхами буржуазии и в союзе с ней попытаться сохранить основы эксплуататорского строя. Это особенно выявилось в период первой мировой войны. Подготовка к ней церкви началась задолго до ее фактического возникновения. Еще в 1910 г. состоялось определение синода о мобилизации духовенства на случай войны для укомплектования походных госпиталей и лазаретов. С 1912 г. был разработан план эвакуации «святынь» в случае захвата неприятелем городов, расположенных близ границы. Варшавский архиепископ Николай Зиоров действовал во время войны на основании сообщенных ему в свое время указаний этого плана.[450]

Церковь в России стала с первых же дней империалистической войны пропагандировать, что последняя ведется для защиты родины. Синод не только распорядился, по установившемуся правилу, прочитать манифест Николая II от 20 июля 1914 г. о войне во всех церквах империи, но и выступил со специальным посланием от этого же числа, в котором развивал лживые положения манифеста. Это послание было принято на экстренном заседании синода, посвященном обсуждению церковных мероприятий «по поводу начатия военных действий».

В послании, подписанном в качестве председателя заседания синода архиепископом Сергием Страгородским, синод утешал солдат тем, что «святая церковь христова непрестанно будет молиться ко господу... да дарует венец вечного царствия тем, коим суждено будет пасть в славном бою».[451]

Духовенство приветствовало войну как средство подавления ненавистных ему революционных настроений. Священники петроградской епархии свидетельствовали в своих отчетах за 1914 г.: «Бедствие войны... обратилось в великую милость божию, поставив православных на путь веры

[450] Там же, оп. 198, 1914 г., д. 329, т. II, ч. 1, л. 1—1 об.
[451] Миссионерское обозрение, 1914, № 7—8, стр. 619.

и деятельного благочестия»;[452] «В молодежи, к прискорбию, стало очень заметно падение религиозности и доброй нравственности вследствие... недостаточности наказаний за проступки в семьях, школах и судах»;[453] «Благочестие в народе до последнего времени становится все слабее и слабее... чему немало способствовали... злоупотребление дарованными свободами, отхожие промыслы, особенно в города на фабрики и заводы и в услужение, специально развращающая грубая литература, врывающаяся в народную среду, некоторые газеты, особенно с предвзято зловредным направлением, каковые по доступности цены и жажде чтения многими в деревнях выписываются, охотно читаются и слушаются народом, производя на слабых заразительное действие»;[454] «Зато за вторую половину года почти все благочинные согласно отмечают заметное возвышение благочестия... Благодарение господу богу — гром грянул... война заметно возвысила благочестие в народе. Ныне храмы полны, и население стало сразу религиознее».[455]

Конечно, действительного и длительного подъема религиозных настроений война не вызвала. В том же отчете петроградской консистории говорится: «Забот народа о содержании причта нигде не видно, а, напротив, высказывается нежелание оплачивать труд духовенства».[456] Но все же игра на религиозных предрассудках населения во время войны велась, и она была на руку правительству.

Поскольку Россия выступила в империалистической войне на стороне Антанты — Франции и Англии, перед церковью встал вопрос: как ей освятить, в агитационных целях, этот союз царизма с неправославными странами? Черновики «молитвословий» и «молебного пения о даровании победы», редактировавшихся в синоде, показывают, что долго думали, как можно призвать «божие благословение» на неправославные войска. Сначала была предложена формула: «подаждь силу и благодать воинству союзных с Россиею иностранных держав».[457] Но нашли, что с канонической точки зрения неправославные не могут расчитывать на получение этой «божественной благодати». Тогда перечеркнули эту формулу и после нескольких других вариантов остановились на формулировке: «благослови... наше и союзное нам воинство».

Другой пример политической роли православной церкви, выдвигавшейся на международную арену со своим «божественным» арсеналом, представляет дело по установлению связи с Болгарской церковью.

Царизм был заинтересован в том, чтобы Болгария или была на стороне России, или оставалась нейтральной. У синода не было «братских сношений» с болгарским синодом, так как последний был объявлен константинопольским патриархом 16 сентября 1872 г. «раскольничьим», или, иначе, состоящим в «схизме». Болгарские священники в целях возвышения своего авторитета в стране добивались своего признания у России в течение целого ряда лет.

12 августа 1914 г. обер-прокурор Саблер сообщил синоду, что «синод Болгарской церкви представил посланнику в Софии для препровождения св. синоду 15 000 левов в пользу раненых русских воинов»,[458] и предла-

[452] ГИАЛО, ф. 19, оп. 106, д. 39, л. 50.
[453] Там же, л. 49.
[454] Там же.
[455] Там же, л. 49 об.
[456] Там же, л. 44 об.
[457] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 198, 1914 г., д. 329, т. I, ч. 1, л. 27.
[458] Там же, л. 115.

гал выразить благодарность «прямо экзарху или синоду Болгарской церкви... Это произвело бы на расположенное к нам болгарское духовенство отрадное впечатление».[459] Церковные круги надеялись через православное духовенство Болгарии вести там нужную политику. «Канонический» вопрос о болгарской «схизме» был отодвинут в сторону в интересах политики капиталистов. Русский посол Савинский в секретной телеграмме на имя обер-прокурора писал, что «ввиду небогословского характера данного случая подобное обращение (с благодарностью Болгарскому синоду, — *Н. П.*), вероятно, не составит затруднения для нашего синода, решившего уже в принципе снять схизму».[460] Но синодальная дипломатия не помогла, и Болгария все же оказалась в числе стран, воевавших против России.

Церковь активно поддерживала захватнические планы царизма. Когда Николай II объезжал фронт и его приветствовал в Холмском кафедральном соборе епископ Анастасий, то этот последний прямо заявил: «Быть может, твой щит заблистает не только у врат Цареграда, но изъемлет и драгоценнейшую святыню гроба господня из рук неверных».[461] В статьях богословских академических журналов и в массовой литературе стали воскрешаться старые легенды о предсказанном якобы избавлении таинственного православного священника, не окончившего служения литургии в храме св. Софии в Константинополе и скрытого где-то там в стене, с помощью русского царя.

Вступление в войну Турции было очень на руку духовенству, которому стало легче изображать войну как борьбу за веру против «неверующих во Христа». Это нашло тотчас же свое отражение в новых текстах молитв, составленных синодом по поводу манифеста о войне с Турцией.[462]

Всей совокупности империалистических устремлений и внутренней политике удушения революционного движения, ради которых Россия оказалась брошенной в огонь мировой войны, церковь придала религиозное освящение. Война с Германией преподносилась как борьба за православие против лютеранства. Стремление к разделу Турции объясняли как священную борьбу креста с полумесяцем. В качестве образца такой пропаганды можно привести лекцию «Победа духа» священника А. Диаконова (впоследствии крупного «обновленческого» деятеля, умершего в звании псковского митрополита), опубликованную в официальном журнале «Миссионерское обозрение». Определяя идейный смысл войны, лектор говорил, что «германского происхождения человеко-бог обнаружил себя с одной стороны, в извращении христианства и якобы научном отрицании его, а с другой стороны, фактически проявил себя в социал-демократии».[463] Против этих «отступлений от божьей правды», по мнению лектора, только и ведется война, которая окончится тем, что на «святой Софии воссияет святой крест». Самое же ценное в войне, по мысли этого священника, то, что «наше юношество приносит самую дорогую жертву: начинает оно забывать о Марксах и Лассалях и несет свою молодую жизнь на алтарь отечества».[464]

Церковь ждала от войны отрыва трудящихся масс от тех, кто организовывал силы рабочих на борьбу против капитализма. В действитель-

[459] Там же, л. 117.
[460] Там же.
[461] Там же, л. 214.
[462] Там же, л. 195.
[463] Миссионерское обозрение, 1915, № 1, стр. 138.
[464] Там же, стр. 141.

церкви;[470] Питиримовское и Самсоновское братства были в Лесном, на Выборгской стороне. Наконец, выезды петроградских священников в Лужский и Гдовский уезды для «поднятия духа», преимущественно в дни годовщины войны, устройство там торжественных служб с общими исповедями и другими обрядами также использовались церковью, чтобы обрабатывать тыл соответственно интересам тех, кто вел грабительскую войну.

На страницах духовных журналов велась шовинистическая пропаганда. Империалистические домогательства российского капитала объяснялись таким образом, что война ведется ради спасения Родины.

Заботясь о воздействии на население в интересах капиталистов, церковь специальное внимание уделяла воинским частям, формировавшимся в тылу для отправки на фронт. Духовные консистории свидетельствовали, что «с особенной энергией ведутся духовенством церковные проповеди, беседы, религиозно-нравственные чтения... Эти чтения приносят громадную пользу в смысле развития в народе чувств религиозно-нравственных и патриотических».[471]

Вследствие того что революционное влияние проникало все глубже в массу призывавшихся к военному обучению, синод по представлению тамбовского архиерея Кирилла Семенова рекомендовал в 1916 г. «обратить особенное внимание на дело исповеди нижних чинов».[472] Работала охранка и при помощи духовенства вылавливала «неблагонадежных».

Вот перед нами весьма характерное по своей откровенности отношение командира запасного батальона лейб-гвардии Кексгольмского полка от 3 марта 1915 г. за № 46, сохранившееся в делах петроградской духовной консистории, написанное на имя митрополита петроградского и имеющее помету «Спешно. Секретно»: «Начальник гвардейской запасной пехотной бригады препроводил мне для исполнения отношение исполняющего должность зав. мобилизационного отдела Главного управления Генерального штаба от 21 февраля с. г. за № 499 на имя начальника штаба Петроградского военного округа, из которого усматривается, что в целях предупреждения распространения пропаганды революционного характера в запасных батальонах будут назначаемы опытные священнослужители для совершения богослужений, ведения бесед и пастырского надзора за нижними чинами, причем мне предложено самому ходатайствовать о скорейшем назначении священника для обслуживания батальона...»[473] и т. д. На этом отношении, сданном в консисторию, сделана пометка рукой секретаря: «Скорее». В тот же день делается определение консистории о назначении в этот запасной батальон одного из священников Спасо-Успенской церкви на Сенной — Симеона Солодовникова.

Таким образом, в период первой мировой войны церковь мобилизовала все свои силы в тылу для помощи господствовавшим классам.

Церковь и фронт в период первой мировой войны

Во время войны 1914 г. силы духовенства были брошены и на фронт для «работы» по указке верховного командования.

Поставленный во главе военного и морского духовенства с 1912 г. протопресвитер Георгий Шавельский сразу же принялся за сплочение духовенства военного ведомства. Перед началом империалистической бойни, в июле 1914 г., был созван 1-й Всероссийский съезд военного и морского духовенства.[474] Наиболее важным результатом этого съезда явилось «памятка» (инструкция) для военного священника, формулировавшая его политические задачи: «необходимо быть проводником в паству (войска — *Н. П.*) начал преданности и верности до самопожертвования государю императору», раскрывать обязанности воинов «в духе непоколебимой преданности вере», прививать идею «беспрекословного повиновения начальству».[475] В инструкции, составленной на съезде, говорилось: «Священникам в своих беседах с воинами следует разъяснять значение армии и внушать, что сущность убеждений всех чинов ее должна выражаться... в исполнении царской воли, передаваемой через начальников».[476]

Из средств, которые могли бы способствовать достижению такой задачи, на первое место была поставлена исповедь: «Было предложено устраивать говение новобранцев немедленно после их прибытия в части... для того чтобы, пользуясь настроением их... сразу же поставить их на серьезную почву и дать возможность священнику немедленно ознакомиться со своей новой паствой».[477] Относительно других средств воздействия на армию было сказано в решениях съезда следующее: «Просветительное значение в деятельности духовенства имеют внебогослужебные собеседования — не менее одного раза в неделю по батальонам и ротам... Не менее одного раза в неделю следует посещать гауптвахту. Обратить внимание на уроки закона божия... Предмет уроков и поучений... развитие патриотического чувства преданности государю... Желательна раздача листков и книжек или продажа их, а также крестиков».[478]

Эта программа деятельности полковых священников, выработанная буквально накануне войны, 8 июля 1914 г., показывает, что духовенство знало задачи, которые ставили перед ним царское самодержавие и буржуазия. В первые же дни войны духовенство было оповещено секретными указами, что на фронте создается специальная организация духовенства, которая по заданиям военного командования будет руководить всеми священниками. Как сообщалось в приказе, «протопресвитер Г. Шавельский 31 июля отбыл со штабом Верховного главнокомандующего на театр военных действий для руководства подведомым ему духовенством на войне».[479] «Совершенно секретно, спешно» давалось знать, что «согласно ст. 181 высочайше утвержденного 16 июля секретного положения о полевом управлении войск в военное время положена для каждой армии фронта должность главного священника, который определяется св. синодом по представлению протопресвитера военного и морского духовенства».[480] При протопресвитере была учреждена Полевая канцелярия, действовавшая совершенно самостоятельно, вне зависимости от так называвшегося Духовного правления при протопресвитере, которое занималось, оставаясь в Петрограде, мелкими текущими делами. Работа духовенства на фронте была организована по-военному: по Полевой канцелярии отдавались приказы, обязательные не только для самих священников, но и для всех чинов армии, имевшие как бы силу закона военного вре-

[470] Там же, л. 340.
[471] Там же, д. 39, лл. 41—42.
[472] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 198, 1914 г., д. 329, т. V, ч. 2, лл. 29—30.
[473] ГИАЛО, ф. 19, оп. 106, д. 11, л. 149.
[474] ЦГИАЛ, ф. 806, 1914 г., д. 9432, тт. I—XI.
[475] Там же, т. I, лл. 62—68, 212.
[476] Там же, л. 213.
[477] Там же, л. 4.
[478] Там же, л. 116.
[479] Там же, ф. 796, оп. 198, 1914 г., д. 329, т. V, ч. 1, л. 5.
[480] Там же, л. 1.

мени по вопросам, связанным с положением того или другого священника в армии, с выдачей ему содержания и т. д. Протопресвитер находился в непосредственном подчинении у начальника штаба верховного главнокомандующего; главные священники армий подчинялись непосредственно протопресвитеру, в нужных случаях держа связь с начальниками штаба армий. На особо привилегированном положении находились священники при штабах армий и корпусов, являвшиеся, в сущности, заместителями главных священников. Доверенными главных священников являлись дивизионные благочинные, которым подчинялись полковые и госпитальные священники. Такова была структура полевого управления военного духовенства. По отношению к морскому духовенству разница заключалась лишь в том, что там главные священники назначались в каждый из флотов, но также находились в подчинении протопресвитера.

Духовенство стремилось изобразить империалистическую войну как войну всенародную. Деятельность духовенства на фронте состояла в отправлении богослужений, произнесении проповедей, раздаче соответствующей литературы, за что оно получало солидное содержание из государственных средств.

Вот перед нами официальная справка, или аттестат, на удовлетворение содержанием рядового священника, прикомандированного к 159-му пехотному Гурийскому полку, Владимира Балтаго. Здесь названы следующие статьи, по которым следовало удовлетворить этого священника: 1) жалованьем — из оклада 1080 рублей; 2) столовыми деньгами; 3) добавочными деньгами — из расчета 300 рублей; 4) деньгами на наем прислуги — 120 рублей; 5) полевыми порционными деньгами — 4 рубля в сутки; 6) фуражными деньгами на две упряжные лошади; 7) деньгами на отопление и освещение; 8) деньгами на покупку дров для варки пищи; 9) бесплатным пайком.[481]

При этом размеры выдач натурой определялись особой «табелью о рангах», согласно которой протопресвитер был приравнен к генерал-лейтенанту, главный священник армии — к генерал-майору, другие штабные священники и благочинные — к соответствующим чинам офицерского корпуса, в соответствии с чем они и пользовались большим или меньшим комфортом. Например, благочинному 42-й пехотной дивизии, как видно из сохранившейся в бумагах протопресвитера требовательной ведомости командира 168-го пехотного Миргородского полка, было выдано 690 рублей «на покупку лошадей и экипажа».[482] О том, что дала война военно-духовному ведомству, рассказывал сам Шавельский совершенно официально на съезде после февральской революции. Он докладывал, что на 1 января 1912 г. капитал этого ведомства состоял из 255 236 руб. 37 коп. процентными бумагами и 27 181 руб. 83 коп. наличными; к 17 же апреля 1917 г. в распоряжении военных священников было 953 069 руб. 02 коп., имение под Петроградом для дачного отдыха священников и санаторий для них же в Ессентуках.[483]

Тратя большие деньги на содержание духовенства, царизм ясно отдавал себе отчет, в чем ему может быть оно полезно. Мы видим, например, из дела «О награждении за труды, понесенные по обстоятельствам военного времени, священно-церковнослужителей, не состоящих в ведении о. протопресвитера»,[484] как военное начальство оценивало проповедническую деятельность духовенства. Командир 84-го пехотного батальона, представляя к награде священника Н. Лебедева, писал в своем отношении за № 7597, что тот «совершает богослужение в батальонной церкви с 1-го октября 1914 года и за все это время с особой ревностью относился к своим пастырским обязанностям, вселяя словом божьим в сердца нижних чинов глубокую веру в бога и беззаветную преданность царю».[485]

[481] Там же, ф. 806, 1914 г., д. 9167, ч. IIа, л. 212.
[482] Там же, ч. I, л. 166.
[483] Там же, 1917 г., д. 10140, ч. I, л. 3.
[484] Там же, 1915 г., д. 9661.

21 февраля 1917 г. было отдано распоряжение протопресвитера об организации проповеднических кадров в армии на основании следующей шифрованной телеграммы; «Наштаверх в предписании от 10-го февраля № 1294 указал в целях борьбы революционной пропагандой армии необходимость проповедей войсковых священников, ввиду сего августейший главнокомандующий приказал мне просить преподания теперь же войсковым священникам соответствующих указаний. Болховитинов».[486]

Вот что рассказывал в своем отчете-дневнике за 1915—1916 гг. Сергий Баженов, один из священников г. Пскова, работавший в армии в авиационном парке: «Командир парка высказал мне свой взгляд на задачи моих бесед с нижними чинами. Он говорил мне о том, что в тех областях работы и жизни, которые трудно обнять приказанием, он ждет моего пастырского влияния словом и убеждением».[487] Речь шла о тех воинских частях, где было много мобилизованных из рабочих и где считалась особенно необходимой церковная проповедь.

В одном из документов, сохранившихся в канцелярии синода, можно прочесть доверительный на имя петроградского митрополита Питирима отзыв министра внутренних дел А. Протопопова от 8 ноября 1916 г.: «Духовенство, как всегда, стоит на страже незыблемости монархического строя», «правительство всегда могло спокойно опираться на основную массу рядового духовенства и возглавлявших его иерархов».[488]

Некоторых священников прельщала возможность получать двойные оклады содержания, так как синод 20 ноября 1914 г. сделал распоряжение «о сохранении за назначенными в бригады государственного ополчения священнослужителями занимаемых ими должностей в епархии, с присвоенным последним содержанием».[489] Особенно привлекала работа в санитарных отрядах, организовывавшихся всякими великосветскими благотворительницами, от безделья игравшими в заботу «о милых солдатиках-героях». Здесь можно было абсолютно ничего не делать, быть на виду и иметь прекрасное обеспечение.

Духовенство в своем кругу давало достойную оценку такому карьеризму своих собратьев. В петроградской епархии некий священник Яковлев домогался поступить в один из таких отрядов и умолял «благословить его на подвиг служения солдату в качестве священнослужителя при отряде ее сиятельства графини Е. В. Шуваловой».[490] Старик благочинный, давая заключение духовной консистории по поводу этого домогательства, язвительно писал, что ему «довольно подробно, из бесед с самими участниками, известна деятельность священнослужителей при санитарных отрядах и поездах»,[491] и высказывался против выдачи Яковлеву просимого им разрешения. Священники настолько ославили себя моральным разло-

[485] Там же, л. 30.
[486] Там же, 1917 г., д. 10312, лл. 62 и 62а.
[487] Там же, л. 11 и сл.
[488] Там же, ф. 796, оп. 198, 1914 г., д. 329, т. I, ч. 3, л. 242.
[489] ГИАЛО, ф. 19, оп. 106, д. 11, л. 74.
[490] Там же, л. 133.
[491] Там же, л. 134.

жением еще в русско-японскую войну в различных санитарных поездах, что в первую мировую войну даже штаб армии высказался против предоставления священникам мест в санитарных поездах для сопровождения эвакуируемых в тыл раненых, о чем настойчиво хлопотал обер-прокурор Саблер в начале 1915 г. Начальник главного штаба мотивировал отказ «отсутствием мест в поездах»,[492] но понятно, что это была лишь отписка.

В целях одурманивания солдат на фронт возили разные «чудотворные» иконы, посылали солдатам крестики и религиозную литературу.

«Одна из величайших милостей, явленных господом в настоящую кровопролитнейшую войну нашей родине, — это усмирение вражды в земле нашей», — писал Шавельский 3 ноября 1914 г., расценивая мировую войну как средство «излечения от революции». И продолжал: «Утихли раздоры, прекратились распри, примирились партии».[493] В то же время он подчеркивал: «Усердно прошу духовенство действующей армии... зорко следить, чтобы в походные полковые и госпитальные библиотеки для воинских чинов не попадались брошюры и листки со встречающимися в них резкими выражениями».[494] Для распространения в войсках были собраны специальные библиотечки, которые духовенство было обязано иметь при себе вместе с запасом «крестиков, иконок, священных изображений на бумаге и листков религиозно-нравственного содержания для бесплатной раздачи больным и раненым».

Раньше всех позаботилось о распространении в армии своей печатной продукции «Александро-Невское братство трезвости» в Петрограде. Его издания были «весьма рекомендованы» Главным штабом в специальном оповещении от 26 августа 1914 г.[495] Вскоре же особой служебной телеграммой Шавельского библиотечки, составленные руководителем этого братства протоиереем Миртовым, были направлены на фронт.[496] Среди этой литературы находим такие издания: «Письмо к рабочим», «Что нам нужнее земли и воли?», «Христианские союзы молодежи», «Социализм и христианство», «Социалист», «Вера в научный прогресс перед судом христианства», «Достоевский и социальный вопрос» и т. п.

Наиболее ходкими церковными изданиями для армий были «Пастырское слово воину, вступающему в действующую армию», «Пастырское слово воину, на брани подвизающемуся» и «Пастырское слово воину, возвращающемуся в действующую армию по выздоровлении от ран». Выпускались печатные листы, расклеивавшиеся по церквам, где совершались богослужения для воинских частей, вроде изданного бригадным священником Поповым под заглавием «Клятва воина и дисциплина». В 1915 г. был издан специальный «Спутник православного воина».

Самое же широкое распространение в армии получила одна листовка, игравшая роль талисмана, которым священники одурачивали верующих солдат, в простоте сердца доверявших еще свои духовным наставникам. Как видно из канцелярской справки военно-духовного управления от 16 декабря 1914 г., в армию было отправлено 500 000 экземпляров листовки «90-й псалом».[497] Эту листовку священники рекомендовали солдатам носить при себе на груди для защиты от вражеской пули. Воинские части снабжались особыми ящиками со всеми принадлежностями для

[492] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 198, 1914 г., д. 329, т. I, ч. 1, лл. 271—276.
[493] Там же, ф. 806, 1914 г., д. 9942, л. 11.
[494] Там же.
[495] Там же, д. 8942, л. 79.
[496] Там же, л. 89.
[497] Там же, л. 418.

совершения богослужений; этот ящик каждый священник должен был возить с собой и мог совершать богослужения даже на открытом воздухе, если не оказывалось подходящего помещения. Здесь же велась торговля свечами, иконками, крестиками, духовной литературой, о которой мы говорили. Такие походные ящики с богослужебными принадлежностями были заготовлены задолго до войны в секретном порядке, согласно специальному распоряжению синода. Как видно из дела петроградской духовной консистории, они хранились в кафедральном соборе епархиального города. Ключарь Исаакиевского собора секретно доносил в ответ на указ консистории от 19 января 1915 г., что «из ящиков с вещами для священнослужителей, назначенных епархиальным начальством для отправления в военное время пастырских обязанностей в войсках, остались неиспользованными четыре».[498] Заранее была составлена синодом и ведомость церковного имущества в войсковых частях Европейской России, Кавказа, Сибири и Дальнего Востока, согласно которой и комплектовались ящики.

При рассмотрении этой ведомости обращает на себя внимание тот факт, что для отправляющихся на фронт священников требовалось иметь наряду с простым священническим облачением еще обязательно и «форменное». Так позаботились церковные верховоды о внешнем, зрительном воздействии на войска, устраивая торжественное богослужение целым «собором» священников в одинаковых форменных облачениях при всяких военных парадах, при отправке на фронт и т. п.

В полках, награжденных орденом Георгия, в облачении священников имелись знаки этого ордена и его ленты на оплечьях и позументах. Такие «георгиевские» ризы должны были, как казалось военному и церковному начальству, внушать войскам особенное благоговение и поднимать патриотический дух армии, как и георгиевские ленты на военных знаменах.

Богослужения на фронте и во всех других войсковых частях приносили огромный доход в десятки и сотни тысяч рублей военно-духовному ведомству, так как употреблявшиеся при богослужениях в большом количестве церковные свечи продавались солдатам с обычной для церкви грабительской надбавкой против себестоимости (до 600%). Поэтому-то в самые первые дни войны Шавельский и Комитет военно-свечного завода проявили много энергии, чтобы не выпустить из своих рук всей прибыли от «свечных операций» на фронте. В различных епархиях, на территории которых развертывались военные действия, существовали епархиальные свечные заводы, но Духовному правлению при протопресвитере удалось добиться того, что поставщиком свечей для всей армии делался исключительно военно-свечный завод. И уже 1 августа 1914 г. через главных священников армии было дано распоряжение, чтобы все духовенство закупало свечи исключительно в складах военно-свечного завода в прифронтовой полосе.[499]

Церковная благотворительность в период войны

Всемерно помогая царизму и буржуазии вести грабительскую войну, используя для этого все свое влияние на забитую, нищую деревню и на отсталые элементы городского населения, церковники понимали, что для обмана масс всего этого еще недостаточно, и, прикрываясь личиной милосердия к жертвам войны, выступали в качестве организаторов показной

[498] ГИАЛО, ф. 19, оп. 106, д. 11, л. 98.
[499] ЦГИАЛ, ф. 806, 1914 г., д. 9422, л. 5.

благотворительности по отношению к раненым и больным воинам и их семействам. Всю заботу по изысканию нужных средств для помощи воинам и их семьям синод перекладывал на плечи народа, изнывавшего под бременем войны.

Буржуазная организация, созданная с целью помочь самодержавию, так называемый «Союз городов», через одного из своих верховодов — Кишкина просила в 1916 г. у синода разрешения занимать под госпитали монастырские помещения гражданского характера (гостиницы, лабазы и пр.).[500] Союз этот не только получил отказ, который, как видно из дела, редактирован рукой первенствующего члена синода митрополита Владимира, но на ходатайстве сохранилась и характерная надпись обер-прокурора Волжина: «Этого еще недоставало?». Известен и другой факт: черниговский архиерей Василий долго добивался и добился в октябре 1915 г. освобождения от лазаретов обширного епархиального дома, дававшего черниговскому архиерею и его подручным громадный доход.[501]

Когда Главное управление Красного Креста в начале войны предложило синоду командировать монастырских послушников братьями милосердия на поля сражений, а иеромонахов — «для подачи раненым духовного утешения», синод отказал и в этом.[502] В своем отношении в синод от 18 декабря 1915 г. Красный Крест жаловался, что трудно обслуживать госпитали направленными в них монашествующими, и приводил пример: «Монахини Введенского женского монастыря тяготятся работой в лазарете, так как скромные карманные деньги, которые они получают, не удовлетворяют их расходов по монастырю».[503] Оказывается, что монастыри продолжали требовать плату за монастырское помещение с тех, кто уходил работать в лазареты, стремясь фактически к получению в свою пользу заработка монахинь, работавших в лазаретах.

Владея тысячным, а в некоторых случаях и миллионным имуществом, монастыри ограничивались только ничтожными подачками на «дело милосердия» из тех сумм, которые шли на содержание армии монахов и монахинь. Георгиевский комитет просил о передаче в его распоряжение монастырей в Крыму для устройства там здравницы для раненых (по преимуществу, конечно, офицеров), но синод и в этом отказал (определение от 21 сентября 1916 г. за № 7421).

Правда, отдельные крупные пожертвования некоторыми монастырями делались, но, во-первых, они, были невелики по отношению к капиталам таких монастырей (например, подворье Пантелеймоновского монастыря на Афоне, владевшего миллионным капиталом, пожертвовало 100 000 рублей, и это как необычайно крупное пожертвование было специально отмечено синодом); во-вторых, такие пожертвования делались с тщеславной целью получения «высочайших наград».

Монастыри предпочитали другой вид «пожертвований» на лазареты: листки, книжки, брошюры. Встречаются пожертвования такого рода на крупные суммы — на 10 000, 17 000 рублей и т. п. «Не слушай искусителей-бунтовщиков и не читай их прокламаций и газет», — так писалось, например, в листовках «Благословения Украинских обителей».[504] При этом в листовках монастырские заправилы поучали: «Эти люди (бунтовщики, — *Н. П.*) ненавидят простой народ, желают ему погибели чрез

[500] Там же, ф. 796, оп. 198, 1914 г., д. 329, т. I, ч. 3, л. 81.
[501] Там же, т. II, ч. 3, лл. 44—45.
[502] Там же, т. V, ч. 1, л. 15.
[503] Там же, лл. 194—195.
[504] Там же, т. V, ч. 2, л. 86 об.

всякие забастовки и бунты».[505] Ширму своей «благотворительности» церковь использовала в отдельных случаях и для ведения пропаганды черносотенства и мракобесия среди раненых и больных воинов.

Такой же характер носила помощь раненым и увечным воинам со стороны рядового приходского духовенства. По отчету столичной, петроградской епархии за 1914 г. можно судить о мизерности ее отчислений, которыми священники прикрывали перед народом свою действительную заинтересованность в войне, наряду с помещичье-буржуазными кругами.

В петроградской епархии к 1915 г. было 19 соборов, 301 приходская церковь, 57 монастырских церквей, 190 домовых церквей, 38 кладбищенских церквей, 13 единоверческих церквей, 166 приписных церквей, 1638 часовен и молитвенных домов.[506] В петроградской епархии было 1824 служителя православного культа,[507] которые получали тысячные оклады в год. Все они внесли в Комитет помощи всего лишь 6197 рублей.[508] В эту сумму включены и пожертвования митрополита и епископов.

Как видим, выкачивая деньги от верующих, само духовенство было не особенно щедро в делах милосердия. Всего же этот церковный комитет за 1914 г. собрал 34 047 рублей, но предпочел пустить их в оборот на нужды войны, ссужая ими через банки крупную буржуазию; пособий же нуждающимся семьям запасных, призванных в армию, было выдано, как видно из отчета, только на 2148 руб. 44 коп.[509] При этом петроградские священники-толстосумы, распоряжавшиеся поступавшими от верующих пожертвованиями и поступлениями от церковных сборов, цинично заявляли: «Материальное положение сельских и деревенских жителей было достаточно благоприятным. Народ не испытывал нужды».[510]

Всего было организовано и открыто церквами на территории петроградской епархии в первый год войны 32 лазарета.[511] Эти пункты помощи раненым священники использовали для шовинистической пропаганды, служили здесь молебны о даровании победы, выступали с проповедями о «счастье» страданий за царя и веру.

О том, насколько алчно было духовенство, желавшее «подработать» на бедствиях войны, прекрасно знали правители тогдашней России. Показательно в этом отношении письмо управляющего Министерством внутренних дел А. Протопопова к митрополиту Питириму от 3 ноября 1916 г. Протопопову было поручено наладить продовольственное дело. Он решил использовать для этого духовенство. Но, зная, что последнее ничего не станет делать даром, он писал в одном из официальных писем: «Позволяю себе просить ваше высокопреосвященство, не признаете ли вы возможным обратиться через епархиальных архиереев с призывом к духовенству принять ближайшее участие в организуемом ныне продовольственном деле... Я признавал бы справедливым, чтобы труд этот был возмещен путем известного отчисления из оборотных средств по закупке продовольствия».[512] От денег священники никогда не отказывались. Поэтому и в продовольственном деле приняли участие.

Духовенство проявляло энергию лишь тогда, когда можно было помочь капиталистам в целях победного окончания войны, да и то лишь в том

[505] Там же.
[506] ГИАЛО, ф. 19, оп. 106, д. 39, л. 30 об.
[507] Там же, л. 41.
[508] Там же, л. 37 об.
[509] Там же.
[510] Там же, л. 37.
[511] Там же, л. 40 об.
[512] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 198, 1914 г., д. 329, т. I, ч. 3, лл. 242 об.—243.

случае, если за это можно было получить награду. Архиереи и священники не исполняли и своего «пастырского» долга — оставаться для религиозного утешения тех верующих, которые бывали захвачены врагами на завоеванной территории. Паника, проявлявшаяся священниками при приближении неприятеля, находилась в таком противоречии со всеми громкими фразами церкви о необходимости подвига самопожертвования, настолько бросалась в глаза, что даже заправилы буржуазии сочли нужным обратить на это внимание синода.

Председатель Государственной думы Родзянко 2 марта 1916 г. обратился к петроградскому митрополиту Владимиру с письмом, в котором писал: «Я пришел к заключению... что духовенство мест этих не всегда проявляло стойкость и приверженность к высокой обязанности своей — не покидать в опасностях свою паству. Наблюдались случаи, что даже высшие иерархи под влиянием малодушного страха оставляли места своего жительства... Полагаю также, что более спокойное и стойкое отношение духовенства к временному занятию неприятелем пограничных губерний в значительной мере ослабило бы ту неподдающуюся описанию панику, которая в таких случаях охватывает население и которая вместе с тем влечет за собой поистине государственное бедствие, отражаясь на расстройстве перевозочных средств страны... Спокойное и вразумительное слово пастыря могло бы серьезнейшим образом предотвратить эти бедствия».[513]

Самое бедствие эвакуации церковные дельцы старались где только возможно обратить на пользу своего кармана. Приведем яркий пример. Из Полоцка вместе с другими «святынями» решили эвакуировать и мощи Евфросинии Полоцкой, сфабрикованные киевскими монахами еще в глубокой древности и использованные церковью в интересах столыпинской реакции. Едва стало слышно об этой предполагавшейся в г. Пензу эвакуации, пензенский архиерей Владимир Путята послал телеграмму в синод, чтобы получить доходы от церемоний с мощами: «Испрашиваю благословения сопровождать мощи преподобной Евфросинии от Полоцка через Москву, с перенесением крестным ходом на Казанский вокзал — в Рязань до узловой станции... оттуда нести на руках сто верст до Пензы, поставить [в] кафедральный собор».[514]

Распутинщина в церкви

В ходе войны обнаружилась измена царского военного министра Сухомлинова, связанного с немецкими шпионами. Он, как и некоторые царские министры и генералы, вместе с царицей предавали интересы России, выдавали немцам военные тайны, способствовали успехам германской армии. Церковные верхи были причастны к изменнической клике. Это была группа архиереев во главе с пришедшим к власти в конце 1915 г. петроградским митрополитом Питиримом Окновым, сплотившаяся вокруг пройдохи Распутина.

На съезде военного духовенства в мае 1917 г. на Юго-Западном фронте открыто говорили о том, что протопресвитер Шавельский «выступил на борьбу с целой партией, возглавленной владыкой» Питиримом.[515] Священник Стешенко указывал, что Шавельский стал в оппозицию «против

[513] Там же, т. II, ч. 3, л. 186а.
[514] Там же, ч. 2, л. 75.
[515] Там же, ф. 806, 1917 г., д. 10140, ч. 2, л. 75 об.

бывшего митрополита Питирима и немецкой партии, прикрывавшейся личиной верных слуг родины, а в действительности игравших в руку немцам».[516]

Роль Питирима вполне выясняется из тех отношений, в которых он стоял к Распутину. Распутин, разыгрывавший из себя «божьего человека», руками послушных ему архиереев обделывал свои грязные делишки до шпионажа включительно. Он подметил, что религиозность царицы, как определял Витте в своих записках, была «православным язычеством»,[517] и старался подобрать ей таких священников и архиереев, которые могли бы производить на нее впечатление — или «мистикой», или «наружностью», или даже просто «голосом». Положение фаворитов императрицы упрочивалось, они получали высокие назначения и, обязанные Распутину своим возвышением, становились его послушными орудиями, так же как он сам был игрушкой в руках «немецкой партии», за которую, как за партию царицы, держался, чтобы не потерять своего положения.

Хитрый пройдоха из хлыстов, Распутин верно поставил ставку прежде всего (после доверчивых архиереев в роде Феофана Быстрова, который ввел его ко двору) на фрейлину императрицы Анну Вырубову. Эта, как выразился Витте, самая обычная, глупая, некрасивая, похожая на пузырь от сдобного теста женщина, влюбленная в царицу, постоянно смотревшая ей в глаза, любила «делать политику». «За Аней Вырубовой, — пишет в своих воспоминаниях Витте, — все близкие царедворцы ухаживают, и не только они, но и их жены и дочери, а она, Аня, устраивает им различные милости и влияет на приближение к государю тех или иных политических деятелей».[518] Через нее Распутин получил возможность «внушить царице, что без его молитв наследник умрет», и этим шантажом на религиозной почве приобрел огромное влияние при дворе. Распутинщина, ярко выражавшая мракобесие, изуверство, моральное разложение, как характерное явление романовского режима, через Вырубову—Распутина—Питирима засосала в свое болото руководящие верхи православной церкви. Что же касается массы духовенства, то распутинщина усилила в нем карьеризм, шпионаж, звериный страх перед грядущим народным гневом, и попытки заигрывания с империалистической буржуазией, озлобленной хозяйничаньем при царском дворе распутинской клики. Такова последняя страница из жизни православной церкви императорской России.

В салоне Вырубовой, в кабинете императрицы враги народа в рясах плели свои сети по указке «Друга», как величали Распутина при дворе. Вот несколько выдержек из переписки Александры и Николая Романовых, показывающих, какая атмосфера царила в салонах.

«Мне в пятницу предстоит познакомиться с Мелхиседеком в ее (Вырубовой) доме, и наш Друг будет там», — пишет царица в одном из писем.[519] И далее: «Здесь сейчас замечательный молодой, только что посвященный епископ Мелхиседек, которого Питирим привез с Кавказа... когда он служит, то церковь бывает битком набита».[520] Этот хитрый карьерист знал, чем угодить Александре, наговорил ей о почитании им того самого образа в Могилеве, где тогда была царская ставка, и царица с восторгом пишет мужу: «Вообрази, он долго был настоятелем Братского

[516] Там же.
[517] С. Витте. Воспоминания, т. II. Л., 1924, стр. 229.
[518] Там же, стр. 126.
[519] Переписка Николая и Александры Романовых, 1916—1917 гг., т. V. М., 1927, стр. 78.
[520] Там же.

монастыря в Могилеве и боготворит и страшно чтит тамошний чудотворный образ богоматери, который мы с тобой постоянно посещаем».[521] Или в другом месте: «Вчера прекрасно провела вечер. Был еще один епископ, старик, его друг и притом „очень возвышенный", а потому его преследуют (Вятка) и обвиняют, будто он целуется с женщинами и т. д. Он, подобно нашему Другу и по обычаю старины, целовал всех. Почитай апостолов — они всех целуют в виде приветствия. Ну, теперь Питирим послал за ним и выяснил полную его невиновность. Он несомненно выше митрополита по духу, с Григорием один продолжает то, что начинает другой, — этот епископ держится с Григорием с большим почтением».[522]

Последнего было достаточно, чтобы развратный старик епископ Исидор (Колокольцев) получил богатую архиерейскую кафедру вместо Вятки. Но, конечно, не одни «апостольские поцелуи» определяли карьеру архиереев. Дело объяснялось тем, что последние нужны были для поддержки трона.

В Царском Селе чувствовали приближение грозы, дрожали за свое положение, считали наиболее опасным претендентом на престол великого князя Николая Николаевича, боялись, что церковь может сыграть важную роль в деле его популяризации, поэтому-то митрополит Владимир при первом удобном случае был переведен в Киев и едва удержался в синоде, а к руководству пришел Питирим. После этого все церковные верховоды царем и царицей делились на противников Николая Николаевича, которые поэтому были хороши, и на его сторонников, по одному этому зачислявшихся в разряд «врагов престола», хотя бы они были убежденными черносотенцами, как например известный Платон Рождественский, бежавший в Америку после Октябрьской революции.

Вот две оценки иерархов из писем Александры Романовой: «Я узнала, кто экзарх; помнишь Платона из Америки? Мы его видели в Ливадии, он говорит по-русски с американским акцентом, несимпатичный и страшно самоуверенный... теперь я понимаю, почему Н. (т. е. великий князь, — *Н. П.*) хочет провести его в митрополиты!!!... Что ж, этот человек всегда был честолюбив, хитер и умен и уже успел обойти Николая. Быть может, придется его уволить, если он и дальше в такой степени будет нелюбим».[523] Дальше она писала: «Затем я принимала епископа Антония Гурийского — чарующее впечатление, милая грузинская интонация в голосе; он знает нашего Друга дольше, нежели мы, был много лет тому назад ректором в Казани... Сильно осуждает Николая и всех их».[524]

Покои Питирима в Александро-Невской лавре стали местом, где собиралась темная компания архиереев, проходимцев-спекулянтов на военных поставках — князя Андроникова, Мануйлова, сухомлиновских приспешников и всей разложившейся шайки, готовой продать Россию. Царица по просьбе Распутина и этих дельцов просила мужа то освободить из заключения Сухомлинова, то прекратить дело Мануйлова, беззастенчиво занимавшегося аферами и взяточничеством.[525] Через иностранных священнослужителей из нейтральных стран — пастора Неандера из Швеции и других, которые под видом обслуживания военнопленных держали связь между Германией и «немецкой партией» при дворе, церковная клика во главе с Питиримом, наградившим Неандера «особым благословением» от

[521] Там же.
[522] Там же, стр. 55—56.
[523] Там же, стр. 48.
[524] Там же.
[525] Там же, стр. 118 и др.

синода,[526] нащупывали пути к возможному заключению сепаратного мира. Общими усилиями этой шайки удалось поставить на пост министра иностранных дел сторонника мира с Германией Штюрмера, и в церковных кругах по этому поводу говорили, перефразируя первые слова Евангелия от Матфея: «Распутин родил Питирима, Питирим родил Штюрмера». Позднее Штюрмер в качестве председателя Совета министров, сделался исполнителем предложений Питирима в области церковно-политических вопросов.

Вот что записано в сводке докладов Штюрмера царю от 4 августа 1916 г.: «По вопросу о замещении Волжина мною, по ходатайству о сем митрополита петроградского Питирима, доложено, что ему желательно было бы видеть в качестве заместителя Волжина одного из следующих 4-х лиц: генерала Шведова, вновь назначаемого товарищем обер-прокурора св. синода князя Жевахова, директора высших женских курсов Раева и государственного секретаря Крыжановского».[527] Был назначен Раев.[528]

Приобретая руководство в церковных делах, распутинско-питиримовская клика не забывала своей основной задачи — обманывать народ в интересах царизма. Так ею по выдумке Распутина был проделан маневр, которым думали доказать «единение царя с народом» и заставить «замолчать» думу; для такой демонстрации 9 февраля 1916 г. Николай II явился в думу. Однако расчеты придворной группы не оправдались. Оппозиция буржуазии бездарному царскому руководству нарастала, и беспринципные двурушники из церковной знати на всякий случай начали заигрывать с буржуазией.

Первым актом такого заигрывания с буржуазией была «Записка думского духовенства», поданная от лица всех членов Государственной думы в священном сане еще 4 августа 1915 г. обер-прокурору синода Самарину. Начинается записка констатированием факта громадной важности — «оскудения в церкви религиозного духа и охлаждения к ней всех слоев общества», с чем, по мнению составителей записки, «нераздельно связывается успех сектантского движения и падение авторитета духовенства».[529] Нельзя было не признать роста антицерковных движений, нельзя было не видеть, что интеллигенция, состоявшая на службе у буржуазии, все презрительнее начинает относиться к «казенной» церкви. В чем же думало найти себе опору думское духовенство?

Эту опору оно ищет в союзе с буржуазией, повторяя вслед за нею слова об «оживлении» и «демократизации» церкви, о привлечении к церковному руководству не только белого духовенства, но и мирян. Священники соглашались дать «права» в церкви мирянам, но за это требовали сохранить тип церковноприходской школы, чтобы продолжать держать народ в невежестве, а для духовной школы требовали бо́льших возможностей в деле подготовки «пастырей с достаточным образованием, с широким пониманием задач и нужд церкви». Говоря другими словами, священ-

[526] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 198, 1914 г., д. 329, т. II, ч. 3, лл. 433—434; т. V, ч. 1, л. 236 и сл.
[527] В. Семенников. Монархия перед крушением 1914—1917 гг. М., 1927, стр. 141.
[528] В письме от 6 сентября царица писала мужу: «Он (Распутин, — *Н. П.*) целый час беседовал с Раевым, говорит, что это истинный дар божий, он так хорошо говорил о всех церковных делах и в таком духовном направлении». В письме от 9 сентября она сообщила: «У меня был Раев, просидел около часа — он интересный человек и очень хорошо разбирается во всех важных вопросах» (Переписка Николая и Александры Романовых, т. V, стр. 6 и 16).
[529] Христианская мысль, Киев, 1916, № 1, стр. 141—149.

ники хотели бы при помощи буржуазии создать кадры, которые сумели бы укрепить падавшее влияние религии в массах. «Народ все больше и больше удаляется от церкви и храма; нужно во что бы то ни стало достигнуть того, чтобы храм стал близким и дорогим для сердца верующих прихожан». Такова была цель, которую преследовало думское духовенство, подавая записку.

Как во время революции 1905 г. был выдвинут вопрос о созыве собора, чтобы этим отвлечь внимание народа от расправы самодержавия с революцией, так и с 1916 г. усиленно начали дебатировать вопрос о реформе прихода, думая, что этим можно будет оттянуть назревавший политический кризис. Питирим хотел создать себе популярность в обществе и поместил на столбцах ежедневных газет обширную статью о реформе прихода. Он сделал вид, что практически берется за осуществление такой реформы — создал в Петрограде специальную комиссию по выработке приходского устава, поручив председательство в ней такому черносотенному зубру (настоятелю Исаакиевского собора Смирягину), который обеспечивал волокиту в действительном осуществлении реформы.

Но кое-кто из буржуазных дельцов, подбиравшихся к власти, попал на удочку Питирима и стал завязывать с ним сношения. Архиерей Антоний Храповицкий впоследствии рассказывал в «Московских ведомостях»: «В руках наших доказательства того, 1) что Львов (член Государственной думы, позднее обер-прокурор Временного правительства, — *Н. П.*), о. Агеев, о. Рождественский, о. Филоненко, г.г. Титлинов, Кузнецов и др. составили особую „теплую компанию“ с известными личными целями; что 2) Львов с некоторыми из участников этой компании имел общение с Распутиным и желал провести свои церковные реформы именно через Распутина и через его влияние при дворе; 3) что все они то вместе, то врозь, иногда при участии... Штюрмера не раз бывали у митрополита Питирима, где бывал иногда и Распутин с ними; 4) что Титлинов и о. Рождественский оспаривали один у другого сомнительную честь составить для митрополита Питимира диссертацию на степень доктора богословия в целях обрести и использовать расположение м[итрополита] Питирима; 5) что некоторые из перечисленных лиц согласились писать и писали хвалебные статьи о Питириме».[530] Если даже Антоний кое в чем и врет, все же остается несомненным, что часть будущих «прогрессивных» церковников хваталась за Питирима, чтобы дорваться до власти и повернуть церковный корабль на службу буржуазии, чтобы тем самым помочь ей предотвратить народную революцию.

Делая кивки в сторону буржуазной демократии, Питирим в то же время продолжал заискивать перед императрицей и помогал плести при дворе паутину измены. «Представь, — писала царица в ставку в октябре 1916 г., — синод хочет поднести мне грамоту и икону... Григорий в восторге от этого». И через некоторое время: «Синод поднес мне дивную старинную икону, а Питирим прочел прекрасную грамоту». В то же время она не забывает своих общих с распутинско-питиримовской кликой друзей: «Наш Друг сказал: „ген. Сухомлинова надо выпустить, чтоб он не умер в темнице, а то не ладно будет“».[531]

Такое поведение Питирима окончательно подорвало его престиж в глазах буржуазии, и от него отвернулись те, кто на него надеялся. Чтобы не потерять поддержки буржуазии, от лица церкви в Государственной думе в прениях по смете синода 25 и 26 февраля с речью о непорядках

[530] Московские ведомости, 1917, № 181.
[531] Переписка Николая и Александры Романовых, т. V, стр. 49, 57, 71.

в церкви, о «темных силах» выступил среди других ораторов священник Д. Филоненко. Меньшевик Скобелев заявил, что ему «жутко стало от слез этого священника». Так как Филоненко был белый поп и притом из военных благочинных, т. е. представлял те слои духовенства, которые издавна сводили счеты с монашеским архиерейским засильем в церкви, то его выступление нашло благоприятный отзвук в широких кругах рядового духовенства.[532]

Церковь от одного хозяина переходила к другому. Поддержкой трона оставались только епископат да высокопоставленная часть духовенства, но и здесь был разброд.

Вместе с этим падали надежды, которые царизм возлагал на духовенство в подготовке выборов в новую, V думу. Срок полномочий IV думы истекал в ноябре 1917 г., но ввиду ее «оппозиционного» настроения было поручено бывшему министру Маклакову заготовить текст манифеста о ее роспуске. С конца 1915 г. в придворных сферах было приступлено к выработке тех начал, на которых должны осуществляться новые выборы, причем за исходную точку суждения принималось влияние духовенства в той или иной губернии.

В «проекте выборов», представленном Николаю II А. Хвостовым, говорилось: «Противопоставить левым и октябристам нужно будет определенно правых в союзе с духовенством, во главе которого (например, в Твери) стоит энергичный епископ Серафим (Чичагов)... Обезвредить левые группы можно только при помощи духовенства. Оно мало надежно, но может быть взято в руки архиереем, который должен поставить ему задачу не пропускать левых». Штюрмер вполне соглашался с этим взглядом: «Правительству надлежит, так же как и в прошлую кампанию, опереться на православное духовенство, что возможно лишь при условии, если епархиальные архиереи проникнутся важностью возлагаемой на них государственной задачи».[533] Как гласит проект, «духовенство должно быть использовано главным образом в качестве выборщиков; в члены же думы желательно избрание не более 80 священников (в среднем по одному на губернию)». Таково было заключение совещания представителей министерств 24 июля 1916 г. На подкуп было решено ассигновать до 5 000 000 руб. из государственных средств.[534]

В обстановке поражений на фронте и разорения в тылу обнаружилось, что и в среде духовенства развивается брожение против царизма. Крайне-правые круги церковников, опасаясь подобных настроений, начали подумывать об их ликвидации. Инициатива исходила из Киева от митрополита Владимира. «Православно-русские круги Киева и Кевской губернии» 17 января 1917 г. вошли через «Ваньку-Каина» — министра Щегловитова к царю с докладной запиской на эту тему. Записка была признана «достойной внимания». Верхушка церкви, помогая царизму в борьбе против роста революционных настроений в народных массах, вместе с тем принимала срочные меры для подавления оппозиционных по отношению к царизму настроений в среде духовенства.

В конце 1916—начале 1917 г. царизм, буржуазия, церковники лихорадочно разрабатывали различные планы разгрома наступавшей революции. Однако революция опередила заговорщиков. Тяжелый кризис, который переживала Россия, народ разрешил по-своему.

[532] Христианская мысль, Киев, 1916, № 2, стр. 156 (о выступлении Питирима); № 3, стр. 157—164 (о выступлении Филоненко).
[533] В. Семенников. Монархия перед крушением 1914—1917 гг., стр. 226—227.
[534] Там же, стр. 243—244.

III. ИЗ ИСТОРИИ АНТИРЕЛИГИОЗНЫХ И АНТИЦЕРКОВНЫХ ВЫСТУПЛЕНИЙ В РОССИИ

Г. Л. АНДРЕЕВ

КРИТИКА Н. А. ДОБРОЛЮБОВЫМ ПРАВОСЛАВИЯ

Замечательный соратник великого революционера-демократа Н. Г. Чернышевского — Н. А. Добролюбов (1836—1861) внес много ценного в сокровищницу русской критики религии и церкви.[1]

В письме к Н. Ф. Даниэльсону от 9 ноября 1871 г. К. Маркс сообщал о Добролюбове: «С сочинениями Эрлиба я отчасти уже знаком. Как писателя я ставлю его наравне с Лессингом и Дидро».[2] В. И. Ленин видел в лице Добролюбова революционера, который страстно ждал «народного восстания против „внутренних турок" — против самодержавного правительства».[3]

Н. А. Добролюбов родился 24 января 1836 г. всемье священника. Его мать была дочерью священника. Домашнее воспитание мальчика, проникнутое религиозным духом, было направлено на подготовку его к поступлению в духовное училище. В 1847 г. Добролюбов поступает в высший класс Нижегородского училища, по окончании которого переходит в Нижегородскую духовную семинарию. В семинарии юноша столкнулся с бездарностью преподавателей духовного звания. Семинарист Добролюбов писал об одном из таких преподавателей, архимандрите отце Паисии: «Нечего сказать: понятия, убеждения! .. Если кто будет читать эти строки из умных людей, пусть заметит, у кого я учился! .. Эти понятия высказывает мой профессор богословия, архимандрит, педант, — и подобный вздор о разных предметах мне суждено выслушивать каждый день по два часа в продолжение нынешнего года! ! !».[4]

Книги давали Добролюбову несравненно больше знаний, чем учебные занятия. Он составлял специальные «реестры» прочитанных книг, где записывал названия книг, а также впечатления о прочитанном. Добролюбов жадно поглощал произведения классиков русской и западноевропейской

[1] О критике Н. А. Добролюбовым религии см.: А. Тарараев. Н. А. Добролюбов как атеист. Антирелигиозник, 1936, № 2; Л. Коган. Атеизм Н. А. Добролюбова. Под знаменем марксизма, 1939, № 1; В. Шульгин. Мысли Н. А. Добролюбова о религии. Антирелигиозник, 1939, № 9; В. И. Прокофьев. 1) Атеизм русских революционных демократов. М., 1950; 2) Атеизм русских революционных демократов. М., 1952; изд. 2-е, М., 1955; 3) Великие русские мыслители в борьбе против идеализма и религии. М., 1953; М. В. Яковлев. Русские революционные демократы в борьбе против религии. М., 1955. Вопрос об отношении Н. А. Добролюбова к религии затрагивается также в работах, посвященных характеристике мировоззрения революционера-демократа.

[2] Переписка К. Маркса и Ф. Энгельса с русскими политическими деятелями. М., 1947, стр. 59.

[3] В. И. Ленин, Соч., т. 5, стр. 296.

[4] Н. А. Добролюбов, Полн. собр. соч. в 6 томах, т. VI, Гослитиздат, М., 1934—1941, стр. 382.

художественной литературы, изучал труды древнегреческих философов, французских материалистов XVIII в. В журналах «Современник» и «Отечественные записки» он знакомился с сочинениями А. И. Герцена и В. Г. Белинского, которые оказали большое влияние на формирование взглядов будущего революционера-демократа. В семинарском сочинении «О значении опыта в деле познания» Добролюбов для подтверждения своих рассуждений о неразрывности внутреннего и внешнего опыта ссылался на Ф. Бэкона. Весь ход рассуждений в этой работе направлен на доказательство необходимости опыта для познания.

Обстановка детства, казалось, способствовала тому, чтобы Добролюбов был религиозным юношей. Однако у него довольно рано появляются сомнения в истинности религии. В стихотворении «Молитва за себя» (1851) семинарист Добролюбов писал:

О, дай увидеть мне конечное решенье
Сомнений тягостных моих.[5]

С марта 1853 г. он начал вести так называемый «психиаториум», где делал записи о своих «грехах». В первой записи, сделанной 7 марта, говорится следующее: «Вчера во время самой исповеди я осудил духовника своего и потом скрыл это на покаянии; кроме того, я сказал не все грехи, и это не потому, что позабыл их или не хотел, но потому, что не решился сказать духовнику, что еще рано разрешать меня, что я еще не все сказал... Потом суетные помышления самолюбия и гордости, рассеянность во время молитвы, леность к богослужению, осуждение других — увеличивали число грехов моих, с которыми приступил я к великому таинству».[6] 15 марта 1835 г. Добролюбов писал в дневнике о происходящей в нем борьбе, однако он не жаловался, «даже не молился», так как это было не в его характере. Он отмечал: «Сердце мое черство и холодно к религии, а я тогда даже и не заботился согреть его теплотой молитвы».[7]

Последняя из сохранившихся записей в «психиаториуме», от 7 апреля 1853 г., как бы подводит итог размышлениям Добролюбова о своих «грехах»: «Вот месяц прошел, как я предпринял доброе дело — давать себе каждый вечер отчет в том, как я провел день, — а уже как я изленился, как извратил свое дело! Вместо сокрушения и сознательного раскаяния ограничиваюсь только холодным перечислением моих грехов; я забочусь, чтобы только исписать страницу, и, оставляя добрую цель в стороне, отягощаюсь и чувствую уже, что я не могу еще долго продолжать свою исповедь перед собою».[8] Сомнения Добролюбова в религии продолжали расти с каждым годом и в будущем привели его к атеизму.

Добролюбов стремился к знаниям, но не мог получить их в духовной семинарии и потому, не окончив ее, решил ехать в Петербург, чтобы получить светское образование. Вопреки желаниям родителей Добролюбов в 1853 г. поступил в Главный педагогический институт в Петербурге. Здесь он включился в активную общественную деятельность, возглавляя кружок студентов, оппозиционно настроенных по отношению к институтскому начальству.

Студенческие годы Добролюбова — это пора все более растущих сомнений и колебаний в вопросах веры, приведших его к полному отрицанию рели-

[5] Там же, стр. 564.
[6] Там же, стр. 389—390.
[7] Там же, стр. 386.
[8] Там же, стр. 392.

гии. Об окончательном разрыве с религией свидетельствует, например, следующая запись Добролюбова, сделанная им в дневнике 18 декабря 1855 г. после известия о смерти отца: «Меня постигло страшное несчастье — смерть отца и матери, — но оно убедило меня окончательно в правоте моего дела, в несуществовании тех призраков, которое состроило себе восточное воображение и которое навязывают нам насильно, вопреки здравому смыслу. Оно ожесточило меня против той таинственной силы, которую у нас смеют называть благою и милосердною, не обращая внимания на зло, рассеянное в мире, на жестокие удары, которые направляются этой силой на самих же ее хвалителей».[9] Через несколько месяцев Добролюбов подвел итоги своей борьбы с религиозными взглядами: «В продолжение двух лет я все воевал со старыми врагами, внутренними и внешними. Вышел я на бой без заносчивости, но и без трусости — гордо и спокойно. Взглянул я прямо в лицо этой загадочной жизни и увидел, что она совсем не то, о чем твердили о. Паисий и преосвященный Иеремия. Нужно было идти против прежних понятий и против тех, кто внушал их».[10]

В стихотворениях «Благодетель» (1856), «В церкви» (1857) и «Памяти отца» (1857) Добролюбов осудил свое прежнее преклонение перед богом, радуясь освобождению от религии, которая мешала ему смело и открыто выйти «на битву жизни». Причина разрыва Добролюбова с религией заключается, конечно, не в смерти отца и матери. Это был только повод. Добролюбов отошел от религии под влиянием роста революционных настроений в стране. Чтение передовой, прогрессивной литературы помогало ему освободиться от религиозных предрассудков. В письме к своему бывшему соученику по семинарии Лаврскому Добролюбов говорил: «Я в православной философии не пошел дальше того, что имел неудовольствие выслушать у Андрея Егоровича (А. Е. Востоков — преподаватель Нижегородской семинарии, — *Г. А.*), а во всем, что я читаю после, находил диаметральную противоположность с учением его и, вероятно, всех других академических философов».[11]

Окончив Главный педагогический институт, Добролюбов целиком отдался литературной деятельности в журнале «Современник», вместе с Н. Г. Чернышевским боролся за торжество идей крестьянской революции.

Добролюбов вел борьбу против философского идеализма, разоблачая его религиозно-мистические теории. Он разделял целиком и полностью критику Чернышевского, направленную против немецких идеалистов. Руководители православной церкви считали, что только идеалистическая философия может служить делу укрепления самодержавия и православной церкви. Они боялись передовой материалистической мысли, как силы, способной поколебать устои самодержавия и православия. Так, полоцкий и витебский архиепископ Василий в одной из своих речей сокрушался по поводу распространения материализма в России: «Настали тяжелые времена для церкви православной и у нас, благодаря материалистическому духу, журнальной мудрости, в жизни русского цивилизованного общества религиозное начало одними забыто, другими поставлено в небрежение, а иными попрано ногами, а русская современная молодежь своею антипатиею ко всему православно-церковному хочет превзойти сынов Запада».[12]

[9] Там же, стр. 397.
[10] Материалы для биографии Н. А. Добролюбова, т. I, М., 1890, стр. 324–325.
[11] Там же, стр. 324.
[12] Цит. по: Под знаменем марксизма, 1939, № 1, стр. 119.

Большое значение для борьбы с официальной идеалистической философией в царской России имела рецензия Добролюбова на книгу «Физиологическо-психологический сравнительный взгляд на начало и конец жизни» профессора В. Берви, который, читая курс лекций по физиологии в Казанском университете, проповедовал идеализм. Студенты посылали Берви письма с просьбой прекратить чтение лекций, но их заставили извиниться перед профессором. Однако попытки Берви возобновить чтение лекций потерпели провал.

Добролюбов критиковал Берви за то, что тот был недоволен огромными успехами естественных наук, сближением философии и естествознания. «Ныне в естественных науках усвоен положительный метод, все выводы основываются на опытных, фактических знаниях, — писал Добролюбов, — а не на мечтательных теориях, когда-то и кем-то составленных наобум, и не на темных гаданиях, которыми в старые времена довольствовалось невежество и полузнание».[13] Добролюбов отмечал, что мистически-алхимические взгляды Берви в средние века показались бы схоластической премудростью, но ныне они могут быть приняты только за балаганное фиглярство. У Берви эта схоластика защищала православие. Это та же схоластика, которая господствовала в средние века, которая была присуща рассуждениям зарубежных философов-идеалистов, критикуемых русскими революционерами-демократами. Она, по словам Н. А. Добролюбова, «заботилась не столько о содержании науки, сколько о подведении всех знаний под условно составленные формы».[14]

В статье «Органическое развитие человека в связи с его умственной и нравственной деятельностью» Добролюбов критиковал дуализм, обособивший «святую душу» от «грешного тела». Подобное представление, писал Добролюбов, возникло еще у первобытного человека.

Вопреки утверждениям церковников о том, что религиозное чувство присуще человеку, что оно является врожденным, данным человеку свыше, Добролюбов считал, что религия возникла на определенной ступени развития человеческого общества. Несостоятельность мнения о врожденности религиозного чувства он показывал на примере воспитания детей. Деги, по словам Добролюбова, «не интересуются призраками, которые создали себе люди и которым придают чрезвычайную важность. Они не занимаются геральдикой, не пускаются в филологические и метафизические тонкости... Зато как охотно они обращаются к природе, с какою радостью изучают все действительное, а не призрачное, как их занимает всякое новое явление».[15] Таким образом, религия прививается детям воспитателями. У самих же детей при рождении нет никакого религиозного чувства, нет никакого врожденного интереса к религии

Когда и почему все-таки возникла религия? В статьях «Жизнь Магомета» и «Буддизм» Добролюбов высказывал тот же взгляд на происхождение религии, что и Чернышевский. Не имея возможности писать о возникновении христианства, он излагал вопросы происхождения буддизма, подчеркивая, что последний, как и всякая другая религия, имеет много общих черт с христианством. Мысль о происхождении религии он выразил в следующих словах: «Первые нравственно-религиозные понятия у каждого народа слагаются обыкновенно под влиянием поражающих явлений природы. Необразованный ум, будучи не в состоянии объяснить их путем естествен-

[13] Н. А. Добролюбов, Полн. собр. соч., т. III, стр. 343.
[14] Там же, т. V, стр. 431.
[15] Там же, т. III, стр. 28.

ным, вдается в самые нелепые толкования, приписывая все действию какой-то сверхъестественной силы. Вместе с безотчетным страхом возникает мысль о жертвах как средствах умилостивления разгневанного божества».[16] Мысль о том, что страх создал богов, по существу, правильна, но искать причину этого страха в невежестве людей — это значит пытаться найти корни религиозного состояния в самом сознании человека, а не в материальных условиях жизни общества. Добролюбов указывал, что вера в злых и добрых богов появилась у первобытного человека под влиянием страха перед стихийными силами природы: «Ему кажется, что в природе есть какие-то силы, неприязненные человеку и вечно ему противоборствующие. Отсюда развивается по-малу понятие о темных силах, постоянно вредящих человеку. Между тем и благотворная сила природы не может не быть замечена человеком, раз уже отличавшим себя от нее, и, таким образом, вместе с понятием о темной силе, является и сознание силы светлой и доброй, покровительствующей человеку. Вот начало того дуализма, который находим мы в основании всех естественных религий: Вишну и Шива, Ормузд и Ариман, Белбог и Чернобог и проч. и проч. служат олицетворением первоначальных понятий человека о силах природы».[17] Человек даже в самом себе предполагает существование двух различных начал: «Одно, происходящее от доброго начала, — внутреннее, высшее; другое, произведенное злою силою, внешнее, грубое, темное. Таким образом, является то мрачное понятие о теле как темнице души, которое существовало у дохристианских народов».[18]

Добролюбов прослеживал эволюцию религии. Сначала человек наделял таинственными силами каждый предмет, каждое явление природы, обожествлял их и поклонялся им. «Весь мир олицетворен, каждая река, каждый лес, каждый пригорок — являются вместилищем внешних сил, и сами боги являются между людьми, принимают участие в их действиях, помогают им, противятся, смешиваются с ними, иногда сами поражаются их героями-полубогами, — и над всем этим тяжко властвует непостижимая, неотразимая, грозная сила судьбы».[19]

Добролюбов писал, что неразвитый человек видит в природе что-то похожее на человека, вносит в природу антропоморфизм: «Когда же человек немножко попривык к этим силам и сознал отчасти свое собственное значение, тогда и силы природы стал он представлять антропоморфически, приближая их к себе».[20] В ходе дальнейшего развития человеческого общества менялись и религиозные представления у людей. Человек уже не обожествлял отдельные предметы и явления природы. Своим богам, принявшим человеческий облик, он приписывал уже более широкие сферы влияния. С течением времени у каждого племени появилось свое особое божество. Появились, наконец, люди, которые служат как бы «посредниками» между народом и божеством. Добролюбов резко высказывался о таких «посредниках»: «Жрецы из обыкновенных смертных делаются посредниками между божеством и людьми, самовластно распоряжаются свободою боязливых невежд, прикрывая собственный произвол волею богов».[21]

Добролюбов писал, что у верующих в конце концов появился определенный священный кодекс, который отличается крайней запутанностью,

[16] Там же, стр. 412—413.
[17] Там же, стр. 93—94.
[18] Там же, стр. 94.
[19] Там же, т. I, стр. 528.
[20] Там же, стр. 207.
[21] Там же, т. III, стр. 413.

темнотой, отсутствием всякого здравого смысла. Не имея возможности критиковать Библию, он обращался к критике священного писания буддизма: «При всей темноте и неопределенности, которыми отличается буддийский священный кодекс, видно, что буддист верит в существование верховного начала, которому мир обязан бытием своим. Это существо — Будда, в его отвлечении, и ему-то придаются эпитеты безначального и вечного, творца всего видимого и невидимого, источника жизни и начальной причины всего бытия».[22] Для «мыслящего читателя» (по выражению Н. Г. Чернышевского) совершенно ясно, что речь здесь идет не только и, по-видимому, не столько о Будде, сколько о боге христианской религии.

Во взглядах Добролюбова на происхождение и развитие религии есть много интересного, хотя он не мог дать правильного ответа на эти вопросы, разрешить которые можно только в свете марксизма. У Добролюбова есть попытки дать верное объяснение причинам живучести религиозных предрассудков в современном обществе: «Подобно древнему язычнику, падавшему ниц перед неведомыми, грандиозными явлениями природы, падает нынешний смертный пред чудесами высшей цивилизации, которая хоть и тяжко отзывается на нем самом, но поражает его своими гигантскими размерами».[23]

Добролюбов близко подошел к верному пониманию того, почему в царской России зависящие от эксплуататоров люди часто тянулись к религиозному утешению, к христианской морали. В статье «Забитые люди» он писал: «Болезненное чувство господина Прохарчина, что вот он сегодня нужен, завтра нужен, а послезавтра может и ненужным сделаться, как и вся его канцелярия, — одно это чувство объясняет нам достаточную долю той покорности и кротости, с которою он переносит все обиды и все тяготы своей жизни».[24]

Ведя борьбу против крепостного права, русские революционеры-демократы XIX в. разоблачали всех, кто пытался оправдать крепостное рабство и его остатки в России. Такую роль идеологической опоры царского самодержавия выполняла в России православная церковь, которой управлял назначаемый царем обер-прокурор святейшего синода. Так, например, с 1836 по 1855 г. обер-прокурором синода был генерал от кавалерии граф Н. А. Протасов. По этому поводу Н. А. Добролюбов писал:

Видал я, как, для царских видов,
Синодом управлял солдат.[25]

Если русские революционеры-демократы боролись за полное освобождение крестьян от крепостной зависимости, за освобождение с землей и без выкупа, то духовенство, так же как и помещики, выступало против такого освобождения. Так, например, московский митрополит Филарет писал: «Помещики не найдут ли себя стесненными в праве собственности и в хозяйственных обстоятельствах? И сие не подействует ли неблагоприятно на их усердие к правительству?».[26]

Подготовка к проведению реформы об отмене крепостного права проводилась при активном участии духовенства. Еще 24 ноября 1860 г. министр юстиции граф В. Н. Панин обратился к обер-прокурору синода А. Н. Толстому, прося его дать указание духовенству, чтобы оно помогло «принять всевозможные меры к сохранению спокойствия при объявлении народу воли».

[22] Там же, стр. 415.
[23] Там же, т. II, стр. 402.
[24] Там же.
[25] Там же, т. VI, стр. 233.
[26] Цит. по: Антирелигиозник, 1939, № 7, стр. 15.

В результате Толстой поручил митрополиту Филарету разослать священникам наставления для умиротворения крестьян религиозными проповедями.[27]

Добролюбов, ненавидевший крепостное право, видел в православной церкви опору царского самодержавия. Однако в это время в России было невозможно открыто критиковать православие. Цензура запрещала или сильно искажала статьи, критикующие религию и церковь. Так, например, в своем отношении в редакцию журнала «Современник» Комитет духовной цензуры заявлял, что статья Добролюбова «Заграничные прения о положении русского духовенства» не может быть напечатана по следующим обстоятельствам: «1. Сочинитель порицает и осуждает публично Устав духовной цензуры, который составляет часть нашего законодательства и дан для того, чтобы исполнять его, а не критиковать и порицать... 2. Суждения автора о быте духовного сословия и о состоянии духовного воспитания в России не основаны ни на чем положительном и достоверно известном — обидны для сословия».[28] Статья Добролюбова была напечатана лишь после правки духовной цензуры.

Несмотря на большие трудности для распространения антиклерикализма в России, Добролюбов очень много сделал для разоблачения православной церкви. Его борьба против православия была подчинена борьбе против самодержавия. Он показал связь православной церкви с господствующим классом помещиков-крепостников.

В письме к Н. А. Гречу за подписью «Анастасий» (что по-гречески означает «воскресший») Добролюбов, разоблачая союз православия с царизмом, писал: «Известно, что православная церковь и деспотизм взаимно поддерживают друг друга; эта круговая порука очень понятна».[29]

Добролюбов разоблачал проповеди православного духовенства о смирении и покорности, о братстве, о любви к врагам, так как эти проповеди помогали эксплуататорам угнетать народ. В стихотворении «Годовщина» он писал:

Религия прощать врагов нас учит
Молчать, когда нас царь гнетет и мучит.[30]

Добролюбов резко возражал против мнения А. П. Щапова, который пытался доказать, что православное духовенство защищало угнетенных, проповедовало свободу и стояло за улучшение жизни народа. Вскрывая несостоятельность утверждений Щапова, Добролюбов писал: «Напротив, из истории мы знаем, что духовенство наше само владело крестьянами».[31] В стихотворении «Дума при гробе Оленина», которое было написано в связи с убийством помещика Оленина крепостными крестьянами и которое в то время не могло быть напечатано в России, Добролюбов указывал, что православное духовенство проповедями смирения и терпения пытается оправдать рабские порядки в России:

Сперва под игом Русь стонала,
Кипело мщение в сердцах,
Но рабство и тогда сыскало
Себе защитников в попах.[32]

[27] Там же.
[28] Центральный государственный литературный архив, Архив Н. А. Добролюбова, ф. 166, оп. 1, ед. хр. 72, л. 1.
[29] Н. А. Добролюбов, Собр. соч. в трех томах, т. 3, Гослитиздат, М., 1952, стр. 644.
[30] Н. А. Добролюбов, Полн. собр. соч., т. VI, стр. 235.
[31] Там же, т. IV, стр. 319.
[32] Там же, т. VI, стр. 218.

Православное духовенство, пытаясь оправдать именем бога крепостное рабство, в то же время проповедовало идеи о любви ко всем и прежде всего к эксплуататорам. Об отношении православного духовенства к крестьянину Добролюбов говорил:

О нем спокойно утверждают,
Что рабство у него в крови,—
И те же люди прославляют
Ученье братства и любви.[33]

Добролюбов зло высмеивал лицемерие помещиков, опирающихся в своих действиях на христианское учение, проповедуемое православной церковью:

Сыны любимые христовы,
Они евангелия чтут
И одновременно родного
Позорно в рабство продают.[34]

Для поддержания в народе веры в бога, в чудеса эксплуататорские классы в России не гнушались самым бессовестным обманом. В 1859 г. Добролюбов написал рецензию на книгу «Описание болезни г-жи Артамоновой, которая получила исцеление пред чудотворною иконою святителя христова Николая в селе Колпине 26 сентября 1858 года». В рецензии он издевался над тем, что некоторые высокопоставленные медики поддержали обман шарлатанов. Добролюбов перечислял чины и служебное положение тех, кто подписал акт о «чуде»: «высочайшего двора лейб-хирург, статский советник», «действительный статский советник, академик и заслуженный профессор» и т. п.

Православное духовенство в России уделяло большое внимание проповеди христианской нравственности, однако само оно не могло быть для народа примером нравственного поведения. Проповедуя нестяжательство, духовенство в то же время само стяжало, наживаясь на всевозможных приношениях со стороны верующих:

«Покорны будьте и терпите,—
Поп в церкви с кафедры гласил,—
Молиться богу приходите,
Давайте нам по мере сил».[35]

Раскрывая неприглядный моральный облик православного духовенства в царской России, Добролюбов писал в стихотворении «Газетная Россия»:

Видел насильство архиереев,
Разврат и пьянство у попов.[36]

Добролюбов критиковал и православное монашество: «Известно, что монах, и особенно русский монах, готов за орден продать Христа и отложиться от самых святых своих убеждений (если таковые имеются)».[37]

Подобные явления в среде православного духовенства не мог не заметить русский народ. Известно много народных сказок, пословиц и поговорок, которые характеризуют аморальный облик духовенства, его жадность, разврат, пьянство, невежество.

[33] Там же, стр. 221.
[34] Там же.
[35] Там же, стр. 218.
[36] Там же, стр. 233.
[37] Н. А. Добролюбов, Собр. соч. в трех томах, т. 3, стр. 644—645.

В статье «Заграничные прения о положении русского духовенства» Добролюбов писал: «Мужики наши ничего не читают; а можно ли сказать, чтоб они очень уважали священников и причетников? Стоит послушать сказки народа и заметить, какая там роль дается „попу, попадье, поповой дочери и попову работнику“, стоит припомнить названия, которыми честят в народе „поповскую породу“, чтобы понять, что тут уважения никакого не сохранилось».[38] Слова, данные Добролюбовым в кавычках, взяты им из знаменитого письма В. Г. Белинского к Н. В. Гоголю от 3 июля 1847 г., которое В. И. Ленин назвал «одним из лучших произведений бесцензурной демократической печати, сохранивших громадное, живое значение и по сию пору».[39]

Полностью разделяя взгляды В. Г. Белинского на отношение русского народа к духовенству, Добролюбов, разумеется, не мог их высказать в «Современнике» открыто, с такой же прямотой, как это сказано в бесцензурном произведении «Письмо к Н. В. Гоголю». Белинский, обращаясь к Гоголю, писал: «Неужели же и в самом деле вы не знаете, что наше духовенство находится во всеобщем презрении у русского общества и русского народа? Про кого русский народ рассказывает похабную сказку? Про попа, попадью, попову дочь и попова работника. Кого русский народ называет: *дурья порода, колуханы, жеребцы?* — Попов. Не есть ли поп на Руси, для всех русских, представитель обжорства, скупости, низкопоклонничества, бесстыдства?».[40]

Вместе со всеми русскими революционерами-демократами Добролюбов выступал против утверждений о религиозности русского народа, о его верности православию. Эти утверждения имеют место еще и поныне среди деятелей православия, а также среди белоэмигрантов. В статье «Русская цивилизация, сочиненная г. Жеребцовым» Добролюбов с явной насмешкой говорил о подобных мнениях: «Великие добродетели находит г. Жеребцов в русском народе: верность православию, набожность, покорность и сострадательность».[41]

Как и все русские революционеры-демократы, Добролюбов указывал, что православие не вошло прочно в быт русского народа, что русский народ всегда был безразличен к православию: «Девять веков уже Россия оглашается божественным учением христинства, но в народе до сих пор живы поверья в домовых, водяных и леших. Даже те, которые впоследствии теоретически освобождаются от детских верований, на практике долго еще им подчиняются».[42]

В статье «Черты для характеристики русского простонародья» Добролюбов писал, что среди крестьян часто не осуждаются люди, не выполняющие строго предписания религии. По его словам, нуждающийся бедняк не встречает осуждения со стороны односельчан, если в воскресение вместо посещения храма божьего пойдет работать на свою полосу. Ту же мысль проводил Добролюбов и в статье «Русская цивилизация, сочиненная г. Жеребцовым». Он писал, что в России «нарушение постов и некоторых обрядов не считается теперь редкостью, как прежде».[43]

Наиболее удобным способом критики православия в условиях царской цензуры было разоблачение католицизма, сделанное так, чтобы читатель

[38] Н. А. Добролюбов, Полн. собр. соч., т. IV, стр. 243.
[39] В. И. Ленин, Соч., т. 20, стр. 223—224.
[40] В. Г. Белинский, Полн. собр. соч., т. X, Изд. АН СССР, М., 1956, стр. 215.
[41] Н. А. Добролюбов, Полн. собр. соч., т. III, стр. 237.
[42] Там же, стр. 17.
[43] Там же, стр. 269.

догадался, против кого в действительности выступал автор. Добролюбов критиковал именно те черты католицизма, которые были присущи и православию, не обращая при этом внимание читателей на особенности католицизма, отличающие его от православия. В статьях, посвященных Западной Европе, Добролюбов бичевал католическую церковь, но читатель понимал, что речь шла не только о папизме. В статье «Отец Александр Гавацци и его проповеди» Добролюбов писал о пороках католического духовенства. Эта статья не была допущена к печати царской цензурой. В ней говорилось о проповедях католического священника Александра Гавацци, примыкавшего к Гарибальди. Добролюбов писал о том, что в поучениях Гавацци есть разница с воззрениями римской церкви. В своих проповедях он выступал против Бурбонов — поработителей Италии, за единство Италии. Гавацци критиковал монастырское воспитание, безбрачие духовенства. Его травили клерикальные газеты, преследовал папский двор, но ничего не могло остановить этого монаха-гарибальдийца, проповеди которого имели большой успех у народа. Добролюбов разделял мнение Гавацци о том, что «духовенство в южной Италии — в неаполитанских и римских владеньях — вообще отличается невежеством и самыми порочными наклонностями. Вследствие безбрачия редкий из духовенства не замешивается здесь в какой-нибудь женской скандальной истории... и даже не только в женской... Кроме того, их всех, а некоторые монашеские ордена в особенности, обвиняют в страшной жадности к деньгам; белое же духовенство подвергается повсеместному упреку в сластолюбии и чрезмерной прожорливости».[44] Добролюбов давал понять читателю, что подобных пороков не лишено и православное духовенство.

Пороки католического духовенства не могли не видеть верующие простые люди Италии, которые часто ненавидели своих духовных наставников. «Анекдоты о кардиналах, монахах, кюре, отцах духовных неисчислимы по всей Италии; самые резкие применения, самые обидные остроты и пословицы про них приходится слышать на каждом шагу. Трудно поверить, чтобы народ столь суеверный, так боящийся своего духовенства, в то же время так издевался над ним. И однако же духовные в Италии сумели довести себя до этого».[45] Совершенно очевидно, что эти слова Добролюбова вполне подходили и для характеристики отношения русского народа к православному духовенству.

В статье «Непостижимая странность» Добролюбов писал, что католическая церковь в Неаполе была постоянно в союзе с королевской властью, призывала народ к послушанию, к сохранению старых порядков и обычаев. Добролюбов отмечал, что «консерватизм религиозный неразлучно связан с консерватизмом политическим».[46] Эти слова относились, конечно, не только к Италии, но и к России.

То же самое следует сказать и о критике Добролюбовым проповедей католического духовенства о христианской морали. Он писал: «Католические проповедники толкуют о предметах нравственности; здесь, казалось бы, и они должны коснуться действительной жизни, заговорить о предметах „светских“, для того чтобы подействовать хоть на внимание своих слушателей. Но они держатся другой системы; берут каждый предмет отвлеченно от жизни, говорят так, как говорили бы тысячу лет назад, нисколько не обращая внимания на новые потребности жизни».[47] Католические священники,

[44] Там же, т. V, стр. 125.
[45] Там же, стр. 125—126.
[46] Там же, стр. 30.
[47] Там же, стр. 129.

например, читают проповеди о таких догматах католической церкви, как «таинство святой троицы», «непорочное зачатие святой девы», «святость римской церкви» и т. п.; все это делается с целью отвлечь слушателей от жизни. Добролюбов писал, что духовенство не дает без денег разрешения на брак, требуют платы за разрешение есть скоромное в постные дни, продает частички мощей, молитвы за умерших. Духовенство придумывает различные чудеса у святых мощей, чтобы привлечь в церковь возможно больше народа, а следовательно и бóльшую массу приношений. Все это очень во многом напоминает облик православного духовенства.

Добролюбов выступал за свободу совести, за признание равенства всех людей, независимо от их вероисповедания. В качестве примера индифферентизма к различию в вероисповеданиях, Добролюбов приводил социалиста-утописта Роберта Оуэна, для которого «было решительно все равно, шотландец, англичанин или ирландец был работник, и держался ли он чистого католического вероисповедания, принадлежал ли к епископальной или пресвитерианской церкви, был ли то методист или анабаптист».[48] Добролюбов сочувственно относился к Оуэну за то, что он совершенно отказался от религиозного обучения детей, предоставив самим родителям беспокоиться об этом.

Одним из препятствий для свободы совести, свободы высказывать свои убеждения Добролюбов считал действия духовной цензуры, устав которой предусматривал, что «не должно пропускаться в печати ничего противного православной церкви».[49] Не имея возможности открыто разоблачать методы духовной цензуры, мешающие людям свободно высказываться о православии, Добролюбов вынужден был довольно осторожно заявлять, что устав духовной цензуры «очень строг или очень неопределенен».[50]

Добролюбов считал религию явлением историческим, имеющим свое начало и конец. Он верил, что прогресс человечества ведет к постепенной замене антинаучных религиозных взглядов на окружающий нас мир взглядами научными: «С течением времени человечество все более и более освобождается от искусственных искажений и приближается к естественным требованиям и воззрениям: мы уже не видим таинственных сил в каждом лесе и озере, в громе и молнии, солнце и звездах».[51] Добролюбов считал, что «при распространении новых научных понятий исчезают или ослабевают многие суеверия и грубые обычаи».[52] Однако он понимал, что в условиях эксплуататорского общества научные знания не могут быть достоянием трудящихся, которые остаются под гнетом суеверий. В статье «Народное дело» Добролюбов делал вид, что полемизирует со следующим положением «пессимистов»: «Всеми средствами образованности, всеми преимуществами новейших открытий и изобретений владеют неработающие классы общества (которым нет никакой выгоды передавать оружие против себя тем, чьим трудом они до сих пор пользовались даром). Следовательно, без участия особенных необыкновенных обстоятельств нечего и ждать благотворного распространения образования и здравых тенденций в массе народа».[53]

[48] Там же, т. IV, стр. 11.
[49] Там же, стр. 238.
[50] Там же.
[51] Там же, т. II, стр. 328.
[52] Там же, т. III, стр. 269.
[53] Там же, т. IV, стр. 107.

«Пессимисты», по словам Добролюбова, приходят к выводу о невозможности якобы «самостоятельного движения в нашем народе».[54] Добролюбов же считал, что народ не будет бесконечно терпеть угнетение, что он поднимется на борьбу за свое освобождение. Добролюбов писал: «Нет на свете человека и нет общества, которого нельзя было бы вывести из терпения».[55]

Ратуя за крестьянскую революцию, Добролюбов верил, что ее победа даст народу просвещение.

Н. А. Добролюбов, как и все русские революционеры-демократы, не мог вскрыть социальных корней религии, ее классовой сущности в эксплуататорском обществе XIX в., показать пути преодоления религии, но он сделал все что мог для разоблачения вредного влияния религии на народ.

[54] Там же, стр. 108.
[55] Там же.

И. З. КАДСОН

ВОССТАНИЕ ПУГАЧЕВА И РАСКОЛ

Для правильной оценки классовой борьбы в феодальном обществе важное значение имеет исследование тех форм, в которые облекалась идеология крестьянских движений. Особенно благодарный в этом отношении материал предоставляют в распоряжение историка крестьянские войны в России, в том числе восстание 1773—1775 гг. под предводительством Емельяна Пугачева.

В советской исторической литературе давно уже утвердился тезис о том, что одной из особенностей крестьянских войн в России, отличающих их от некоторых аналогичных движений на Западе, является крайне слабая роль религиозного момента в их идеологическом оформлении.

Известно, что не религиозные ереси, а царистские лозунги были внешним выражением социальных стремлений революционного крестьянства и его вождей. Крестьянская война 1773—1775 гг. охватила громадную территорию с очень пестрым по своему национальному и религиозному составу населением. Всю эту разнородную массу объединяла жгучая ненависть к помещикам, феодальному государству, казенному православию. Православная церковь являлась активным проводником политики русского самодержавия, поэтому угнетаемые царизмом народы Поволжья и Приуралья видели в ней своего злейшего врага. Вследствие этого их протест против социального и национального гнета часто выражался в возвращении к мусульманству и язычеству. Что касается русского населения, втянутого в орбиту крестьянской войны, то и в его среде было немало элементов, находившихся в оппозиции по отношению к государственной церкви.

Вопрос о роли религиозного момента в восстании Пугачева ни разу еще не был предметом специального исследования. Его актуальность усугубляется тем, что в литературе, посвященной крестьянской войне 1773—1775 гг., допускается иногда крайнее преувеличение того влияния, которое якобы оказал на идеологию восстания раскол.

Связи Пугачева с раскольниками, в особенности с раскольничьим игуменом Филаретом, приверженность яицких казаков к старообрядчеству, раскольничьи мотивы в пугачевских манифестах — все это дало повод уже первым историкам крестьянской войны 1773—1775 гг. усматривать в расколе идейное знамя восстания, одну из главных его движущих сил.

Прежде всего укажем, что тесная связь пугачевского восстания с расколом постоянно подчеркивалась реакционными буржуазно-дворянскими историками. Так, например, автор одной из наиболее ранних работ о Пугачеве, П. К. Щебальский, уверенно говорил, что восстание было задумано в раскольничьих скитах. Для него несомненно одно: «Пугачев вышел из

раскольничьих рук и этими руками приведен на Яик».[1] «Религиозно-мистическая сила плюс противоборствующее идее государства и порядка казачество»,[2] — таковы движущие силы крестьянской войны в оценке Щебальского. Известный исследователь раскола П. И. Мельников-Печерский, представляя в 1854 г. официальный отчет о состоянии раскола, писал: «Раскольники являются деятельными участниками в беспорядках государственных. Они были в шайке Разина, они 10 лет мятежничали в Соловецком монастыре... они ворвались в Грановитую палату с Никитою Пустосвятом... они бунтовали с Булавиным, убийцы митрополита Амвросия, и Пугачев со своими сообщниками был раскольник».[3] Связь пугачевского восстания с расколом отмечается и в общих трудах по истории XVIII столетия, вышедших из-под пера дворянско-буржуазных историков.[4]

Однако не только реакционеры, которым была глубоко враждебна любая форма социального протеста, сближали раскольников с пугачевцами. Аналогичную картину, настолько же яркую, насколько и неправильную, развертывал перед читателем такой писатель, как Д. Л. Мордовцев. Именно в иргизских скитах, утверждал он, созрели «первые начатки интриги, которая разразилась пугачевщиной».[5] Именно раскольники сплели таинственную цепкую паутину, опутавшую Россию, и если правительство не обратило достаточного внимания на эту сторону дела, то автор нашел возможным предполагать, что и в следственную комиссию, и в Сенат, и в Кабинет императрицы, проникла, быть может, все та же раскольничья интрига.[6] При всей фантастичности этих умозаключений Мордовцева они были подхвачены и использованы апологетами государственной церкви.

Почти одновременно с цитированной работой Мордовцева вышло сочинение Ф. В. Ливанова, где автор без обиняков заявлял, что Пугачев поклялся Филарету сделать его патриархом.[7] Упрекая А. С. Пушкина и других историков за то, что они не обратили внимания на несомненное и весьма значительное участие раскольников в пугачевском восстании, Ливанов сделал характерное заявление: «Мы раскрыли это участие для того, чтобы доказать, что: а) опасно допускать учреждение в государстве вроде Преображенского кладбища, которое миллионами своими несомненно помогло бы Пугачеву, если бы он успел прибыть в Москву и объявить себя за раскольника... б) что не следует давать усиливаться в России раскольническим тузам-миллионерам... Сняв голову Пугачеву, правительство лишило овцеобразную массу темных раскольников пастуха, и овцы стали смирно в загоне, отведенном им законом. Зачем же среди этих овец давать усиливаться раскольникам-миллионерам... А что если они миллионы, наживаемые с раскола, в нехорошую годину предложат не Пугачевым, а кому-нибудь половчее?».[8]

Для гонителей старообрядчества вопрос об отношениях между Пугачевым и раскольниками представлял живейший классово-партийный инте-

---

[1] П. К. Щебальский. Начало и характер пугачевщины. М., 1865, стр. 37.
[2] Там же, стр. 52.
[3] Сборник Нижегородской ученой архивной комиссии в память Мельникова, т. IX, ч. II, Нижний Новгород, 1910, стр. 231.
[4] Например, А. Брикнер говорит, что раскольники рассчитывали исправить свое положение «через совместные действия с взбунтовавшимися казаками» (А. Брикнер. История Екатерины II, т. I. СПб., 1885, стр. 225).
[5] Д. Л. Мордовцев. Политические движения русского народа, т. II. СПб., 1871, стр. 177.
[6] Там же, т. I, СПб., 1908, стр. 182—183.
[7] Ф. В. Ливанов. Раскольники и острожники, т. 3. СПб., 1872, стр. 399.
[8] Там же, стр. 333.

рес. Для Ливанова, Мельникова-Печерского, Щебальского мнимое или действительное участие раскольников в восстании Пугачева служило средством очернить раскол и оправдать репрессии в отношении старообрядцев.

Вопросом об участии раскольников в массовых крестьянских движениях в 60—80-х годах XIX в. живо интересовались и страстные враги царизма и государственной церкви — революционные демократы. Известно, что А. И. Герцен и Н. П. Огарев видели в сектантах и старообрядцах революционную силу. Подобные взгляды на раскол и его историю были вообще характерны для революционно-демократического лагеря. Еще в 40-х годах предшественник революционеров-шестидесятников М. В. Петрашевский следующим образом характеризовал раскол: «Вот элемент, всегда готовый в русском обществе для ужасной жакерии. Пугачевский бунт — одно из его проявлений. Старообрядство, раскольничество и рабство — вот его производители, а не яицкий казак. Пушкин этого не заметил».[9]

Весьма склонен был сближать раскол с восстаниями Разина и Пугачева представитель следующего поколения передовых людей России, крупнейший знаток раскола и его истории А. П. Щапов. Именно раскол, по его мнению, являлся объединяющей силой в разинском восстании, душой его.[10] Что же касается Пугачева, то он, разумеется, раскольник, опирающийся на яицких казаков, «в которых тоже еще не охладел закал Стеньки Разина, закал, поддерживаемый теперь еще расколом».[11]

Таким образом, в дореволюционной исторической и политической литературе сложилась определенная тенденция рассматривать раскол как явление, самым тесным образом связанное с крестьянской войной 1773—1775 гг. Необходимо сразу же отметить, что никто из сторонников данной концепции не пытался специально исследовать этот вопрос, с привлечением широкого круга источников, а исходили они из чисто внешних фактов, толкуя их зачастую совершенно произвольно.

Очень показательно то обстоятельство, что авторы наиболее основательных дореволюционных работ о пугачевском восстании А. С. Пушкин и Н. Ф. Дубровин не разделяли этой точки зрения. Пушкин в общем прошел мимо вопроса об отношении раскола к восстанию, за что и упрекали его впоследствии Петрашевский и Мордовцев. Дубровин же не только последовал примеру Пушкина, но и категорически отрицал принадлежность Пугачева к расколу, хотя это давно считалось доказанным.[12]

Через несколько лет после известной монографии Н. Ф. Дубровина вышла в свет книга П. С. Соколова «Раскол в Саратовском крае». Автор ее, останавливаясь на интересующем нас вопросе, подверг убедительной критике взгляды Мордовцева и Ливанова. Говоря об известных связях Пугачева с раскольниками, Соколов пришел к выводу, что эти связи не дают еще никакого основания для того, чтобы рассматривать его как креатуру раскольников. Приписывать расколу руководящее значение в пугачевском восстании означает, на его взгляд, следовать предвзятой теории о том, что «раскол по самой сущности своей есть явление революционного характера».[13] Отдавая должное работе Соколова, мы должны отметить, что вопрос о роли раскола в восстании Пугачева рассматривается им лишь эпизодически,

[9] Дело петрашевцев, т. I. Изд. АН СССР, М.—Л., 1937, стр. 42.
[10] А. П. Щапов, Соч., т. I, СПб., 1906, стр. 466.
[11] Там же, стр. 539—540.
[12] Н. Ф. Дубровин. Пугачев и его сообщники, т. I. СПб., 1884, стр. 132.
[13] Н. С. Соколов. Раскол в Саратовском крае, т. I. Саратов, 1888, стр. 49.

а поэтому многие важные стороны данной проблемы оставляются им в тени.

В советскую историческую литературу о Пугачеве также проникла легенда о расколе как движущей силе крестьянской войны. Многие советские историки склонялись к этому взгляду, хотя и не в такой, конечно, категорической форме, как Щебальский и Мордовцев. Так, например, еще в 20-х годах Н. Н. Фирсов считал, что раскол был вдохновителем «самозванской авантюры Пугачева». «Раскольники, — писал Фирсов, — прикосновенны сильно к пугачевскому предприятию в его начале, лишь потом, при ликвидации его в жизни, они как-то исчезают со сцены, увидав безнадежность восстания. А раньше они готовились к торжеству старой веры. Вообще в раскольничьих кругах к чему-то готовились, дальнейшие события показывают, что, по-видимому, обдумывался план поднять казачество, а потом весь народ на защиту старой веры».[14] Близок к Фирсову в этом отношении А. Берс, считающий «старую веру» органическим элементом пугачевской идеологии и сочувственно цитирующий в этой связи Брикнера и Щебальского.[15]

Версия о тесной связи раскола с восстанием Пугачева проникла и в научно-популярную литературу. Автор книги о Пугачеве, изданной в серии «Жизнь замечательных людей», А. И. Гайсинович, признавая, что Пугачев очень далек был от церковных споров и разногласий, подчеркивал в то же время, что связи Пугачева с раскольниками, завязанные им накануне восстания, постепенно крепли и поддерживали его до самого конца.[16] Будущее России Пугачев, по утверждению Гайсиновича, связывал с возвращением народа к раскольничьей вере.[17]

Советская историческая мысль в борьбе с эпигонами буржуазно-дворянской науки и вульгаризаторской «школой» Покровского пришла к единственно правильной характеристике крестьянской войны 1773—1775 гг. как антифеодального крестьянского восстания, направленного против помещиков и крепостнического государства. Достаточно сослаться в этой связи хотя бы на такую обобщающую работу последнего времени, как «Очерки истории СССР», где подчеркивается, что идеология пугачевского восстания совершенно четко отражала его антидворянский характер.[18] Такая оценка идеологии крестьянской войны 1773—1775 гг. прочно утвердилась в нашей исторической литературе.

И все же некоторые советские историки и по сей день отдают дань ложной традиции Щебальского — Мордовцева, безапелляционно утверждая, что раскольники приняли активное участие в восстании Пугачева, внеся в него в известной степени своеобразную религиозную окраску.[19] Проводится в какой-то мере эта точка зрения и в статье о расколе во 2-м издании «Большой советской энциклопедии», где отмечается связь Пугачева с раскольниками и подчеркивается, что после поражения восстания социальные мотивы раскола стали все более отступать на задний план.[20]

[14] Н. Н. Фирсов. Разин и разиновщина. Пугачев и пугачевщина. Казань, 1930, стр. 54.
[15] А. Берс. Пугачевщина на Урале. Екатеринбург, 1924, стр. 23, 25.
[16] А. И. Гайсинович. Пугачев. М., 1934, стр. 44.
[17] Там же, стр. 150.
[18] Очерки истории СССР, вторая половина XVIII в. Изд. АН СССР, М., 1956, стр. 221.
[19] Х. И. Муратов. Крестьянская война 1773—1775 гг. в России. Воениздат, М., 1954, стр. 17—18. Преувеличение автором роли раскольничьего игумена Филарета явилось уже предметом критики в рецензии А. И. Андрущенко См.: Вопросы истории, 1955, № 11, стр. 118.
[20] БСЭ, изд. 2-е, т. 36, стр. 35.

В последние годы на страницах журнала «Вопросы истории» развернулась дискуссия о характере и особенностях крестьянских движений в России, в ходе которой подчеркивалась их царистская направленность в противоположность религиозной оболочке, присущей некоторым аналогичным движениям в других странах.[21]

Против этого выступил М. Н. Мартынов, полагающий, что по крайней мере в Челябинском промышленном районе, где было много старообрядцев и последователей различных ересей, идеология пугачевского восстания приобрела своеобразную религиозную оболочку, о чем, по его мнению, дает наглядное представление воззвание Ивана Грязнова от 8 января 1774 г.[22] К сожалению, Мартынов, выдвигая такой важный тезис, не счел нужным проанализировать указанное воззвание, отчего этот тезис звучит неубедительно.

Попытаемся установить, насколько основательны те данные, которые позволяют предполагать активное участие раскольников в крестьянской войне 1773—1775 гг., их влияние на ее лозунги.

В литературе, посвященной крестьянской войне 1773—1775 гг., за Пугачевым прочно утвердилась репутация раскольника, якобы исповедывавшего старообрядчество. Начиная еще с А. С. Пушкина у историков постоянно встречается это словосочетание: «Донской казак, раскольник Пугачев». Основанием для этого служат обычно известные связи Пугачева с раскольниками, сложившиеся у него накануне восстания, а также то обстоятельство, что в очень многих документах, относящихся к периоду крестьянской войны 1773—1775 гг., вышедших из правительственного лагеря, Пугачев именуется раскольником.

В многочисленных «увещеваниях», с которыми обращались к своей пастве казанский архиепископ Вениамин,[23] вятский епископ Варфоломей[24] и другие «архипастыри» православной церкви, наряду с обвинением Пугачева в разорении церквей и оскорблении христианских святынь, как правило, подчеркивается принадлежность Пугачева к расколу. О «раскольнике» Пугачеве говорится и во многих документах, принадлежащих перу Екатерины II, Петра Панина и других душителей восстания.

Версия о принадлежности Пугачева к расколу проникает со слов иностранных дипломатов, аккредитованных при петербургском дворе, за границу. Так, в письме английского посла Роберта Гуннинга графу Суффольку, относящемся к ноябрю 1773 г., говорится, что Пугачев суть раскольник, бежавший из казанской тюрьмы, после чего к нему присоединилось много последователей этой секты.[25] Как указывает О. Е. Корнилович, многие иностранцы обратили внимание на роль раскола в пугачевском восстании, полагая, что яицкие казаки хотели не только отомстить за свои казацкие обиды, но и посчитаться с господствующей церковью.[26]

Обвинение Пугачева в расколе со стороны светских и духовных властей совершенно естественно, поскольку Пугачев вообще изображался ими как «лютый враг церкви христовой», и оно само по себе не может служить доказательством действительной принадлежности его к старообрядчеству. Правительство, как мы дальше увидим, весьма интересовал вопрос о связях вождя народного восстания с раскольниками, и если доказательств этому и не обнаружилось, то это не мешало правительственным властям использовать обвинение Пугачева в расколе для агитационных целей. Таким образом, документы, исходящие из правительственного лагеря и обвиняющие Пугачева в расколе, являются источником, требующим к себе самого критического отношения.

[21] В. И. Лебедев. К вопросу о характере крестьянских движений в России XVII—XVIII вв. Вопросы истории, 1954, № 6, стр. 92.
[22] М. Н. Мартынов. Саткинский завод во время восстания Емельяна Пугачева. Исторические записки, т. 58, 1956, стр. 245.
[23] См., например: Русская старина, т. XVII, 1876, стр. 392.
[24] Вятские епархиальные ведомости, 1863, № 11, стр. 319; № 22, стр. 617.
[25] Сборник Русского Исторического общества, т. 19, СПб., 1876, стр. 385.
[26] О. Е. Корнилович. Общественное мнение Западной Европы о пугачевском бунте. Анналы, 1923, № 3, стр. 175.

Но дело не только в этом. Оказывается, что важнейшие из документов вовсе не касаются этой темы. Сказанное относится прежде всего к некоторым документам синода, который с самого начала активно включился в борьбу с народным восстанием. В апреле 1774 г. синод обратился с увещаниями к духовенству и населению Казанской, Оренбургской и ряда других губерний, оказавшихся или могущих оказаться втянутыми в орбиту крестьянской войны. В увещании, адресованном духовенству, Пугачев изображался «дьяволом, нападающим на стадо христово», разбойником, врагом отечества и церкви, поправшим веру и закон.[27] Особо подчеркивалось, что Пугачев приобщается к «последователям антихриста Магомета», что он прибегает к ненавидящим имя Христово.[28] Очевидно, что речь здесь идет о поддерживавших Пугачева мусульманских народах Приуралья. В обращении к населению синод также не жалеет красок для очернения Пугачева, опять-таки отмечая связь его с мусульманами.[29] Но ни в одном из названных нами документов ни слова не говорится ни о принадлежности Пугачева к раскольническому вероучению, ни о каких-либо его связях с раскольниками. Трудно допустить, чтобы синод, имея в своем распоряжении соответствующие данные, не воспользовался бы ими для дискредитации Пугачева.

Предположим, однако, что синод в апреле 1774 г. этих данных еще не имел. Но вот перед нами обращения к населению и духовенству, датированные 20 августа 1774 г. Здесь снова говорится о «враге отечества и церкви», ниспровергающем «святые алтари», разоряющем церкви и т. п., снова подчеркивается, что «сей злодей... прибегает к ненавидящим имя Христово».[30] Пугачев давно уже проклят церковью и отлучен от нее, но о «раскольнике» Пугачеве снова ни слова. А ведь прошел уже почти год с начала восстания.

10 января 1775 г. Пугачев был казнен. Накануне казни он и его соратники, казненные вместе с ним, были исповеданы протоиереем Московского Архангельского собора и освобождены от церковного проклятия. Один из них, яицкий казак Перфильев, отказавшийся раскаяться, был оставлен по определению синода, «яко сущий раскольник», связанным анафемой навечно.[31] Разгневанные упорством Перфильева «святые отцы», как видим, пустили, наконец, в ход это одиозное слово. Стало быть, святейший синод не постеснялся прибегнуть к этому средству для дискредитации вождей народного восстания. Напомним еще раз, что местные церковные власти широко прибегали к обвинению Пугачева в раскольничестве.

Почему же синод ни в увещаниях от 4 апреля, ни в увещаниях от 20 августа этого не делает? Ведь он самым тесным образом сотрудничал с правительством в деле подавления восстания и хорошо был информирован обо всем, что происходило в Поволжье и Приуралье.

[27] Центральный государственный исторический архив в Ленинграде (ЦГИАЛ), ф. 796, оп. 205, д. 74, л. 2—2 об.
[28] Там же, л. 2 об.
[29] Там же, лл. 8, 10.
[30] Н. Ф. Дубровин. Пугачев и его сообщники, т. III, стр. 371.
[31] Там же, стр. 363.

Обьясняется это, видимо, тем, что синод, а стало быть, и центральные светские власти не имели достаточных оснований связывать восстание с расколом и отнюдь не придавали этому вопросу такого серьезного значения, как это делал, скажем, Мордовцев. Обвинение Пугачева в расколе, используемое ими время от времени, рассматривалось, очевидно, как агитационное средство, не имеющее, впрочем, первостепенного значения. Убедительно свидетельствуют обо всем этом и такие материалы, как манифест Екатерины II о подавлении восстания, датированный 19 декабря 1774 г., и прилагавшееся к нему «Описание происхождения дел и сокрушения злодея, бунтовщика и самозванца Емельки Пугачева». В «Описании» подробно говорится о связях Пугачева с раскольниками накануне восстания, о его намерении подготовить яицких казаков к побегу на Кубань,[32] но опять-таки нет ни слова о принадлежности Пугачева к «старой вере».

Думается, что сказанного достаточно для вывода о том, что показания правительственных документов, на которые мог бы сослаться последователь Мордовцева, не дают основания причислять Пугачева к раскольникам.

Ну, а что говорит по этому поводу другая сторона, каковы прежде всего показания на этот счет самого Пугачева?

Будучи допрошен в Москве, он показал, что, как говорил ему его отец, он был крещен в церкви в его родной Зимовейской станице. С самого малолетства ходил он в церковь, имел отца духовного и ежегодно причащался святых тайн.[33] Аналогично показание и его жены.[34]

Но, может быть, Пугачев впоследствии перешел в старообрядчество, стал членом какой-нибудь раскольничьей общины? Никаких данных об этом у нас нет. Мы знаем только, что Пугачев ходил по раскольничьим скитам, пользовался услугами раскольников и, попав на Яик, старался создать у здешних казаков, в большинстве своем старообрядцев, впечатление о том, что он, царь Петр Федорович, — защитник «старой веры».

Один из ближайших его соратников, Падуров, показал, что Пугачев говорил казакам: «Я-де только хотел снять с церквей четвероконечные кресты и поставить осмиконечные».[35] Падуров указывал далее, что Пугачев не только не осуждал яицких казаков за надругательство над церквами, но и, по-видимому, «попущал их на это».[36]

Игнорировать показания Падурова, близкого к Пугачеву человека и несомненно хорошо осведомленного, мы, конечно, не можем. Но доказывают ли они, что Пугачев к моменту своего появления на Яике стал раскольником? Не вернее ли будет вслед за Н. С. Соколовым предположить, что он «с раскольниками был раскольником, а с православными — православным»?[37] Соколов, напоминая о том, что в городах и селах, захваченных Пугачевым, его обыкновенно встречало духовенство с крестом, к которому он прикладывался, справедливо заключает, что раскольник по убеждениям никогда бы этого себе не позволил.[38]

Итак, по всей вероятности, Пугачев никогда не был раскольником.

В литературе о пугачевском восстании широко распространено мнение о том, что мысль о самозванстве и уводе казаков с Яика была подсказана Пугачеву раскольничьим игуменом Филаретом. Если верить самому

[32] А. С. Пушкин, Полн. собр. соч., т. IX, Изд. АН СССР, М., 1950, стр. 177.
[33] Сб. «Восстание Емельяна Пугачева», Л., 1935, стр. 92.
[34] Н. С. Соколов. Раскол в Саратовском крае, т. I, стр. 45.
[35] Сб. «Пугачевщина», т. II, Изд. Центрархива, М.—Л., 1929, стр. 187—188.
[36] Там же, стр. 188.
[37] Н. С. Соколов. Раскол в Саратовском крае, т. I, стр. 45.
[38] Там же.

Пугачеву, дело обстояло несколько иначе. На допросе в Симбирске он показал, что первым подал ему мысль подготовить яицких казаков к побегу донской казак Луганской станицы Андрей Кузнецов.[39] Что же касается самозванчества, то Пугачев, судя по его словам, говорил Филарету следующее: «Вот, батюшка, был я вместе у Кожевникова гвардии с беглым гранодером, который мне... уверял крепко, что я точно похож на Петра Третьего, и Кожевников и Коровка мне присоветовали, чтоб оное имя мне на себя принять».[40] Таким образом, к тому моменту, когда Пугачев явился к Филарету, у него уже прочно засела в голове мысль о самозванчестве. Трудно поверить также и тому, что эта мысль была впервые ему подсказана Кожевниковым и Коровкой. Емельян Иванович Пугачев был весьма бывалым человеком и до него наверняка доходили слухи о Богомолове, Кременеве, Евдокимове и других самозванцах, которыми так богата вторая половина XVIII в.[41] Пугачев, возможно, слышал и о том, что некоторые из них пользовались поддержкой старообрядцев.

Допустим, впрочем, что мысль о самозванчестве действительно подана Пугачеву если не Филаретом, то другими раскольниками. Но не в этом суть. Главное заключается в том, что в филаретовой келье речь шла еще не о восстании против правительства, не о походе на Оренбург, на Казань и на Москву. Упоминавшийся Андрей Кузнецов толкует с Пугачевым об уходе с яицкими казаками на Кубань: «Ныне-де и на Иргизе стало великое гонение староверам, так не лучше пробраться в другое место».[42] Об этом же речь идет и у Филарета, одобрившего намерение Пугачева уйти с яицкими казаками на Кубань.[43] Такая постановка вопроса вполне соответствует старообрядческому мировоззрению. Не восстание против феодального государства, не основание нового «мужицкого царства», а уход, «спасение». Так уходили тысячи раскольников на Иргиз, на Керженец. Еще раз подчеркиваем сказанное Кузнецовым: если плохо стало на Иргизе, надо уходить в другое место.

Вполне даже возможно, что Пугачев, пробиравшийся на Яик с мыслью поднять народное восстание, вынужден был, пользуясь помощью и гостеприимством раскольников, скрывать от них истинные свои намерения.

Таким образом, версия о том, что идея народного восстания родилась в раскольничьих скитах, что раскольники были его вдохновителями и вождями, не может быть принята. Все, что нам известно о прошлом Пугачева, о его связях с раскольниками, свидетельствует против этого.

Одним из главных аргументов, приводящихся обычно в обоснование данной версии, является тот факт, что в некоторых своих манифестах Пугачев жаловал народ «крестом и бородой». Это обстоятельство более чем какое-либо другое дало повод говорить о «старой вере» как об одном из устоев будущего «мужицкого царства».

Под названием манифестов известны именные указы Пугачева, дошедшие до нас в довольно большом количестве,[44] но только в четырех из них

[39] Сб. «Восстание Емельяна Пугачева», стр. 76.
[40] Там же, стр. 109.
[41] К. В. Сивков насчитывает с 1764 по 1798 г. более 20 самозванцев. См. его статью «Самозванчество в России в последней трети XVIII в.» (Исторические записки, т. 31, 1950, стр. 88—89).
[42] Сб. «Восстание Емельяна Пугачева», стр. 78.
[43] Там же, стр. 109.
[44] Сборник документов «Пугачевщина», изданный Центрархивом в 1926—1931 гг., содержит 22 пугачевских манифеста.

фигурируют старообрядческие мотивы.[45] Один из них, относящийся к началу октября 1773 г., адресован к яицким казакам;[46] другой, отправленный на Авзяно-Петровский завод, датирован 17 октября 1773 г. и представляет собой переделку предыдущего.[47] После этого пожалование «крестом и бородой» исчезает из пугачевских манифестов вплоть до июля 1774 г., когда в своем именном указе Пугачев снова обещает крестьянам правобережной Волги «крест и бороду».[48] И, наконец, рассуждения в духе старообрядчества появляются в манифесте, адресованном донскому казачеству в августе 1774 г.[49] В это же примерно время военная коллегия Пугачева обратилась с указом к атаману Волжского казачьего войска А. И. Венеровскому с требованием приготовиться к походу с пугачевской армией. В указе говорится о пожаловании донских и волжских казаков «древнего святых отцов предания крестом и молитвою, головами и бородами».[50]

Итак, о «старой вере» речь заходит в тех случаях, когда Пугачев обращается к казачеству, рабочим Авзяно-Петровского завода и, наконец, к крестьянам районов, расположенных вблизи Саранска. Среди яицких, донских и волжских казаков было, как известно, в то время немало раскольников. Много их укрывалось и на уральских заводах. В районе Саранска были многочисленные раскольничьи поселения.

Таким образом, лозунг «крест и борода» отнюдь не был универсальным: он появляется лишь тогда, когда Пугачев имеет дело с раскольниками. Ни в одном документе, вышедшем из лагеря восставших крестьян, казаков, работных людей, кроме вышеупомянутых манифестов, мы не обнаруживаем ни малейшего следа старообрядческой идеологии.

Нельзя не отметить, что Пугачев жаловал «верою» не только раскольников, но и башкир,[51] калмыков[52] и другие народности. Больше того, в первом своем манифесте, обращенном к яицкому войску, Пугачев жалует яицких казаков, в большинстве своем старообрядцев, рекою с вершин до устья, землею, денежным жалованием, свинцом, порохом и хлебом, но о «старой вере», о «кресте и бороде» не упоминает ни единым словом.[53] А ведь он только что прибыл из раскольничьих скитов. Названный манифест, датированный 17 сентября 1778 г., является первым дошедшим до нас программным документом крестьянской войны и обращен он ко всему яицкому казачеству.

Почему же «вышедший из раскольничьих рук» Пугачев, так тщательно учитывающий интересы яицкого казачества, забывает пожаловать их «крестом и бородой»? Ответ может быть только один: Пугачев использовал лозунг о «старой вере» в агитационных целях, но этот лозунг имел в его глазах второстепенное значение.

Нельзя пройти и мимо следующего характерного обстоятельства. В тех пугачевских манифестах, где содержится пожалование «крестом и бородой», мы совершенно не обнаруживаем каких-либо выпадов против православной церкви, против никонианства. Единственное исключение составляет упоминавшийся выше манифест, обращенный к донским казакам, где говорится: «От прописанных злодеев-дворян древняго святых отец предания закон христианской совсем нарушен и поруган, а вместо того от их злое вредного вымыслу с немецких обычаев введен в Россию другой закон и самое богомерское брадобритие и разные христианской вере как в кресте, так и в протчем неистовства».[54]

Этим, собственно, и исчерпывается старообрядческий элемент в идеологии пугачевского восстания. Правда, М. Н. Мартынов, если мы правильно его поняли, обнаруживает этот элемент и в обращении пугачевского полковника Ивана Грязнова к жителям Челябинска от 8 января 1774 г.

Известны два воззвания Грязнова, относящиеся к этой дате. Одно из них адресовано товарищу челябинского воеводы Свербееву, другое — населению города. В первом из них Грязнов упрекает противников Пугачева в том, что они «делают разорение» православным христианам и не признают его императором Петром Федоровичем. Далее Грязнов пишет: «Что же за прибыль быть православным христианом в междоусобии и бранех и проливать кровь неповинных?».[55] Во втором письме говорится еще определеннее: «Нам кровь православных не нужна, да и мы такие ж, как и вы точно, православныя веры!».[56]

Совершенно очевидно, что Грязнов апеллирует к христианским чуствам православного населения Челябинска, и нет никакого основания рассматривать его как ревнителя раскола, пытающегося придать восстанию религиозную окраску. Его воззвания представляют собой яркий образец использования религиозных чувств населения в агитационных целях, но не более того.

Таким образом, у нас нет никаких оснований видеть в пугачевских манифестах или воззваниях Грязнова некое раскольничье credo. Пожалование «крестом и бородой», молитвой было чисто агитационным приемом. Если оно включалось время от времени в манифесты, то это вовсе не означает еще, что Пугачев оказывал какое-то особое благоволение старообрядцам, ибо, как уже отмечалось, «верою и законом» он жаловал также башкир, калмыков и другие нехристианские народы Поволжья и Приуралья. Важно также отметить, что не только в манифестах, но и в устных обращениях Пугачева к народу пожалование «крестом и бородой» никогда не фигурирует в качестве самостоятельного лозунга. Оно всегда сочетается с другими пожалованиями, причем никогда не стоит на первом месте.[57]

Таким образом, мы имеем дело со своеобразной политикой веротерпимости и религиозного равноправия. Нужно ли доказывать, что такая тактика была наиболее правильной и вполне отвечавшей сложной обстановке, в которой происходило восстание. Этот вывод находит себе яркое подтверждение при рассмотрении тактики Пугачева по отношению к православной церкви. Веротерпимость по отношению к раскольникам и магометанам сочеталась у него с явным стремлением к союзу с низшим духовенством, с использованием в своих целях религиозных чувств православного населения.

---

[45] Неправ, таким образом, Мордовцев, указывающий, что эти мотивы постоянно встречаются в пугачевских манифестах. См.: Отечественные записки, 1868, № 8, стр. 450.
[46] Сб. «Пугачевщина», т. I, 1926, стр. 32.
[47] Там же, стр. 33, 227.
[48] Там же, стр. 40—41.
[49] Там же, стр. 41—42.
[50] Новые документы о крестьянской войне 1774—1775 гг. в России. Исторический архив, 1950, № 4, стр. 138.
[51] Сб. «Пугачевщина», т. I, стр. 28.
[52] Там же, стр. 50—51.
[53] Там же, стр. 25. Этот факт был подмечен впервые еще Д. Анучиным. См.: Военный сборник, 1869, № 5, стр. 10.
[54] Сб. «Пугачевщина», т. I, стр. 41—42.
[55] Там же, стр. 73.
[56] Там же, стр. 75.
[57] См., например, показание подпоручика Шванович: сб. «Пугачевщина», т. III, 1931, стр. 210.

Попытки подобного рода мы можем наблюдать еще у Разина. «Его агенты здесь возмущали православных за гонимого патриарха, там подущали старообрядцев враждою против нововведений этого самого патриарха».[58] Но имя Никона, хотя и опального, было ненавистно народным массам, и использование Разиным его имени могло скорее дать отрицательный результат. Г. В. Плеханов в этой связи справедливо замечал: «Разинцы упустили из виду, что оппозиционные элементы гораздо более склонны идти против Никона, нежели за него. Сто лет спустя Пугачев и пугачевцы обнаружили в своей агитационной деятельности несравненно большее умение считаться с расколом, как с одним из видов выражения народного недовольства».[59] Беззаботность Разина в этом отношении проявилась и в том, как он отнесся к предложению пожертвовать на восстановление сгоревших черкасских церквей: «На что церкви? К чему попы? Венчать что ли? Да не все ли равно, станьте в паре подле дерева да пропляшите вокруг — вот и обвенчались».[60] Это заявление Разина немедленно было использовано против него правительством.[61] Тактика Разина в религиозном вопросе была негибка, непоследовательна, часто совершенно неправильна. Случай в Черкасске показывает, что он далеко не всегда понимал необходимость считаться с религиозными чувствами населения.

Пугачев же, несмотря на то, что он был так же далек от религиозного благочестия, как и Разин, действовал в этом отношении гораздо осторожнее, последовательнее и тоньше. Вешавший кое-где попов, уверявший яицких казаков в том, что он хотел четырехконечные кресты заменить раскольничьими восьмиконечными, сквозь пальцы смотревший на то, как казаки грабят церкви, он в то же время при всяком удобном случае подчеркивал свою мнимую набожность и уважение к религии. «Придет в избу, — говорит народное предание, — иконам помолится... там поклонится хозяину, а после сядет за стол. Станет пить — за каждым стаканчиком перекрестится».[62]

Известно, что Пугачев венчался с Устиньей Кузнецовой по церковному обряду. Его примеру следовали и другие руководители движения. Так, например, пугачевский полковник Александр Суходолов увез от живого мужа «неведомую дворовую женку», но обвенчали его с ней по всем правилам священники Г. Павлов и Г. Иванов.[63]

Пугачев далек был от мысли придать возглавляемому им движению религиозный характер. Но зато он очень стремился расширить социальную базу восстания и использовал для этого все доступные ему средства. Если правительство в борьбе с Пугачевым широко использовало государственную церковь, то и он со своей стороны стремился опереться на плебейскую часть духовенства.

Нищенское, бесправное положение русских сельских священников нередко приводило их в лагерь восставшего крестьянства. Хорошо известно, как много церковников было привлечено к ответственности за встречу Пугачева с крестом, за поминание его на молебнах как «царя Петра Федоровича». Известно, что синод 20 августа 1774 г. вынужден был

[58] К. Маркс. Степан Разин. Молодая гвардия, 1926, № 1, стр. 123.
[59] Г. В. Плеханов, Соч., т. XX. Госиздат, М.—Л., 1925, стр 361.
[60] Н. Костомаров. Исторические монографии и исследования, т. II, СПб., 1872, стр. 270.
[61] А. К. Кабанов. Разницы в Нижегородском крае. Сб. статей в честь М. К. Любавского, Пгр., 1917, стр. 421.
[62] Песни и сказания о Разине и Пугачеве. Изд. «Academia», М.—Л., 1935, стр. 195.
[63] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 56, д. 3, л. 53 об.

констатировать в своем обращении к духовенству многочисленные факты прямого участия церковников в восстании. Пугачев, как уже было сказано, стремился упрочить блок с низшим духовенством, учитывая его влияние среди населения. Этому не противоречит тот факт, что во время восстания подвергались разорению многие церкви и монастыри и что только в августе и сентябре 1774 г. было убито 237 церковников и членов их семей.[64] Для огромной территории, охваченной восстанием, на которой проживали тысячи церковников, эта цифра не столь уж значительна. Для сравнения укажем, что дворян было убито пугачевцами за этот же период 1572 человека.[65]

Историк русской церкви П. Знаменский явно преувеличивал, когда утверждал, что духовенство пострадало от репрессий со стороны пугачевцев не менее, чем дворянство, и что Пугачев «сосредоточил на духовенстве всю жестокость мер, какие обыкновенно употреблялись против непокорных».[66] Следует иметь в виду, что в составе пугачевской армии было немало яицких казаков-раскольников, магометан, язычников. Именно они и их единоверцы из местного населения громили церкви и уничтожали духовенство. В их действиях особенно ярко проявлялась народная ненависть к казенной церкви и ее служителям. Марийцы, чуваши и мордва, подвергавшиеся насильственной христианизации, видели в попе-миссионере олицетворение социального и национального гнета. А поэтому чаще всего церковников убивали в тех районах, где население принудили оставить свою религию и принять крещение православной церкви.

В Курмышском уезде, например, больше половины убитых во время восстания составляли лица духовного звания. В Ядринском уезде было убито 38 церковников и членов их семей. Всего же по этим двум уездам было убито 77 человек, т. е. почти $^1/_3$ от общего числа церковников, погибших в августе—сентябре 1774 г. В соседнем же Пензенском уезде, где проживало в основном русское население и где особенно много было убито дворян, чиновников и т. д., из духовных погибло всего лишь 5 человек.[67]

Чрезвычайно показательно в этой связи свидетельство одного из активных душителей восстания — С. П. Рунича, который вопреки официальной правительственной версии признавал: «От гор. Курмыша Пугачев с войском своим потянулся к Алатырю, от оного на Саранск, Пензу, Петровск, Саратов, Камышенку, станицу Дубовку и Царицын, оставляя за собой по всему сему краю... грабеж, разорение, ужасы смерти, и все то, что только имело название дворянина и чиновника, было убиваемо. Но, впрочем, ничто не касалось рукою убийства, грабежа и разорения до монастырей, храмов божиих, священно- и церковнослужителей, но все до одного места и лица остались невредимы, даже в колониях кирхи и костелы католицкие».[68] Признание это, повторяем, в корне противоречит официальной правительственной версии о «богоотступнике» и «враге церкви» Пугачеве.

В воззваниях пугачевцы не только категорически отрицали свою вину в оскорблении церквей, но и старались использовать религиозные чувства

[64] Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук, т. XV, приложение № 4, 1877, стр. 142.
[65] Там же, стр. 141—142.
[66] П. Знаменский. Приходское духовенство в России со времени реформы Петра. Казань, 1873, стр. 483—484.
[67] С. И. Тхоржевский. Пугачевщина в помещичьей России. М., 1930, стр. 135.
[68] Записки П. С. Рунича. Русская старина, т. II, 1870, стр. 116.

населения в своих интересах. Яркий образец такой агитации представляют собой упоминавшиеся воззвания пугачевского полковника Грязнова.

Мы имеем в своем распоряжении, наконец, многочисленные данные, говорящие о том, что руководство восстания прямо и открыто стремилось к установлению и поддержанию лойяльных отношений с низшим духовенством. Это находило выражение прежде всего в неуклонном соблюдении того церемониала, который сопровождал вступление Пугачева в тот или иной пункт. Целование креста, торжественный молебен, многолетие «Петру Федоровичу» — весь этот пышный обряд производил сильное впечатление на население и в то же время импонировал духовенству, возбуждая надежды на «царскую милость».[69] И она не заставляла себя долго ждать.

В Саранске, где пугачевцы были торжественно встречены всем духовенством города во главе с архимандритом Петровского монастыря, Пугачев перед окончанием обедни прислал причту 30 рублей, а позднее церковники были приглашены к «царскому столу», где пили за его здоровье водку.[70] На другой день Пугачев обедал у архимандрита Александра и пожертвовал на обитель 50 рублей.[71] Священник села Покровского Арзамасского уезда Максим Иванов служил благодарственный молебен, за что получил от пугачевцев из «разграбленной ими из дому помещика Колычова пажити сукна 16 аршин».[72] Число подобных примеров можно было бы увеличить.

Распоряжения руководителей восстания содержат многочисленные требования, чтобы «священно- и церковнослужителей от всяких, от кого бы им иногда в какое-либо-нибудь время случиться могло, обид, налог и от всякого им разорения или притеснения всемерно охранять и никуда без моего позволения ни мало не посылать».[73] Военная коллегия Пугачева предписывала принимать на местах энергичные меры для того, чтобы «всякого звания люди — башкирцы или мещеряки — до российских церквей божиих обиды или грабежи, как сам их начальник, так и ево команды люди, то есть иноверческие, раззорения никакого бы не оказывали».[74]

Характерным явлением, сопровождавшим крестьянскую войну 1773—1775 гг., был массовый отказ «новокрещеных» от христианской веры и возвращение их к магометанству и язычеству. Это очень часто приводило к эксцессам по отношению к православному населению. Учитывая это, руководители восстания стремились помешать данному процессу, грозившему серьезными политическими осложнениями. Вот почему рядом с приказом организовать охрану церквей и духовенства мы в некоторых документах встречаемся с требованиями такого рода: «Да и от веры христианского закона, кто будучи в нем, от того не отпадать. А кто противу сего учинит нарушения христианской веры, таковы примут от его

[69] Какое серьезное значение придавали руководители движения этой стороне дела, свидетельствует характерный эпизод, имевший место в Гурьеве. Здесь пугачевцы «вооруженною рукою взошли в церковь и великое причинили озорничество», раскидали священнические одежды, стреляли в церкви из ружей и т. д. Тем не менее вечером атаман Овчинников приказал служить вечерню и упомянуть на ектеньях Пугачева (ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 205, д. 82, л. 1 об.). Повесив на другой день 10 человек, в том числе одного священника, Овчинников разрешил похоронить казненных по церковному чиноположению (там же, лл. 1 об., 2).

[70] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 205, д. 84, л. 24 об.

[71] Там же, л. 25.

[72] Там же, д. 86, л. 2.

[73] Сб. «Пугачевщина», т. I, стр. 179.

[74] Там же, стр. 48.

величества за нарушение закону тяжчайшаго истязания».[75] Тактика использования религии в интересах восстания характерна не только для самого Пугачева, но и для пугачевских начальников на местах, в первую очередь Грязнова, Кузнецова,[76] Чики-Зарубина.[77]

Подытоживая сказанное, мы приходим к выводу о том, что та тактика использования религиозных настроений различных социальных слоев, зачатки которой мы могли наблюдать еще у Разина, в крестьянской войне 1773—1775 гг. получила дальнейшее развитие и во многом способствовала успехам Пугачева. Принцип веротерпимости и религиозного равноправия, осуществлявшийся им, значительно снижал остроту религиозно-национальных противоречий.

Из всего ранее сказанного вытекает, что нет никаких оснований рассматривать раскол или какую-либо другую религиозную ересь в качестве идейного знамени крестьянской войны 1773—1775 гг.

Но дело не только в этом. Необходимо коснуться и вопроса о степени участия раскольников в пугачевском восстании. Прежде всего нужно в этой связи указать, что не следует смешивать яицких казаков, инициаторов восстания, составлявших до самого конца костяк пугачевской армии, с ревнителями старообрядчества, спасавшимися в керженских и иргизских скитах. Будучи в своей массе раскольниками, яицкие казаки, хотя и разоряли церкви и убивали попов, вовсе не стремились утвердить на Руси во что бы ни стало «старую веру». Мы уже видели, что в программных документах восстания лозунги раскола занимали самое скромное место.

Соратники Пугачева, не говоря уже о нем самом, считали себя прежде всего казаками, а потом уже раскольниками; их социальный идеал воплощался в «хорошем царе» и казачьем самоуправлении, а не в двуперстии.

Представляет интерес в этой связи заключение В. Витевского, автора исследования об истории раскола в Уральском казачьем войске. «Раскол между уральцами, — пишет он, — не есть дело фанатизма, но скорее всего лозунг для соединения поборников казачества, т. е. казачьих привилегий и вольностей; уральский раскол — оплот, ограждающий казаков от Москвы, от нововведений, прямо или косвенно нарушающих основы казачьей общины, ее народоправства».[78]

Характерно, что царские власти проводили разницу между яицкими казаками и другими раскольниками. Так, в извлеченных из сенатского архива сведениях о содержащихся в тайной экспедиции и других местах пугачевцах, показаны отдельно 247 яицких казаков и 22 раскольника.[79] Из этих последних подверглись наказанию лишь четверо. По данным того же архивного дела, среди пугачевцев, содержавшихся в Оренбургской секретной комиссии, было более 200 яицких казаков, но ни одного раскольника.[80] Таким образом, раскольники как таковые оставили в истории восстания незначительные следы.[81]

[75] Там же.

[76] Там же, стр. 77—78.

[77] Н. Ф. Дубровин. Пугачев и его сообщники, т. II, стр. 201—202.

[78] В. Витевский. Раскол в Уральском войске и отношение к нему духовной и военно-гражданской власти в половине XVIII в. Казань, 1877, стр. 4.

[79] Сб. «Пугачевщина», т. III, стр. 468.

[80] Там же, стр. 466.

[81] Следует при этом учитывать, что среди наказываемых раскольников были зачастую лица, чья вина заключалась единственно в принадлежности к расколу. См.: Э. С. Коган. Волнения крестьян пензенской вотчины А. Б. Куракина во время восстания Пугачева. Исторические записки, т. 37, 1951, стр. 111.

Восстание Пугачева не встретило серьезной поддержки среди населения иргизских скитов.[82] В нашем распоряжении вообще нет данных, которые позволяли бы судить об усилении раскольнического движения в период восстания, если не считать отдельных эпизодов, вроде образования в окрестностях г. Чистополя новой секты, так называемой «рябиновщины».[83] Правительство, надо сказать, весьма и весьма интересовал вопрос о связях Пугачева с раскольниками, как иргизскими, так и московскими.[84] В правительственных кругах не раз высказывалось предположение о том, что Пугачев, потерпев поражение, будет искать убежища у раскольников. Оно высказывалось, например, Бибиковым в письме к Державину от 6 марта 1774 г.[85] Так полагал одно время и Державин, рассчитывавший заманить Пугачева в ловушку на Иргизе.[86] Все эти предположения оказались неосновательными. Не лишне напомнить и о том, что раскольники Андрей Кузнецов и Василий Щолоков, имена которых часто связывают с Пугачевым, «по следствию оказались невинными».[87]

Таким образом, нет никаких оснований видеть в раскольниках идеологов восстания.

Крестьянская война 1773—1775 гг., как и другие крестьянские войны в России, не имела религиозной оболочки. Объясняется это тем положением, которое занимала православная церковь в русском феодальном обществе. В течение ряда столетий русское самодержавие настойчиво и последовательно проводило политику централизации церкви и превращения ее в свое послушное политическое орудие. Постепенно сложился тот порядок вещей, при котором русская церковь была в крепостной зависимости от государства, а русские граждане находились в крепостной зависимости у государственной церкви.[88]

Идеология того или иного социального движения определяется его целями, политической программой, движущими силами, тем, против какого класса оно направлено.

Антикрепостническое восстание Емельяна Пугачева было направлено прежде всего против помещика, против феодального государства. Выступая против самодержавно-крепостнического строя, народные массы в то же время, конечно, боролись и против казенной церкви. Но задачи борьбы против жандармов в рясе оказывались подчиненными общей задаче борьбы против главного врага — помещика.

Точка зрения, согласно которой раскол мог играть серьезную роль в крестьянской войне 1773—1775 гг., несостоятельна еще и потому, что ее сторонники не учитывают эволюции, проделанной расколом за то столетие, которое отделяет его первые шаги от последней крестьянской войны в России. Если в XVII в. раскол при всей его внутренней разнородности

[82] Очень важны в этом отношении показания Шигаева, Перфильева и Ив. Почиталина. Будучи «спрашиваны порознь: живущих на Иргизе раскольнических старцев не посылали ль кого ко вспомоществованию злодею», они отвечали отрицательно (Центральный государственный архив древних актов, ф. Госархив, р. VI, оп. 1, д. 455, л. 22). Судя по их словам, в пугачевском войске был лишь один «раскольнический старец» по имени Гурий, взятый в свое время в плен киргизами, но освобожденный затем яицкими казаками, после чего он остался на Яике (там же, лл. 9 об., 22 об.).

[83] Н. Ивановский. Несколько слов о расколе в Казанской губернии. Православный собеседник, 1867, ч. 2, Казань, стр. 221.

[84] См., например, письмо Екатерины II к князю М. Н. Волконскому от 3 июля 1774 г.: сб. «Осьмнадцатый век», кн. 1, М., 1869, стр. 141.

[85] Г. Р. Державин, Собр. соч., т. V, СПб., 1869, стр. 11—12.

[86] Там же, стр. 122.

[87] Сб. «Восстание Емельяна Пугачева», стр. 197.

[88] В. И. Ленин, Соч., т. 10, стр. 66.

все же был оппозицией против феодального государства и государственной церкви, то во второй половине XVIII в. он окончательно перестал быть единым, разделившись на множество сект и толков, резко враждебных друг другу. Н. М. Никольский был совершенно прав, говоря, что «если XVII век был героическим, то XVIII был веком эпигонов».[89] Изменяется и социальная основа старообрядчества. Во главе общин становятся купцы, и общины эти приобретают буржуазный характер. Личность пресловутого Филарета, в миру московского купца 2-й гильдии Семенова, в этом смысле в высшей степени характерна. Так можно ли в расколе второй половины XVIII в. видеть некую революционную силу, способную возглавить крестьянскую войну?

К сказанному остается добавить, что было бы глубоко неправильно преувеличивать религиозные моменты не только в пугачевском восстании, но и вообще в революционных народных движениях. В. И. Ленин указывал, что политический протест под религиозной оболочкой есть явление, свойственное всем народам лишь на известной стадии их развития.[90] И если буржуазная революция 1525 г. в Германии приняла религиозную оболочку, то одной из решающих причин этого была слабость немецкой буржуазии, неспособной еще претендовать на политическую власть и ограничивавшейся поэтому бунтом против церкви. Крестьянские же войны в России XVII—XVIII вв. были актами слишком острой и зрелой классовой борьбы, чтобы они могли пойти по этому пути. Если раскольники-старообрядцы и сражались в рядах пугачевской армии, то это было прежде всего протестом против крепостного права и других устоев феодально-крепостнического строя.

Используя те или иные старообрядческие мотивы в манифестах или других документах, Пугачев имел своей целью расширить социальную базу восстания, вовлечь в него все слои, оппозиционные помещичьему государству, воплотить в своих лозунгах как можно полнее все думы и чаяния угнетенных масс, в том числе, конечно, и свободу от религиозных гонений. Но «крест и борода», как видно из всего сказанного, отнюдь не могут быть отнесены к главным, ведущим лозунгам великой крестьянской войны. Эти последние определялись прежде всего антикрепостническим характером восстания Пугачева.

Главным источником, раскрывающим социальную природу крестьянской войны 1773—1775 гг. и особенности ее идеологии, являются пугачевские манифесты. Особенно замечателен в этом отношении манифест, датированный 31 июля 1774 г., гласящий: «Жалуем сим именным указом с монаршим и отеческим нашим милосердием всех, находящихся прежде в крестьянстве и в подданстве помещиков, быть верноподанными рабами собственной нашей короне, и награждаем древним крестом и молитвою, головами и бородами, вольностию и свободою и вечно казаками, не требуя рекрутских наборов, подушных и протчих денежных податей, владением землями, лесными, сенокосными угодьями, и рыбными ловлями, и соляными озерами без покупки и без аброку, и свобождаем всех прежде чинимых от злодеев-дворян и градцких мздоимцов — судей крестьянам и всему народу налагаемых податей и отягощениев».[91]

Антифеодальная направленность движения выражена здесь с предельной четкостью. Народ устами Пугачева требовал земли и воли. В. И. Се-

[89] Н. М. Никольский. История русской церкви. М., 1931, стр. 171.

[90] В. И. Ленин, Соч., т. 4, стр. 223.

[91] Сб. «Пугачевщина», т. I, стр. 40—41.

мевский справедливо указывал, говоря о пугачевских манифестах, что «осьмиконечный крест» приманил бы далеко не всех.[92] Куда сильнее волновала ум и чувства народных масс перспектива владеть землями и лесами, освободиться навсегда от поборов и податей, от дворянского и чиновничьего гнета!

Мы уже отмечали, что ни в манифестах Пугачева, ни в других документах, вышедших из лагеря восставших, не содержалось каких-либо выпадов против церкви. Но зато в том же манифесте от 31 июля 1774 г. имеются следующие характерные строки: «Кои прежде были дворяне в своих поместиях и водчинах, оных противников нашей власти и возмутителей империи и раззорителей крестьян ловить и вешать и поступать равным образом так, как они, не имея в себе христианства, чинили с вами, крестьянами. По истреблении которых противников и злодеев-дворян всякой может восчувствовать тишину и спокойную жизнь, коя до века продолжатця будет».[93]

Выразительную картину социального гнета рисует в своем воззвании к жителям Челябинска пугачевский полковник Иван Грязнов: «Дворянство обладает крестьянеми, но хотя в законе божием и написано, чтоб оне крестьян так же содержали, как и детей, но оне не только за работника, но хуже почитали полян (псов) своих, с которыми гоняли за зайцами. Конпанейщики завели премножество заводов и так крестьян работою утрудили, что в сылках тово никогда не бывало да и нет».[94]

Лозунги крестьянской войны 1774—1775 гг. отличались большей политической зрелостью и гибкостью, чем лозунги Разина или Болотникова. Пугачев лучше учитывал разнообразие социальных и экономических интересов тех или иных слоев населения. Вот почему его манифесты не стереотипны. Лозунги Пугачева постоянно варьируются. Вопросы религии и церкви не получили в них сколько-нибудь заметного отражения, зато экономические интересы яицкого казачества нашли в пугачевских манифестах полное выражение. Пугачев жаловал яицких казаков «рекою с вершин и до устья, и землею, и травами, и денежным жалованьем, и свинцом и порохом, и хлебным провиантом».[95]

В манифесте, обращенном к башкирам, говорится: «О чем верно знаете и верьте: отныне я вас жалую землями, водами, лесами, рыбными ловлями, жилищами, покосами и морями, хлебом, верою и законом вашим, посевом, телом, пропитанием, рубашками, жалованьем, свинцом, порохом и провиантом, — словом, всем тем, что вы желаете во всю жизнь вашу. И будте подобными степным зверям».[96] Здесь не упомянута река «от вершины до устья», но зато на первом плане земля, та самая земля, с которой сгоняли башкирский народ представители царской власти; здесь «вера и закон ваш», леса и рыбные ловли. Крепостных крестьян, как мы уже говорили, Пугачев жаловал вольностью, землей, свободой от податей и т. д.

Антикрепостническое восстание Емельяна Пугачева было направлено прежде всего против помещиков и феодального государства, религиозная идеология не соответствовала основным объективным задачам этого восстания.

---

[92] В. И. Семевский. Крестьянский вопрос в России в XVIII и в первой половине XIX в., т. I. СПб., 1888, стр. 178.
[93] Сб. «Пугачевщина», т. I, стр. 41.
[94] Там же, стр. 74.
[95] Там же, стр. 25.
[96] Там же, стр. 28.

Н. С. ГОРДИЕНКО

ВОПРОСЫ БОРЬБЫ С ТЕИЗМОМ В «ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКИХ СИСТЕМ» А. И. ГАЛИЧА

В октябре—ноябре 1821 г. в Петербурге произошло событие, возмутившее всю передовую Россию: распоряжением Министерства народного просвещения группа прогрессивных профессоров Санкт-Петербургского университета была отстранена от преподавания в связи с обвинением их в антиправительственных и антирелигиозных высказываниях, допущенных ими в своих лекциях. В числе пострадавших были историк Раупах, статистики Герман и Арсеньев, а также философ Галич.[1] Они обвинялись в том, что их лекции составляли «обдуманную систему неверия и правил зловредных и разрушительных». «Содержание наук в тех лекциях, — говорилось в заключении Главного правления училищ о лекциях Галича, Раупаха, Германа и Арсеньева, — основано было вообще самым ясным образом на отвержении достоверности книг священного писания, учения христова и самой божественности Христа спасителя, а вместе с ним введены в них разрушительные для благосостояния государства мнения, пренебрежение к властям, от бога установленным, и дерзостные суждения на думы и распоряжения правительства».[2]

---

[1] Александр Иванович Галич (1783—1848) — прогрессивный русский философ и логик первой половины XIX в. Сын полуграмотного дьячка одной из церквей г. Трубчевска Орловской губернии (ныне Брянской области), он только благодаря своим незаурядным способностям пробил дорогу к знаниям: окончил Санкт-Петербургский педагогический институт, а затем три года провел в Германии, совершенствуя свои познания в области философии. По возвращении из-за границы Галич занял должность профессора философии Педагогического института, а затем Санкт-Петербургского университета. В последней должности он находился до 1821 г. В 1814 г. А. И. Галич преподавал в Царскосельском лицее, где в это время учился А. С. Пушкин, и оказал известное положительное влияние на творчество великого русского поэта. Много лет спустя Пушкин с большой теплотой вспоминал об А. И. Галиче. «Вчера было совещание литературное у Греча, — записал он в дневнике от 17 марта 1834 г., — ... тут я встретил доброго Галича и очень ему обрадовался. Он был некогда моим профессором и ободрял меня на поприще, мною избранном. Он заставил меня написать для экзамена 1814 года мои „Воспоминания в Царском Селе“» (А. С. Пушкин, Полн. собр. соч. в 6 томах, т. 5, Гослитиздат, М., 1950, стр. 550). Пушкин посвятил своему учителю стихотворения «К студентам», «К Галичу», «Послание к Галичу» и др. Лишенный в 1821 г. права преподавать философию, А. И. Галич вынужден был стать чиновником, однако с философией он не порвал, направив свою энерию на научно-литературную деятельность. Кроме «Истории философских систем», его перу принадлежат такие замечательные для своего времени произведения, как «Опыт науки изящного» (1825) — первый в России самостоятельный философский труд по эстетике, «Картина человека» (1834) — фундаментальное исследование по философии и психологии, «Лексикон философских предметов» (1845) — первый русский философский словарь, и др.

[2] Центральный государственный исторический архив СССР в Ленинграде (ЦГИАЛ), ф. 733, оп. 21, 1826 г., д. 40, л. 7.

Особенно серьезное обвинение было предъявлено А. И. Галичу: ему вменялось в вину то, что им «из философии сделано толико преступное употребление чрез применение к оной умозрений разрушительных».[3] Материалом для такого обвинения послужили университетские лекции А. И. Галича по логике и философии,[4] а также изданная им в 1818—1819 гг. двухтомная «История философских систем». Последняя вызвала особенно злобные нападки со стороны реакционно настроенных деятелей Министерства духовных дел и народного просвещения, которые никак не могли простить себе того, что эта книга вообще увидела свет.

Один из основных обвинителей по делу А. И. Галича и других профессоров, Д. Рунич, исполнявший обязанности попечителя Санкт-Петербургского учебного округа, так характеризовал эту книгу: «Книга профессора Галича под названием „История философских систем", по которой он преподавал... философию, и некоторые тетради студентов свидетельствуют, что под именем философии в том смысле, как она в учебных заведениях допускается, сей профессор заражал слушателей своих особенно вредными для всякого благоустроенного общества системами, во многих просвещенных странах Европы ученым светом отвергнутыми».[5]

Д. Рунич сравнивал «Историю философских систем» с тлетворным ядом или заряженным пистолетом, положенным среди играющих детей или диких, не знающих употребления огнестрельного оружия. «Я сам, — патетически восклицал он, — если бы не был истинным христианином и если бы благодать свыше меня не осенила, я сам не отвечаю за свое поползновение при чтении книги Галича».[6]

Какие же положения «Истории философских систем» вызвали столь злобную реакцию со стороны Рунича?

Обвинения, которые были предъявлены А. И. Галичу на заседании Конференции университета, рассматривавшей вопрос о «благонадежности» Галича, Раупаха, Германа и Арсеньева, сводились к следующему:

1) «История философских систем» содержит «начала, противные вере и властям, установленным от бога», и «открытое дает предпочтение философии Шеллинга, противной учению божественного откровения»;[7]

[3] Письмо попечителя Д. Рунича профессору Я. В. Толмачеву от 28 сентября 1821 г. (ЦГИАЛ, ф. 732, оп. 1, 1821 г., д. 382, л. 14).

[4] Университетские лекции А. И. Галича по логике, метафизике и нравоучительной философии вместе со студенческими тетрадями, содержащими запись этих лекций, были конфискованы Главным правлением училищ. Поэтому содержание этих курсов до настоящего времени не было известно исследователям творчества А. И. Галича, так как тексты их считались либо уничтоженными, либо потерянными. Нам удалось отыскать эти тексты в фондах Центрального государственного исторического архива СССР в Ленинграде (ф. 732, оп. 1, 1821 г., д. 382, 384, 385, 391, 392). Примыкая по содержанию к «Истории философских систем», указанные лекции и по своей структуре похожи на эту книгу: так же как и последняя, лекционные курсы логики и метафизики разбиты на части, главы и параграфы. Это обстоятельство заставляет предположить, что А. И. Галич намеревался их издать, как это он уже сделал с лекциями по истории философии («История философских систем» представляет собой систематизированный курс лекций по истории философии, прочитанный А. И. Галичем в Санкт-Петербургском педагогическом институте по его собственной инициативе, так как программой института этот курс не предусматривался), и только события 1821 г. помешали ему осуществить это намерение. Лекции по логике датированы 1817—1818 гг., а лекции по метафизике — 1818 г.

[5] С. Рождественский. Петербургский университет в первое столетие его деятельности, 1819—1919, т. I. Пгр., 1919, стр. 174.

[6] Дело о Санкт-Петербургском университете в 1821 г. М., 1866, стр. 29.

[7] В своем отношении «Общему присутствию Конференции и Правления императорского С.-Петербургского университета от исправляющего должность попечителя С.-Петербурского учебного округа» от 3 ноября 1821 г. Д. Рунич так истолковы-

2) в книге изложены «противные учению веры понятия индейской философии» и указаны «источники оных самые вредные», равно как и авторы «самые опасные»;

3) наконец, вина А. И. Галича состоит в том, что он вводит «в число философских систем учение евреев и христиан, в книгах Ветхого и Нового завета заключающееся, стараясь утвердить тем, что оные не суть откровение божественное, но вымысел человеческий».[8]

Таким образом, А. И. Галича обвинили в том, что в своей «Истории философских систем» он допустил «преступное» свободомыслие, выразившееся преимущественно в подрыве основных устоев христианской религии.

На основании этих обвинений «История философских систем» была конфискована,[9] а ее автора лишили права преподавать философию не только в университете, но и в любом другом учебном заведении Министерства народного просвещения.[10]

В чем выразилась антирелигиозная направленность «Истории философских систем» А. И. Галича, навлекшей на автора гнев обскурантов?

В своих взглядах на историю философии, с наибольшей полнотой изложенных в этой книге, А. И. Галич не вышел (да и не мог выйти в силу своей классовой и исторической ограниченности) за пределы идеализма, и все же его историко-философские воззрения были передовыми для своего времени, независимыми, самостоятельными.

Прогрессивный характер этих воззрений выразился, в частности, в признании неразрывной связи истории философии с историей развития общества,[11] в положительной оценке роли материалистических систем в истории

антирелигиозный характер тех выводов, которые следовали из оценки философии Шеллинга, данной Галичем в его «Истории философских систем»: «Экстраординарный профессор Галич открыто проповедует шеллингову философию. Сказав сие, мне кажется, не остается прибавить ничего более, кроме вопроса: следует ли сию систему признать — по определению самого преподавателя — одним из вечных откровений, разумом беспрестанно из самого себя порождаемых! Если таковое положение допущено будет, само собою разумеется, что в сверхъестественное божественное откровение отнесется тогда к числу тех, кои разум вечно из самого себя порождает. Но как допустить таковое святотатственное покушение — поставить разум на место бога» (ЦГИАЛ, ф. 732, оп. 1, 1821 г., д. 382, л. 161. Документ этот опубликован в книге: С. Рождественский. Петербургский университет в первое столетие его деятельности, 1818—1919, т. I.

[8] С. Рождественский. Петербургский университет в первое столетие его деятельности, 1819—1919, т. I, стр. 196—197.

[9] Д. Рунич предложил А. И. Галичу «искупить» свою вину перед церковью переизданием «Истории философских систем», исключив из нее все то, что вызывало гнев ревнителей христианской религии, и публичным отречением от своих прежних воззрений. «Не согласились ли бы вы, — обратился он к А. И. Галичу, — запечатлеть свое признание тем, чтобы издать вновь вашу „Историю систем философских" и в предисловии к оной торжественно описать ваше обращение и отречение от мнимого просвещения, на лжеименном разуме основанного?» (Дело о Санкт-Петербургском университете в 1821 г., стр. 36). А. И. Галич встретил это предложение Д. Рунича молчанием, и последний понял, что тот не собирается менять своих убеждений.

[10] А. И. Галич несколько раз пытался возвратиться к преподаванию если уж и не философии, то хотя бы какой-либо другой науки, входящей в круг его интересов. В частности, он ходатайствовал дважды (в 1826 и в 1828 гг.) о предоставлении ему кафедры древностей и теории изящного, но в обоих случаях ему отказали. Не получил он и кафедры русской словесности, а также кафедры общих прав, хотя всячески добивался этого. Галич попытался также читать частным порядком, у себя на дому, курс лекций по философии, но и это ему не разрешили. Таким образом, опального философа навсегда отстранили от желанной для него преподавательской деятельности. Свой жизненный путь А. И. Галич закончил начальником провиантского архива военного министерства.

[11] «Равномерно периоды истории философии, — отмечал А. И. Галич в своих лекциях по нравоучительной философии, — не только по существу, но по вре-

философии и, наконец, в общей антирелигиозной направленности его взглядов.

Свободомыслие А. И. Галича сказалось уже в его понимании предмета истории философии, в таком истолковании целей и задач этой науки, которое принципиально отличалось от официальных установок по данному вопросу.

Циркуляры Министерства духовных дел и народного просвещения, безусловно обязательные для А. И. Галича — преподавателя института, находящегося в ведении этого министерства, — требовали от философа при анализе философских систем прошлого и настоящего показывать, что история философии представляет собой историю заблуждений человеческого разума, якобы неспособного постигнуть истину, которая познается только верой, силой «божественного откровения». Например, в «Инструкции, данной директору и ректору Казанского университета» (действие ее распространялось и на Санкт-Петербургский университет),[12] профессору философии вменялось в обязанность так преподавать историю философии, «чтобы слушатели при самом изложении учений разума привыкали видеть разницу между мудростью земною и небесною», чтобы они убеждались в том, что «там, где чистейший разум человеческий, удивление многих веков, изнемогает и падает, начинается заря веры» и что «все то, что не согласно с разумом священного писания, есть заблуждение и ложь и без всякой пощады должно быть отвергаемо». Наконец, эта инструкция указывала и тот критерий, согласно которому следует оценивать достоинство или недостатки той или иной философской системы: «Те только теории философские основательны и справедливы, кои могут быть соглашены с учением евангельским».[13]

В «Истории философских систем» А. И. Галич пренебрег этими предписаниями и дал совершенно другое определение предмета истории философии и ее задач.

Еще в своем институтском курсе нравоучительной философии А. И. Галич указывал, что история философии «есть изложение откровений умствующего духа, открывающегося изнутри себя, из вечного источника».[14] Таким образом, для него история философии есть история развития идей, которые дух порождает своими внутренними силами. Такое же в общем идеалистическое определение предмета истории философии дал А. И. Галич и в книге, показывая, что «история философских систем есть вообще повествование о многоразличных покушениях человеческого духа решить важнейшие для него проблемы помощью умозрения».[15]

Каковы же те задачи, над решением которых трудится человеческий разум? «Высочайшие для разума задачи, — указывал А. И. Галич, — суть: что могу я знать? что должен делать? чего смею надеяться?».[16] Так как глубина и всесторонность решения этих вопросов зависят от уровня развития того или иного народа, от уровня его образования, то задача истории философии, по мнению А. И. Галича, состоит в том, чтобы проследить характер решения этих вопросов в различные времена и эпохи. Поэтому, продолжал он, «история каждой системы есть ответ на вопрос: как люди при особенном образовании духа решали и обрабатывали необходимые задачи разума».[17]

Если история философии есть история стремления человеческого разума овладеть истиной, то что же является для разума критерием при определении истины и что побуждает его к постоянному совершенствованию?

И на этот вопрос, им же самим поставленный, А. И. Галич отвечал идеалистически: «Идеал твердого, непреложного и благоустроенного знания, — писал он, — есть самое приличное мерило всем имеющимся произведениям оного (т. е. мыслящего разума, — *Н. Г.*). Дух же, оживляющий нас на всех путях деятельного приноровления, — да будет чистая любовь к истине, которая чтит свято все справедливое и доброе изо всех стран земли и веков, во всяком даже сокровенном и искаженном виде».[18]

Несмотря на такой явно идеалистический характер определения предмета истории философии, данного А. И. Галичем, его рационалистическое истолкование истории философии как истории раскрытия истины силами человеческого разума было прогрессивным по тому времени и не укладывалось в рамки официальных инструкций и предписаний. Это определение явилось своего рода восторженным дифирамбом в честь всесильного человеческого разума, не оставлявшим в истории философии никакого места для «божественного откровения».[19]

Однако свободомыслие А. И. Галича сказалось не только в определении предмета истории философии, но также и при изложении других проблем этой науки, в частности вопроса о возникновении философии как мировоззрения.

Анализируя начальный период развития древней философии, А. И. Галич пришел к важному выводу, что появлению философии повсеместно предшествовала мифология, различные формы которой мы встречаем у всех древних народов. Эта закономерность объясняется, по его мнению, тем, что философия предполагает уже научное решение вопросов, возникающих перед человеческим умом, древние же люди на заре своего развития не могли еще правильно истолковать явления окружающей их жизни и за объяснениями этих явлений обращались к религии, связывая с богами

мени соответствуют периодам истории человечества» (Выписки мест из уроков профессора Галича о философских науках. ЦГИАЛ, ф. 732, оп. 1, 1821 г., д. 382, л. 238—239). Эти же мысли развивал он и в «Истории философских систем», утверждая, что «философия идет об руку со всемирною историей» (А. И. Галич. История философских систем, т. I. СПб., 1818, стр. 7).

[12] В октябре 1821 г. распоряжением царя действие «Инструкции, данной директору и ректору Казанского университета» было распространено и на Санкт-Петербургский университет. См.: Государственный исторический архив Ленинградской области (ГИАЛО), ф. 139, 1821 г., д. 2746.

[13] Там же, лл. 12—14. Такие же указания были сделаны, в частности, и Я. В. Толмачеву, которому доверили преподавать в университете философию вместо А. И. Галича. В письме к Толмачеву Рунич писал: «Правительство, возлагая на вас сию новую обязанность по университету и пансиону его, уверено, что вы философию направите к истинной ее цели, вразумите слушателей ваших в неосновательности тех умозрений и заключений, которые сделали науку сию наукою опасною и разрушительною; обозрением всех систем философских приведете учащихся к сознанию необходимости откровенных истин и дадите окончившим курс студентам прямое руководство, как они сами должны преподавать сию науку, когда призваны будут к занятию учительских мест» (ЦГИАЛ, ф. 732, оп. 1, 1821 г., д. 382, л. 14).

[14] ЦГИАЛ, ф. 732, оп. 1. 1821 г., д. 382, л. 237.

[15] А. И. Галич. История философских систем, т. I, стр. 1.

[16] Там же.

[17] Там же, стр. 7.

[18] Там же, стр. 4—5.

[19] Что же касается совершенно вздорного требования «Инструкции» признавать только те философские теории, которые согласуются с евангельским учением, то А. И. Галич резонно замечал еще в своих лекциях по нравоучительной философии: «Ежели с точки мистической посмотреть на философов, то едва ли не все они покажутся нам еретиками» (ЦГИАЛ, ф. 732, оп. 1, 1821 г., д. 382, л. 238).

все непонятные им действия природы. Именно поэтому, указывал А. И. Галич, «вся древняя история о богах есть только переносное изображение великих действий в природе».[20]

То обстоятельство, что мифология во всех своих формах предшествовала развитию философии, А. И. Галич считал всеобщей закономерностью, утверждая, что через мифологический период развития мышления прошли все народы, а поэтому «сии естественные следствия плодовитого чувства, но скудного ума долженствовали открываться в философии всех древних народов».[21]

Возникновение философии, по утверждению А. И. Галича, означало дальнейший шаг в развитии мышления человека и знаменовало собой переход от мифологии к науке, к попыткам объяснить явления природы, не прибегая к богу. Именно в силу этого, указывал он, философия древних была материалистической по истолкованию явлений природы. «Из мифологической и вероисповедательной точки, — отмечал А. И. Галич еще в своем курсе лекций по нравоучительной философии, — восхищается (т. е. восходит, — *Н. Г.*) философия к самостоятельной (от религии отлученной) жизни. Период ее собственной и самостоятельной жизни есть потому реализм».[22]

А. И. Галич недвусмысленно показывал, что вера в богов, мифологический взгляд на мир, были обусловлены «скудостью ума» первобытных людей, их неспособностью объяснить сложные явления природы.

Он признавал существенными особенностями древнегреческой философии ее преимущественно материалистическое содержание и атеистическую направленность и указывал, что древнегреческие мыслители-материалисты «подходили близко к буйным безбожникам».[23] Философские воззрения Левкиппа он определял как «легкую и простую систему всеобщего материализма, в которой изобретатель не нашел места для понятия о боге».[24] А. И. Галич решительно возражал тем, кто пытался выдать Фалеса за теиста, замечая, что теизм был совершенно чужд философии этого материалиста. «Всемирная душа у Фалеса, — писал он, — не значит определенного, личного духа, бога собственно, а только деятельное начало воды, следственно вещественное, и Фалес потому не может быть сочтен за первого теиста».[25] Анализируя утверждение Анаксагора о том, что Солнце представляет собой «небесно-огненную громаду», А. И. Галич отмечал атеистический характер этого высказывания. «Сим образом, — указывал он, — Солнце лишилось своего прежнего божеского сана, и Анаксагор... осужден был, яко богоотвержец, на изгнание».[26]

Наиболее отчетливо проявилось смелое для того времени свободомыслие А. И. Галича в анализе «священноисповедной философии эллинских иудеев», «вероисповедной философии палестинских иудеев» и «философем» древнейших писателей христианской церкви. Эта часть «Истории философских систем» вызвала особенно злобные нападки на А. И. Галича со стороны Рунича, Голицына и других реакционеров из Министерства народного просвещения и Главного правления училищ.

[20] А. И. Галич. История философских систем, т. I, стр. 130. Мысль о «земном» происхождении богов А. И. Галич столь же отчетливо выразил и в своем последнем труде «Лексикон философских предметов». «Что такое боги? — спрашивает он и тут же отвечает: — Олицетворенные силы природы, между которыми и между собою человек признает отношение» (А. И. Галич. Лексикон философских предметов, т. I. СПб. 1845, стр. 107—108).

[21] А. И Галич. История философских систем, т. I, стр. 21—22.

[22] ЦГИАЛ, ф. 732, оп. 1, 1821 г., д. 382, лл. 238—239.

[23] А. И. Галич. История философских систем, т. I, стр. 57.

[24] Там же, стр. 55.

[25] Там же, стр. 35.

[26] Там же, стр. 41.

В противоположность богословам, утверждавшим, что философия по отношению к религии занимает подчиненное место, что между философией и религией такое же соотношение, как между слабым человеческим разумом и верховным «божественным разумом», А. И. Галич рассматривал христианство не как «божественное откровение», а лишь как одну из разновидностей философских систем прошлого.[27] Вместе с тем он отмечал, что христианство позаимствовало многие свои положения из предшествующих философских систем, языческих по своему содержанию. «В поздних священных книгах, — писал он, — попадаются местами некоторые черты халдейской и греческой физиогномии».[28]

А. И. Галич показал, что утверждение отцов церкви, будто христианство ничего не заимствовало из философских систем прошлого, приобретало подчас просто-таки курьезные формы. Он, например, отмечал, что Иустин и другие идеологи христианства «все истинное в языческой мудрости почитали отчасти заимствованным из священных книг иудейских, отчасти же учением христовым (учением слова), и... по сей причине Сократа и Гераклита... равно как и всех живших по разуму, называли христианами до Христа, хотя они и слыли безбожниками; и все справедливое, кем бы ни было сказано, относили к собственности христиан».[29]

Таким образом, А. И. Галич неоднократно подчеркивал земное происхождение религии. Одного этого было достаточно, чтобы «История философских систем» подверглась нападкам со стороны защитников православия.

Свободомыслие А. И. Галича отчетливо обнаруживается и в той части «Истории философских систем», где он, анализируя средневековую философию, показал господство в ней схоластики. Подчинение философии богословию обусловило, по мнению А. И. Галича, ограниченность и бесплодность средневековой схоластики, так как она «не происходила от мужей, образовавших рассудок в делах гражданской жизни, но возникла из уединенных келий — из рук духовенства».[30]

А. И. Галич видел основной порок средневековой схоластики в том, что она совершенно оторвалась от жизни, пренебрегла изучением природы, замкнулась в скорлупе бесплодного умствования, буквоедства и начетничества, увлекаясь «хитросплетением диалектики и превыспренным... (трансцендентным) богословием».[31] «Она не знала, — писал А. И. Галич, — исследований природы», так как схоласты «не делали наблюдений над телесною или духовною природою, которые бы возвращали бы к познаниям существенным».[32] Ограниченность средневековой схоластики

[27] Именно поэтому А. И. Галичу во время суда вменялось в вину стремление доказать, что христианство не есть «откровение божественное, но вымысел человеческий».

[28] А. И. Галич. История философских систем, т. I, стр. 164.

[29] Там же, стр. 211—212.

[30] Там же, т. I, стр. 225. Эту же мысль о довлеющем характере богословия в средневековой философии, что отрицательно сказалось на развитии философии, А. И. Галич высказывал и позже — в своей книге «Картина человека»: «В средних веках любомудром слыл обыкновенно только тот, кто умел толковать священное писание, почему и человекоучение наше все почти поглощено было богословием и ограничивалось только такими изысканиями о человеке, кои предписывала ему последняя наука» (А. И. Галич. Картина человека. СПб., 1834, стр. 23).

[31] А. И. Галич. История философских систем, т. I, стр. 225.

[32] Там же, стр. 245.

А. И. Галич видел также в том, что вместо конкретного изучения человека во всем многообразии его телесной и душевной деятельности она стремилась делать выводы о человеке и его сущности, опираясь на общие догматы христианской церкви: «Схоластика была, — указывал он, — ...чужда всякой опытно-психологической примеси».[33]

А. И. Галич подчеркивал, что над средними веками, как и над средневековой философией, черным проклятием тяготело засилие христианской церкви, которая кровавой рукой душила все передовое, прогрессивное и очень мало «благоприятствовала философическому своемыслию».[34] «Религия, требовавшая слепой веры и вооруженною рукою набиравшая себе поклонников», препятствовала, по его словам, развитию науки, тормозила прогресс человеческих знаний.[35]

А. И. Галич показывал, что в отличие от древнегреческой философии, которая «перепытала почти все задачи» и в жизни, в природе искала ответы на все свои вопросы, схоластика все выводила из религии, из неизменных и непреложных догматов христианской церкви, а также из «священных писаний» отцов церкви. Схоласты, писал А. И. Галич, «находили в системе церковной, а после того в Аристотеле решительный ответ едва ли не на все задачи метафизики; истина у них была найдена; всякое дальнейшее изыскание, яко нечестие, возбранено».[36]

Оценка А. И. Галичем средневековой схоластической философии была прогрессивной и смелой для того времени. Его утверждение, что стремление христианской церкви подчинить себе философию сказывается самым отрицательным образом на развитии этой науки, было протестом против того ограничения свободы философского мышления, которое особенно заметно проявилось в России к моменту выхода в свет «Истории философских систем».[37]

Столь же ясно проявилось вольномыслие А. И. Галича и при анализе философских воззрений передовых мыслителей эпохи Возрождения, которыми он искренне восхищался. А. И. Галич показывал, что на закате развития средневековой философии из ее недр выходят бесстрашные борцы против церковной схоластики, несмотря на жесточайшие гонения со стороны церкви. «Многие ученые, — писал он, — особливо из любословов, объявили схоластике открытую войну, поборали ее правдою и шутками, обнаруживали ее варварство, буйство и невежество, но едва ли получали что-либо другое во мзду своим подвигам, разве гонения, ссылку, смерть».[38]

Излагая философские воззрения борцов против средневековой схоластики, А. И. Галич, в частности, положительно оценивал взгляды Петра д'Альи, который «требовал непосредственной достоверности познаний и отверг все доказательства бытия божия».[39]

Очень высоко оценивал А. И. Галич также борьбу Т. Кампанеллы против схоластики. Имея в виду произведение Кампанеллы «Философия,

[33] Там же, стр. 242.
[34] Там же, стр. 232.
[35] Там же, стр. 233.
[36] Там же, стр. 237.
[37] Это наступление религии на философию в России привело в конце концов к передаче преподавания философии профессорам богословия. 1 июля 1850 г. министр народного образования сообщал конференции Главного педагогического института: «С упразднением преподавания философии светскими профессорами... возложить чтение логики и опытной психологии на профессоров богословия или законоучителей, назначаемых к этой должности» (ЦГИАЛ, ф. 733, оп. 25, 1850 г., д. 131, л. 8).
[38] А. И. Галич. История философских систем, т. I, стр. 300.
[39] Там же, стр. 279.

основанная на чувствах», где автор призывает к опытному познанию природы, Галич указывал, что философия «у него основывалась на несомненных опытах, именно же на том, что мы познаем и желаем».[40]

А. И. Галич подробно излагал и одобрял философские воззрения Джордано Бруно. Он говорил о нем как «о дивном воздушном явлении, которое так ярко и грозно озарило редеющий мрак XVI столетия», как о «муже примечательном», характеризуя его как «мученика томительной борьбы... с критическим веком».[41]

«История философских систем» А. И. Галича вышла в свет в то время, когда в России господствовала реакция, нашедшая свое выражение в политике в кровавом подавлении революционного движения декабристов, а в области науки и просвещения выразившаяся в разгроме лучших педагогических сил вначале Казанского, а затем и Санкт-Петербургского университета.

То обстоятельство, что в обстановке господства мистики и реакции А. И. Галич возвысил свой голос в защиту философии, независимой от христианской религии, делает ему честь как прогрессивному ученому-просветителю, а его книгу «История философских систем» ставит в число произведений, сыгравших положительную роль в развитии общественно-политической и философской мысли в России.

Несомненным достоинством А. И. Галича как мыслителя является также и то, что, став жертвой мракобесов, он не отказался от своих убеждений. В своих последующих философских произведениях, особенно в «Картине человека» (1834) и «Лексиконе философских предметов» (1845), А. И. Галич продолжал развивать прогрессивные положения, высказанные им в «Истории философских систем».

[40] А. И. Галич. Картина человека, стр. 25.
[41] А. И. Галич. История философских систем, т. I, стр. 316, 317.

А. Х. ГОРФУНКЕЛЬ

АНТИЦЕРКОВНАЯ БОРЬБА КРЕСТЬЯН В XVII в.

(ПО МАТЕРИАЛАМ ВОТЧИНЫ КИРИЛЛО-БЕЛОЗЕРСКОГО МОНАСТЫРЯ)

Духовные феодалы принадлежали к числу крупнейших землевладельцев русского государства. Несмотря на ряд законодательных ограничений, введенных в XVI—XVII вв. и закрепленных в Соборном уложении 1649 г., рост церковной земельной собственности продолжался, причем особенно увеличивались в размерах вотчины крупнейших монастырей. Среди них одно из первых мест занимал Кирилло-Белозерский монастырь. Его владения были разбросаны по 16 уездам страны, от Поволжья до Поморья, но основной массив вотчины был сосредоточен в Белозерском, Вологодском и Пошехонском уездах. К концу XVII в. монастырь стал владельцем 16 000 десятин пашни «в поле», 5000 десятин сенокосных угодий, более 5500 крестьянских дворов.

Уход от «мирской суеты» и заботы о «вечном спасении» не мешали кирилловской братии подвергать своих крепостных жесточайшей эксплуатации. Особенно усилился феодальный гнет в монастырской вотчине во второй половине XVII в., после Уложения 1649 г. Монастырская пашня увеличилась по крайней мере в три раза; в барскую запашку включались пустоши, подсеки, заброшенные крестьянские наделы, льготная четвертная и оброчная пашня. Наряду с повытной работой на полевой барщине крестьяне привлекались к работе «сгоном», поставляли «даточных» на монастырскую пашню и сенокос. Резко возросла и норма хлебного оброка, что достигалось, наряду с повышением повытного обложения, удвоением оброчной четверти на протяжении 60—90-х годов. Появились новые натуральные поборы: крестьяне поставляли в монастырь яйца, шерсть, мясо, масло, рыбу, ягоды, грибы, сукно, деготь. Общий объем поступающих в монастырскую казну денежных платежей увеличился в 4 раза. Был введен принцип произвольной, неограниченной барщины, прежде всего подводной повинности; увеличилась поставка строительного леса и дров. Одновременно выросли и государственные налоги. Сбор стрелецкого хлеба с одного крестьянского двора увеличился с 1635 по 1695 г. в 23 раза. Важнейшей повинностью крестьян было строительство в 1640—1670 гг. величественных башен и стен крепости Кирилло-Белозерского монастыря, возводившейся на случай шведской интервенции с севера. Резкое усиление феодально-крепостнического гнета приводило к разорению и упадку крестьянского хозяйства.[1]

[1] Все подсчеты основаны на данных монастырских хозяйственных книг, хранящихся в Государственном историческом архиве Ленинградской области (ГИАЛО). См.: А. Горфункель. Вотчинное хозяйство и крестьяне Кирилло-Белозерского монастыря в XVII веке. Автореферат диссертации. Л., 1956, стр. 6, 8—13, 16.

«Духовные отцы» не только не уступали своим светским соседям в осуществлении вотчинных прав, но подчас и превосходили их в жестокости по отношению к подвластному населению. В 1668 г. старец Самойло Онежанин «правил безмерным правежем монастырские вотчины села Сизмы на крестьянех денежные доходы, и от того ево, Самойлова, немерного правежу многие крестьяне лежали недели по две и по три, а деревни Родины крестьянин Ивашко Прокофьев лежал от ево, Самойловых, побои шесть недель и умер».[2] Подобная расправа получила в соборных приговорах монастырских властей характерное наименование «монастырского смирения».

О бедственном положении кирилловских крепостных свидетельствуют многочисленные крестьянские челобитные последней трети XVII в. Так, крестьяне с. Кемы жаловались в 1668 г. на тяжесть рыбного оброка: «Снастей нет, и купить нечем, и воли нет, у ловцов рыбу на государя отбирают, а приказщик по вся дни на правеже держит». Не улучшилось положение и к 1675 г., когда крестьяне стали платить денежный оброк: «Оскудали и обедняли до конца, и вашим монастырским денежным оброком задолжали, и впредь нам, бедным, в том большом оброке денежном жить на поземцех своих не в мочь». Крестьяне с. Лоза Антушево в 1683 г. «от того хлебного и денежного оброку оскудали вконец, а пожитков своих и животишки многие в той денежный оброк продаючи, отстали, а иные, не мога того денежного оброку оплачивать, поземцы покинули в пусте и разорились конечным разорением». Не лучше, чем в белозерских селах, было положение и в Углицком уезде. Кабановские крестьяне, исполнявшие подводную повинность по доставке хлеба в Москву, «от того извозу и от простою московского оскудали, у ково что было сколочено во всякие платежи денег, и то, живучи, издержали... Клячи обезножили... скотинишко и хлеб поопродали, что чинятца нам, сиротам, платежи беспрестанные... Оброк неплачен, неведомо, как и собрать». «Работать [на] пашне мочи не стало», — жаловались в 1686 г. куликовские крестьяне. Им вторили крестьяне с. Стретенского: «Пахать не в моготу, по вся дни и в господские праздники всегда на монастырской работе... и [у] многих нас, сирот, назмы не вожены, и пашня не пахана, и оттого мы вконец разорилися».[3] «Поземишка наши лежат в пусте, — читаем мы в другой челобитной, — без ссуды не посеяны, а хлебу стал недород; покиня поземишка свои, разбрелись в мир, и пахали те наши пустотные поземишка засторонние люди... а государские подати пошли беспрестанно большие, у кого было каких хлебных крох, в те платежи... опродались и разбрелись в мир».[4]

О полном разорении говорят челобитные крестьян с. Рукина Слободка Белозерского уезда, поданные в монастырь в сентябре—октябре 1693 г. Всего сохранилась 21 челобитная; написаны они от имени 73 крестьян, т. е. более чем от одной трети (37%) крестьян этой вотчины.

«По вашему, государи, властинному указу, — пишут крестьяне Афанасий Яковлев, Иван Перфильев, Иван Игнатьев и Иван Июдин, — хлебного збору старец Филарет Левшин правит на нас, на сиротах, в вашу монастырскую житницу оброчного хлеба, и бьет на правеже без пощады. А нам, сиротам, взять ныне вскоре хлеба негде, и в прошлом годе за скудостию рожь не сеяна, потому что лошади у нас, сирот, выпали без

[2] П. Шереметев. Зимняя поездка в Белозерский край. М., 1902, стр. 165

[3] Государственная Публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, Отдел рукописей (ГПБ), Дух. Ак. AI/18, лл. 188—189, 399—400, 412—416, 456—463, 485—487, 556—576, 602—603.

[4] ГИАЛО, ф. 251, оп. 1, д. 197, лл. 46—47.

остатку, и яровой хлеб сеяли все наймуючи, и хлеб не родился же». Им вторят составители других челобитных: «в прошлый год за скудостию конскою рожь была не сеяна, яровой хлеб наймуючи пахали и сеяли, и яровой хлеб не родился»; «кони у нас в прошлом году выпали, и ржи было не сеяно»; «у нас, бедных, изволением божиим клеченка выпали, а купить стало за скудостию нечем, и ржи у нас ни у которого не сеяно было, а яровой сев за конской скудостию отдавали мы ис четвертого снопа, и яровому хлебу сего году недорода»; «овса уродилось только с росплату вашего монастырского ссудного хлеба»; «хлеб не родился и семена не вышли». Взять с крестьян было нечего: старец Филарет «в житницах и в овинах хлеба осматривал, и хлеба у нас нисколько нет»; «а что было в житницах хлеба, и он, старец, весь хлеб без остатку выбрал». Тем не менее старец Филарет, взыскивая с крестьян оброчный хлеб, «держит на правеже, бьет без пощады», «бьет насмерть» рукинских крестьян.[5]

Крестьяне просят отсрочки уплаты оброка: «прикажите, государи, в оброчном хлебе дать строку до зимнего пути, и мы, сироты, станем скотинишко и кормишко продавать, и, купя хлеб, вам, государи, в монастырскую житницу заплатим»; «а у кого что ныне есть и продать, без ярманки купить некому». Но не все могут рассчитывать и на такой способ расплаты с монастырем: «платить мне, бедной, нечем, скудна и бедна, а купить нечем же»; «а мне, бедной, взять негде, скудна и бедна, три сынишка да четыре девоченка».

Разоренные крестьяне бросали свое хозяйство: «а мы, сироты, скитаемся в мире Христовым именем»; другие еще держатся за наделы: «скудны и бедны, а робятишка малы, работать некому, а ради робятишек поземцов отстать не хочетца».

Последняя надежда доведенных до отчаяния людей — на «милость» монастырских властей. В челобитных читаем: «государи, смилуйтеся, пожалуйте»; «не велите нас в оброчном хлебе на правеже добить»; «не велите меня, вдову, на правеже убить»; «для пречистые богородицы и чудотворца Кирила не велите нас в оброчном хлебе на правежу забить, скудны и бедны, государи, смилуйтеся!».

Но эти мольбы не доходили до слуха кирилловской братии. Постановления монастырского собора в лучшем случае касались отсрочки платежа до ярмарки, после чего предписывалось «хлеб оброчный на них велеть доправить»; в других случаях дело передавалось на рассмотрение того же Филарета Левшина, который «забивал» рукинских крестьян («ведает то хлебного збору старец»).

Предвидя возможность отказа, некоторые из челобитчиков прибегали к последнему доводу — угрозе «сойти», бежать из вотчины: «а буде, государи, вашея властинные милости и нам, сиротам, пощады не будет, и строку не изволите дать, и нам, сиротам, не пошто и домой».[6]

Тяжелое положение крестьян в 1693 г. нельзя считать результатом стихийного бедствия — неурожая. В 1692 г. был действительно неурожай ржи — в монастырском поле было посеяно 40 четвертей ржи, собрано 50 четвертей; зато урожай овса был сам-3, ячменя — сам-5, пшеницы — сам-2.5. В 1693 г. на монастырском поле урожай ржи составлял почти сам-4 (посеяно 28 четвертей, собрано 104); овса было посеяно 144 четвертей, собрано 116 четвертей и два овина невеянного овса.[7]

[5] Архив Ленинградского отделения Института истории АН СССР (Архив ЛОИИ), ф. 260, оп. 1, д. 588, стлб. 1—21.
[6] Там же.
[7] ГИАЛО, ф. 251, оп. 1, д. 1214, лл. 2—25; д. 1236, лл. 2—25.

Главной причиной разорения крестьян был феодальный гнет. Крестьянское хозяйство было разорено еще до 1693 г. Падеж лошадей не мог быть восполнен, так как у крестьян не было средств на восстановление рабочего скота. Отсутствие скота, как рабочего, так и молочного, лишало крестьянское поле естественных удобрений; отсюда урожай на крестьянских землях был намного ниже, чем на монастырском поле. Неурожай, на который ссылаются крестьяне в своих челобитных, таким образом, не причина, а результат упадка крестьянского хозяйства.

Власть монастыря укреплялась могущественным в условиях феодального строя и господства религиозной формы идеологии религиозным воздействием, духовным авторитетом «святой обители». Если религия в целом являлась высшей санкцией и оправданием существующего порядка, то тем бо́льшую роль должна была она играть в монастырской вотчине. Кирилловские старцы, действуя именем пресвятой богородицы и чудотворца Кирилла, не забывали о цепях и батогах.

Монастырь располагал большим вотчинным аппаратом насилия, державшим в повиновении крепостных. В монастыре было 30 слуг, 45 приказчиков, а слуг, которые «жалуются в доводчики и нарядчики», — 284 человека. В селах жило 23 земских дьячка. Кроме того, в монастыре имелось 30 стрельцов.[8] Всех непокорных ждало «монастырское смирение»: батоги, цепи, тюрьма. Свист плетей, стоны забиваемых насмерть крестьян заглушались молитвами и торжественным звоном колоколов.

Страшную картину приниженности и придавленности крестьян рисуют многочисленные крестьянские челобитные, наполненные слезными просьбами, мольбами и жалобами. Ярким примером покорности и забитости крестьян является случай, описанный в челобитной куликовских крестьян 1686 г. Население этой вотчины было отягощено многочисленными барщинными работами, поборами и платежами. Старец Корнилий Сретенский избивал крестьян за малейшее опоздание на работу. «Обиды и изгони нам стало от него, старца Корнилия, много», — жалуются крестьяне в челобитной. Сверх того он заставил крестьян косить сено на болоте: «А мы, бедные, бродили по пояс [в воде] и живот свой мучили, и мы, сироты, по захождении солнца вышли из болота на берег и ему, старцу, били челом, чтоб отпустил домой, потому что мокры и огня с нами и одежды не было. И он, старец, загонил нас опять в болото и велел начевать на реке с собою, а он, старец, приехал на телеге с шубами да с войлоки и с япанчей. И мы ему били челом и стояли перед ним с час в ночи, чтоб отпустил нас домой, и он перезнобил нас и насилу отпустил».[9]

Но и в вотчине духовного феодала крестьяне, преодолевая воспитанное веками преклонение перед религиозным авторитетом, освобождаясь от суеверного почтения и страха перед служителями церкви, выступают против своих угнетателей. Борьбу крестьян против монастырской братии следует рассматривать не только в социальном, но и в идеологическом плане. Разумеется, запашке монастырской земли или побегу из монастырской вотчины мы не можем приписывать антирелигиозные или антицерковные мотивы, но непременным предварительным условием такого рода действий является освобождение сознания крестьянина от идеи греховности всякого выступления против «святой обители».

Кирилловские крестьяне непрерывно выступали против крепостного угнетения. Повседневные потребности сохранения и развития крестьянского

[8] ГПБ, Библиотека Кирилло-Белозерского монастыря, 82/1321, лл. 1—54.
[9] ГПБ, Дух. Ак., AI/18, лл. 456—462.

хозяйства, основанного на личном труде, толкали крестьян на путь борьбы с притязаниями феодального земельного собственника.

Борьбу за землю в XV—XVII вв. вели с монастырем крестьяне «черных» волостей в процессе складывания земельных владений обители. Но и после включения сел и деревень в состав монастырской вотчины крестьяне не прекращали борьбы, предпринимали попытки захватить монастырские земли, пашню, луга, леса.

В 1643 г. крестьяне с. Новая Ерга свезли с поля монастырский хлеб; крестьяне сел Старая Ерга, Волок Словинский и Яргомож «крали» монастырское сено. В 1644 г. волоцкие крестьяне секли монастырский лес; яргоможские крестьяне потравили монастырские покосы; подмонастырные и колкацкие крестьяне «в монастырском лесу тесали лес на продажу на волость». В 1646 г. подмонастырные крестьяне с монастырской подсеки возили лес, секли бревна «без указу», стравили монастырский хлеб. В 1647 г. был взыскан штраф с крестьянина с. Рукина Слободка Онисима Иванова, который «владел монастырскими покосами 15 лет таем, без платежу»; в Романове Слободке крестьяне пустошь Ондреевское «огородили в свое поле в паренину»; лозский крестьянин Прокопий Селиверстов «без указу» засеял монастырскую пустошь; запогостский староста свез монастырское сено с Большого острова «к себе без указу в приселок». В 1648 г. лозский крестьянин Спиридон Денисов ссек межевое дерево; подмонастырный крестьянин Никита Чикулин «без указу» сеял репу на пустоши Ракульской. В следующем, 1649 г. волоцкие крестьяне дер. Кожина «пригородили ис поля сельского к своему полю на десятину и больше пашенной и дровосечной земли и владели много лет». В 1650 г. в с. Лозе снова было ссечено межевое дерево; в Романове Слободке крестьяне свезли монастырское сено, монастырские пустоши «высекли и подсеку пахали к своей тяглой земле крадом»; в Елизарове Раменье крестьяне «пригородили пустоши Федины земли к себе в поле и владели тою монастырскою землею глухо много лет»; в Старой Ерге крестьяне пригородили себе в подскотину пустотный лес и владели им 3 года; в дер. Кнутово крестьяне «припустили к своему полю пашенную землю и с лесы и с луги» в пустоши Дудниково. В 1651 г. мегорские крестьяне «ронили бревна из монастырского лесу и из того лесу рубили избы, и те избы и бревна продавали на сторону из прибыли заволостным крестьянам». В 1655 г. крестьяне ряда сел свозили и травили монастырское сено, самовольно ставили луки, ловили рыбу в монастырских реках и озерах.[10]

В 60-х годах XVII в. сретенские крестьяне монастырской землей «владели и розчищали... глухо». Посельскому приказано было взять с них поручную запись, «чтоб им впредь тою землею не владеть», землю «распахать на монастырь», а с крестьян взыскать деньги за владение монастырской землей. «А которые крестьяне ту землю пахали и розчищали глухо, и тех всех крестьян по сыску на мирском сходе велеть бить батоги, чтоб впредь иным так плутовать неповадно».[11]

В 1665 г. было установлено, что спасские крестьяне уже около 20 лет владеют монастырским лугом. В 1670 г. в с. Мегре крестьяне «воровски утаили» и пахали без уплаты оброка пустошь Марфино. В 70-х годах в с. Колкаче крестьяне завладели монастырской пустошью; волоцкие

[10] ГИАЛО, ф. 251, оп. 1, д. 250, лл. 118—240; д. 255, лл. 2—35; д. 279, лл. 1—7; д. 281, лл. 40—41; д. 285, лл. 5 об., 18; д. 294, л. 4 об.; д. 317, лл. 3—6 об.; д. 456, л. 4.

[11] ГПБ, Дух. Ак., AI/17, лл. 425—426.

крестьяне свезли с монастырской пожни 6 возов монастырского сена. В 1678 г. в Елизарове Раменье крестьяне секли в лесу подсеки и засевали «лутчие» и «мякотные» места, а под монастырскую пашню секли «ниское» место. В 80-х годах крестьяне с. Сретенского завладели монастырской землей, «а государских податей и монастырских оброков с тое земли не платили и монастырского сельского зделья не работали», за что им «довелось учинить монастырское смирение безо всякие пощады». У крестьян дер. Кукмонино при «досмотре» земельных угодий келарем Никифором в 1691 г. «сверх дач объявилась многая излишняя земля... что завладели деревни Кукмонина крестьяне», всего 30 десятин, которые были снова отобраны под монастырскую пашню.[12]

Захватывая монастырские земли, крестьяне избегали тем самым уплаты феодальной ренты, что давало возможность расширять крестьянское пашенное хозяйство.

Другой формой сопротивления крестьян усиливающемуся феодально-крепостническому гнету, отрывавшему рабочие руки от крестьянского хозяйства и лишавшему крестьян даже части необходимого продукта, являлись отказ от выполнения барщинных работ, неуплата оброков, либо плохая, непроизводительная работа на монастырь.

В приходо-расходных книгах монастыря часто встречаются сведения о взыскании с крестьян денег за «прогульные дни», за неявку на барщину.[13] Так, староста и крестьяне с. Колкач в 1644 г. не выполнили приказа монастырских властей и не выслали работников на Уломский сенокос, «и сено сгноили». Милобудовские крестьяне «худо косили» монастырский луг. Подмонастырный крестьянин Михаил Плотник не выполнил работ по строительству амбара на Уломской мельнице. Волоцкие крестьяне в 1646 г. наволок по реке Поровобице «косили не вовремя, упоздав, и сено сгноили». Запогостские крестьяне в 1649 г. привезли 52 подводы монастырского сена в с. Тарасово вечером, «и то сено небрежением метали на дворе на сенницы, много в ночи затоптали, и за ворота разметали, и домой того ж вечера съезжали, и имали с собою по беремени и по охапке сена». В 1650 г. рукинские крестьяне «монастырских круп не делали»; лозский крестьянин Веденей Лукин ушел без разрешения с «каменного дела»; отказался работать на строительстве церкви городищенский крестьянин Иван Игнатьев; бежал от «кирпичного дела» кемский крестьянин Николай Васильев. В том же 1650 г. рукинские крестьяне не работали в монастыре «осенние недели»; меленкский староста был оштрафован за то, что «не чисто веял монастырскую пшеницу»; не возили монастырское сено крестьяне сел Романова Слободка и Старая Ерга; милобудские крестьяне деревень Лысцово и Денисово не косили сено на монастырь.

В 1659 г. был взыскан крупный штраф (2 рубля) с волоцкого старосты Василия Маковеева за то, что он, «норовя борковским крестьянам, десятинные сена на монастырь косил не все». В 1661 г. крестьяне с. Семеновского отказались строить хоромы для монастырского старца; сретенские крестьяне не возили бревен и дров на монастырский двор в Ярославль; колкацкие крестьяне не свезли на Белоозеро монастырское сено; романовские крестьяне «не свезли в село своей козбы десятинного сена с пустоши Погорелки, не переметав летом, сгноили». Старосты с. Волок Словинский

[12] ГИАЛО, ф. 251, оп. 1, д. 203, лл. 2—4; д. 531, лл. 27 об., 44; Архив ЛОИИ, ф. 260, оп. 1, д. 400, 566; Архив ЛОИИ, колл. 115, кн. 1070, лл. 153—160; ГПБ, Дух. Ак., AI/17, л. 400; AI/18, л. 198—198 об.

[13] ГИАЛО, ф. 251, оп. 1, д. 244, лл. 26 об.—27.

В переписных книгах 1646 г. зафиксированы факты побега многих монастырских крестьян. Правда, эти сведения встречаются начиная лишь с 1639/40 г. Вряд ли можно предположить, что до этого времени крепостные не бежали из кирилловской вотчины. Вероятно, в книги заносились лишь сравнительно недавно бежавшие крестьяне, возможно в пределах «урочных лет».

В описании с. Лозы упомянуты два крестьянина и один бобыль, бежавшие «безвестно» в 1640/41 и в 1645/46 гг. Из с. Мегры в 1643 г. бежал бобыль Василий Сумленин, за что со старосты и житничного целовальника была взыскана пеня в 5 рублей. Из Кемы бежал один крестьянин в 1641/42 г., двое — в 1644/45 г., трое — в 1645/46 г. Из с. Ярбозеро бежал один крестьянин в 1639/40 г., трое — в 1640/41 г. и по одному — в 1643/44 и 1645/46 гг. Из с. Илгощ в 1639—1644 гг. бежало 6 крестьян. 11 человек бежало в 1640—1646 гг. из сельца Щапово Коломенского уезда, из них 8 бежали и «сошли» в 1646 г.; беглые составляли здесь более 10% населения вотчины. В эти же годы двое крестьян бежало из с. Куроглино Дмитровского уезда, трое — из подмосковных деревень, семеро — из с. Кабаново. Из рязанской вотчины, приобретенной монастырем в 1633 г., в 1639/40 г. бежало трое крестьян, в 1640/41 г. — двое, в 1641/42 г. — трое, в 1642/43 г. — шестеро, в 1644/45 г. — четверо крестьян; всего же за 6 лет бежало 30 человек из 308, числившихся в 1633 г. при передаче вотчины монастырю, т. е. 10% крестьян.[20]

В 1646/47 г. житничный целовальник с. Сизма уплатил пеню в 2 рубля за то, что он «корелян упустил». В с. Меленки Нижегородского уезда в 1647 г. был продан позем беглого крестьянина Кондратия Первунина. В 1650 г. там же были проданы 5 дворов беглых крестьян; цена дворов колебалась от 10 алтын до 2 рублей. Кроме того, были распроданы скот и корма, оставшиеся после побега других 5 крестьян. В 1651 г. был продан двор беглого крестьянина Киприяна Герасимова за 2 рубля, а также «после беглых крестьян продано пустых дворов» на сумму 21 рубль 9 алтын 4 деньги — следовательно, не менее 10 дворов. С пустых дворов было продано капусты, льна, бревен, мякины, соломы и скота более чем на 2 рубля. Таким образом, за 5 лет после переписи 1646 г. из 169 дворов с. Меленки запустело в результате побегов 22 двора, или 13%.[21]

Крестьяне часто бежали целыми семьями, захватывая с собой и имущество. Например, в 1651 г. из дер. Погорелово Белозерского уезда бежал крестьянин Михаил Иванов сын Лукин с женой Парасковьей, с сыновьями Софоном и Иваном, дочерьми Ульяной, Марфой, Акулиной, Татьяной, со снохой Февроньей, Васильевой дочерью, и ее детьми — сыном Семеном и дочерью Акулиной, — всего 11 человек. Они взяли с собой на 75 рублей имущества и на 35 рублей монастырской ссуды.[22]

Побеги продолжались и в 60—70-х годах, несмотря на отмену «урочных лет» и на меры, принимаемые монастырем для розыска беглых крепостных. Так, из подмосковной деревни Кабачино «сошел в солдаты» крестьянин Малафей Афанасьев; в 1663/64 г. из дер. Васино бежал крестьянин Архип Иванов сын Боровиков, из дер. Бозино — крестьянская семья в 5 человек, из дер. Пружинино — Андрей Евлампиев («а где живет, про то не ведают»); тогда же бежал из с. Сизмы Дмитрий Яковлев. В с. Старая Ерга

[20] ГИАЛО, ф. 251, оп. 1, д. 120, лл. 32—43, 111—121; д. 122, лл. 10—292; д. 255, л. 4.
[21] Там же, д. 255, л. 18 об.; д. 250, л. 5; д. 281, лл. 34—35 об.; д. 281, л. 28; д. 285, л. 51; д. 291, лл. 62 об.—64; д. 1500, л. 6 об.
[22] Архив ЛОИИ. ф. 260. оп. 1, д. 136.

в 1664 г. в одной из деревень при сборе хлебного оброка оказалось, что «никаково хлеба взять не на ком, крестьяне збрели в мир». «Сошли в мир кормитца» бобыли из с. Санниково в следующем, 1665 г.

Бежали не только крестьяне, но и монастырские слуги и дворовые. Так, в феврале 1665 г. бежал нарядчик с. Яргомож, «монастырский человек» Федор Коряга с женой и детьми, а через год, в марте—апреле 1666 г., бежало четверо дворовых; 26 июля того же года бежало 3 плотника из монастыря, на другой день — крестьянин с. Волок Словинский Емельян Матфеев с семьей и семеновский крестьянин Иван Купреянов. Двое крестьян бежали в 1666 г. из с. Ярбозеро, двое — из приселка Индоман. Из сел Тутаново и Климовского в голодный 1670/71 год разошлось «в мир» по 16 крестьян, а из с. Семеновского — 90 человек. В 1673 г. была снята рожь и скошено сено на монастырь с надела беглого рукинского крестьянина Петра Корелянина.[23] Побеги становились в буквальном смысле повседневным явлением в вотчине Кирилло-Белозерского монастыря.

О массовом характере побегов свидетельствуют данные переписи 1678 г. В с. Сизме беглых оказалось 27 крестьян (не считая жен и дочерей), в селах Колкач и Талицы — 17 человек, бежавших в 1658/59—1671/72 гг. Из Карголома бежал один крестьянин; из Солмаса за один только 1670/71 г. бежало 8 крестьян, из с. Лозы в 1657—1675 гг. — 20 человек. Особенно много крестьян бежало из пошехонской вотчины: из с. Тутаново бежало 9 крестьян, из с. Кукобой — 10, из с. Санниково — 12, из сел Семеновского и Климовского — 29; всего же бежало 60 человек, т. е. более 10% населения вотчины. Из них в 1657/58—1669/70 гг. бежало 9 человек, в голодный 1670/71 год — 30 человек, в 1671/72—1675/76 гг. — 8 человек (сведений о времени побега остальных 13 крестьян не имеется). Большинство бежавших крестьян находилось к моменту переписи вне вотчины от 8 до 20 лет.[24]

По данным переписи 1684 г., из с. Лозы за 1655/56—1674/75 гг. бежало 22 человека. Из с. Олохово, недавно приобретенного монастырем, по данным переписных книг 1686 г., крестьяне бежали целыми семьями. В одном из дворов во время переписи жил Евсевий Макаров. Его отец с детьми, внуками, племянником и зятем — всего 16 человек — бежали еще в 1655/56 г.; в 1682/83 г. бежал еще один член этой семьи — Михаил Макаров. Всего из с. Олохово бежало в 1665/66—1682/83 гг. 35 человек, осталось же 45 крестьян; дворы беглых составили, таким образом, более 43% от всех дворов.[25]

На массовое бегство крестьян указывают и крестьянские челобитные. Так, по их данным, в 1668 г. из с. Кемы «иные крестьяне разбрелись». «Многие крестьяне разбрелися» из с. Меленки к 1674 г.; «бредут розно» крестьяне этой же вотчины и в 1678 г.; уходят из вотчины и рязанские крестьяне; из с. Лозы в 1683 г. «многие скудные люди розбрелися в мир», «в мир розбрелись и скитаютца меж двор» волоцкие крестьяне; «многие крестьянишка в мир розбрелись» из с. Стретенского в 1686 г.[26]

[23] ГИАЛО. ф. 251, оп. 1, д. 495, л. 4 об.; д. 531, лл. 8 об.—9; д. 816, л. 4 об.; д. 821, л. 1; Архив ЛОИИ, ф. 260, оп. 1, д. 340, лл. 16—21; ГПБ, Дух. Ак., AI/18, лл. 43 об., 79, 110; AII/41, лл. 15 об.—27, 400.
[24] ГИАЛО, ф. 251, оп. 1, д. 113, лл. 39—68; д. 158, лл. 34—63; д. 161, лл. 69—110; д. 169, лл. 1—65.
[25] Там же, д. 183, лл. 16—18, 60—69.
[26] ГПБ, Дух. Ак., AI/18, лл. 188 об.—189, 240 об.—242, 293 об.—296 об., 319 об., 399 об.—400, 485—487, 570 об.—576.

В переписных книгах 1646 г. зафиксированы факты побега многих монастырских крестьян. Правда, эти сведения встречаются начиная лишь с 1639/40 г. Вряд ли можно предположить, что до этого времени крепостные не бежали из кирилловской вотчины. Вероятно, в книги заносились лишь сравнительно недавно бежавшие крестьяне, возможно в пределах «урочных лет».

В описании с. Лозы упомянуты два крестьянина и один бобыль, бежавшие «безвестно» в 1640/41 и в 1645/46 гг. Из с. Мегры в 1643 г. бежал бобыль Василий Сумленин, за что со старосты и житничного целовальника была взыскана пеня в 5 рублей. Из Кемы бежал один крестьянин в 1641/42 г., двое — в 1644/45 г., трое — в 1645/46 г. Из с. Ярбозеро бежал один крестьянин в 1639/40 г., трое — в 1640/41 г. и по одному — в 1643/44 и 1645/46 гг. Из с. Илгощ в 1639—1644 гг. бежало 6 крестьян. 11 человек бежало в 1640—1646 гг. из сельца Щапово Коломенского уезда, из них 8 бежали и «сошли» в 1646 г.; беглые составляли здесь более 10% населения вотчины. В эти же годы двое крестьян бежало из с. Куроглино Дмитровского уезда, трое — из подмосковных деревень, семеро — из с. Кабаново. Из рязанской вотчины, приобретенной монастырем в 1633 г., в 1639/40 г. бежало трое крестьян, в 1640/41 г. — двое, в 1641/42 г. — трое, в 1642/43 г. — шестеро, в 1644/45 г. — четверо крестьян; всего же за 6 лет бежало 30 человек из 308, числившихся в 1633 г. при передаче вотчины монастырю, т. е. 10% крестьян.[20]

В 1646/47 г. житничный целовальник с. Сизма уплатил пеню в 2 рубля за то, что он «корелян упустил». В с. Меленки Нижегородского уезда в 1647 г. был продан позем беглого крестьянина Кондратия Первунина. В 1650 г. там же были проданы 5 дворов беглых крестьян; цена дворов колебалась от 10 алтын до 2 рублей. Кроме того, были распроданы скот и корма, оставшиеся после побега других 5 крестьян. В 1651 г. был продан двор беглого крестьянина Киприяна Герасимова за 2 рубля, а также «после беглых крестьян продано пустых дворов» на сумму 21 рубль 9 алтын 4 деньги — следовательно, не менее 10 дворов. С пустых дворов было продано капусты, льна, бревен, мякины, соломы и скота более чем на 2 рубля. Таким образом, за 5 лет после переписи 1646 г. из 169 дворов с. Меленки запустело в результате побегов 22 двора, или 13%.[21]

Крестьяне часто бежали целыми семьями, захватывая с собой и имущество. Например, в 1651 г. из дер. Погорелово Белозерского уезда бежал крестьянин Михаил Иванов сын Лукин с женой Парасковьей, с сыновьями Софоном и Иваном, дочерьми Ульяной, Марфой, Акулиной, Татьяной, со снохой Февроньей, Васильевой дочерью, и ее детьми — сыном Семеном и дочерью Акулиной, — всего 11 человек. Они взяли с собой на 75 рублей имущества и на 35 рублей монастырской ссуды.[22]

Побеги продолжались и в 60—70-х годах, несмотря на отмену «урочных лет» и на меры, принимаемые монастырем для розыска беглых крепостных. Так, из подмосковной деревни Кабачино «сошел в солдаты» крестьянин Малафей Афанасьев; в 1663/64 г. из дер. Васино бежал крестьянин Архип Иванов сын Боровиков, из дер. Бозино — крестьянская семья в 5 человек, из дер. Пружинино — Андрей Евлампиев («а где живет, про то не ведают»); тогда же бежал из с. Сизмы Дмитрий Яковлев. В с. Старая Ерга

[20] ГИАЛО, ф. 251, оп. 1, д. 120, лл. 32—43, 111—121; д. 122, лл. 10—292; д. 255, л. 4.

[21] Там же, д. 255, л. 18 об.; д. 250, л. 5; д. 281, лл. 34—35 об.; д. 281, л. 28; д. 285, л. 51; д. 291, лл. 62 об.—64; д. 1500, л. 6 об.

[22] Архив ЛОИИ. ф. 260. оп. 1, д. 136.

в 1664 г. в одной из деревень при сборе хлебного оброка оказалось, что «никаково хлеба взять не на ком, крестьяне збрели в мир». «Сошли в мир кормитца» бобыли из с. Санниково в следующем, 1665 г.

Бежали не только крестьяне, но и монастырские слуги и дворовые. Так, в феврале 1665 г. бежал нарядчик с. Яргомож, «монастырский человек» Федор Коряга с женой и детьми, а через год, в марте—апреле 1666 г., бежало четверо дворовых; 26 июля того же года бежало 3 плотника из монастыря, на другой день — крестьянин с. Волок Словинский Емельян Матфеев с семьей и семеновский крестьянин Иван Купреянов. Двое крестьян бежали в 1666 г. из с. Ярбозеро, двое — из приселка Индоман. Из сел Тутаново и Климовского в голодный 1670/71 год разошлось «в мир» по 16 крестьян, а из с. Семеновского — 90 человек. В 1673 г. была снята рожь и скошено сено на монастырь с надела беглого рукинского крестьянина Петра Корелянина.[23] Побеги становились в буквальном смысле повседневным явлением в вотчине Кирилло-Белозерского монастыря.

О массовом характере побегов свидетельствуют данные переписи 1678 г. В с. Сизме беглых оказалось 27 крестьян (не считая жен и дочерей), в селах Колкач и Талицы — 17 человек, бежавших в 1658/59—1671/72 гг. Из Карголома бежал один крестьянин; из Солмаса за один только 1670/71 г. бежало 8 крестьян, из с. Лозы в 1657—1675 гг. — 20 человек. Особенно много крестьян бежало из пошехонской вотчины: из с. Тутаново бежало 9 крестьян, из с. Кукобой — 10, из с. Санниково — 12, из сел Семеновского и Климовского — 29; всего же бежало 60 человек, т. е. более 10% населения вотчины. Из них в 1657/58—1669/70 гг. бежало 9 человек, в голодный 1670/71 год — 30 человек, в 1671/72—1675/76 гг. — 8 человек (сведений о времени побега остальных 13 крестьян не имеется). Большинство бежавших крестьян находилось к моменту переписи вне вотчины от 8 до 20 лет.[24]

По данным переписи 1684 г., из с. Лозы за 1655/56—1674/75 гг. бежало 22 человека. Из с. Олохово, недавно приобретенного монастырем, по данным переписных книг 1686 г., крестьяне бежали целыми семьями. В одном из дворов во время переписи жил Евсевий Макаров. Его отец с детьми, внуками, племянником и зятем — всего 16 человек — бежали еще в 1655/56 г.; в 1682/83 г. бежал еще один член этой семьи — Михаил Макаров. Всего из с. Олохово бежало в 1665/66—1682/83 гг. 35 человек, осталось же 45 крестьян; дворы беглых составили, таким образом, более 43% от всех дворов.[25]

На массовое бегство крестьян указывают и крестьянские челобитные. Так, по их данным, в 1668 г. из с. Кемы «иные крестьяне разбрелись». «Многие крестьяне разбрелися» из с. Меленки к 1674 г.; «бредут розно» крестьяне этой же вотчины и в 1678 г.; уходят из вотчины и рязанские крестьяне; из с. Лозы в 1683 г. «многие скудные люди розбрелися в мир», «в мир розбрелись и скитаютца меж двор» волоцкие крестьяне; «многие крестьянишка в мир розбрелись» из с. Стретенского в 1686 г.[26]

[23] ГИАЛО. ф. 251, оп. 1, д. 495, л. 4 об.; д. 531, лл. 8 об.—9; д. 816, л. 4 об.; д. 821, л. 1; Архив ЛОИИ, ф. 260, оп. 1, д. 340, лл. 16—21; ГПБ, Дух. Ак., AI/18, лл. 43 об., 79, 110; AII/41, лл. 15 об.—27, 400.

[24] ГИАЛО, ф. 251, оп. 1, д. 113, лл. 39—68; д. 158, лл. 34—63; д. 161, лл. 69—110; д. 169, лл. 1—65.

[25] Там же, д. 183, лл. 16—18, 60—69.

[26] ГПБ, Дух. Ак., AI/18, лл. 188 об.—189, 240 об.—242, 293 об.—296 об., 319 об., 399 об.—400, 485—487, 570 об.—576.

Побег крестьян, как это особенно ясно видно из крестьянских челобитных, являлся следствием и результатом исключительно тяжелого, совершенно безвыходного их положения. Как правило, снимались с места и уходили «в мир», бежали из вотчины беднейшие крестьяне. Это подтверждается и оценкой имущества беглых крестьян, производимой монастырской администрацией. Дворы беглых крестьян оценивались чрезвычайно низко — в 10, 20, 30 алтын, в 1 рубль 6 алтын 4 деньги, редко в 2 рубля. В хозяйстве беглых и «сошлых» крестьян было мало скота; например, после одного беглеца продана корова, после другого — овца, после третьего — свинья; у двух беглых крестьян остался лишь гуменный корм на 7 алтын.

Однако по имуществу, оставшемуся после беглых крестьян, трудно судить об их действительном положении, так как часть имущества и скота, а иногда даже и все имущество крестьяне при побеге старались захватить с собой. Гораздо достовернее данные об оставшемся после беглых крестьян хлебе, собранном с их наделов. Так, после крестьянина с. Ярбозеро Василия Акинфиева осталась всего лишь 1 четверть ржи, после Григория Харитонова — 3 осьмины и 1/3 черпка ржи, 1 четверть овса и 1 четверть с третником ячменя. Две четверти с черпком ржи осталось после крестьянина приселка Индоман Тита Евсеева, 1 четверть с черпком и корова ценой в 30 алтын — после вдовы Ксении. После «сошлого» талицкого крестьянина Мартьяна Семенова было умолочено 3 четверти с осьминой и черпком овса; в с. Романова Слободка из 5 наделов беглых крестьян с двух было собрано по 2 четверти ржи, с одного — 1 четверть с черпком, с одного — 1 четверть и с одного — всего 1 осьмина ржи. После двух «сошлых» крестьян в дер. Толстик в Талицах за вычетом монастырской ссуды осталась 1 четверть с полуосьминой и черпком овса, а после четырех семей беглых крестьян с их наделов было в общей сложности умолочено полосьмины ржи.[27]

Крестьяне бежали потому, что им нечего было терять, потому, что жизнь в монастырской вотчине не давала возможности даже полуголодного существования. Побеги крестьян являлись неизбежным результатом роста феодальной ренты, усиления крепостнического гнета.

Куда же бежали кирилловские крестьяне?

Ответ на этот вопрос затруднен характером имеющихся в нашем распоряжении источников. О большинстве беглых крестьян, которых монастырским властям так и не удалось разыскать, в вотчинных документах и государственных описаниях значится лаконичное: «бежал безвестно». Очевидно, эти крестьяне бежали так далеко, что никакие монастырские сыщики не могли их найти. Вероятно, кирилловских беглецов можно было встретить и в Поволжье среди бурлаков и работных людей, и среди казачьего населения окраин, и в Сибири; впрочем, здесь мы не выйдем за пределы предположений.

Наши сведения в данном случае отражают лишь степень осведомленности монастырской администрации. Мы знаем лишь о судьбе крестьян либо добровольно вернувшихся в вотчину, либо тех, о которых сообщали монастырским властям «мирские люди», либо, чаще, о крестьянах, разысканных монастырем.

Часть крестьян самовольно уходила из вотчины в солдаты, в стрельцы, предпочитая царскую службу монастырской барщине. Так, ушел в солдаты

[27] ГИАЛО, ф. 251, оп. 1, д. 281, лл. 1, 28, 34—35 об.; д. 285, л. 51; д. 291, л. 64; д. 1289, л. 3; д. 1311, л. 3—3 об.; д. 1363, лл. 2—3.

и умер на службе подмонастырный крестьянин Малафей Афанасьев; с семьей ушел и поступил в солдаты крестьянин дер. Корюкаево Данила Семенов. Из с. Волок Словинский бежал в 1662 г. Андрей Фефилов, а в 1665 г. он был обнаружен в Москве «в стрельцах». Весной 1666 г. из с. Семеновского бежал Иван Купреянов к отцу, взятому в солдаты и служившему в Москве в стрельцах, и сам тоже стал стрельцом. Девятнадцать лет прожил волоцкий бобыль Степан Григорьев сын Котов с отцом в холопстве по служилой кабале у вологодского помещика А. Ю. Бестужева. Обученный грамоте двадцатилетний Дмитрий Яковлев в 1660 г. бежал из с. Сизмы и жил в качестве приказчика Соловецкого монастыря в усолье Фирсовка на р. Онеге.[28]

Встречаются случаи перехода беглых крестьян в посад. Так, 17 лет прожил «на посаде в тягле» в г. Юрьевце-Повольском подмонастырный крестьянин Елисей Яковлев сын Скорпионов. В 1663 г. беглые крестьяне Дмитрий Петров, Федор и Гаврила Ивановы дети Прохоровы были по требованию монастырских властей отданы из Белозерского посада «с женами и детьми, с животы и с хоромы» в Кириллов монастырь. Иногда крестьяне бегут в «черные» волости. В 1663/64 г. несколько крестьян бежало из дер. Бозино в «корельские деревни».[29]

Не имея возможности завести самостоятельное хозяйство на новом месте, беглые крестьяне часто превращались в наемных работников. По данным вотчинной переписки, Архип Иванов сын Боровиков «в бегах живет около Череповца, в патриаршей деревне Кабачине, и переходя делает плотничное». Михаил Тимофеев два с половиной года «скитался в миру», «работал топором, церковь рубил». В течение 6 лет колкацкий крестьянин Ларион Осипов сын Малыгин «кормился работою своею в розных волостех»; то же говорит о себе возвращенный в монастырь через 10 лет после побега колкацкий крестьянин Василий Козмин; «работой кормился» и бежавший с детьми сиземский крестьянин Еремей Андреев. Кемские крестьяне Иван и Михаил Васильевы дети Барсуковы «жили в бегах, кормилися переходя работою». Когда их поймали в Москве, они просили оставить их жить в Москве, «кормитца работою пять годов», на условии выплаты каждым ежегодного оброка в 1 рубль.[30]

Но больше всего беглых кирилловских крестьян жило «во крестьянех» в соседних или отдаленных селах или деревнях помещиков или монастырей. Не каждому удавалось бежать на окраины государства. В районах же развитого поместного и монастырского землевладения никакой побег не мог избавить от крепостнической эксплуатации. Единственное, на что можно было рассчитывать, это на более или менее сносное положение на новом месте, где новый хозяин, нуждаясь в рабочих руках, порой первое время и не слишком притеснял пришедших к нему беглых крестьян.

Больше всего у нас сведений о беглых крестьянах, поселившихся в деревнях помещиков Вологодского уезда: князя Ф. Н. Мещерского, князя Ф. Ф. Бельского, стольников Я. С. Волынского и В. С. Змеева, стряпчего А. Ю. Бестужева, помещиков П. Калитина, Т. В. Вараксина и многих других. Всего нам известны владения 14 вологодских помещиков, где селились

[28] ГПБ, Дух. Ак., AII/41, лл. 17—17 об., 25—25 об., 400; AI/18, л. 110; ГИАЛО, ф. 251, оп. 1, д. 138, лл. 3 об.—4 об.

[29] ГИАЛО, ф. 251, оп. 1, д. 138, лл. 26 об.—28 об., 71—75; ГПБ, Дух. Ак., AII/41, л. 15 об.

[30] ГИАЛО, ф. 251, оп. 1, д. 138, лл. 5—6, 9—9 об., 18—19 об.; ГПБ, Дух. Ак., AII/41, л. 26 об.—27; AI/18, л. 369; ГПБ, Акты Кирилло-Белозерского монастыря, № 36.

беглые кирилловские крестьяне. Меньше бежали в Белозерский уезд — слишком близко было всевидящее око монастырской братии. Крестьян Кирилло-Белозерского монастыря встречаем мы и в вотчинах других монастырей — Подольского в Вологодском уезде, Новоезерского и Троицкого Усть-Шехонского в Белозерском уезде, а также в поместьях Пошехонского, Новгородского, Бежецкого, Коломенского, Ярославского и Елецкого уездов.[31]

Преобладание в наших документах данных именно о ближних уездах вызвано не столько действительным направлением крестьянских побегов, сколько тем, что монастырю легче удавалось именно здесь разыскивать своих беглецов. Возможно, крестьяне бежали и дальше: достаточно сказать о меленкском крестьянине Сидоре Федотове, бежавшем из нижегородской кирилловской вотчины в поместье И. А. Висленева в Новгородский уезд.[32]

Имели место и повторные побеги крестьян, когда и на новом месте положение оказывалось не лучшим. Так, бежал от помещика А. Ю. Бестужева кирилловский беглец Григорий Котов; «сшел безвестно» от помещика К. В. Бердяева лозский крестьянин Корнилий Васильев с женой и детьми. Волоцкий крестьянин Иван Иванов жил с семьей в поместье В. И. Тулова в Ярославском уезде, а затем бежал от него «безвестно».[33]

Монастырь принимал энергичные меры к розыску беглых крепостных. Еще в 1657 г. в с. Шаблыкино «для сыскного дела» был послан монастырский слуга Игнатий Песков. Летом 1665 г. на Белоозеро к сыщику Ю. Г. Наумову были отправлены 10 человек монастырских слуг для розыска кирилловских крестьян. Тогда же монастырский собор распорядился отправлять меленкских крестьян в помощь приказчику «на низ в... городы» для розыска монастырских беглых. Десятки беглых крепостных вернул в монастырскую вотчину в 60-х годах старец Вологодской службы Иосиф Волоцкий; ему удалось разыскать беглецов, проживавших вне вотчины по 15—20, а иногда и более 25 лет. Порой уже после смерти беглых крестьян в вотчину возвращали их детей. В обстановке самодержавно-крепостического государства, когда на службе феодала был сложный аппарат, предназначенный для розыска беглых крестьян, укрыться от кирилловских старцев и слуг было нелегко.[34]

И тем не менее никакими мерами не удавалось предотвратить или прекратить массовые побеги крепостных. Бегство из вотчины было не только средством избавиться от невыносимого гнета, оно являлось также средством воздействия на монастырские власти: угроза массовых побегов, запустения вотчины постоянно висела над монастырем-феодалом, и это порой заставляло его идти на некоторые уступки, на некоторое, хотя бы временное, смягчение непосильного гнета. Это сознавали и крестьяне, которые часто в своих «слезных» челобитных прибегали к замаскированной угрозе, предупреждая, что в случае отказа монастыря исполнить их просьбы о снижении поборов и барщинных работ они ответят на это побегом, уходом из вотчины: «И от того мы, сироты, разоримся и в мир побредем».

[31] ГИАЛО, ф. 251, оп. 1, д. 120, лл. 111—131; д. 122, лл. 59—65, 76—79; д. 138, лл. 1—82 об.; д. 157, лл. 20 об.—22 об.; д. 215, лл. 11—12 об.; ГПБ, Дух. Ак., AI/17, лл. 447—451; AI/18, л. 114—114 об.; AII/41, л. 25—25 об.; Архив ЛОИИ, ф. 260, оп. 1, д. 136, 524, 572.

[32] Архив ЛОИИ, ф. 260, оп. 1, д. 524, 572.

[33] ГИАЛО, ф. 251, оп. 1, д. 138, лл. 3 об.—4 об., 16 об.—18; ГПБ, Дух. Ак., AI/18, лл. 447—451.

[34] ГИАЛО, ф. 251, оп. 1, д. 138, лл. 1—64 об.; д. 149, л. 22 об.; ГПБ, Дух. Ак., AI/18, лл. 17 об.—20, 55 об.

Ссылка на побеги служила в челобитных всегда важнейшим аргументом в пользу удовлетворения просьб крестьян.

В результате разорения крестьян и запустения вотчины монастырские власти в конце XVII в. вынуждены были сокращать размеры оброков и барщинных работ, однако это не предотвращало массового бегства крестьян. С 1694/95 г. из сел Белозерского, Вологодского и Пошехонского уездов «монастырские крестьяне з женами и з детьми от хлебного недороду и от скудости четвертая доля и болши розошлись врознь безвестно, и тяглые поземы... стали пусты на четвертую долю, да и ныне (в 1697 г., — *А. Г.*) из тех сел крестьяне от скудости безпрестанно врознь идут».[35]

Полное разорение крестьян «от скудости», массовое бегство, приведшее к запустению кирилловской вотчины более чем на 25%, — таков главный результат усиления крепостнического гнета к концу XVII столетия.

Захватом монастырских земель и побегами не ограничивалась борьба крепостных. В документах сохранились краткие упоминания о случаях стихийного возмущения кирилловских крестьян. В ряде случаев их ненависть обращалась непосредственно против духовенства. В 1661 г. крестьяне с. Троицкого самовольно отставили от церкви священника Федора; в 1692 г. кемские крестьяне избили священника Елисея Петрова и «говорили похвальные слова», за что были на мирском сходе биты «плетьми нещадно».[36]

Карголомские крестьяне в конце 70-х годов отказались платить денежный оброк. Посельский старец сообщал в монастырь, что крестьяне «не слушают монастырского... властинного указу... И который нарядчик или повар приедет, бить хотят дубьем и поленьем, и стрельцы ваши монастырские приходят, и они тож обухом топорным бить же хотели».[37]

В Белозерском крае активное сопротивление крестьян выливалось в стихийные формы разбоя. «Разбойники» действовали почти непрерывно на протяжении многих лет в разных частях Белозерского уезда. В 1647 г. о них сообщали крестьяне дер. Рогово Колкацкого ключа. Известно также, что в 1648 г. монастырские слуги ходили «за разбойники». В 1649 г. «за разбойники» ходили монастырские слуги из г. Белоозеро. В 1652 г. слуги и стрельцы вместе с белозерским сыщиком Ф. В. Пановым ездили в Каргополь и на Чаронду «для всяких разбойных и татиных дел насильных людей». В 1654 г. от сыщика И. Ф. Голенищева-Кутузова приезжал из Вологды помещик П. Скорбеев «обыскивать в разбойном деле» монастырские села; тогда же присланы были от сыщика слуги «ценить разбойные животы на Сизму да на Колкач» В 1670—1680 гг. «разбойники» из числа монастырских и дворцовых крестьян «разбили» имения помещиков С. Бердяева и П. Федотова, увели лошадей у помещика В. Башмакова. В 1685 г. в разбое обвинялись санниковские крестьяне.[38]

Доведенные до отчаяния крестьяне уходили в леса, меняли подневольный труд и монастырскую барщину на вольную жизнь у больших дорог. Нападения на помещичьи усадьбы и на купеческие обозы давали выход накопившейся ненависти к угнетателям. Однако далеко не всякий разбой можно рассматривать как проявление классовой борьбы. Иногда жертвами

[35] ГПБ, Библиотека Кирилло-Белозерского монастыря, 82/1321, л. 60.

[36] ГИАЛО, ф. 251, оп. 1, д. 197, л. 20; Архив ЛОИИ, ф. 260, оп. 1, д. 224.

[37] Документ не датирован; в адресе упомянуты архимандрит Никита (1667—1681) и келарь Корнилий (1678—1680) (Архив ЛОИИ, ф. 260, оп. 1, д. 415).

[38] ГИАЛО, ф. 251, оп. 1, д. 265; д. 281, л. 106; д. 285, л. 40; д. 291, л. 134 об.; д. 301, лл. 94—95; Архив ЛОИИ. ф. 260. оп. 1, д. 243.

разбоя оказывались сами крестьяне. Так, в дер. Рогово весной и летом 1647 г. приходили «разбойники». Крестьяне жаловались: «И сильно у нас хлеб и соль и мясо емлют ночью... а дратце и битце мы с ними не смеем, потому что их приходит много, и окна и ворота ломают, и по пустошам у нас хлеб на пашне отбирают и впредь грозят».[39]

Только в одной кирилловской вотчине в XVII в. имело место крестьянское восстание — в с. Меленки Нижегородского уезда в 1670 г. Единственный документ, содержащий сведения об этом выступлении крестьян, — приходо-расходная книга соборного старца Сергея Колюбакина, взыскивавшего с крестьян деньги и хлеб в возмещение убытков, понесенных во время восстания монастырем и монастырским приказчиком. Крестьяне захватили в свои руки монастырские хлебные амбары и казну, разобрали по домам собранный с них оброчный и стрелецкий хлеб — всего более 2000 четвертей хлеба. Они забрали монастырский скот — 5 лошадей и более чем на 44 рубля крупного и мелкого рогатого скота, а также монастырскую денежную казну. Приказчик Илья Семенов был изгнан из вотчины (возможно, бежал из вотчины или был убит — указания источника не вполне ясны), а его «рухлядь» и хлеб крестьяне также разделии между собой. Были сожжены кабальные книги, так что после подавления восстания монастырь так и не смог взыскать с крестьян старые долги.[40] К сожалению, у нас нет более подробных сведений о ходе восстания. О причинах его гадать не приходится: за пять лет до бунта крестьяне жаловались на непосильные оброки, на тяжесть долгов и в ответ слышали только грубый окрик кирилловских старцев. Выступление меленкских крестьян, возможно, было связано с крестьянской войной под руководством Степана Разина.

Борьба крестьян против вотчинника-монастыря — даже в низших, наиболее стихийных ее формах — имела прогрессивное значение, она в какой-то мере ограничивала крепостническую эксплуатацию. Вместе с тем активная борьба против монастыря-вотчинника свидетельствует о том, что крестьяне выступали на защиту своих интересов вопреки церковной идеологии, воспитывавшей рабское преклонение перед духовным и «мирским» авторитетом «святой обители».

---

[39] ГИАЛО, ф. 251, оп. 1, д. 265.

[40] Там же, д. 522, лл. 9 об.—13. Сергеем Колюбакиным были собраны с крестьян хлеб, деньги и скот в возмещение части монастырского хлеба. Остальной хлеб, который крестьяне не платили в «бунтовой год» и который «они того году по себе разобрали», монастырь пытался взыскать в последующие годы, вплоть до 1689 г., когда в конце концов монастырские власти вынуждены были «кабалы в том хлебе в монастыре подрать» (ГПБ, Дух. Ак., AI/18, лл. 309, 559).

IV. ПУБЛИКАЦИИ АРХИВНЫХ МАТЕРИАЛОВ

И. И. СКВОРЦОВ-СТЕПАНОВ

ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ[1]

Православная церковь в эпоху татаро-монгольского владычества

Около семисот лет тому назад тогдашняя православная Русь была завоевана татарами.[2] Во время завоевания татары были так называемыми язычниками. Но вскоре они приняли магометанскую, или мусульманскую, веру.

Большинство областей, особенно на юге России, подчинились татарам только после долгого сопротивления, города — после упорной осады. Оружием уничтожались сопротивляющиеся, жестокий грабеж начинался после осады, огонь, быстро охватывавший сплошь деревянные города, завершал жестокое опустошение.

Церкви и монастыри наиболее привлекали алчных грабителей. Они обдирали серебряные и золотые ризы с икон, выламывали драгоценные каменья, хватали священные сосуды, дарохранительницы и кресты, вторгались в ризницы и растаскивали все сокровища, которые были накоплены в них за два с половиной столетия, прошедших со времени принятия христианства. В поисках кладов татары вскрывали и разрушали гробницы митрополитов, епископов и князей, нашедших успокоение в склепах под алтарями, и, ободрав, ограбив останки, выбрасывали прах из гробов.

---

[1] И. И. Скворцов-Степанов (1870—1928) — видный партийный и советский государственный деятель, выдающийся пропагандист-антирелигиозник. В 1923 г. он начал писать краткую марксистскую историю русской православной церкви. Рукопись этой неоконченной и до сих пор не изданной работы, в которой автор освещает различные стороны прошлой деятельности церкви в России, хранится в Центральном партийном архиве Института марксизма-ленинизма при ЦК КПСС (ф. 150, оп. № 1, ед. хр. 61). Со времени написания И. И. Скворцовым-Степановым его работы советская историческая наука ушла далеко вперед. Как увидит читатель, некоторые положения, высказанные автором в начале двадцатых годов, ныне устарели. И все же труд этот и в наши дни не утратил своего значения и заслуживает опубликования. Работа И. И. Скворцова-Степанова в боевом антирелигиозном духе разоблачает эксплуататорскую сущность и приспособленчество русской православной церкви в эпоху феодализма. Материал, содержащийся в этой публикации, может привлечь внимание исследователей и пропагандистов, работающих в области научного атеизма. Наконец, сама по себе работа важна как для характеристики литературного наследства И. И. Скворцова-Степанова, так и для изучения истории развития пролетарского атеизма в первые годы Советской власти.

Работа И. И. Скворцова-Степанова не представляет собой законченного целого и публикуется ниже в извлечениях. Текст статьи сверен с подлинником, стиль автора полностью сохранен, внесены лишь необходимые редакционные поправки. (*Ред.*).

[2] Здесь и далее разрядка И. И. Скворцова-Степанова. (*Ред.*).

Толпы обезумевших от страха людей, в особенности старики, дети и женщины, а затем и воины, оттесняемые натиском завоевателей, переполняли церкви в тщетной надежде, что святость места остановит татар, что бог и его святые ангелы притупят мечи монголов и расслабят их руки. Но «выходцы из ада», каковыми считали татар православные, дикой толпой напирали на храмы, срывали ворота и двери, вторгались и проливали потоки человеческой крови...

Встретив упорное сопротивление, татары обкладывали церкви сухим деревом, хворостом и соломой, подносили огонь, и сотни несчастных, плотно набившихся в притворы, в церковь, в алтарь и на хоры, в страшных мучениях погибали среди облаков дыма, в бушевавшем море огня. И долго затем копались татары в угольях и золе, разыскивая золото и серебро, превратившиеся от пламени в слитки.

Великие сокровища награблены были татарами в храмах, ибо в них хранилось не только церковное достояние: князья и бояре сюда же несли и свои богатства на сбережение, ибо в междоусобных распрях ничья рука не подымалась на церковь, на «дом божий», и сокровища, спрятанные в церквах, находились под охраной «воинств небесных».

Стравленные и вытоптанные поля, груды развалин, уголь и пепел на месте городов и селений... — вот что оставляли за собою несметные татарские полчища, нахлынувшие на русскую землю.

А когда жители понемногу стали возвращаться и приступили к восстановлению хозяйства, начали пахать, сеять и жать, водить пчел, гнать смолу и деготь, охотиться, когда среди великой скорби и мук жизнь опять стала кое-как налаживаться, татары обложили уцелевшее население жестокими данями; и беспощадной рукой, применяя зверские истязания, плеть, кнут и дыбу, они вымогали эти дани из запуганного, замученного населения.

Погибала православная Русь, погибала православная вера.

Оставшиеся в живых завидовали умершим: так беспросветно горька была их злополучная участь.

Мрачно, страшно, жутко, мучительно было православному люду... И тем пламеннее загоралась его вера, тем дороже становилась для него церковь, которая обещала великие награды на небе всем обремененным и страждущим на земле...

Великою силой в эти годы бедствий была православная церковь для верующих, а тогда все были верующие. И татарские ханы почти разом поняли, что при содействии церкви будет легче всего удержать в подчинении русскую землю. Они поняли, что им выгодно превратить церковь в своего союзника.

Уже через тридцать-сорок лет по завоевании Руси татарские ханы стали выдавать православному духовенству свои «ярлыки» (грамоты), которые ставили его в исключительно выгодное положение. Ему предоставлялась полная свобода в церковных делах. Да и в земных, мирских, гражданских делах духовенство получило большие привилегии. «Попы, чернецы и все богоделенные люди», т. е. все духовное сословие, освобождались от всех даней, от всяких сборов повинностей: «Не надобе им (т. е. с них, — *Ред.*) дань и тамга и поплужное, ни ям, ни подводы, ни война, ни корм; во всех пошлинах не надобе им ни которая царева пошлина, ни царицына, ни князей, ни рядцев, ни дароги (дарога — полицейский чиновник, — *Ред.*), ни посла, ни которых пошлинников, ни которые доходы: а кто возьмет (от попов и от чернецов дань или оное что) — баскаци наши и княжие писцы и поплужницы и таможницы — и он (тот) по воищей Язе (законодательному кодексу Чингиз-ханову) не

повинится и смертию да умрет» (Е. Голубинский. История русской церкви, т. II, 1-я половина. М., 1900, стр. 33).

Значит, ни ханские, ни княжеские сборщики, ни сельское общество не могли потребовать от церкви ни копейки, ни лошади («ям» — ямская повинность), ни пошлины, ни подати, ни вооруженного человека, ни участия в содержании должностных лиц, ни участия в каких бы то ни было общественных расходах. Ханы дали православной вере и ее служителям такую свободу, что они сразу становились государством в государстве.

Тогда же ханским ярлыком за церковью были закреплены все недвижимые имения, находившиеся в ее руках: «Земли, воды, огороды, виноградy, мельницы, зимовища, летовища, да не замают (не трогают) их (никакие наши чиновники), а что будет взяли и они отдадут безпосульно» (Е. Голубинский. История русской церкви, т. II, 1-я половина, стр. 34).

Столь же бережное отношение проявили татарские ханы и к мирянам, которые состояли на службе у церкви: «А что церковные люди: мастеры, сокольники, пардусники (звероловы), или которые слуги и работницы и кто ни будет из людей, тех да не замают ни за что — ни на работу, ни на сторожу» (Е. Голубинский. История русской церкви, т. II, 1-я половина, стр. 34).

Даже и повинности существуют только для мирян, а из мирян, конечно, только для крестьянства. Церковь и состоявшие при ней люди совершенно были освобождены от этих повинностей ханами, которые проявили благочестие, редкостное и среди православных.

Такое положение православная церковь сохраняла за собою все время, пока Россия оставалась под татарским игом: татарские ханы неизменно покровительствовали ей. В новых ярлыках не прямо подтверждались те права церкви, которые были признаны за ней раньше, а к этому прибавлялись новые привилегии...

Лет через семьдесят пять после завоевания Руси татарами во главе всей русской церкви стоял митрополит Петр, которого московское, а впоследствии и все русское духовенство вскоре по его смерти (1326 г.) признало святым. Это был первый митрополит, сильно благоволивший к быстро богатевшей Москве и ее удачливому князю Ивану по прозванию Калита, что значит «мешок»: Иван отличался редким умением подбирать к рукам... все, что плохо лежит.[3] Но он не забывал и духовенства. Привлекаемый к Москве митрополит Петр фактически был уже московским митрополитом. А его преемник Феогност, видя, что Москва становится главным экономическим и политическим центром России, окончательно здесь поселился, и, таким образом, Москва превратилась в церковный центр тогдашней России.

Святитель Петр пользовался благоволением и милостями не только Ивана Калиты, православного князя московского: в 1313 году он предпринял поездку в Орду, к татарскому хану, и привез оттуда ханский ярлык, который подтверждал все привилегии, дарованные церкви прежними ханами, и наделял ее новыми. В грамоте, данной Петру ханом Узбеком, при котором татары стали уже магометанами, говорилось: «А знает митрополит в правду и право судит и управляет люди своя в правду, в чем ни буди: и в разбои, и в поличном, и в татьбе, и во всяких делах ведает сам митрополит один или кому прикажет» (Е. Голубинский. История русской церкви, т. II, 1-ая половина, стр. 34).

[3] Иван Калита стремился возвысить Москву как центр формировавшегося единого государства. В этих целях он использовал в качестве своего орудия и ордынских ханов. Такая политика Ивана Калиты носила прогрессивный характер. (*Ред.*).

Значит, все люди — и миряне в том числе, — находившиеся на службе у церкви, были подсудны только митрополитам и поставленным ими людям. Эта привилегия доставляла церкви двоякого рода выгоды. Во-первых, она приносила доходы: пошлины, подарки, взятки, которые вырастали в крупные суммы и оставались у митрополита и его подчиненных. Во-вторых, она обеспечивала полное подчинение духовных и светских слуг митрополиту: при случае он мог прикрыть и «разбой» и «татьбу», т. е. и кражи и грабежи, учиняемые его людьми.

В течение нескольких столетий русское духовенство всеми силами отстаивало от светской власти свои налоговые и судебные привилегии. А когда князья хотели ограничить их, духовенство в один голос заявляло: «Приходят последние времена! Наступает царство антихриста! Нечестивые ханы не дерзали так гнать святую церковь христову, как гоняли князья, называющие себя православными!». И князьям долго приходилось взирать на быстрое умножение церковных имуществ, на растущее влияние духовенства и сдерживать свои аппетиты.

Те же порядки сохранились и при Феогносте, преемнике Петра, и при Феогностьевом преемнике Алексее, которого церковь тоже признала святым. В 1355 году, через год по своем водворении на митрополитовом престоле, Алексей поехал в Орду, чтобы «представиться» татарскому хану, и, подобно своим предшественникам, возвратился оттуда с ярлыком, подтверждающим и закрепляющим церковные права, имущества и преимущества. Митрополит Алексей еще два раза ездил в Орду, и все его поездки были столь удачны, как если бы он ездил к какому-нибудь христианскому государю: каждый раз он привозил жалованные грамоты, а иногда, кроме того, и щедрые подарки от хана.

Тесное содружество православных митрополитов с магометанскими ханами могло показаться позорным для паствы и наводило ее на кривотолки, догадки, греховные предположения. Сама церковь, видимо, чувствовала, что эта христианско-мусульманская дружба способна повредить ей больше, чем повредили бы татарские гонения на христианскую веру. Духовенство постаралось предотвратить неизбежный соблазн. Лет через пятьдесят по смерти митрополита Алексея, последовавшей в 1378 году, по особому заказу было написано его житие — очень нескладное, составленное по греческим образцам, но зато дававшее приличное истолкование загадочной дружбе креста с полумесяцем.

Житие дает такое благочестивое объяснение неизреченных милостей хана. У его жены разболелись глаза, и, несмотря на все колдовские усилия татарских врачевателей и знахарей, она ослепла. Тогда глава татаро-магометан будто бы обратился к московскому князю Ивану II с грамотой, в которой писал: «Слышали мы, что есть у вас служитель божий, который если чего попросит у бога, то бог в том его послушает. Отпустите его к нам и, если его молитвами исцелится моя царица, будете иметь со мною мир; если не отпустите его, пойду воевать вашу землю» (ПСРЛ, т. 21. СПб., 1908, стр. 354).

Выдумка явно нелепая. Немыслимое дело, что благочестивейший магометанский хан называл православного митрополита «служителем божиим» и чтобы он верил в спасительность его молитв: в таком случае ему не оставалось бы ничего иного, как перейти со своим народом в православие. Это такое же немыслимое дело, как если бы какая-нибудь теперешняя деревенская старушка попросила помолиться за нее татарского муллу или еврейского раввина и назвала бы их «служителями божиими».

Однако эта нескладная выдумка до последнего времени повторялась не только в так называемых житиях святых и во всех учебниках по истории русской церкви, но и в большинстве будто бы светских учебников русской истории, вообще в книжках, предназначенных для одурачения детей и широких народных масс...

Изложив «ханское письмо», житие продолжает: Алексей решил поехать в Орду и перед отъездом получил чудесное знамение — во время молебна при мощах митрополита Петра (его к тому времени уже успели «прославить») сама собою загорелась восковая свеча.

О таких чудесах рассказывали и в наше время, например в Воронеже в 1899 году.

Два монастыря Воронежской губернии привлекали главные массы богомольцев: Митрофаньевский с мощами Митрофания Воронежского и Задонский с мощами Тихона Задонского. А вот Покровский женский монастырь в Воронеже, не обладавший особенными святынями, совсем оскудел. Но 3 января 1899 года «небесные силы» пришли ему на помощь. Монашка Семиона и послушница Анна увидели, что свечки воспламенились и ярким огнем стала гореть лампада перед Казанской иконой богоматери. Они побежали и привели монахиню Трифону и других. И хотя из предыдущего следует, что лампада уже горела, однако и вновь пришедшие наблюдали чудесное явление: «огонек в виде шарика или звездочки катался по лампаде».

Игуменья Маргарита немедленно приказала отслужить перед «чудотворной» иконой торжественное молебствие. К вечеру о «чуде» говорил уже весь город, а на следующий день храм был переполнен молящимися. Начались непрерывные молебны в церкви, стали приглашать икону и на дом. Спрос на нее был таков, что ее отпускали только по повышенной таксе. Открылась бойкая торговля маслом из «чудотворной» лампады. Дела монастыря пошли в гору.

Но монахини чуточку просчитались. Дело в том, что воронежский архиепископ Анастасий и секретарь консистории Правдин бóльшую долю всех доходов получали от Митрофаньевского монастыря, а его обороты сильно понизились бы вследствие конкуренции новой святыни. Поэтому было назначено расследование этого «чуда». В конце концов «чудо» исчезло: монахини признали, что не видели, как лампада загорелась, а увидели, что она уже горела; и еще признали они, что лампада могла остаться горящей от предыдущего дня. Дело дошло до синода, и он подверг некоторым наказаниям и взысканиям лиц, виновных «в содействии распространению в народе молвы о чудесном будто бы возжении лампады».

Все это рассказано в книжке М. Ф. Паозерского «Чудотворные иконы» (ГИЗ, Пгр., 1923, стр. 35). А он, в сущности, ничего не говорит от себя: он просто излагает, частью прямо перепечатывает послания благочинных, архиепископов, консисторий и решения синода по этим посланиям, сообщающим о «чудесах», которыми духовенство за последнюю четверть века хотело прославить свои иконы. Очень «чудесные» происшествия рассказываются здесь (стр. 82—84) и об иконе фабричного производства московской фирмы Жако, против которой черносотенцы, опираясь на суздальских богомазов, одно время организовали антисемитскую травлю. Впрочем, синод отказал в своем благословении этой иконе: ведь если «чудотворный» товар производить машинным способом, как у Жако, конкуренция быстро сбила бы цены. Точно так же синод не признал одной иконы мироточивою (стр. 130, 139—142) и не признал другой иконы кро-

воточивою (стр. 117—118), хотя нашлись свидетели, которые клятвенно уверяли, будто они видели елей, источавшийся из иконы, и кровь, брызнувшую из другой иконы из-под гвоздя, которым прикреплялся венчик на голове богоматери; хотя другие свидетели и рассказывали об исцелениях от этих икон. Расследование показало, что «миро» было деревянным маслом низшего сорта («гарное масло»), а кровь была измышленной кровью.

Все это было в последние годы, накануне империалистической войны.

А рассказ о «чуде» перед гробницей Петра появился полтысячи лет тому назад. Было бы поздно проверять его: митрополита Алексея уже давно не было в живых. Да никто и не захотел бы и не осмелился бы проверять этот рассказ. Когда дело касалось прославления нового святого, благочестие требовало только одного: внимать и умиляться. Таково было общее состояние умов того времени. А в данном случае благочестие неразрывно переплелось с политикой: молодой Москве надо было обзавестись своими местными святыми и святынями, которых она могла бы противопоставить святыням старых областей и городов. Петр был первым святителем, которого Москва фактически заполучила к себе. Легенда о самовозгорании свечи разом прославляла двух московских святителей: Петра, перед гробницей которого загорелась свеча, и Алексея, при молитве которого свеча загорелась. Могла ли Москва усомниться в этой легенде, которая клала начало ее собственным святцам и обещала со временем уравнять ее в святости со старинными городами? И могла ли она уступить Новгороду, который как бы в предвидении решительной борьбы показал до последней возможности все заслуги и статьи, на основании которых совершалось причисление к лику святых?

Итак, житие Алексея, безмятежно присоединяя одну несуразность к другой, продолжает: митрополит Алексей захватил с собою в Орду часть чудотворной свечи и по прибытии на место отслужил молебен над слепой ханшей Тайдулой, а затем окропил ее святою водой, и она тотчас прозрела.

Итак, во дворце магометанского хана над его женой православный митрополит служит христианский молебен и кропит больную святой водой. И так ограничены и простоваты были верующие того времени, что им не приходил в голову совершенно естественный вопрос: да мыслимое ли дело, чтобы во дворце подвластного татарам московского князя какой-нибудь магометанский мулла совершил свой намаз и затем подверг бы ее чародейским воздействиям мусульманства? Самое приглашение муллы было бы свидетельством, что княжеская семья внутренне уже отпала от христианства и готова перейти в магометанскую веру. И как могло бы случиться, что после успеха колдовских действий муллы, после того, как он посрамил христианских священников, княжеская семья все же продолжала бы исповедывать христианство?

Всякий житель Москвы назвал бы такую выдумку нескладной, если бы в ней рассказывалось о христианском князе и возвеличивалось магометанство над христианством. А вот когда речь шла о татарском хане, эту выдумку слушали, ей верили и заставляли вплоть до нашего времени благоговейно заучивать ее во всех школах.

Житие продолжает: после такого чудотворения Алексей получил от хана ярлык, подтверждающий все права и преимущества православного духовенства, а ханша наделила его богатыми подарками. Алексей же по возвращении в Москву построил на эти подарки Чудов монастырь в воспоминание о совершенных им чудесах.

Трогательные отношения между языческими, а затем магометанскими ханами, с одной стороны, и православными митрополитами, с другой, действительно представлялись «чудом» русским людям того времени. Таким «чудом», которое могло бы бросить тень на православное духовенство. Благочестивая сказка об исцелении Тайдулы — а в оборот было пущено много таких сказок — дала тому «чуду» самое умилительное объяснение: приятельские отношения с Ордой нисколько не зазорны для духовенства, а, напротив, дают новое свидетельство силы, величия, истинности христианства, жрецы которого посрамили магометанских жрецов.

Если от церковных сказаний обратиться к историческим документам, то ханско-митрополитовы отношения утратят всякую чудесность и загадочность. Тот самый ханский ярлык, который был выдан Алексею в 1357 году будто бы за исцеление слепой ханши, гласит следующее: «Чингиз-хан и первые цари, отцы наши, жаловали церковных людей, кои за них молилися молебники, весь чин поповский. Так молвя написали есмя: какова дань не будет или пошлина, ино того тем не видети, ни слышати ненадобе, чтобы во упокое бога молили и молитву воздавали... И мы... есмя Алексея митрополита пожаловали, как сядет на своем столе и молитву воздаст к богу за нас и за наше племя» (Древнерусская Вифлиофика, ч. VI, М., 1788, стр. 23—24).

Итак, почти за сотню лет до митрополита Алексея, при первых ханах, русское духовенство уже молилось за них. За это ханы освободили духовенство от всяких даней и пошлин: пусть усерднее молятся за татарских ханов. Те же милости даруются и Алексею: пусть и он, заняв митрополичий престол, воздаст молитвы за хана Чанибека и за его племя, т. е. «за весь царствующий татарский дом».

По-видимому, лицо, составлявшее житие Алексея, было знакомо с ханским ярлыком. Оно просто пересказало содержание ярлыка по-своему. Ярлык говорит: награждаем вас, как награждали наши отцы, за молитвы о нас и о нашем царствующем доме. А житие говорит: за молитву о ханше Тайдуле. Великое бесчестие церкви превратилось в великую славу для нее.

К сожалению, до нас не дошли те прошения ектений, в которых христианское духовенство возносило своему богу молитвы за языческого или магометанского царя. А впрочем, это и не так уже важно. Ясно, что духовенство с самого начала пользовалось особым благоволением Орды, потому что оно с самого начала заняло очень удобную для него позицию: «христианского бога бойтеся, татарского царя чтите», «несть бо власти, аще не от бога».

Такое положение представляло большие выгоды и для татар, иначе эти ловкие политики и дипломаты не стали бы ухаживать за православным духовенством. Заручившись влиятельным союзником в самой России, ханы удерживали ее в подчинении уже не только силой оружия, но и духовной силой, силой креста.

Во внешних делах духовенство немедленно стало на стороны завоевателей татар, от которых зависела раздача всех земных благ. Во внутренне-русских отношениях со времен митрополита Петра оно решительно стало на сторону московских князей, в пользу которых работало экономическое развитие, превращавшее Москву в главный узел тогдашних торговых сношений. Сильные в финансовом отношении, московские князья скоро оттеснили в Орде всех своих конкурентов на задний план...

В то время самым серьезным соперником Москвы был Михаил Ярославич Тверской, впоследствии признанный святым. В 1305 году он отправился в Орду, чтобы получить звание великого князя и все сопряженные с ним выгоды. По пути он столкнулся с московским князем Юрием, который домогался того же. Житие Михаила рассказывает: «Георгий (Юрий), как только мог, старался склонить хана на свою сторону; он давал в Орде большие дары. Святой Михаил принужден был также много тратить денег, которые собирались с бедного народа. И была великая тягота в русской земле» (Жития святых, книга дополнительная первая. М., 1908, стр. 306).

Так вот какова святость Михаила: добиваясь для себя выгод, он обдирал крестьян не хуже какого-нибудь баскака (татарского сборщика дани).

Победа осталась за Михаилом. Но с 1312 года в Орде воцарился новый хан, Узбек, принявший магометанство. Пришлось вновь отправиться к нему на поклон и вновь покупать ярлык на великое княжение. И на этот раз все прошло гладко. Более того: Михаил наговорил в Орде такого на своего соперника Юрия, что того заподозрили в измене и вызвали для объяснений. Юрий прожил там целых три года, все время потряхивал кошельком и настолько обворожил хана, что тот выдал за него замуж свою сестру и предоставил ему великокняжеский престол.

Митрополит Петр уже с 1311 года вмешивался в московско-тверские распри,— разумеется, на стороне Москвы. Житие Михаила очень хорошо и совершенно правильно объясняет (стр. 305), почему Москва так успешно находила союзников: «Московское княжество, расположенное на пути переселенческого и торгового движения, стало многолюдно и богато. На стороне тверских князей были права старшинства и личные доблести, на стороне московских — деньги и умение пользоваться обстоятельствами», т. е., попросту говоря, ловкачество. Могли ли здесь колебаться преподобные отцы, чью руку надо тянуть?

Однако смиренный митрополит Петр и сам был достаточно искусный политик. Он не проклинал, не отлучал от церкви противников дорогого ему князя московского. Он просто увещаниями и запретами связывал руки Михаилу Тверскому, когда это требовалось Москве, и всегда благословлял московского князя, когда тому это требовалось.

Михаил не оставался в долгу. Из жития митрополита Петра мы узнаем, что Михаил Ярославич «жаловался на святого Петра патриарху константинопольскому Нифонту, обвиняя святителя в том, что он дозволяет браки в незаконных степенях родства и что берет мзду с поставленных на священные степени» (указанный выше дополнительный том, стр. 564).

Конечно, если бы Михаил был один из десятков и сотен князей, как остальные, дело было бы самое простое: лжет, клевещет на святителя и ничего больше. Но можно ли отделаться так просто, когда и Михаил признан святым? Не объявить же его низким интриганом и клеветником?

Положение трудное, безвыходное, — житие Петра не умеет выкрутиться из него. Оно продолжает: «Но эта жалоба не имела успеха, может быть оттого, что обвинения были ложны, а может быть и потому, что патриарх Нифонт не успел произвести расследования, так как скоро лишен был престола».

Коротко говоря, житие Петра прямо признает, что либо Михаил был клеветником, либо Петр был мздоимцем, торговавшим священными должностями и — конечно, тоже за деньги — разрешавшим браки между близкими родственниками. Никакое третье предположение невозможно. Но в таком случае прямо признано, что либо злостный клеветник, либо алчный мздоимец возведены русскою церковью во святые!..

Церкви все идет на потребу: она признала святым Михаила, но к лику святых ею причислен и митрополит Петр, без которого не удалось бы затравить Михаила.

Новое столкновение Москвы с Тверью произошло в 1327 году. Великим князем в это время был Александр, сын убитого Михаила Тверского, князем московским — Иван Калита, брат Юрия, митрополитом московским — грек Феогност, преемник Петра, выступавшего постоянным союзником Юрия против Михаила Тверского.

Сменились лица, но отношения сторон остались прежние. Калита стремился к довершению победы над Тверью: она затрудняла торговые сношения с Новгородом, а через Новгород — с Западной Европой, и, кроме того, сама по себе представляла очень лакомую добычу. Феогност окончательно оторвал митрополичий престол от Владимира, подчиненного тверским князьям, и перенес его в Москву, т. е. к богатым и ловким московским князьям. Московские князья великодушно предоставили духовенству большую свободу церковного промысла, между тем как тверские князья при своей относительной слабости уже почуяли опасность с этой стороны и, например, начали ограничивать такую выгодную для епископов отрасль церкви, как продажа духовных мест. Именно это-то обстоятельство и породило в митрополите Петре враждебное отношение к Твери, намек на что, как мы видим, остается даже в житии этого святителя.

В 1327 году в Тверь приехало новое татарское посольство с Чолханом во главе. Татары, так же как делали и сборщики русских князей, драли с тверитян положенное и сверх всякого положенного; может быть, они слишком зарвались. Тверитяне не выдержали и учинили жестокий татарский погром, не без содействия самого князя Александра Михайловича... Но Александр просчитался: Иван Калита, сильный православный сосед, приготовился вонзить ему нож в спину. А бороться против союза богатого православного князя и басурманского царя было не под силу тверскому княжеству. Поэтому, едва громадные соединенные полчища Калиты и Узбека вторглись в тверскую область, Александр Михайлович бежал в Псков. Пребывая здесь, он был бы постоянной угрозой для Калиты, получившего теперь великое княжение от Узбека, да и татар не могла не тревожить близость этого мятежника. И опять на помощь христианскому князю и магометанскому царю выступила святая православная церковь: митрополит Феогност, надежный друг и союзник Калиты, отправил в Псков послание, которым он отлучал от церкви и мятежника против татар Александра, и весь Псков, и пригрозил не снимать с псковитян отлучение до тех пор, пока они не выдадут Александра...

Отлучение Феогноста навело страх на псковитян, и Александру пришлось бежать в Литву. Его песенка была спета. Рукой смиренного митрополита опять удалось устранить опасного противника Москвы и Орды. Ханы были тонкие и умные политики. Недаром они дали православному духовенству такие громадные послабления, льготы и вольности. Они знали, что делали.

Вероятно, духовенство поминало магометанского царя не как «благочестивейшего, самодержавнейшего хана ордынского и всея России», а в каких-нибудь других выражениях. Но от этого та помощь, какую татары получали от православного духовенства, не становилась менее действительной.

Чего уж лучше: отлучение от церкви за одно предоставление убежища мятежнику против его магометанского величества ордынского хана, высокого покровителя православной церкви!

Развитие русской национальной церкви. Прославление русских святых. Мощи, иконы и другие святыни

Всякий, кто бывал в Третьяковской галерее, конечно, помнит русских праведников, нарисованных кистью Нестерова. Тонкое-тонкое тело: в чем только душа держится? Сухие руки, с кистью треугольником, с длинными и тонкими пальцами: кости, обтянутые кожей. Огромные голубые глаза на бледном нежном лице, созерцательно устремленные кверху. Кругом пусто, никого. Все явление неземное. Не прислушивается ли инок к голосам птиц, к звукам окружающего леса? Нет, он слышит райские песни, которые доносятся к нему с неба. Одним словом, весь он «не плоть, а дух», человек, еще обитающий в мире сем, но уже не от мира сего.

Очень хорошие, трогательные, умилительные картины рисовал Нестеров. Они были бы способны прославить православие больше, чем 14 большущих томов «Житий святых», выпущенных синодом. И очень многие — прежде всего, вероятно, сам художник — убеждены, что эти картины глубоко вводят нас в самое доподлинное существо русского православия и особенно в существо того подвижничества, которое создало наши монастыри.

Талантливый Нестеров выразил в художественной форме *ходячие* представления о древних праведниках, составившиеся на основании житий святых.

Рассказы о русских святых начали появляться у нас в первые же века христианства. Первыми их составителями были греки, единственные грамотные люди тогдашней России, или их ближайшие ученики.

В летописях упоминается о некоторых киево-печерских праведниках, жизнеописания которых впоследствии были составлены грамотными монахами. Но летописи упоминают о них кратко и сухо: тогда-то был у князя такой-то архимандрит, тогда-то этот архимандрит скончался. Иногда летопись вразумительно добавляет: «а больше сказать о нем нечего».

Греки привезли с собой рассказы о житиях многочисленных святых: Николая чудотворца, Дмитрия Солунского, Алексея — человека божия, Антония Великого, Георгия Победоносца, мучениц Варвары, Параскевы, Евдокии, Екатерины и т. д. Некоторые из этих житий представляли *христианский* — переделанный на христианский лад — пересказ дохристианских языческих мифов. Например, в житии Георгия Победоносца сохранились явственные следы заимствования из древнегреческого мифа о Персее и Андромеде (а может быть, кроме того, и о Геркулесе).

Эти жития дали готовые образцы, манеру писания. Восточные праведники изнуряли себя, умерщвляли плоть, боролись с дьяволом, совершали чудеса милосердия. Был бы плох русский святой, если бы и он не проводил ночи в бдении и если бы и его каждый час не осаждали полчища дьяволов. И было бы совсем плохо, если бы новая русская церковь не дала своих праведников.

И вот под пером какого-нибудь благочестивого монаха жизнь того архимандрита, о котором так скупо и сухо сообщает летопись, расцвечивается чисто восточными красками. Здесь и благочестие еще с утробной жизни, и великое постничество в грудном возрасте, и стариковские

мудрые речи еще в юношеских годах. А затем подвиги благочестия, подвижничества, посрамление бесовских сил, блаженная кончина — и чудеса, чудеса, чудеса без конца. По готовым образцам жития *творились*, как сапоги по колодке.

Но в период до татаро-монгольского владычества святыми были признаны очень немногие русские, всего три-четыре души; даже Владимир и Ольга, признанные «равноапостольными», были канонизированы лишь в XIII веке, Антоний же Печерский — лишь в конце XIX века (Е. Голубинский. История русской церкви, т. II, 2-я половина, вып. 1, стр. 585—589), в эпоху, когда от них в памяти ничего не осталось, кроме кратких упоминаний в летописях да некоторых народных сказаний.

Таким же способом в позднейшее время, в XIV—XV и следующих веках, составлялись жития и на севере. По смерти монаха, который выделялся в каком-нибудь отношении, составлялась первая краткая запись, так называемая «память»: такого-то года, месяца и числа скончался такой-то поступивший в монастырь тогда-то; к этому иногда добавлялись немногие действительные происшествия из его жизни. Шли годы, проходили десятилетия. В народе возникали сказания о его жизни. Так как они относились к далекому прошлому, то творчество не встречало никаких сдержек. Рассказывали не очевидцы: рассказывали «по наслышке», и, разумеется, каждый рассказчик незаметно для себя добавлял, — и каждый находил слушателей, которые хотели верить и не были способны сомневаться. Новый настоятель или служитель монастыря охотно собирал эти сказания, способные прославить его обитель перед всеми другими. Составлялись новые «памяти», более красочные, чем первоначальная. А затем по этим «памятям», иногда же исключительно по устным рассказам, составлялось «житие украшенное». В этом «украшенном житии» уже появляется кое-что фантастическое, но не в чрезмерном количестве: богомольцы, созидатели устных преданий, крестьяне в своем большинстве, не могли слишком сильно оторваться от почвы. Их выдумка простая, грубоватая, простодушная и простоватая, чуждая всякого витийства, как в народных сказках.

Но на этом создание жития еще не заканчивается. Это — только сырой материал для него. Наступает черед для искусной и искусственной обработки. За нее принимается человек «образованный», т. е. хорошо знакомый с уже написанными житиями и прежде всего с житиями восточных святых. Он смело восполняет пробелы своего материала, говорит там, где [материал] молчит. Он стремится во что бы то ни стало придать работе *назидательный* характер. В некоторых случаях легко проследить, как он действует. Он соображает, как должен был бы ответить святой на те или иные вопросы, и заставляет праведника предаваться частным беседам со своими учениками и произносить длинные поучения. Все это попросту списывается с духовно-учительской литературы, достаточно распространенной в данное время, или попросту выписывается из житий греческих святителей, из их проповедей («слов») и т. д. При этом святой обнаруживает удивительную начитанность и память: он не преподаст ничтожнейшего поучения, не скрепив его многочисленными дословными ссылками на евангелия и апостолов. Но в этом нет ничего чудесного, если припомнить, что окончательные, «назидательные» жития составлялись в монастырях, где под рукой были все необходимые книги.

Один из первых для севера составителей житий Епифаний Премудрый (начало пятнадцатого столетия), который в свое время побывал в Константинополе и в Иерусалиме и, следовательно, имел возможность хорошо

познакомиться с искусством прославления святых у греков, сам в предисловии к житию Сергия Радонежского очень хорошо рассказывает, как он смотрел на свою задачу: «аз, многогрешный и малоразумный, последую словесем похваления твоим, слово плетуизи и слово плодящи и словом почтити мыслящи». Значит, сочинитель прямо говорит, что он сплетает слова, присочиняет слова для того, чтобы возвеличить Сергия...

Проф. Голубинский вообще проявляет величайшую бережность к православным святыням. Однако и он в следующих выражениях говорит о житиях святых: «Нашим составителям житий не приходилось быть творцами или изобретателями, а только заимствователями из многочисленнейшего собрания житий греческих... Есть и такие жития, составители которых очень просто разрешают для себя задачу пользования, а именно составляют жития посредством дословных выписок из других житий, идущих и нисколько не идущих к тем святым, жизнь которых описывают». И в примечании к этому месту Голубинский говорит буквально следующее: «Жития святых писали на выхвастку» (История русской церкви, т. II, 2-я половина, вып. 1, стр. 172).

Если жития святых прямо писались с той целью, чтобы похвастать ими, то понятны и следующие утверждения проф. Голубинского. Отметив, что на жития нельзя положиться, поскольку дело касается сообщаемых им сведений по общей истории России, церковной и гражданской, он продолжает: «Но о житиях рассматриваемого нами времени (XIV—XVI века, когда составлена громадная часть русских житий, — *И. С.*) должно сказать, что их достоверность и в отношении к частной жизни тех святых, которым они посвящены, весьма далеко не безусловна. Некоторые жития мы имеем возможность проверить по летописям, и находим, что они допускают грубые ошибки; сравнивая несколько редакций одних и тех же житий, мы находим, что в позднейших редакциях заведомо более или менее переделываются, т. е. пересочиняются, исторические факты. Немалая часть житий писана спустя много времени после смерти святых, и притом так, что у их составителей не было никакого другого источника, кроме устного предания: естественно, что составители житий должны были воспроизводить при сем историю и вместе легенду (т. е. вымысел, — *И. С.*). Цель житий не история, а назидание, и позднейшее время прямо предоставляло составителям житий широкую свободу относительно переделки фактов исторических сообразно с целями назидания... До какой степени доходила свобода составителей житий в отношении к истории, можно видеть из того, что некоторые из них просто-напросто берут историю для своих святых из житий других святых» (Е. Голубинский. История русской церкви, т. II, 2-я половина, вып. 1, стр. 173).

В деликатных, в бережных, но все же в достаточно ясных выражениях здесь прямо сказано: жития святых — в большей мере плод сочинительства, которому нельзя доверять...

Упомянутый выше Епифаний написал жития Сергия Радонежского и Стефана Пермского. Через некоторое время Пахомий, сочинитель многих русских житий, подправил и усовершенствовал житие Сергия. Но основа его осталась прежняя, и даже при беглом взгляде на новейшие издания этих произведений видно, каким способом и по каким рецептам составлялись жизнеописания русских праведников.

«Еще от чрева матери бог избрал его (будущего Сергия Радонежского, — *И. С.*) на служение себе. Незадолго до его рождения в воскресный день Мария (его мать, — *И. С.*) по своему обычаю пришла в церковь

к литургии. Перед началом чтения святого Евангелия младенец во чреве ее так громко воскликнул, что голос его слышали все стоявшие в храме; во время херувимской песни он воскликнул во второй раз; а когда священник произнес «святая святым», в третий раз послышался из утробы матери голос младенца. Из этого все уразумели, что произойдет на свет великий светильник миру и служитель пресвятой троицы. Подобно тому, как перед божиею матерью радостно взыграл во чреве св. Иоанн предтеча, так и сей младенец взыграл перед господом во святом его храме. С первых же дней своей жизни младенец показал себя строгим постником. Родители и окружающие стали замечать, что он не питался молоком матери по средам и пятницам; не прикасался к сосцам матери и в другие дни, когда ей случалось употреблять в пищу мясо; заметив это, Мария вовсе отказалась от мясной пищи... Не любил он детских игр; не по сердцу ему приходилось веселье и смех сверстников... Благочестивый отрок наложил на себя строгий пост: по средам и по пятницам он ничего не вкушал, а в прочие дни питался только хлебом и водою» (Жития святых, книга первая. М., 1903, стр. 511—512, 514).

Всякий подумает, что это — жизнеописание Сергия, хотя и подкрашенное, фантастическое. Но нет: русские жизнеописатели не могли сами измыслить, сочинить даже таких чисто выдуманных историй, а запросто списывали их с готовых образцов. В самом деле, читайте следующий рассказ о рождении и первых годах жизни Николая, мирликийского чудотворца: «Освященный еще в утробе матери богодухновенною благодатию, он явил себя благоговейным почитателем бога ранее, чем увидел свет, стал творить чудеса прежде, чем начал питаться молоком матери, и был постником прежде, чем привык вкушать пищу. По своем рождении, еще в купели крещения, он три часа простоял на ногах, никем не поддерживаемый, воздавая сим честь пресвятой троице, великим служителем и представителем коей он должен был явиться впоследствии. И можно было узнать будущего чудотворца даже по тому, как он приникал к сосцам матери, ибо он питался молоком одной правой груди, знаменуя тем будущее стояние одесную господа вместе с праведниками. Свое изрядное постничество он проявил в том, что по средам и пятницам вкушал молоко только один раз, и то вечером, по совершении родителями обычных молитв. Отец и мать его весьма ему удивлялись и провидели, каким строгим постником будет сын их в своей жизни. Навыкнув от младенческих пелен такому воздержанию, святой Николай всю свою жизнь до самой кончины проводил среду и пятницу в строгом посте... Он всячески уклонялся суетных друзей и праздных бесед», и т. д. (Жития святых, книга четвертая. М., 1903, стр. 175—176. Ср. «Житие святителя Николая» в моей книжке: «Благочестивые размышления»).

Очень хорошо выразился проф. Голубинский: действительно, «жития святых писали на выхвастку».

У русского автора жития Сергия нескрываемое стремление превзойти мирликийского чудотворца. Тот простоял на часах у купели крещения по часу в честь каждого лица святой троицы? Нашли, чем удивить: русский чудотворец, еще обретаясь в чреве матери, три раза громко крикнул «ура», для каждого лица той же троицы наособицу. Святитель Николай, еще будучи грудным младенцем, по средам и пятницам сосал свою мать только один раз, да и то вечером, когда родители помолятся и тем закончат постный день? Нечего сказать, хорош постник: хотя и к вечеру, а все же скоромился. Вот русский праведник, так это дело иное: по средам и пятницам он вообще не прикасался к материнской груди, да и в скором-

ные дни отвергал ее, если она ела мясо. Николай с младенчества и до самой кончины проводил среду и пятницу в строгом посте? Эвона, нашли чем хвалиться: подмосковный чудотворец по средам и пятницам ничего не вкушал, да и в прочие дни питался только хлебом и водою.

Мы взяли для сравнения жития наиболее известных и чтимых в России святых, греческого и русского. И взяли не потому, что заимствование здесь совершенно бесспорно: можно было бы привести еще много подобных примеров. Данная пара святителей в особенности любопытна потому, что здесь греческий святой взят не просто за образец и русский не просто с него списан: нет, Епифаний и Пахомий не останавливаются ни перед чем, чтобы прославить московского праведника, скончавшегося за три-пять десятков лет до того времени (в 1392 году), за счет и к некоторому ущербу для святителя Николая.

Так оно и было в действительности. Что-то случилось, произошло что-то такое, что вело не к простому усвоению греческих образцов и не к простому подражанию им, но и к известному соперничеству с греческими святыми.

На какие-то перемены указывает и число святых, прославленных (канонизированных) в различные периоды. До нашествия татар, т. е. почти за два с половиной столетия, житиями было прославлено всего пять русских праведников. В число этих праведников еще не входит ни Владимир с мифической Ольгой, которая в русском православии заняла такое же место, как Елена при Константине, ни Антоний Печерский, ни Исайя Ростовский. Хотя они жили в домонгольский период, однако дождались почета только в четырнадцатом, пятнадцатом, частью в шестнадцатом столетии. Проф. Голубинский (История русской церкви, т. II, 2-я половина, вып. 1, стр. 586, 587 и др.) в самых дипломатических выражениях высказывает ту мысль, что в столь позднее время могли канонизировать только имена, сохранившиеся от далекого прошлого, но отнюдь не благочестивые деяния, о которых не могло дойти никаких воспоминаний, и что затем для придания всему делу благоприличной внешности приписали этим именам те или иные чудеса. Канонизировали не за деяния и не за чудеса, а потому, что в XV столетии создание многочисленных русских святых становится почему-то необходимым и настоятельным делом.

Затем за два столетия, от нашествия татар и приблизительно до 1440 года, у нас было написано еще только шесть или семь житий русских святых — совершенно ничтожное количество; кажется, немногим больше, чем создано было праведников волею одного только Романова Николая-последнего, за двадцать с небольшим предреволюционных лет...

Но с указанного времени начинается крутой перелом: в следующие 125 лет прибавилось новых житий и новых праведников почти полсотни, именно 49! В самом начале этого периода в России появился великий борзописец Пахомий Сербин (серб), который один написал 10 или 11 житий русских праведников, только что прославленных церковью. Он работал по заказу, с невиданной до того времени быстротой. Проф. Голубинский (История русской церкви, т. II, 2-я половина, вып. 1, стр. 179—180) так отзывался о его работах: «Недобросовестная поспешность, с которой он пек свои произведения (жития, — *И. С.*), ища скорых заработков или уже таков будучи по натуре, имела своим следствием даже то, что он писал хуже, нежели как мог бы писать... Относительно уважения к исторической правде и действительности Пахомий не дал в себе последующим нашим авторафам (авторам житий, — *И. С.*) высокого образца: он вовсе не затруднялся, насколько можем мы проверить его, переделывать действительность с тою целью, чтобы переделкою достигалась бóльшая, по его мнению, назидательность, и вообще готов был писать так, как ему прикажут».

Этому развязному литературному ремесленнику принадлежат жития княгини Ольги, князей Бориса и Глеба, князя Михаила Тверского и боярина Феодора, новгородских архиепископов Моисея и Иоанна, московского митрополита Алексия, Кирилла Белозерского и усовершенствованная переделка жития Сергия Радонежского. Вот каким беззастенчивым писакам заставляли внимать верующих простаков в течение почти полтысячи лет.

Однако, несмотря на все старания, в пятнадцатом столетии дело не шло с желательной быстротой. Собственных ловких писак не было, и приходилось обращаться за помощью к грекам, болгарам, сербам или по меньшей мере к тем немногим людям, которые долгонько пожили в Греции, ко всем этим Епифаниям, Киприанам (болгарскому книжнику Киприану принадлежит переделка жития митрополита Петра), Пахомиям. Спрос на русских святых был большой, а людей, которые обладали искусством их прославления, было совсем мало. Поэтому почти за столетие, до половины шестнадцатого века, составлено было всего до полутора десятков житий.

Но к половине XVI столетия положение изменилось. При митрополите Макарии, на соборах 1547 и 1549 годов, новые русские святые прославлялись буквально целыми пачками. За его 20-летнее правление было написано 32 жития — больше, чем за полтысячи лет, протекших после принятия христианства. По словам проф. Голубинского (История русской церкви, т. II, 2-я половина, вып. 1, стр. 181, 183), к тому времени русские книжные люди «приобрели... достаточное дерзновение на это (на составление житий, — *И. С.*), достаточно, так сказать, освоились с этим делом; и, не заставляя более прибегать к помощи иностранцев, они восстали целым немалочисленным сонмом, чтобы поспешить удовлетворением одушевлявшего общество желания». «При митр. Макарии уверенное в себе дерзновение наших книжных людей дошло до того, что при нем явились у нас даже свои присяжные писатели житий святых и канонов им, способные (т. е., собственно, готовые), — с большой язвительностью добавляет в скобках проф. Голубинский, — подобно Пахомию Сербину поставлять тех или других сколько угодно».

Святые и их жития опять, как было к половине XVI века, сделались в московском царстве ходким товаром, и появились мастера, «готовые поставлять сколько угодно» этого товара...

Но мы все еще не выяснили, откуда же такой расцвет производства русских святых: сначала к половине XV века, а затем еще раз, когда начались форменная фабрикация новых святых и усиленная переделка старых?

Ясный ответ относительно первого периода дают следующие исторические справки. 1361 год — завоевание Адрианополя турками; 1389 год — битва на Коссовом поле; 1439 год — византийский император обращается за помощью к государям Западной Европы; тогда же заключена флорентийская уния: 1453 год — взятие Константинополя турками и уничтожение восточноримской (византийской империи).

Греческие императоры в борьбе за господство на Балканском полуострове сами призвали турок на помощь против сербского королевства. Захват Адрианополя и страшное поражение сербов и болгар на Коссовом поле совершенно уничтожили прежних соперников Византии, но, как по-

том оказалось, на их место выдвинули нового, еще более опасного соперника: самих турок. В поисках иностранной подмоги император и греческие епископы на церковном соборе во Флоренции согласились признать верховную власть папы. В глазах русских это было концом греко-восточной церкви. Папа не выручил: для Запада уже миновало то время, когда он мог организовать крестовые походы против «неверных». В 1453 году Константинополь был взят турками. Византийская империя перестала существовать.

Итак, в 1439 году греки отступили от духовного православия, изменили ему — так изображали дело тогдашние русские... Благодать оставила греческую церковь, взятие Константинополя турками и конец Византии — это было явным наказанием божиим. Московская церковь является единственной хранительницей благодати.

Так воспринимала сложившееся почитание русская церковь и ее союзник — московские потомки Калиты, которые к тому времени окончательно закрепили за собой великое княжение. В первые времена христианства, по словам проф. Голубинского (стр. 169), «предки наши заимствовали от греков многочисленнейший сонм святых, перед которым они, будучи ослепляемы и подавляемы им, как бы смирялись, так что дерзали пополнять его своими святыми только с великой осторожностью». Напротив, после флорентийского собора «начали писать жития с возможною поспешностью», доказывая тем самым, что благодать действительно отошла от Греции и озарила Россию. Как мы видели на примере житий Сергия и Николая, пробилось пренебрежительное отношение к грекам: у нас не только много своих собственных праведников, но и праведники наши по своим подвигам и своей святости не уступят греческим, скорее, пожалуй, напротив...

Во главе русской национальной церкви, развившейся по расторжении связей с Константинополем, оказался московский митрополит. Политические успехи Москвы неразрывно переплелись с развитием и успехами ее церкви. Связь была такой тесной, что рост митрополичьей власти и возвышение московского князя представляются двумя сторонами одного и того же процесса: роста Москвы и все более глубокого и широкого подчинения ей удельных княжеств, пока, наконец, этот процесс в первой четверти XVI века не пришел к предварительному завершению.

Церковная власть с самого начала явилась в России более или менее централизованной... Напротив, светская власть в то время характеризовалась господством центробежных стремлений, величайшей феодальной раздробленностью... Здесь [московским князьям] пошла на пользу сравнительно высокая централизация церкви.

При каждом столкновении Москвы с присоединяемыми княжествами неизменно оказывалось, что противники московского князя являются и отступниками от веры православной. Выше мы уже на многих примерах видели, что отлучающий голос московских святителей гремел как раз против нечистивых, подчинение которых стояло на очереди перед московским мечом...

А из этого следует, что фабрикация русских и в особенности московских святых имела не только религиозное, но и политическое значение; вернее сказать, имела не столько религиозное, сколько политическое значение.

Собственные святители: Петр, Алексей, Сергий и т. д., — да не явное ли это свидетельство, что новая заря истинной веры восходит над Москвой и что она является преемницей не только Новгорода, Киева, но

и самого Царьграда, Константинополя? Разумейте, удельные князья, и покоряйтеся, яко с нами бог.

Сначала христианство восстало над Римом, затем он упал и выдвинулся второй Рим, Константинополь. Теперь и в нем православие пало, он захвачен турками. Новый, третий Рим — это Москва. Четвертого не будет. Отсюда свет истинного христова учения озарит все страны.

Эти воззрения достаточно сформировались уже к началу XVI века, и уже Иван III считал себя истинным преемником византийских царей. А к половине того же века они проявились с полной отчетливостью и дали религиозное оправдание совершившемуся поглощению России московскими князьями и их превращению в самодержцев «милостию» и «помазанием» божиим.

И как раз в это время, особенно при митрополите Макарии (1542—1563), начинается новый подъем производства святых, далеко оставивший позади первый период. В его время было составлено, по подсчетам Ключевского, 49 житий русских святых, в том числе по его (Макарию) прямому поручению — 32. Соборы 1547 и 1549 годов пустили в оборот буквально целые пачки новоявленных праведников.

Некоторое количество упомянутых сейчас житий были новыми редакциями написанных ранее. Но и «пересоставление» житий играло ту же роль, что и написание новых: выпуклее выдвигались или заново творились моменты, которыми возвеличивалась вновь возникшая национальная церковь, сильнее подчеркивалось или измышлялось прямое участие праведников в деятельности московских князей по части «собирания Руси», т. е. подчинения и поглощения новых и новых областей. Подбирались и соответствующим образом излагались и подправлялись новые сказания о праведниках.

Общий облик русских праведников до мелочей определился греческой монастырско-аскетической традицией. А что касается истории праведников — их рождения, детства и юности, то здесь и греки несомненнейшим образом просто использовали богатую сокровищницу древних мифов о героях, перекроив эти мифы постольку, поскольку христианские подвиги средневекового праведника, полубога-получеловека, по всему своему уклону и содержанию отличались от подвигов древних героев, тоже наполовину богов, наполовину людей.

Еще в то время, когда праведник находится в утробе матери, его великое будущее предвещается чудесными знамениями. Совершение подвигов начинается уже с пеленок. Печать избрания чудесным образом выделяет отрока среди его сверстников. А если в течение некоторого времени что-нибудь ему не дается — как Сергию грамота — то наступает чудесное озарение, после которого отрок разом оставляет далеко позади всех своих сверстников — как и Илья Муромец сразу превратился в богатыря после того, как он десятилетия просидел сиднем. Бегство от мира и людей, поиски уединения, убийственная добродетель, тошнотворное смирение и благочестие, сверхъестественное постничество — все это практикуется праведником-младенцем в такой мере, что впоследствии в этом отношении, пожалуй, некуда идти дальше.

Но активная борьба, действительные подвиги начинаются лишь с юношеского или даже со зрелого возраста. Это — неустанная борьба со злыми силами. Только злые силы здесь не какая-нибудь гидра или дракон, не какой-нибудь страшный лев или исполин-людоед, а Вельзевул и его адские полчища. Но отголоски древних мифов сказываются в том, что дьявол иногда принимает вид льва, дракона, змея, великана с головой до неба.

В житиях русских подвижников очень мало индивидуальных биографических черточек, и постольку это не биографии, а самые общие и докучливо, бездарно однообразные характеристики типа, воспринятого из Византии и воспроизводимого у нас по штампам, привезенным греками и в несколько десятилетий усвоенным русскими монахами.

Раз какой-нибудь инок был признан святым, тем самым его жизнеописатель получал определенное задание: детство и отрочество его (святого) должны были предвещать подвижническую жизнь, в словесах его надо было изобразить таким, каким в наше время, следуя старинным образцам, изображал на своих картинах художник Нестеров.

Но церковь прославляла не только подвижников: политический, притом внутреннеполитический, характер и цели всего этого дела очень хорошо выясняются, если обратиться к тем праведникам, которые не отличались ни постничеством, ни вообще особым христианским подвижничеством. Вот некоторые имена: князья Борис и Глеб, князья Владимир и Ольга, князь Михаил Тверской, князь Константин Муромский и его дети Федор и Михаил, князь Михаил Черниговский... Какими способами прославились они, очень красноречиво говорит одна пометка у Голубинского (стр. 188). Упомянув о житии князя Константина и детей его Феодора и Константина, этот профессор Московской духовной академии в скобках пишет только три слова: «сочинительство и вранье». Очевидно, в данном случае «сочинительство и вранье» перешло всякую меру, и сдержанного автора (Голубинского), что называется, прорвало и взорвало. А вообще-то мы от него же знаем, что эти элементы присущи прославлению праведников.

Какие бы способы не применялись, во всяком случае к половине XVI столетия получились внушительные итоги: пять или шесть дюжин центральных русских святых, в том числе не менее дюжины из рода Рюриковичей. Я затрудняюсь сказать, была ли еще где-нибудь в христианском мире другая семья, которая до такой степени увеличила бы сонм национальных святых...

Московские князья и московские митрополиты знали, что они делали, создавая новых святых: они закрепляли успехи московских князей и превращали их в самодержавных государей всея России. Бунт против них и против их рода становился бунтом против их предков, праведников, защитников и хранителей русской земли: бунтом против самого бога.

В прославлении праведников некняжеского рода проявляется также очень ясный внутреннеполитический сословный уклон. Жития святых епископов, митрополитов, основателей монастырей, подвижников неизменно начинаются словами: «Такой-то происходил из богатого и знатного рода». Конечно, указания на богатство и знатность должны сильно подчеркнуть особое величие самоотречения и подвига будущего праведника: каково, в самом деле, уйти от блеска и утех боярской жизни!

В своих святых боярская Россия с ее боярской церковью возвеличивала сама себя и призывала крестьянство к покорности, кротости и смирению. Перед боярством, вознесенным на небо, крестьянство должно было падать ниц точно так же, как оно каждый день своей жизни склонялось перед тем же боярством. Его власть становится божественной...

Только к самому концу XVI столетия и в XVII веке несколько совершенно единичных выходцев из крестьян и из низшего белого духовенства кое-как проскочили в высокоцензовые, аристократические ряды святых: Василий блаженный, Николай (Салос) Псковский, Андрей Тотемский. Это «юродивые», которые в народной фантазии по временам так же позволяли себе дерзить воеводам и царям, как Балакирев Петру. Но бо́льшая часть их так и осталась чисто местными святыми.

Итак, Москва XV и XVI столетий, собирая и централизуя Россию в меру тогдашней необходимости и тогдашних возможностей, в то же время создавала национальную церковь, которая быстро самоопределилась как самостоятельная церковь в ее отношениях к Византии. Самоопределившись как национальная церковь, она с лихорадочной поспешностью приступила к созданию и упорядочению своего сонма святых, своих национальных святцев...

По сообщениям очевидцев, еще в XVI и XVII столетиях русские молились в церквах каждый перед своей собственной иконой. Если кого-нибудь отлучали от церкви, из церкви выносили и его икону. Крайне сомнительно, чтобы это относилось к рядовой пастве. Речь идет, очевидно, о боярах, «вотчинниках» и т. д. Значит, каждый из них наособицу почитал особого покровителя своего рода, и икона этого покровителя была для него идолом, фетишем в самом прямом значении слова. Это — культурно-исторический остаток, рудимент от того прошлого, когда экономическое и политическое объединение едва зарождалось и повсюду были свои особые, местные боги. Языческие названия их переменились на христианские, только и всего...

Централизаторская роль Москвы в XV и XVI столетиях сказалась в том, что она начала энергично подбирать местных святых — из тех, что повиднее и поизвестнее, — и включать их в свой национальный пантеон.

Большую роль в этом отношении сыграли митрополит Макарий и созванные им церковные соборы 1547 и 1549 годов. К этому времени Москва успела присоединить все самостоятельные области. Теперь церкви оставалось по-своему констатировать этот факт, как подобает национальной церкви, вобрать в себя заметных областных святых.

Сами московские праведники до того времени фактически оставались местными божествами. Частью до соборов, просто вследствие усиления своего влияния, частью прямыми постановлениями соборов московская церковь возвела в чин общерусских святых целый ряд своих праведников: Петра, Сергия, Иону, Савву (Сторожевского) и т. д...

При усвоении местных святых не обошлось без крупных курьезов. Митрополит Петр вел жестокую борьбу с Михаилом Тверским; в стремлении уничтожить друг друга оба будущих праведника не останавливались ни перед какими доносами в Орду и в Константинополь (Е. Голубинский. История русской церкви, т. II, 1-я половина, стр. 103)... И вот теперь Михаил, убитый при содействии Петра, вошел в сонм общерусских святых вместе с Петром, который умело гнал его в руки ордынских палачей и убийц. Очень любопытно было бы представить себе, как встретились «там» их «бессмертные души» и какими любезностями они обменялись.

С местными святыми московские владыки поступили еще проще: они при случае свозили и тащили их к себе, отнимая, таким образом, от областей их особых защитников. В Московском Успенском соборе постепенно сосредоточились «чудотворные» иконы Спаса из Новгорода, Благовещения из Устюга, богоматери Одигитрии из Смоленска, псково-печерской из Пскова.

Ход благочестивых мыслей был таков же, как у язычников, которые на известной ступени религиозного развития отнимают идолов у побежденных и ставят их в своих «капищах» (ср. библейский рассказ о тех неприятностях, которые при подобных обстоятельствах причинил ковчег завета: Иегова ниспроверг всех идолов). Эта легенда, в которой бог данной нации

обнаруживает превосходство своих сил над богами-соперниками, повторяется и в некоторых житиях святых, относимых сказаниями к первым векам христианства (см., например, житие Георгия Победоносца). В дальнейшем развитии мифа боги-соперники превращаются в бесов, изгоняемых силой христианского бога. Примеры — житие Николая и некоторых русских святых.

Вообще Москва с конца XIV века спешила наверстать упущенное по части богатства святынями. Продажа их Москве превратилась в одну из важнейших статей торговли с Россией. В стремлении превратить Москву в святой город — впоследствии в «третий Рим» — князья и бояре не останавливались перед большими расходами. В свою очередь греки, являясь в Москву и стремясь скорее войти в милость, привозили святыни в виде подарков, гостинцев...

Иногда русским удавалось подцепить в Византии святыни неизреченной редкости и наивысшей святости. Так, по рассказу Голубинского (История русской церкви, т. II, 2-я половина, вып. 1, стр. 605—606), в 1382 году суздальский архиепископ Дионисий «премногою ценою», т. е. за большую сумму, купил в Константинополе «страсти спасовы», которые в 1401 году были перенесены из Суздаля в Москву и, по указанию того же Голубинского, хранятся теперь в ризнице Благовещенского собора. Это «крестообразный кивот... серебряный, с черневыми изображениями. В четырех плащах его под стеклом содержатся: 1) ароматы, коими помазано тело И. Христа; 2) часть нешвенной (несшитой) ризы господней; 3) губа (губка), которою напояли уста И. Христу; 4) его кровь; 5) часть камени гробного; 6) часть ризы богородициной; 7) власы (волосы) из брады (бороды) Христовой; 8) камень от столба, к коему привязан был Спаситель; 9) венец терновый; 10) часть ложной багряницы; 11) кровь из ребра Христова; 12) камень от доски, на которую положено было тело Иисусово, снятое со креста; 13) часть от трости, коею били Иисуса; 14) хитон его; 15) камень от яслей (это уже не «страсти», а «рождение Иисуса»); 16) ароматы, принесенные Марфою и Мариею» (там же, стр. 605, прим. 4).

Обладая такими сокровищами, Москва могла бы со спокойным самоудовлетворением взирать и на Рим, и на Византию: чем уступают эти «страсти господнии» перу из крыла того голубя, в виде которого дух святой являлся на Иордани, или млеку пресвятой богородицы, или перу из крыла архангела Гавриила, или тому вину, в которое Иисус претворил воду в Кане Галилейской? Волосы из бороды Иисуса, затем его кровь, а потом еще его же кровь из ребра, — да ведь это были несомненнейшие частицы мощей самого бога.

Однако есть основания думать, что при всем своем простодушии и при всем желании быть обманутыми русские люди к концу XIV столетия отнеслись к этим святыням с некоторой прохладцей, несмотря на «превеликую цену», которой они были куплены. Шарлатанство было слишком грубое, спекуляция — слишком наглая...

Как бы то ни было, к половине XVI столетия сложилась русская национальная церковь и в какое-нибудь столетие счастливо обзавелась десятками собственных праведников, сотнями собственных и привозных мощей и частиц от мощей, многочисленными чудотворными иконами и большим количеством чудесных сказаний о собственных праведниках.

Отныне она могла уже не без сострадания и не без гордости взирать на разрушенную византийскую церковь и византийскую державу.

Церковные и монастырские имущества. Быт монастырей; подвиги благочестия

Мы видели, что татарские ханы в вознаграждение за молитвы о них освободили духовенство от всяких ханских и княжеских даней, сборов и пошлин, распространили эти абсолютные налоговые изъятия на всех «церковных людей», т. е. и на светских людей, состоявших на службе у духовенства, и закрепили за церковью недвижимые имущества. Татарское иго через какие-нибудь 40 лет по нашествии Батыя принесло церкви на редкость выгодное привилегированное положение — такое, что ничего большего она не могла бы ожидать и в действительности никогда не получала и от православных государей: некуда было идти дальше по части изъятий и привилегий.

Голубинский (История русской церкви, т. II, 1-я половина, стр. 48) отмечает единственную попытку ханов отступить от этого порядка и обложить духовенство ежегодной данью. Она была сделана при митрополите Феогносте, преемнике Петра, тем самым Чанисбеком, который возобновил прежние ханские жалованные грамоты митрополитам. Но летопись поясняет, что причины этой попытки надо искать в какой-то внутренней русской борьбе... В ней говорится: «Неции руския человеци оклеветали Феогноста митрополита ко царю Чанисбеку, яко много бесчисленно класть дохода — злата и серебра и всякого богатства, и достати ему тебе давати в Орду на всяк год почетные дани». Но и на этот раз дело закончилось тем, что митрополиту пришлось раздарить хану, ханше и важнейшим татарским чиновникам 600 руб., и церковь сохранила все свои прежние привилегии. При таких необыкновенных привилегиях служба у высших иерархов представляла громадные выгоды. По всем сведениям, которые дошли до нас (Е. Голубинский. История русской церкви, т. II, 1-я половина, стр. 242; 2-я половина, стр. 43, 47, 107—109), видно, что на службу к ним шли очень родовитые люди. Так, у архиепископов новгородских мы встречаем князя Кривоборовского, князя Оболенского, а князь Курбский в общей форме говорит, что «многие мужи благородные светлых родов служат архиереям». Уже в XIV веке у московского митрополита был свой собственный двор, по пышности едва ли уступавший великокняжескому, и свои собственные бояре.

Иерархи вознаграждали князей и бояр, состоявших у них на службе, передавая им поместья с крестьянами. И, как мы уже видели, им было из чего вознаграждать: епископы и митрополиты неизменно увеличивали размеры своих владений, разными способами прибирая к своим рукам города, волости, села, реки, озера и пустыни. Те из них, которые впоследствии были признаны святыми, нисколько не отставали от тех, что не дождались канонизации. Скорее напротив.

Монастыри действовали не с меньшей энергией. Влиятельное положение церкви, особое покровительство ей со стороны ханов, налоговые изъятия повели к тому, что уже в XIV веке, по выражению Ключевского (Отзывы и ответы. Третий сборник статей. Пгр., 1918, стр. 210), «слишком много земель частных лиц перешло во владение церкви». А затем монастыри неустанно увеличивали площадь своих владений. Ошибочно было бы думать, что они дожидались посмертных даров и вкладов от князей и бояр. Нет, они умели получать великие милости и от лиц, которым еще далеко было до смертного часа.

Игумены при всей своей святости были превосходными хозяйственниками. Едва слава о их подвижничестве доходила до князей, они быстро

пускали в оборот капитал святости и предпринимали частые поездки ко двору, между прочим с той целью, чтобы получить для своего монастыря «землишек с людишками».

Крестьяне, по соседству с которыми поселялся новый отшельник, хорошо знали, чем окончатся его подвиги, и принимали всякие меры с той целью, чтобы выкурить его с облюбованного места.

В житиях основателей русских монастырей, пока речь идет о первых годах деятельности будущего святого, очень часто упоминается: «убогая обитель не имела тогда ни сел, ни угодий». И то обстоятельство, что братии приходилось самой производить на себя все необходимые работы — носить воду, заготовлять и таскать дрова и т. д., не говоря уже о строительных работах, — неизменно рассматривается как проявление изумительного подвижничества. С большим умилением жития повествуют и о том, как в той или иной обители подходили к концу «пища и брашка»...

Но такое «ненормальное» положение было мимолетным для монастыря: бояре и князья отдавали монахам соседние села с крестьянами, и монахи становились боярами... Все работы сваливались на крестьян, братия же оставляла на свою долю подвиги благочестия...

Крестьянам нисколько не улыбалось, что их боярами сделаются «праведники», спасенные души, или кандидаты в «праведники». Так, когда Дмитрий Прилуцкий (XIV столетие) первоначально поселился на одном притоке Сухоны и вместе с братией построил здесь храм, то, как повествуется в житии Дмитрия, «жители соседнего села Авнеги пришли в смущение: „Вот, — рассуждали они, — близ нас поселился великий старец, который в скором времени и овладеет как нами, так и нашими селами“. Толпою с ропотом недовольства они пришли к преподобному, требуя, чтобы он оставил их область и шел в другую сторону. „Отче! — говорили они, — нам неугодно твое здесь пребывание“» (Жития святых, книга дополнительная вторая. М., 1915, стр. 260). И, очевидно, это было сказано «великому старцу» так внушительно, что «преподобный Дмитрий не стал прекословить: он покинул негостеприимные берега Лежи».

И другим праведникам под давлением крестьян приходилось оставлять места, первоначально избранные для обителей. Агапита же Тотемского крестьяне попросту утопили...

Житие Нила Столбенского, основателя Ниловой пустыни (XVI столетие), рассказав о борьбе Нила с нечистою силой, следом за тем повествует о его столкновениях с крестьянами, и повествует в таких тонах, что эти столкновения представляются непосредственным продолжением борьбы с дьяволом: «Жившие против Столбного острова поселяне, завидуя святому, что он — дальний и чуждый пришлец — один владеет и пользуется островом (а остров был очень изрядных размеров, — *И. С.*), а они, соседние жители, не извлекают из него никаких выгод, пришли на остров рубить лес, чтобы потом сжечь его здесь же и распахать землю для посева... Возбуждаемые бесовским внушением и завистью, крестьяне хотели совсем прогнать преподобного с уединенного острова или предать его смерти. Они вырубили весь лес... затем зажгли срубленные деревья, надеясь, что огонь дойдет до келии святого и она сгорит» (Жития святых, книга дополнительная первая, стр. 493).

Праведника не удалось вытурить. И, по-видимому, он оттягал весь остров от соседей. И с величайшей свирепостью охранял его от всяких посягательств. Так, когда один крестьянин вздумал нарубить на острове

дровишек, голос «как страшный гром» сразил нечестивца. Да и по смерти своей Нил преподобный жестоко карал всякого, кто пытался срубить в его владениях хотя бы одно дерево (там же, стр. 495—496, 499).

Вообще надо признать, что святые отцы всея России сделали большой промах в 1917 году: не воззвали к Нилу Столбенскому, который сумел бы отразить все крестьянские покушения на монастырские и церковные земли.

Несомненно борьба крестьян с Ниловой пустынью завершилась обычным способом: монастырь восторжествовал над всеми завистниками. Где же им было боротья против союза божественных сил с царской властью!..

Я. М. ПРИТЫКИН

ПРЕСЛЕДОВАНИЕ ЦАРСКОЙ ЦЕНЗУРОЙ КНИГИ И. И. МЕЧНИКОВА «ЭТЮДЫ О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА»

В начале XX в. в связи с развитием классовой борьбы, с распространением научных знаний в царской России сильно падает влияние религии и церкви на народные массы. «Ряды верующих редеют», «церковь покидается», «наука отнимает у церкви ее сынов» — такими заявлениями полна церковная печать конца XIX—начала XX в.[1]

В борьбе с наукой правящие классы особенно большие надежды возлагали на цензуру. Еще Радищев ставил знак равенства между церковью и цензурой в «постригании крыльев» разуму человеческому. Цензурный устав 1828 г., статья 4-я которого подвергала запрещению «произведения словесности, наук и искусств» во всех случаях, «когда в оных содержится что-либо клонящееся к поколебанию учения православной церкви»[2] и т. п., просуществовал почти без изменений до Великой Октябрьской социалистической революции. Церковь неусыпным оком наблюдала за строжайшим соблюдением цензурного устава, оказывая в нужных случаях и прямое давление на соответствующие органы.

В 1902 г. была подтверждена статья 187-я закона от 15 августа 1845 г., каравшая лишением прав состояния и ссылкой на поселение за любое — письменное или печатное — «поношение или порицание» христианской веры и православной церкви.[3]

Обер-секретарь синода, профессор Петербургской духовной академии по кафедре церковного законоведения Т. В. Барсов выступил в 1901 г. со статьей «О духовной цензуре в России». Он писал: «Тлят обычаи благи беседы злы. Поэтому назначение цензуры предупреждать распространение рассевающих нравственную тлю суждений и предотвращать могущий происходить отсюда вред должно быть признано насущною потребностью для каждого благоустроенного общества».[4] Говоря о древней вселенской церкви, «стоявшей на страже» религии, Барсов писал: «Достойно примечания, что и государственная власть сознательно шла навстречу намерениям церкви, когда зависящими от нее мерами пресекала распространение лживых учений, подвергая действительному уничтожению те творения, в которых проповедывались и распространялись еретические мнения и заблуждения».[5]

В 1902 г. на пост начальника Главного управления по делам печати был назначен сенатор Н. В. Зверев, крайний реакционер, один из идеологов наиболее правой части дворянства. Зверев, в прошлом ректор Московского университета, вступил на путь решительного удушения свободного слова. Деятельность Зверева направлялась министром внутренних дел Плеве и обер-прокурором синода Победоносцевым, неоднократно вмешивавшимся в дела светской цензуры.

Издание научной литературы, критикующей религию или даже в какой-либо степени вступающей в противоречие с догмами священного писания, запрещалось и преследовалось. Книги выходили в свет с большими купюрами и уродующими искажениями.

Ниже впервые публикуется несколько документов из фондов Центрального государственного исторического архива в Ленинграде (ЦГИАЛ), характеризующих цензурные мытарства книги великого русского естествоиспытателя И. И. Мечникова

[1] См., например, статью С. С. Глаголева «Религия и наука» (Богословский вестник, 1899, т. III, стр. 366).
[2] Полный свод законов Российской империи, т. 14. СПб., 1904, стр. 1 (Устав о цензуре и печати).
[3] Там же, т. 15. СПб., 1904, стр. 25.
[4] Христианское чтение, 1901, т. I стр. 695.
[5] Там же, стр. 699.

«Этюды о природе человека». Убежденный и последовательный представитель естественноисторического материализма, Мечников был страстным противником религии и пропагандистом непримиримости ее с наукой.

С 1888 г. Мечников был, по сути дела, политическим эмигрантом. Многолетняя борьба Мечникова против созданных самодержавием «особенных условий, благоприятствующих всему, что враждебно науке и культуре», и стимулирующих «учения, идущие против науки»,[6] неоднократно высказываемое ученым отрицательное отношение к царскому режиму и бюрократическому управлению страной, его поддержка радикальных выступлений студенчества, наконец, его нетерпимость к религии вливались в общее русло русского освободительного движения.

«Политически неблагонадежный», «агитатор против самодержавия», «человек крайних убеждений, невозможный ни в каком учебном заведении»[7] — вот как квалифицировало деятельность Мечникова правительство, учредившее за ним постоянное секретное наблюдение. От Победоносцева до авторов статеек в церковных журналах, от Зверева до младших цензоров все отчетливо понимали опасность воинствующего материализма и атеизма, проповедуемых великим биологом, для существовавшего строя.

К 1903 г. Мечников имел мировое имя, был главой школы микробиологов и иммунологов, почетным членом многих научных обществ и университетов ряда стран мира. С «гордостью России» (выражение И. М. Сеченова) приходилось считаться. И когда в конце февраля в Париже вышла на французском языке его книга «Этюды о природе человека. Опыт оптимистической философии»,[8] проникнутая верой в могущество и конечное торжество науки, царская цензура оказалась в затруднительном положении.

Книга повсеместно имела огромный успех. 5 и 6 марта, еще до поступления ее в Центральный комитет иностранной цензуры, суворинское «Новое время», явно пытаясь использовать в своих интересах популярное имя, помещает фельетоны Н. Андреева «Философия счастья». Поскольку о них упоминается в публикации, приведем один характерный отрывок: «В это дряблое время пессимистического нытья и философии отчаяния, вслед за Шопенгауэром, Гартманом, Ницше, Майлендером и разными воронами, каркающими о том, что наука будто бы обанкротилась, не оправдала надежды, что теперь, как раньше, высшая цель жизни — смерть и что величайшим благодетелем для человечества был бы тот, кто придумал бы способ взорвать на воздух весь земной шар, — в это время спокойно-величавая философия русского ученого мыслителя производит впечатление света, когда он прорезывает сырую и промозглую тьму».[9]

Появление книги Мечникова действительно было подлинным событием, причем больше всего повышала ее интерес в глазах читающей публики постановка вопроса о возможностях устранения дисгармоний человеческой природы, о возможностях эффективной борьбы с болезнями, старостью, проблема продления жизни. Но одновременно Мечников открыто выступал против идеологической реакции и религии. Атакуя всех, пытающихся умалить значение науки, высмеивая агностиков, идеалистов, мистиков, он резко критиковал христианский аскетизм, отвергал веру в загробную жизнь, в бессмертие души и т. п. Хотя Мечников редко называл свои взгляды материалистическими, в этой книге он, характеризуя точку зрения П. Гольбаха на нравственность как «резко материалистическую и атеистическую», приводит далее цитату из сочинения Гольбаха, которая в сжатой форме передает его собственную концепцию, изложенную в книге.[10]

Перед цензурой почти одновременно встали два вопроса. Во-первых, в Центральном комитете иностранной цензуры надо было решить дело о допуске к обращению в России французского издания, заявки на которое росли с каждым днем. Во-вторых, в Московский цензурный комитет от издателя возникшего в январе 1903 г. журнала «Научное слово» Г. К. Рахманова и редактора его, известного физика и прогрессивного общественного деятеля профессора Н. А. Умова, поступил перевод «Этюдов» для печатания его в журнале, а затем — отдельным изданием. В последнем случае речь шла о «переделке» книги: Мечников сам внес изменения, вызванные, как он писал 11 мая в предисловии, «внешними (т. е. цензурными, — *Я. П.*) обстоятельствами»,[11] выкинув

[6] И. И. Мечников, Академическое собрание сочинений, Гос. изд. медиц. лит., т. XIII, М., 1954, стр. 158.
[7] Б. Могилевский. Илья Ильич Мечников. М., 1958, стр. 147.
[8] Etudes sur la nature. Essai de philosophie optimisme. Par Elie Metschnikoff, professeur a l'institute Pasteur. Paris, 1903.
[9] Новое время, 5 марта 1903 г.
[10] И. И. Мечников. Этюды о природе человека. В кн.: И. И. Мечников, Академическое собрание сочинений, т. XI, М., 1956, стр. 46.
[11] Там же, стр. 14.

все, что, по его мнению, могло «шокировать русскую цензуру»[12] (но, как вскоре выяснилось, далеко не все, по мнению цензуры).

Ход дела в обоих случаях в основном ясен из публикуемых документов. После того как Зверев, несмотря на положительные в целом отзывы цензоров, явно поддавшихся огромной силе эмоционального воздействия книги, наложил свое вето на французское издание,[13] московская цензура поспешила распространить его и на русский, уже значительно выхолощенный текст. Только под сильнейшим давлением общественного мнения и после ряда дополнительных купюр и изменений (составивших в общем свыше 60 страниц машинописного текста[14]) последовало в конце мая разрешение на печатание «Этюдов» в «Научном слове», а затем и на выход их отдельной книгой. Было выброшено все, что относилось к вопросам будущей жизни и к разоблачению мистической идеи о «существовании души, независимой от тела»;[15] переделано все, что в малейшей степени «подрывало устои», причем в ряде мест приходилось прибегать к чисто «эзоповскому языку».[16] Только после выхода из печати изуродованного цензурой русского текста, 18 декабря 1903 г., почти через 10 месяцев после поступления в Россию, французское издание было разрешено «к обращению». Расчет тут был простой: имея уже на руках русский текст, мало кто из рядовых читателей (даже из числа знающих французский язык) заглянет в парижское издание, поступившее к тому же в небольшом количестве экземпляров. Еще меньше было шансов на то, что кто-либо, не зная о перипетиях дела, займется сравнительным текстологическим анализом.

Церковные журналы «Вера и церковь», «Богословский вестник», «Вера и разум» и другие пытались скомпрометировать «Этюды», ослабить производимое ими впечатление. Так, признавалось, что книге «нельзя отказать» в «необыкновенной глубине и широте научно-философских» взглядов, но отмечалось, что, «ограничиваясь механическим (т. е. материалистическим, — *Я. П.*) взглядом на жизнь, г. Мечников лишает ее всякого смысла».[17] Священник И. Филевский даже пустился на прямую фальсификацию. В феврале 1904 г., через полгода после выхода русского перевода с известными уже нам изъятиями, он написал рецензию якобы на французское издание, утверждая, что «о роли души в жизни человеческой природы у него мало речи», и делая уже совершенно неожиданное заключение о наличии у Мечникова «точки сближения науки с религией».[18]

Однако ничто не могло воспрепятствовать тому, чтобы достижения русской и мировой науки стали достоянием широких масс. В феврале 1902 г. В. И. Ленин писал: «чем больше будет распространяться просвещение в народе, чем более религиозные предрассудки будут вытесняться социалистическим сознанием, тем ближе будет день победы пролетариата, избавляющей все угнетенные классы от их порабощения в современном обществе».[19]

Документы

1

Из доклада цензора Штейна на заседании Центрального комитета иностранной цензуры. 1903 г., 19 марта.

Один из наиболее выдающихся современных эмбриологов, с честью представляющий русское знание в институте Пастера, где разрабатываются вопросы бактериологии и серотерапии, бывший профессор Новороссий-

[12] См. ниже публикуемый документ № 5.

[13] См. документ № 3. М. М. Ковалевский, прочитав «Этюды», писал 11 марта 1903 г. Мечникову: «Зверев не простит вам сомнений в бессмертии души» (сб. «Борьба за науку в царской России», Соцэкгиз, М.—Л., 1931, стр. 178).

[14] И. И. Мечников, Академическое собрание сочинений, т. XI, 1956, стр. 5, предисловие.

[15] Ср. стр. 203—206 указанного французского издания, стр. 114—115 1-го русского издания (И. И. Мечников. Этюды о природе человека. М., 1904) и стр. 142—144 тома XI Академического издания (1956) и др.

[15] См. письмо Н. А. Умова Мечникову от 22 июля 1903 г. (сб. «Борьба за науку в царской России», стр. 183).

[17] Богословский вестник, 1908, декабрь, стр. 582.

[18] Вера и церковь, 1904, № 2, стр. 310—316.

[19] В. И. Ленин, Соч., т. 5, стр. 311.

ского университета Илья И. Мечников выступил с строго научною книгою по культур-философии.

Содержание книги проф. Мечникова г.г. членам комитета, вероятно, уже известно из фельетонов «Нового времени», появившихся еще до поступления в Комитет транспорта этой книги, т. е. недели две назад; фельетоны эти, вероятно, и вызвали значительный уже теперь спрос на книгу (свыше 100 требовательных записок).

Поэтому я не стану подробно распространяться об общем содержании сочинения...[1]

В большее смущение приводят меня места книги, трактующие вопросы религиозные и спиритуалистические.

Нельзя, конечно, требовать от биолога положительного отношения к религии, загробной жизни, бессмертию души и т. п., и, касайся проф. Мечников этих предметов мимоходом, они затерялись бы в общем содержании книги; почтенный автор, однако же, последнее звено своих рассуждений именно на том и строит, что человечество долгое время искало примириться с сознанием дисгармонии своего существования, проводя опору в религиозных теориях, но последние оказались несостоятельными и праздными, почему культурное человечество, постепенно утрачивая веру, отдается во власть пессимизма, — насколько многочисленны и связаны с самой сущностью книги подобные passus'ы, можно судить из отметок на стр. 4—5, 13, 141—142, 157—159, 160, 181, 185, 191, 193, 206, 211, 218 и 392.

По справедливости возбудив всеобщее внимание, книга проф. Мечникова представляет крупный научный интерес, и запрещение ее несомненно вызовет в публике и русском ученом мире ропот и нарекания, но можно ли найти modus к выпуску книги Мечникова в свободное обращение, для меня представляется весьма неясным.

Книга проф. Мечникова характера популяризации не носит, ни по своему изложению, ни по специальности трактуемых тем, она не предназначается для большой публики и, по оговорке самого автора (стр. 1), имеет в виду лишь круг биологов и читателей, получивших высшее образование, — с этой стороны сочинение Мечникова вполне подходит под второй раздел ст. 93 Устава цензурного. С другой стороны, если антиспиритуалистические рассуждения русского биолога нельзя подвести под понятие «благонамеренных умозрений, основанных на познании бога, человека и природы», то едва ли подходят они и под понятие «дерзких и буйственных мудрствований», ибо в антирелигиозных рассуждениях проф. Мечников чужд всякого задора, ведет их «тоном, приличным предмету»,[2] и не нарушает нигде уважения к конкретным догматам и обрядам христианским.

Следует, наконец, принять во внимание и то, что автор преследует, по существу, цель благую, предостерегая человечество от растлевающего отчаяния, навеваемого столь обыденными ныне пессимистическими воззрениями, и призывает современников к бодрящему оптимизму, расцвет которого приурочивает к дальнейшему преуспеянию научного знания, установлению пантеистических воззрений на мироздание и удел личности и значительному удлинению человеческой долговечности.

Изложив без пристрастия доводы за книгу проф. Мечникова и против нее, имею честь представить о моих сомнениях комитету.

[1] Далее Штейн излагает «логический ход рассуждений» Мечникова и делает вывод, что в вопросах, трактующих «область половых инстинктов и отправлений... автор обходит подробности, коробящие нравственное чувство». (*Сост.*).

[2] Имеются в виду соответствующие статьи цензурного устава. (*Сост.*).

Подписал: Младший цензор Штейн.

На полях л. 6 карандашные пометы: 1) *«Ожид. ответа от кн. Урусова»*; 2) *«Отзыв получен и находится у Е. П. В. С.»*; 3) *Предоставить председателю право выдавать книгу по своему усмотрению, по просительным запискам. 3 IV»*;[3] *«Разрешить. 18 XII»*.

ЦГИАЛ, ф. 776, оп. 21, № 658, лл. 6—8. Машинописная копия.

2

Письмо председателя Центрального комитета иностранной цензуры гр. А. Муравьева в Главное управление по делам печати. 1903 г., 27 марта.

Центральный комитет иностранной цензуры в заседании 19 сего марта заслушал доклад младшего цензора Штейна о книге профессора Мечникова, изданной им в Париже п[од] з[аглавием] «Etudes sur la nature humaine. Essai de philosophie optimisme».

Принимая во внимание, с одной стороны, строго научное содержание книги, вносящей много нового в науку, а с другой — разбросанные в разных местах рассуждения о религиозных верованиях, рассматриваемых как исторические факты, цензор затруднялся прийти к определенному заключению относительно дозволения или запрещения книги, а потому комитет, согласно мнению г. Штейна и руководствуясь ст. 198 Уст[ава] о ценз[уре], постановил: представить об изложенном Главному управлению по делам печати.

Ввиду сего имею честь представить книгу Мечникова и копию с цензорского рапорта на благоусмотрение Главного управления по делам печати.

Председатель гр. А. Муравьев.

Заведывающий канцелярией, старший цензор (подпись).

Карандашные пометы на полях: 1) *«Переговорить. 28 III»*; 2) *«На заключение члена совета кн. Урусова. 28 III»*.

ЦГИАЛ, ф. 776, оп. 21, № 658, лл. 1, 1 об. Рукописный подлинник.

3

Помета на заключении и. д. члена совета Главного управления по делам печати кн. В. П. Урусова о книге Мечникова.[4] *1903 г., 25 апреля.*

Приказано с окончательным решением о книге Мечникова обождать. Комитету цензуры иностранной даны г. начальником Главного управления необходимые указания. 23 V.

ЦГИАЛ, ф. 776, оп. 21, № 658, л. 10. Рукописный подлинник.

4

Письмо председателя Психологического общества при Московском университете кн. С. Н. Трубецкого начальнику Главного управления по делам печати Министерства внутренних дел сенатору Н. А. Звереву.

1903 г., 22 мая.

Многоуважаемый Николай Андреевич!

Пишу Вам жалобу на московских цензоров, остановивших статью Мечникова в «Научном слове». Неужели же наша публика настолько незрела и несовершеннолетня, чтобы даже те немногие русские ученые, которые стяжали себе всемирную славу, были для нее запретным плодом? Философских и богословских воззрений Мечникова мы с Вами не разделяем. Но я, напр[имер], никогда не решился бы полемизировать против них, если бы его книга, которую все равно прочтут, не была бы допущена. Усердие Московского комитета в данном случае едва ли может вызвать что-либо, кроме чувства раздражения и совершенно незаслуженной обиды, — обиды за русскую научную деятельность и русскую мысль.

Простите за эти откровенные строки и, если возможно, окажите нам содействие.

Примите уверение в моем глубоком почтении.

Искренно преданный С. Трубецкой.

ЦГИАЛ, ф. 776, оп. 8, № 1661, лл. 17—18. Рукописный подлинник. На подлиннике неразборчивая карандашная резолюция без подписи от 24 мая 1903 г. о доставке рукописи с заключением цензуры.

5

Письмо редактора журнала «Научное слово» проф. Н. А. Умова и издателя Г. К. Рахманова начальнику Главного управления по делам печати МВД сенатору И. А. Звереву. 1903 г., 26 мая.

Ваше высокопревосходительство, глубокоуважаемый Николай Андреевич!

Обращаемся к Вам по поводу затруднений, встреченных редакцией «Научного слова» при помещении статьи Мечникова «Этюды о природе человека». Ссылаясь на неизвестное нам запрещение книги Мечникова на французском языке, наш цензор распространил его и на русскую переделку этой книги для нашего журнала. Между тем в этой переделке И. И. Мечников, как видно из его частного письма и специально для нас написанного предисловия, выпустил все, что, по его мнению, может шокировать русскую цензуру.

Мы считаем в высокой степени несправедливым лишать русскую публику возможности знакомиться с трудами, делающими честь русской науке. Неправильно отношение г. цензора и с другой стороны: примером могут служить два издания «Воскресения» гр. Л. Н. Толстого — запрещенное и незапрещенное. Нам кажется, что цензура может налагать запрещение только на представленный ей текст и никоим образом не запрещать его лишь на том основании, что по тому же предмету тот же автор написал нечто недозволенное.

По этому поводу издатель обращался за советом к кн. С. Н. Трубецкому, как лицу, близко стоящему к журналу. Князь тоже хотел написать Вам.

В уверенности, что Вы устраните препятствия со стороны московской цензуры, очень нам прискорбные, имеем честь быть готовыми к услугам Вашим.

Н. Умов.
Г. Рахманов.

ЦГИАЛ, ф. 776, оп. 8, д. 1661, лл. 20—21. Рукописный подлинник.

[3] Имеется в виду выдача книги для чтения членам цензурного комитета, что лишний раз свидетельствует о повышенном интересе к книге Мечникова. (*Сост.*).

[4] Текст заключения Урусова нами не приводится, так как оно идентично мнению Штейна (см. выше). (*Сост.*).

6

Объяснение цензора Генца председателю Московского цензурного комитета. 1903 г., 27 мая.

Вследствие предложения Вашего превосходительства честь имею доложить следующее.

Журнал «Научное слово» предполагал дать перевод книги Мечникова «Etudes sur la nature humaine» и представил мне первые гранки. Имея сведение, что сочинение Мечникова в оригинале запрещено, причем запрещение могло состояться из-за основных мыслей книги, неустранимых, я рекомендовал редакции с печатанием задуманного перевода повременить до проверки известия о состоявшемся над книгой цензурном решении и обратился в Центральный комитет иностранной цензуры с соответствующим запросом. Но когда затем ко мне прибыл для объяснения редактор «Научного слова» профессор Умов и заявил, что как сам Мечников, так и он, редактор, будут делать в русском переводе купюры настолько значительные, что можно вполне рассчитывать перевод этот через предварительную цензуру провести, то гранки были мною пересмотрены и подписаны. Дубликат этих гранок при сем прилагается, согласно требованию Главного управления по делам печати.

Редакция добавила, что, быть может, по цензурным соображениям, она при переводе, помимо исключений, разобьет всю книгу на отдельные статьи.

Надворный советник Генц.

Москва, 27 мая 1903 г.

С подлинным верно: И. о. секретаря московского цензурного комитета Г. Креницын.

ЦГИАЛ, ф. 776, оп. 8, д. 1661, лл. 23—23 об. Машинописная копия.

7

Отношение Главного управления по делам печати Центральному комитету цензуры иностранной. 1903 г., 18 декабря.

Вследствие представления от 27 марта с. г. за № 1077, Главное управление по делам печати уведомляет Центр[альный] комитет, что изданная в Париже профессором Мечниковым книга на французском языке, п[од] з[аголовком] «Etudes sur la nature humaine. Essai de philosophie optimisme», ныне может быть дозволена к обращению в России.

Нач[альник] Гл[авного] упр[авления] по д[елам] п[ечати] сен[атор] Н. Зверев.

П[равитель] д[ел] Гл[авного] упр[авления] по д[елам] п[ечати] ч[лен] сов[ета] В. Адикаевский.

ЦГИАЛ, ф. 776, оп. 21, № 658, л. 16. Рукописный отпуск.

И. Е. БАРЕНБАУМ

Н. А. СЕРНО-СОЛОВЬЕВИЧ О ЦЕРКВИ

7 июля 1862 г. был арестован по делу «о сношениях с лондонскими пропагандистами» и заточен в Алексеевский равелин Н. А. Серно-Соловьевич, выдающийся деятель общественно-революционного движения 60-х годов прошлого века, соратник Н. Г. Чернышевского, один из организаторов и руководителей нелегального общества «Земля и воля».

Н. А. Серно-Соловьевич был революционным просветителем и социалистом-утопистом, философские и общественно-политические взгляды которого формировались под непосредственным воздействием А. И. Герцена и окончательно сложились под влиянием Н. Г. Чернышевского.[1] Разделяя (хотя и не всегда последовательно) материалистическое миросозерцание революционных демократов, Серно-Соловьевич был решительным сторонником крестьянского восстания, считавшим «путь топоров» неизбежным и единственным справедливым решением крестьянского вопроса; он являлся убежденным врагом деспотизма и насилия, страстным поборником социального равенства, умело сочетавшим в борьбе с самодержавием легальную и нелегальную деятельность.

Руководя в составе первой «пятерки» (вместе с Н. Г. Чернышевским, А. А. Слепцовым, Н. Н. Обручевым и А. Д. Путятой) деятельностью разветвленной подпольной организации «Земля и воля», Н. А. Серно-Соловьевич одновременно организовал в Петербурге легальные опорные пункты тайного общества, стремясь таким образом расширить сферу влияния революционных и просветительских идей в массах. С этой целью им был открыт книжный магазин, при котором имелись общественная библиотека и читальня, ставшие важным центром общественной жизни Петербурга начала 60-х годов XIX в. Серно-Соловьевич принял также деятельное участие в создании первых воскресных школ в Петербурге, роль которых в пропаганде материалистических и социалистических идей в среде рабочих выявлена достаточно полно,[2] в устройстве публичных лекций и диспутов. Большое значение имеет публицистика Серно-Соловьевича и, в частности, написанные им и при его участии прокламации («Окончательное решение крестьянского вопроса», «Ответ „Великоруссу“», «Что нужно делать войску» и др.).

Арестованный за революционную деятельность, Н. А. Серно-Соловьевич и в заключении усиленно занимался литературной работой. В тюрьме им был написан ряд произведений, в том числе, например, известная статья «О мерах к умножению народного богатства и улучшению материальных условий народного труда в России». Среди работ, относящихся ко времени его заключения в Алексеевском равелине, привлекают внимание оставшиеся до сих пор не изданными «Несколько размышлений, вызванных поучением, услышанным 8-го сентября».

История написания этой работы такова. 8 сентября 1863 г. протоиерей Василий Полисадов отслужил в камере заключенного службу, после которой состоялся разговор, касавшийся затронутых в проповеди вопросов. Серно-Соловьевич воспользовался предложением протоиерея записать свои соображения по существу поучения, изложив в «Размышлениях» свое политическое и атеистическое кредо. Протоиерей был явно обескуражен «дерзостью» заключенного, осмелившегося в связи с произнесенным им поучением высказать столь открыто свои политические и философские убеждения. Боясь более всего скомпрометировать себя в глазах начальства, этот тюремщик в рясе в ответном послании Серно-Соловьевичу, составленном в раздраженном, высокомерном

---

[1] И. Володарский. Н. А. Серно-Соловьевич — выдающийся деятель русской революционной демократии. Вопросы истории, 1946, № 10.

[2] Р. А. Таубин. Революционная пропаганда в воскресных школах России в 1860—1862 годах. Вопросы истории, 1956, № 8.

тоне, юлит и ловчит, пытаясь уйти от прямого ответа на смелую, прямую критику, прикрывая в то же время свою ненависть и боязнь всего передового и революционного церковным елеем, ханжеством и демагогией.[3]

«Размышления» Серно-Соловьевича представляют собой документ большой разоблачительной силы. Написанные в ответ на призыв тюремного духовника «присоединить свои мольбы к единодушным мольбам всего народа об успехах русского оружия в восставшем крае», т. е. в Польше, «Размышления» направлены против церкви, деятельность и роль которой в истории рассматривается в статье в самых различных аспектах.

Значительное место в статье отводится критике библейского и евангельского учений. Серно-Соловьевич убедительно показывает, что вероучение церкви построено на двух абсолютно взаимоисключающих друг друга догмах — библейской (Моисея) и евангельской (Христа). Учение Моисея исполнено воинственности и нетерпимости, освящает насилие и кровопролитие. По закону Моисееву следовало воздавать око за око, зуб за зуб. Учение Христа, наоборот, проникнуто духом миролюбия и умиротворения, духом терпимости и смирения. По закону Иисуса следует любить ненавидящих, благословлять клянущих, подставлять левую щеку бьющему по правой и т. д. Вскрывая несоответствие между столь противоположными по своему духу началами, равно приемлемыми церковью, Серно-Соловьевич вместе с тем отмечает и внутренние противоречия, присущие христианскому учению, в частности явное расхождение исполненных смирения и любви поучений Христа с непримиримым, воинственным, наступательным духом апостольских воззваний. Таким образом, в церковном учении «мирно» уживаются два абсолютно противоположных начала. При этом в действительности церковь менее всего руководствуется в своей деятельности христианским духом смирения, любви к ближнему и нищему духом. Вся история церкви служит убедительным свидетельством того, что церковь всегда, во все времена выступала «апостолом войны и истребления». Церковь не только поощряла воинственный пыл царей и полководцев, не только оправдывала насилие и убийство многих тысяч людей, благословляя руку, поднявшую меч, но и сама, в лице духовенства, принимала участие в войнах и междоусобицах, проливая кровь, сея вокруг себя смерть и опустошение. Серно-Соловьевич показывает, что церковь сама активно побуждала к войнам своей религиозной нетерпимостью. Она постоянно сеяла рознь между народами различного вероисповедания, поощряя межнациональную ненависть и вражду.

Решительный враг политики национального угнетения, проводимого царским правительством на Украине, в Прибалтике, Финляндии и Польше, выступающий за право национального самоопределения вплоть до создания независимых национальных государств,[4] Серно-Соловьевич сурово осуждает церковь за возбуждение розни между народами, разоблачает лицемерие духовенства, проповедующего любовь и братство и в тоже время вызывающего в народных массах чувство ненависти и вражды друг к другу.

В «Размышлениях» Серно-Соловьевича вскрывается эксплуататорская сущность церкви. Ратующая за равенство людей перед богом, претендующая на роль народного пастыря, церковь на деле глубоко враждебна народу и всегда служила одним лишь интересам господствующих классов. Между церковью и народом лежит глубокая пропасть. У них разная любовь и разная ненависть. Ничего нет общего также между подлинными патриотическими чувствами народа и «патриотизмом» церкви. С глубоким возмущением говорит Серно-Соловьевич о лицемерном умилении духовных святош, изображающих «трогательную» картину «единодушия», с которым якобы весь народ возносит мольбы ко всевышнему «об успехах нашего оружия в восставшем крае». В подобных заявлениях церковников, указывает Серно-Соловьевич, нет ничего патриотического.

Особое место в «Размышлениях» занимает характеристика отношения церкви к науке, разоблачение антинаучной, реакционной сущности церковного учения.

В статье, написанной в условиях тюремного режима и к тому же обращенной к лицу, облаченному духовным саном, нет и не могло быть по понятным причинам прямого отрицания религии. Отдельные положения статьи свидетельствуют об известной непоследовательности атеистических воззрений Н. А. Серно-Соловьевича, идеализировавшего раннее христианство и считавшего возможным в условиях эксплуататорского общества единение «авторитета церкви» и «народного мнения» в интересах мира и обуздания тех, «в чьих руках лежат судьбы народов». В то же время сущность

[3] Государственная Публичная библиотека им. М. Е. Салтыкова-Щедрина, Отдел рукописей, фонд А. Ф. Сорокина, I раздел, лл. 1—10. Ответ протоиерея Василия Полисадова Н. А. Серно-Соловьевичу от 13 сентября 1863 г.

[4] В. И. Романенко. Мировоззрение Н. А. Серно-Соловьевича. М., 1954, стр. 130 и сл.

всей статьи такова, что она отрицает возможность подобного «единения».

В статье отразились идеалистические воззрения Серно-Соловьевича на общественные явления, в частности на природу и сущность войны, на причины ее возникновения и неизбежного исчезновения.

Однако, несмотря на все это, «Размышления» — яркий памятник воинствующей атеистической публицистики. Ему по праву принадлежит видное место среди произведений русской атеистической литературы XIX в.

Оригинал «Размышлений», написанный рукой Н. А. Серно-Соловьевича, хранится в Государственной Публичной библиотеке им. М. Е. Салтыкова-Щедрина (Рукописный отдел. фонд А. Ф. Сорокина, раздел I). В папке с рукописью Серно-Соловьевича хранятся также и другие бумаги, связанные с историей написания «Размышлений»: Ответ протоиерея Василия Полисадова Серно-Соловьевичу от 13 сентября 1863 г. на 10 листах; Письмо протоиерея к коменданту Петропавловской крепости А. Ф. Сорокину от 15 сентября 1863 г.; Записка управляющего III Отделением А. Л. Потапова от 25 сентября того же года с указанием представить переписку на ознакомление шефу жандармов князю В. А. Долгорукову.

«Размышления» до сих пор не публиковались. Ниже приводится их текст, соответствующий оригиналу, но с некоторыми сокращениями.

Несколько размышлений, вызванных поучением, услышанным 8-го сентября. Записано по приглашению отца протоиерея Полисадова

Не касаясь чисто богословской части поучения, я изложу несколько мыслей об одном затронутом им вопросе величайшей практической важности, вопросе общечеловеческом и вековом.

Поучение заключилось увещанием исполнить долг гражданина и присоединить свои мольбы к единодушным мольбам всего народа об успехах нашего оружия в восставшем крае.[1] При этом красноречиво указано на воодушевление и патриотизм всех сословий и особенно на трогательную ревность простого народа.

Ежедневный опыт, к сожалению, показывает, что взгляды на житейские отношения не всегда одинаковы у духовного и гражданина.

Но, казалось бы, в вопросе, о котором идет речь, разномыслие не должно бы иметь места. Тут чувства истинного гражданина, то есть человека сознательно и просвещенно любящего отечество, должны бы совпадать с чувствами и мыслями лиц, говорящих во имя религии, религии, отдающейся на дух евангельского учения, проникнутой этим духом, служащей его живым олицетворением. Такая религия и такое гражданское чувство, по моему крайнему разумению, должны быть исполнены, в виду обстоятельств, о которых идет речь, одним, только одним чувством — глубочайшим сокрушением. Истинный гражданин с политической точки зрения и по политическим причинам, истинный христианский пастырь по религиозным побуждениям — должны, кажется мне, горько, горько скорбеть о подобных несчастиях и по мере сил содействовать прекращению их. Но воодушевление, проявляющееся при подобных случаях в народе или возбуждаемое в нем, способно только возвысить, а не уменьшить меру бедствий. То, что обыкновенно выдают в таких случаях за патриотизм, есть искажение и непонимание этого священного чувства. Это меха, раздувающие пламя. Для болезни, возбужденной бушеванием страстей,

[1] Имеется в виду польское восстание 1863 г., организованное прогрессивными мелкобуржуазными и мелкошляхетскими кругами против царского самодержавия в Королевстве Польском. Восстание было поддержано передовой частью русского народа. А. И. Герцен и Н. П. Огарев оказывали большую помощь повстанцам. Центральное руководство «Земли и воли», возглавляемое Н. А. Серно-Соловьевичем, обратилось к русским солдатам и офицерам с рядом воззваний и прокламаций, призывающих отказаться от участия в усмирении Польши. (*И. Б.*).

заглушивших голоса любви и рассудка, возбуждение этих страстей — плохое врачевание. Если увлеченные страстями государственные люди забывают в порыве борьбы религию, человечность, справедливость и даже благо отечества, если невежественные и немыслящие толпы предаются чисто зверским порывам, то тем священнее, тем важнее, по-моему, долг служителей алтаря и истинных граждан озарять святость христианской любви, истины, разума, положение, в котором страсти и льющаяся кровь способны произвести только кроваво-непроницаемый мрак.

Не стану касаться здесь политической и гражданской сторон несчастной братоубийственной борьбы. Скажу только, что сведущему и мыслящему человеку нетрудно доказать, что, каковы бы ни были ее ход и исход, она была, есть и будет величайшим несчастьем для отечества. Россия не может ею ничего выиграть, но теряет громадно во всех отношениях.

Тут не может быть ни славы, ни выгоды. Если бы за каждую каплю русской крови было пролито сто ведер польской и за каждую русскую копейку потрачено сто рублей польских, то все эти потери братьев-врагов не только не облегчат ни на одну драхму наших потерь, но, напротив, сделают их тяжеле всею своею тяжестью. Против нашей крови и наших денег льется кровь и тратятся деньги наших братьев, единоплеменного нам народа и на вечные времена нашего непосредственного соседа. Тяжбы, подобные нашим, не примиряются оружием. Оно может на время залить их кровью, но только для того, чтобы они возобновились с возрастающею яростью, постоянно усиливаемою предыдущими потерями. Рассудок и история, прошедшее и настоящее неотразимо доказывают правильность этого положения. Таков, по моему, в общих словах, должен быть взгляд истинного, честного гражданина.

Сан духовного, думаю я, не исключает ни понятий, ни чувств гражданских. Но если бы даже он ограничился исключительно религиозною точкою зрения, как должен он относиться к подобному кровопролитию? Что говорит Евангелие, что заповедал Спаситель? Приказывал он, благословлял, разрешал или хоть извинял ли когда-нибудь насильственное пролитие крови? Никогда. Он высказался об этом вопросе положительно, неотразимо ясно, и притом в одну из торжественнейших минут своей жизни. Он приказал взять в Гефсиманию два меча именно с тем, чтобы высказаться об этом фатальном для человечества вопросе. Обнажался ли когда-нибудь меч за более правое дело, как меч Петра? И заслужила ли ему правота его дела похвалу или благословение? «Вложи меч в ножны, ибо вынимающий его от него и погибнет». Вот что было сказано ему. Знаю, что против этого обыкновенно приводятся примеры Ветхого завета, оправдывающие будто бы войну. Но может ли перевесить весь Ветхий завет в глазах церкви единое слово того, чье имя она приняла? Да или нет? Середины и компромисса тут быть не может. По закону Моисея следовало воздавать оком за око, зубом за зуб. По закону Иисуса следует любить ненавидящих, благословлять клянущих, подставлять десную, ударяющему по шуйце.

Чьему учению следует церковь: Моисея или Христа? По имени, я знаю, Христа. Но отчего же было доказывать противное? Конечно, из всех бичей, которыми поражает себя человечество, самый ужасный, самый ненавистный и самый противный духу христианского учения — война. Ею совершается не одно или другое преступление, а все преступления вместе взятые, и притом в гигантских размерах.

Оправдания ей никогда не может быть, потому что в основании ее всегда лежат невежество, несправедливость, насилие, властолюбие или

честолюбие. Конечно, атакованный должен защищаться, но нет сомнения, что при строго беспристрастном разборе всегда, во всякой войне виноваты страсти людей, власть имеющих, с каждой стороны. И, однако, когда, в какую эпоху духовенство какого бы ни было исповедания восставало против войны вообще или против каждой начинаемой войны в отдельности? Оно, столь богатое и щедрое громами против преступлений, пороков и даже слабостей отдельных убогих ничтожных людишек, имело всегда, больно сказать, благословения для того колоссального преступления, для убийства, разбоя, грабежа, насилия, возведенных в превосходную степень. Перед каждой резней оно воссылает моления, после каждой удачной бойни — благодарения, и к кому же? К тому, кого зовут богом мира и любви, к тому, кто в самую скорбную минуту разлуки горько упрекал одного из любимейших учеников за обнажение меча в его же защиту?

Неразумная толпа может верить в силу подобных молитв. Она даже не соображает, что в те самые минуты, как она молит об истреблении неприятелей, они в свою очередь молят того же бога об истреблении ее самой и что после каждой удачи — которых так много в каждой войне — каждая сторона призывает бога в свидетели правоты своего дела. Мыслящий человек не может не смотреть на это с глубоким сокрушением. Он знает, что точно так же поступали и жрецы истуканов, и убежден, что, если только подобные кровавые молитвы доходят до бога, они должны гневить и оскорблять его, будучи прямо противны и понятиям о существе бога, и всему учению Иисуса Христа.

Я не настолько наивен, чтобы предполагать, что духовенство могло бы заставить вложить в ножны уже вынутые мечи, но, без всякого сомнения, оно могло бы сильно содействовать, чтобы они реже вынимались. Если бы оно следовало примеру Иисуса Христа и так же бесстрашно, как он, служило истине, а не сильным мира сего, его прямое призвание было бы не благословлять проливающих кровь, а решительно и настойчиво проповедывать, что кровопролитие во всяком случае грех перед богом и преступление против людей. Когда бы две таких страшных силы, как авторитет церкви и народное мнение, лежали всем своим грузом на весах мира, а не войны — как было до сего дня, — можно безошибочно утверждать, что все те, в чьих руках лежат судьбы народов, вдесятеро крепче зануздывали бы свои страсти, прежде чем посылать на бойню десятки и сотни тысяч людей.

Людей, говорящих о всеобщем мире, называют утопистами. Но тот, кто несколько знаком с историей развития мыслей, знает, что невежество во все времена поносило и преследовало все, что выше его узкого понимания. С другой стороны, тот, кто хоть бегло проследит судьбы человечества, должен будет сознаться, что, сравнив настоящее с прошедшим, можно без большого риска утверждать, что придет время, когда люди не будут бичевать себя войнами. Тому назад несколько веков война считалась благороднейшим занятием, чуть не назначением государства, одна война прекращалась для того, чтобы смениться другою. Теперь уже на нее смотрят с ужасом и отвращением, как на несчастие, и десятки лет проходили для Европы мирно. Эта благодетельная перемена — результат смягчения нравов — произведена развитием знаний, распространением образования, деятельностью ума, к которой церковь обыкновенно относится не дружелюбно, а скорее враждебно. Я не настолько знаком с духовною литературою, чтоб утверждать, что в среде духовенства различных исповеданий не было почтенных личностей, смотревших на этот вопрос с истинно христианской точки зрения. Однако, едва ли я ошибусь, сказав, что ни-

когда, никакое духовенство (за исключением квакерской и, быть может, еще нескольких сект) не противодействовало войне так систематически, неуклонно, энергически, как это делала наука. Между тем круг действия науки едва ли простирается на столько тысяч людей, сколько миллионов находится под влиянием церкви. Стало[-быть], духовенство имело всегда в тысячу раз больше средств для противодействия злу и могло бы получить в тысячу раз благоприятнейшие результаты. Если наука, имея против себя и невежество масс, и силу сильных, и послабление церкви, достигла в этом вопросе нынешних результатов, как бы громадны были они, если бы церковь действовала бы в том же духе! Но в то время как отдельные, малочисленные деятели науки, движимые высокою любовью к человечеству, беспрестанно боролись против этого зла, духовенство или равнодушно смотрело на их усилия, или действовало прямо против них, раздавая благословения воюющим. Оно никогда не становилось на сторону слабых, как всегда поступал Иисус Христос, но постоянно держало сторону силы, прикрывая своим авторитетом ее несправедливости.

Конечно, ни один мыслящий человек не станет требовать от сословия, чтобы оно неизмеримо возвысилось над уровнем века. В те варварские времена, когда епископы выезжали, закованные в железо, на поле битвы, когда фанатические монахи водили одну часть света истреблять другую, когда Пересвету и Ослябе приходилось становиться в ряды Донского,[2] или даже позже, когда в течение 30 лет одна половина Европы истребляла другую по поводу богословских разномыслий,[3] когда костры и пытки инквизиции считались самыми убедительными аргументами, в подобные эпохи духовенству трудно было не быть апостолами войны и истребления. Но по этому же нельзя допустить, чтобы оно, окоченев на одной точке, относилось по-прежнему к этому вопросу в XIX столетии, когда человечество быстро идет вперед. Правда, коренная противоположность церкви и науки в том, что принцип последней — постоянное совершенствование своих начал, стало[-быть] непрерывное движение, тогда как принцип первой — совершенство или неподвижность; но ведь в настоящем вопросе основным началом церкви, кажется, должны бы быть любовь и мир, а не ненависть и война.

В Западной Европе образование идет вперед такими быстрыми шагами, что, вероятно, оно успеет в течение каких-нибудь ста лет даже без содействия духовенства окончательно восстановить общественное мнение против войн и, таким образом, сделать их невозможными, исключая случаев всеобщей защиты слабых против угнетения сильных. У нас, напротив, отношение науки к массе населения едва ли благоприятнее, чем было в Европе в средние века. Между тем ни одно государство не могло бы в такой степени содействовать водворению всеобщего мира, как Россия. Ей это возможно и по политическому значению, и по географическому положению, и по территориальным условиям. Но она не будет в состоянии сделать ни одного шага к осуществлению такой великой роли, пока у нее в ногах порабощенная Польша, мешающая ей двинуться вперед в каком бы ни было отношении. Таким образом, и с общечеловеческой,

[2] Александр Пересвет и Роман Ослябя — монахи Троице-Сергеевского монастыря. Оба участвовали в Куликовской битве 1380 г. По преданию, Пересвет пал в поединке с татарским богатырем Челубеем, поразив последнего. (*И. Б.*).

[3] Имеется в виду тридцатилетняя война 1618—1648 гг. Эта война, имевшая религиозную оболочку, на деле отражала борьбу реакционных феодальных сил стран Европы, возглавлявшихся императором Священной римской империи Габсбургом и католическими князьями, против сил реформации (протестантского движения), представлявшей идеологию зарождавшейся буржуазии. (*И. Б.*).

и с христианской точки зрения, как и с гражданско-патриотической, приходится оплакивать несчастную борьбу и ее основную причину: несчастные отношения России к Польше, установившиеся в грубые времена насилия и нисколько не сообразные ни с духом века, ни с понятиями образованного мира, ни со здравою политикою, ни с народными интересами, ни, наконец, с духом христианства.

Церковь постоянно проповедует наложение оков на ум. Это легко объясняется тем, что движение и неподвижность, естественно, противоположны друг другу. Но странно, что церковь при этом не принимает в соображение, что совершенные начала, представительницею которых она называет себя, по самой высоте своей могут быть вполне усвоены только высокоразвитыми умами. Невежество и ограниченность не способны проникнуться высокими истинами, которые при всей кажущейся простоте чрезвычайно трудно осуществимы на деле, требуя постоянной и неослабной работы над собою. К такой работе люди, уровень которых низок, решительно не способны. Потому и выходит, что большинство почти машинально повторяет слова, не вникая в их смысл и не умея применить их к делу. Оттого беспрестанно встречается, что люди, безусловно принимающие каждый догмат церковного учения, поступают вроде язычников и дикарей, а, напротив, люди, оспаривающие весьма многое в этом учении, на практике исповедуют важнейшие основы христова учения. Но кого предпочтет иметь другом благой и умный господин: того ли, кто говорит на каждое слово «да, господи», и целует его руки, и падает в ноги, а, отойдя на шаг, поступает во всем наперекор ему, или постоянно спорящего с ним, но всегда действующего в его духе? Кто знал закон лучше книжников, кто точнее фарисеев исполнял каждую букву его? И как смотрел на них, как отзывался о них Христос? А Самарянка, вступившая с ним в прение и приведшая доводы, соответствовавшие духу его учения более, чем его собственный ответ, была отпущена с похвалою. С другой стороны, в притче о страшном суде никто не хвалится за то, что столько-то раз в день молился или соблюдал столько-то постов, и никто не порицается за неисполнение этого. Там идет речь о насыщении голодных, одеянии нагих, посещении страждущих и заключенных, то есть о делах практической любви к человечеству, что и составляло главную отличительную черту христова учения от Моисеева.

Но чем более развивается ум человеческий, тем способнее становятся люди достигать высокого идеала любви к человечеству. Вникните в учение нынешних передовых мыслителей. Они поднялись до такой высоты, что их любовь не останавливается никакими пределами. В людях они видят только братьев и практически доказывают свои чувства. Для их любви не составляет преграды ни различие званий, ни различие племен, народностей, исповеданий, религий. Дальше этого нельзя идти. О такой любви учил Христос. Но духовенство одним своим влиянием не только никого не доводило до подобных чувств — оно в собственной своей среде едва ли выставит много подобных примеров. Нечего и говорить о чувствах, с которыми оно всегда относилось к нехристианам; но оно почти никогда не относилось братски к христианам же, только другого исповедания, а христиан, отделившихся от его исповедания, всегда считало за врагов или по крайней мере обходилось с ними, как с врагами. Таким образом, и выходит, что хотя любовь к ближним была одним из существеннейших начал учения Христа и хотя церковь постоянно проповедует это начало, но для масс народов, стоящих под исключительным влиянием церкви, понятие «ближний» сводится к весьма

ограниченным [массам] людей, соблюдающих одинаковые обряды. Все остальное человечество эти массы считают скорее врагами, чем братьями, и эти чувства донельзя способствуют войнам. Десятки тысяч людей, никогда не видавших друг друга, не только не сделавших взаимно никакого зла, но просто никогда не имевших общих дел, с неистовством устремляются друг на друга и истребляют себе подобных, как диких зверей. Возможно ли бы было подобное явление при сознании, что эти неизвестные люди те, кого Христос велел считать братьями?

Пока ум не был пробужден от вековой летаргии светом знания, война, насильственное завладение чужими землями и даже целыми народами составляли главную основу политики на всем земном шаре. Церковь всегда смотрела снисходительно на такие явные завоевания. Никогда не говорила она: «Петр, вложи меч в ножны». Проснувшийся ум не только без умолку твердил это, но он уже начал осуществлять над невнемлющими другую часть изречения: «Вынимающий меч от меча и погибнет». Вникая в смысл политических событий, нетрудно убедиться, что Европа вступила уже в такой период развития, когда наступает время расчета за все старинные насилия и неправды. В основание международных сношений, видимо, ложатся начала человечности и справедливости, попиравшиеся предыдущими веками. Но при таких началах прежние неправды не покроются никакою давностью. Как бы Россия ни отнеслась к этим великим началам — враждебно или дружелюбно, они во всяком случае возьмут верх в образованном мире... Но для благоденствия самой России в высшей степени важно, явится ли она добровольно последовательницей этих начал или же будет вынуждена к тому силой обстоятельств... Громовые тучи могли безвредно пронестись сегодня, но, пока будет существовать причина, собирающая их, гром может грянуть каждую минуту и поразить. Притом как бы ни силен был патриотизм, чувство справедливости всегда скажет, что правда в этом несчастном вопросе всегда будет не на нашей стороне. Что за дело, что другие творили, может, в свою очередь больше нашего несправедливостей. Сто чужих неправд не делают одной нашей [неправды] правдою. Если теперь льется русская кровь, мы обязаны этим несправедливостям предков, насильственно завладевших чужим достоянием. Чем больше крови мы будем лить, чтоб удержать его, тем тяжелее придется рассчитываться нашим потомкам, если только не нам же самим на старости лет. Я убежден, что, если бы Россия употребила людей и деньги, потраченные в последнее столетие на польских войнах, на заселение собственных земель, она давно имела бы внутри себя населенный край не меньше Польши, там, где теперь пустыри.

Любовь к отечеству во мне так сильна, что в ней я не уступлю перевеса над собой ни одному человеку во всем русском народе. Но во мне сильно и чувство справедливости, а сверх того, вследствие своего уединения,[4] я смотрю на вопрос без страсти, от которой нельзя отречься никому, разжигаемому беспрестанными известиями, толками и личным участием в деле. Потому мысль об этой борьбе вызывает во мне во всяком случае только кровавую скорбь. Слыша о наших неудачах, я скорблю как русский; слыша о наших успехах, я сокрушаюсь как мыслящий человек, знающий, что за них придется впоследствии расплачиваться сторицею. Если мы будем побеждены — это будет несчастие, если мы победим — это навлечет на нас целый ряд несчастий в будущем. Побежденные — мы будем обесславлены, победители — не приобретем славы, но возбудим против себя общую ненависть. При такой страшной дилемме нельзя иметь никаких чувств, кроме негодования против прежних ошибок и несправедливостей, поставивших нас в подобное положение, и бесконечного желания, чтобы мы не оставили подобного же положения потомкам. Но и самое желание это растравляет сердце, потому что кажется безнадежным. Его мог бы осуществить только спокойный рассудок, а среди возбужденных страстей каждая крупинка рассудка столько же драгоценна и почти столь же редка, как капля воды в опаленной зноем пустыне.

[4] Намек Н. А. Серно-Соловьевича на свое тюремное заключение (*И. Б.*).

V. АТЕИЗМ И РЕЛИГИЯ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ И США

И. Р. ГРИГУЛЕВИЧ

ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ ХРИСТИАНСКОГО РАБОЧЕГО ДВИЖЕНИЯ

Одной из особенностей современного клерикального движения в ряде капиталистических стран является наличие в нем различного вида рабочих организаций. В Федеративной Республике Германии, например, действуют Германское христианское рабочее движение, Германский профсоюз служащих мужчин, Профсоюз служащих женщин, носящие межконфессиональный характер, и Католическое рабочее движение, и Общество им. Кёльпинга (для профессионального обучения рабочих и ремесленников), непосредственно руководимые католической церковной иерархией; наряду с ними действует Евангелический комитет рабочего действия, объединяющий Евангелическое рабочее движение и другие организации трудящихся, руководимые протестантской церковной иерархией. В Австрии действует Австрийский профсоюз рабочих и служащих, входящий на правах фракции в Конфедерацию австрийских профсоюзов; в Швейцарии — Швейцарский христианско-национальный профсоюз, представляющий одну из организаций Швейцарского христианского рабочего союза, руководимого непосредственно католической иерархией, и Швейцарская федерация евангелических профсоюзов рабочих и служащих; в Голландии — Католическое рабочее движение с профсоюзным отделением и христианско-национальные (протестантские) профсоюзы; в Бельгии — Католическое рабочее движение, под руководством которого действует Конфедерация христианских профсоюзов; во Франции — Французская конфедерация христианских трудящихся, деятельность которой тесно переплетается с деятельностью соответствующих церковных организаций, в первую очередь Католического рабочего действия; в Италии — Итальянская конфедерация свободных профсоюзов и действующая параллельно с нею Христианская ассоциация итальянских трудящихся (ХАИТ), непосредственно руководимая церковной иерархией.

Клерикальные рабочие организации объединяются в соответствующие международные организации. Христианские профсоюзы (католические и протестантские) образуют Международную конфедерацию христианских профсоюзов (МКХП), основанную в 1920 г. и объединявшую в 1959 г. около 6 млн членов. В МКХП входят также международные отраслевые христианские профсоюзные объединения и Международная ассоциация рабочих-протестантов, имеющая лишь совещательный голос. Рабочие организации, контролируемые Католическим действием, образуют Международную федерацию христианских рабочих движений, основанную в 1928 г. и насчитывавшую в 1937 г. 10 национальных организаций в Европе и 5 в Америке. Руководящие кадры христианского рабочего движения объединены в Международный союз социальных исследований, основанный в 1920 г. и являющийся международным центром по изучению социальных вопросов с точки зрения католической церковной доктрины.

Клерикальное рабочее движение зародилось во второй половине XIX в. В течение многих десятилетий оно влачило жалкое существование, поле его деятельности было ограничено католическими странами Западной Европы. В 1945 г. стремление рабочего класса к единству охватило и христианские рабочие организации, которые вынуждены были во всех странах, за исключением Франции, Бельгии, Голландии и Швейцарии, войти в единые профсоюзные центры. Воспользовавшись, однако, расколом мирового профсоюзного движения в 1948 г., расколом, которому она всемерно содействовала, католическая церковь при деятельной поддержке буржуазии, в частности американских монополистов, повела подлинное наступление на рабочий класс. В настоящее время христианские профсоюзы, следующие директивам католической церкви, во Франции и Италии по количеству своих членов занимают второе место после унитарных профсоюзов, значительно обгоняя профсоюзные объединения правых социалистов; в Бельгии и Голландии они также многочисленнее профсоюзов, руководимых реформистами; в ФРГ, Австрии и Швейцарии они по численности следуют за социал-демократами. Значительным влиянием христианское профсоюзное движение пользуется в Канаде и США. Новым для послевоенного периода являются небезуспешные попытки католической церкви организовать христианское рабочее движение в так называемых слаборазвитых, т. е. в зависимых и колониальных, странах: в Азии, Африке и Латинской Америке.

Другим явлением, заслуживающим внимания, можно считать стремление католической церкви создать свои собственные молодежные рабочие организации. В настоящее время такие организации имеются в 77 странах (в Европе — в 14 странах, в Африке — в 31, в Азии — в 12, в Америке — в 20 странах).[1] Все эти организации являются филиалами мировой христианской молодежной рабочей организации (Joc International), оформленной в 1957 г. и действующей под демагогическим лозунгом: «В рабочем классе, для рабочего класса, с помощью рабочего класса».

Ряд католических идеологов отдает себе отчет, что будущее человечества принадлежит рабочему классу, и потому завоевание его симпатий они считают своей первоочередной задачей. Американский клерикал Джозеф Н. Муди пишет: «Будущее направление мира зависит от борьбы за душу промышленного рабочего. Он находится на перепутье: его тянут к себе с одной стороны атеистический и тоталитарный коммунизм и менее агрессивный светский государственный социализм, а с другой стороны — социальный христианизм. Будущее человеческого общества зависит от исхода этой борьбы».[2]

С последним нельзя не согласиться. Действительно, будущее человечества зависит от исхода борьбы трудящихся с капитализмом. На одной трети земного шара победителями из этой гигантской схватки вышли трудящиеся. Нет сомнения, что они победят и в остальных капиталистических странах. Церковная иерархия страшится этой перспективы и считает,

[1] Les Catholiques dans la vie international. Paris, 1957, стр. 34.

[2] J. N. Moody. Contemporary social action in Belgium. Church and society, New York, 1953, стр. 300. Муди сводит классовую борьбу трудящихся с капиталистической системой к борьбе между коммунистической и христианской идеологией, тем самым подтверждая, что христианская идеология выражает интересы господствующих классов.

что может предотвратить победу прогрессивных сил. Более того, идеологи католической церкви утверждают, что только церковная доктрина, в частности церковная социальная доктрина, может послужить той плотиной, которая задержит победоносное шествие идей коммунизма.

Церковь за последнее столетие потратила немало усилий, пытаясь создать такую доктрину, которая могла бы привлечь на ее сторону трудящихся. Клерикальные идеологи понимают, что без широковещательной программы им не завоевать доверия рабочих. Зирнель, долголетний руководитель христианского рабочего движения во Франции, в своей книге, обобщающей историю этого движения, не без откровенности пишет по этому поводу: «Никто — ни общество, ни любая организация — не может обойтись без программы, без жизненного кредо... И это верно прежде всего в отношении профсоюзного движения. Профсоюзное движение в действительности вовсе не является — как часто утверждают — вопросом желудка. Для того чтобы объединить и удержать большое количество сторонников, следует иметь не только материальную приманку, но также и идеал, вдохновляющий их во имя не вполне надежного результата приносить жертвы, которые не компенсируются немедленным удовлетворением или личной выгодой. Даже наиболее нейтральное рабочее движение развивается согласно этому правилу. Его руководители могут утверждать, что участников движения интересуют только вопросы экономической борьбы. Но неизбежно возникают обстоятельства, когда их члены воспринимают удовлетворение этих интересов или средства, с помощью которых они достигаются, совсем по-иному, согласно собственному мнению и личным взглядам».[3] Последние же, конечно, не соответствуют интересам католической церкви. Избежать столь плачевного результата можно было только подсунув трудящимся соответствующий «идеал». Но дело осложнялось тем, что, несмотря на обилие «идеалов» в идейном арсенале церкви, среди них не было именно таких, в которые мог бы уверовать рабочий класс. Когда в прошлом столетии возникло рабочее движение, оно пошло не за духовенством, проповедовавшим извечные христианские истины, а за социалистами, призывавшими трудящихся свергнуть капиталистический строй.

С тех пор церковная иерархия пыталась выработать свою собственную социальную программу, могущую привлечь на сторону церкви хотя бы часть трудящихся. Над решением этой задачи бились клерикальные идеологи в течение последнего столетия, с момента появления на свет «призрака» коммунизма, о рождении которого возвестил «Коммунистический манифест». Но, несмотря на сотни социальных энциклик и трактатов, несмотря на то, что многочисленные общества, институты и монашеские ордена в различных странах десятилетиями занимались разработкой католической социальной доктрины, до сих пор все эти усилия привели к довольно скромному результату. Гора родила мышь. «Христианско-демократическое движение, — со скорбью вынужден заключить французский клерикал Битон, — не знает документа, который можно было бы сравнить с „Коммунистическим манифестом“».[4] И это после свыше 100 лет упорного труда наиболее изворотливых умов католической церкви!

Клерикальные идеологи придают своей социальной доктрине определенную форму и вкладывают в нее определенное содержание в зависимости от того, когда, где и к кому обращены их слова. В США католическая

[3] I. Zirnheld. Cinquante années de Syndicalisme chrétien. Paris, 1937, стр. 178.
[4] L. Biton. De démocratie chrétienne dans la politique Française. Girandenn (Angers), 1954, стр. 71.

социальная доктрина — это не что иное, как откровенная апология капиталистического строя, в странах Западной Европы она звучит как критика капитализма; если ее толкуют интеллигентам, она предстает в привлекательных одеждах «интегрального гуманизма», если же она предназначена для безграмотных крестьян, то является повторением традиционных заповедей «христианского милосердия».

Для пояснения приведем два примера. Уже цитированный нами клерикал Муди в одном из своих ученых трактатов так формулирует задачи, стоящие перед «социальными христианами»: «Чтобы победить (само собой разумеется марксизм, — *И. Г.*), „социальные христиане“ должны энергично трудиться в поисках конструктивных решений, которые включат в себя далеко идущие социальные реформы. Они должны заняться всей жизнью человека, ибо его жизнь едина и неразделима, с ее социальной и экономической стороной, переплетающейся с духовной. Их программой должен быть интегральный гуманизм; их целью — новый социальный порядок, основанный на подлинном взгляде на человека, общество и экономику; их деятельность — столь же обширной, как и сама проблема. Так как мир труда охватывает фабрику, очаг, семью, квартирный вопрос, отдых, культуру и идейную жизнь, то и католическое рабочее движение должно все это охватить».[5] Хотя в этих высокопарных фразах мало ясности, верующий интеллигент, прочтя их, вряд ли усомнится по крайней мере в благородных побуждениях христианской социальной доктрины.

А вот как та же доктрина излагается в приходском бюллетене «Ангел прихода», предназначенном не для утонченного вкуса клерикального интеллигента, а для неграмотных итальянских крестьян из числа тех, для которых слово приходского священника — закон: «Несчастье быть богатым. Сегодня говорят столько против богачей, многие хотели бы смести их с лица земли, но как тогда жили бы бедняки? Богачи точно источники, нет воды без источников, нет бедных без богатых.

«Между тем богатые испытывают различные несчастья, о наличии которых бедные зачастую и не подозревают: они всегда недовольны; у них масса забот о жизни, о богатстве; они всегда боятся воров, потерь, недостаточно высоких доходов и т. д.; у них, если они не занимаются благотворительностью, меньше по сравнению с бедняками заслуг и поэтому меньше шансов попасть в рай; они платят больше налогов; они разрушают свое здоровье изысканными блюдами, спиртными напитками и другими наслаждениями, если не впрямь отдаются разврату; им завидуют, они приобретают много врагов; они постоянно испытывают угрозу для своего здоровья от автомобильных и авиационных катастроф и т. п.; они плохо понимают нужды их ближних; они рискуют быть наказанными богом; их всегда подстерегает опасность превратиться в бедняков.

«Счастье — родиться бедняком. Многочисленны преимущества судьбы бедняков: по сравнению с богачами они более счастливы и довольствуются малым; у них меньше забот; они трудятся с большей охотой; они не боятся воров; у них больше заслуг; они находятся ближе к Иисусу Христу; они более скромны в еде, меньше болеют; их деньги, заработанные честным трудом, заслуживают большего уважения; беднякам меньше завидуют, у них меньше врагов; бедняки спят спокойно; у них меньше возможностей грешить; они лучше понимают потребности других и более

[5] J. N. Moody. Contemporary social action in Belgium, стр. 300—301.

щедры; они живут дольше; у них всегда имеется надежда в какой-то степени разбогатеть».[6]

Итак, по этому рецепту мерилом человеческого счастья является нищета. Она спасает бедняка не только от излишних забот, изысканных блюд, ожирения, но и от автомобильных катастроф. Спрашивается, может ли такая проповедь убедить трудящихся, жаждущих освободиться от капиталистической эксплуатации, следовать за католической церковью? И, прежде всего, могут ли не вполне вразумительные рассуждения об «интегральном гуманизме» или издевательские утверждения, что нищета избавляет трудящихся от всех невзгод, в то время как богатство является тяжкой ношей для капиталистов, отвлечь широкие массы трудящихся от борьбы за их насущные интересы?

В этом сомневаются даже многие клерикальные идеологи. Например, один из них, англичанин Фогарти, сокрушается: «Христианская демократия до сих пор не выработала теорию политической экономии и социального развития. Этот недостаток особенно бросается в глаза, когда христианско-демократическое мышление сравнивается с марксистским».[7] Отсутствует научная теория, но зато в наличии безудержная социальная демагогия. «Трудящиеся, — заявлял Пий XII, — являются зеницей ока церкви, о них церковь должна заботиться в первую очередь».[8]

Католическая церковь, чтобы доказать трудящимся свою «любовь», даже объявила в 1955 г. 1 мая церковным праздником — днем «святого Иосифа рабочего». В своем майском выступлении в 1958 г. Пий XII заявил: «О, любимейшие трудящиеся! Не забывайте правду, не верьте тем, кто вопреки ей, вопреки прошлому и настоящему стремится приуменьшить значение энергичного христианского участия в решении социального вопроса. Если вы можете сегодня похвалиться законными и справедливыми завоеваниями... так это благодаря быстрому, мудрому, справедливому и искреннему участию смелых католических деятелей прошлого, проповедников и апостолов, которые, покорно следуя просвещенному учению церкви, вели неустанную борьбу в защиту ваших отцов и вас».[9]

Эта тирада знаменательна во многих отношениях. Церковная иерархия, которая всегда боролась против сознательного рабочего движения, теперь приписывает себе все завоевания многолетней борьбы классово сознательных рабочих под руководством коммунистических партий.

Идеологи католицизма, однако, не только извращают исторические факты, но для борьбы с марксизмом не прочь установить альянс с правыми социалистами. Христианские социальные демократы даже по названию стали родственными душами реформистов, которые в свою очередь издавна считали, что социал-демократизм есть улучшенное издание евангельского учения. Карл Каутский утверждал даже, что «христианское учение Евангелия совпадает с нашими целями» (т. е. целями социал-демократии).[10] Сын К. Каутского Бенедикт, развивая эти идеи, писал в составленном им проекте новой программы Социалистической партии Австрии, что «в отношениях между социализмом (читай — реформизмом, — *И. Г.*) и религиозными организациями имеются точки соприкосновения, а при

[6] Цит. по: L'Unita, 19 II 1958.
[7] M. P. Fogarty. Christian democracy in Western Europe. 1820—1953. London, 1957, стр. 110.
[8] Criterio, 14 X 1957, стр. 793.
[9] Osservatore romano, 2—3 V 1958.
[10] К. Каутский. Католическая церковь и социал-демократы. СПб., 1906, стр. 11—12.

известных случаях спорные пункты, которые следует урегулировать». «Было бы непонятным, — заявлял он, — почему религия, проповедующая любовь к ближнему, не должна быть совместимой с социализмом».[11]

В новой программе германской социал-демократии, проект которой был опубликован в мае 1958 г., выражается удивление, что «церковь не сумела распознать в социализме защитника оскорбленного человеческого достоинства», хотя каждому марксисту известно, что церковь ополчилась против социализма именно потому, что распознала в нем смертельного врага эксплуататоров и надежного друга эксплуатируемых. «В стремлении социализма преобразовать капиталистическое общество, — сожалеет программа, — церковь увидела опасность для моральных устоев мира». Программа умалчивает, что речь идет о капиталистических моральных устоях, которые защищались и защищаются церковной иерархией. Более того, германские социал-демократы уверяют, что церковь тоже стремится преобразовать капиталистическое общество и создать «справедливый порядок». Вражда церкви к социализму провозглашается «недоразумением». «То, что они (т. е. церковь и социал-демократия, — *И. Г.*), — сетует программа, — не нашли общего пути для преобразования жизни общества, воспринимается всеми (?) как трагедия». Программа призывает церковь к взаимной терпимости, основанной на уважении, и к сотрудничеству.[12] Во имя чего? Должно быть, во имя спасения буржуазного общества от социалистической революции.

Некоторые социал-демократические партии идут еще дальше. Голландские реформисты, например, разрешили образование в своей партии фракций католиков, протестантов и «гуманистов». Что касается социалистического интернационала в целом, то на международных конференциях в 1951 г. (Франкфурт) и в 1953 г. (Бентвельд), на которых обсуждалось отношение социалистов к религии, было постановлено, что социализм не следует рассматривать как «этическое учение» или «философию жизни», а всего лишь как социальную теорию.[13] Таким образом, реформисты все проблемы морали и этики добровольно отдали на откуп церковникам.

Современные социал-демократы примирительно относятся к религиозной идеологии, выражающей и защищающей интересы капитализма. Они рисуют церковь в капиталистическом обществе как надклассовый институт, лишенный «мирской скверны», как непорочного стража извечных моральных законов. Высказывая и защищая такую точку зрения, социал-демократы оказываются в роли папистов, которые по своему рвению превосходят самого папу. Можно было бы указать на некоторых клерикальных деятелей, которые вовсе не разделяют столь оптимистического взгляда на религию и церковь. Достаточно привести хотя бы следующие выдержки из декларации французских священников-рабочих от 5 октября 1953 г.: «Мы узнали, что социальные доктрины, вдохновляемые церковью, ведут чаще всего к предательству рабочего класса... Церковь только теоретически осуждает капитализм. В практической деятельности церковь не только признает его, но и сотрудничает с ним».[14]

Господствующие круги церкви охотно идут на политическое и идеологическое сотрудничество с реформистами, отрекающимися от марксизма. Ватикан отлучает коммунистов от церкви и предает их анафеме якобы за то, что они не верят в бога. Но это не верно, ибо в бога не веряг и мно-

[11] Arbeiter Zeitung, 23 XI 1957.
[12] Forwärts, 3 V 1958.
[13] M. P. Fogarty, ук. соч., стр. 383.
[14] Les Prétres-ouvriers. Documents. Paris, 1954, стр. 230—231.

гие правые социалисты. Церковь проклинает коммунистов за то, что они стремятся свергнуть капитализм и установить вместо него социализм. Реформисты же хотят лишь улучшить, подправить буржуазное общество, они, по существу, такие же враги социализма, как и ватиканские теологи. Вражда к марксизму — вот что сближает реформистов и клерикалов. Впрочем, многие клерикалы вовсе не скрывают этого. Вот, например, как рисует отношение клерикалов к социал-демократии в Германии видный католический деятель этой страны Эдгар Александер: «Отношение немецких католиков к социализму может быть хорошо понято, если только учесть эволюцию Германской социал-демократической партии, этой подлинной представительницы марксистского движения и идеологии в Германии. Эту эволюцию можно разделить на два больших периода. В первый из них социал-демократическое движение отождествлялось с революционными социальными движениями и атеистическими культурными программами марксизма, что продолжалось приблизительно до 1918 г.; второй период — это тот, когда немецкие марксисты раскололись на два лагеря: революционное движение коммунизма и ревизионистское движение германского социализма под руководством социал-демократической партии, основанной после провозглашения Веймарской республики.

«В первый период, несмотря на многие общие интересы, католицизм оставался непримиримым врагом всего движения германского социализма. До тех пор, пока под руководством Энгельса, Бебеля и Каутского это движение оставалось верным марксовой революционной программе атеизма и враждебности по отношению к церкви, отрицания частной собственности, революционного низвержения политического строя... и т. д., католицизм был вынужден пребывать по отношению к нему в непримиримой оппозиции... Идеологическая эволюция социал-демократической партии после 1918 г. и поворот ее в направлении политики демократического конструктивизма, социальных реформ и несектантского культурного отношения немедленно вызвали установление новых отношений между католицизмом и новой формой „германского социализма“».[15]

Таким образом, когда социал-демократы перестали быть революционными марксистами, церковь «смилостивилась» над ними и установила «новые отношения», которые выразились не только в политическом сотрудничестве между социал-демократами и клерикалами в ряде стран (причем, как правило, такое сотрудничество преследовало совместную борьбу с коммунизмом), но и во взаимных идеологических уступках.

Если правые социалисты перестали считать церковь противницей социальных реформ, то и церковная иерархия в свою очередь перестала считать социал-демократию «дьявольским» движением, резервируя этот термин только для коммунистов. Социал-демократизм, осужденный в 1891 г. папой Львом XIII как «греховный», в 1931 г. для папы Пия XI был уже всего лишь «ошибочной» доктриной, не представляющей особой опасности для существующего порядка, т. е. для капитализма. Разница между этими двумя терминами — «ошибочный» и «греховный» — с теологической точки зрения огромна. Иезуит Вильен, один из современных социальных теоретиков клерикализма, особенно подчеркивает значение такой разницы. «Доктрина, к которой церковь сегодня относится терпимо, — пишет он, — может быть отличной от той, которая была осуждена 50 лет тому назад под тем же именем; если речь идет о предупреждении, опас-

[15] E. Alexander. Social and political movements and ideas in german and austrian catholicism. Church and society, New York, 1953, стр. 524—525.

ная доктрина в прошлом может стать неопасной в результате культурной или социальной эволюции».[16] Что касается реформистов, то они давно уже перестали быть опасными как для капиталистов, так и для церкви.

История христианского рабочего движения, таким образом, проливает свет также на взаимоотношения между церковью и социал-демократией.

После второй мировой войны появилось большое количество работ клерикальных, буржуазных и правосоциалистических исследователей по истории христианского рабочего движения, цель которых в основном выяснить, насколько это движение является действенным для борьбы с коммунистическим влиянием. Можно указать на работы Ж. Б. Дюрозеля, Ж. Хоога и Г. Роллета по истории католических социальных движений во Франции, Г. де Роза и Ф. Магри по истории Католического действия в Италии, К. Риттера и Х. Добретсбергера о социальном католицизме в Германии и Австрии, И. Шеррера и А. Хейла по истории христианского рабочего движения в Швейцарии, Х. Хаага о происхождении либерального католицизма в Бельгии, Л. Г. С. Верберне и В. Г. Керслуиса о христианском профсоюзном движении в Голландии, Г. Броуна и Д. Леонарда о католическом рабочем движении в США и, наконец, на такие капитальные труды клерикальных историков и социологов, как книгу Л. Р. Сансеверино «Христианское профсоюзное движение», сборник статей «Церковь и общество», посвященный католической политической и социальной доктрине и клерикальным массовым движениям со времени Французской революции 1789 г. по 1950 г., и монографию английского католического и лейбористского деятеля М. П. Фогарти «Христианская демократия в Западной Европе (1820—1953)».[17]

Из марксистских исследований вопроса следует упомянуть работы французского философа-коммуниста Роже Гароди и итальянского историка Дж. Канделоро.[18]

В советской литературе деятельности клерикальных организаций и, в частности, христианских профсоюзов посвящены исследования М. М. Шейнмана и других историков.[19]

[16] Informations catholiques internationales, 12 II 1957, стр. 5.

[17] J. B. Duroselle. Les débuts du catholicisme social en France. 1822—1870. Paris, 1950; G. Hoog. Histoire du catholicisme social en France, 1871—1931. Paris, 1946; H. Rollet. L'actions sociale des catholique en France, 1871—1901. Lille, 1947; G. de Rosa. Storia politica del'Azione Cattolica in Italia, vol. I—II. Bari, 1953—1954; F. Magri. L'Azione Cattolica in Italia (1775—1951), vol. I—II. Milano, 1953; K. Ritter. Die katholisch-sociale Bewegung in Deutschland in 19 Jhrhundert und der Volksverein. Köln, 1954; I. Dobretsberger. Katholische Socialpolitick am Scheidewege. Graz, 1947; J. Scherrer. Die Christliche Sozialreform. Zürich, 1945; A. Heil. Die Christlichen Gewerkschaften. Zürich, 1951; H. Hoog. Les origines du Catholicisme liberal en Belgique, 1789—1839. Louvain, 1950; W. G. Kersluis. Beknopte geschiedenis van de Kattolike arbeitersbewegnis in Niderland. Amsterdam, 1949; Y. D. L. Leonard. Catholic attitude toward American labor, 1884—1919. New York, 1946; H. Y. Brown. The Catholic church and the knights of labor. Washington, 1949; L. R. Sanseverino. Il movimento sindicale cristiano. Dal 1850 al 1939. Roma, 1950; Church and society. New York, 1953; P. Fogarty, ук. соч.

[18] R. Garoudy. L'Eglise, le communisme et les chrétiens. Paris, 1949; Р. Гароди. Католическая проповедь классового мира и французская действительность. Коммунист, 1958, № 4; G. Candeloro. 1) Il movimento cattolico in Italia. Roma, 1953 (см. перевод: Дж. Канделоро. Католическое движение в Италии. Изд. иностр. лит., М., 1955); 2) Il movimento sindicale in Italia. Roma, 1950 (см. перевод: Дж. Канделоро. Профсоюзное движение в Италии. Изд. иностр. лит., М., 1953). См. также: William Z. Foster. Outline history of the world tradeunion movement. New York, 1956 (см. перевод: Уильям З. Фостер. Очерки мирового профсоюзного движения. М., 1956).

[19] М. М. Шейнман. 1) Социальная демагогия Ватикана. Вопросы истории религии и атеизма, № 3, Изд. АН СССР, М., 1955; 2) Предыстория послания Льва XIII

В данной статье мы пытаемся выявить некоторые особенности основных этапов христианского рабочего движения и проследить развитие его идеологии вплоть до настоящего времени.

Интерес в католических кругах к социальному вопросу начал проявляться в 30-х годах XIX в. во Франции. Это было не случайно. Именно во Франции — родине утопического социализма, где рабочий класс впервые начал угрожать буржуазии социальной революцией, — наиболее «просвещенные» представители католической церкви стали заигрывать с трудящимися. Самым выдающимся представителем этих кругов был аббат Фелисите Ламенне (1782—1854), первоначально выступавший за примирение церкви с буржуазией. Пока Ламенне проповедовал союз церкви и капитала, папство его терпело. Под влиянием революции 1830 г. и последующего обострения классовой борьбы Ламенне опубликовал в 1834 г. памфлет «Слова верующего»,[20] в котором убеждал католиков не повторять ошибки с буржуазной революцией и перейти заблаговременно на сторону трудящихся, чтобы направить их борьбу по «христианскому» пути. Проповедь Ламенне, в особенности его призывы во имя «христианского милосердия» улучшить положение трудящихся, вызвала к нему бурю ненависти как в кругах французской буржуазии, так и среди высшего духовенства. Ватикан отлучил Ламенне от церкви и предал его анафеме.

Таким образом, первая попытка связать католическую религию с рабочим вопросом окончилась для церкви конфузом. Отлучая Ламенне, церковь подтверждала, что она продолжает стоять на страже интересов эксплуататоров.

Христианский социализм Ламенне идейно соприкасался с феодальным социализмом, этой разновидностью реакционного социализма, охарактеризованного К. Марксом в 1847 г. в статье «Коммунизм газеты „Rheinischer Beobachter“». В этой работе К. Маркс сформулировал и подверг уничтожающей критике пресловутые «социальные принципы» христианства, которые последователи Ламенне из числа фрондирующих аристократов и набожных буржуа пытались противопоставить научному коммунизму.[21]

Но не союз церкви с трудящимися, даже во имя христианского решения социального вопроса, а союз с господствующими классами против трудящихся — таков был курс, восторжествовавший в католических кругах Франции в 40-х годах прошлого столетия и получивший одобрение папского престола. Глашатаем этого курса стал французский клерикальный деятель Монталамбер, идеи которого оказали значительное влияние на католические круги Западной Европы последующих двух десятилетий.

После революции 1848 г. Монталамбер стал членом национальной ассамблеи и в многочисленных выступлениях доказывал представителям буржуазии, что они могут совладать с угрожающей им социальной революцией только при помощи церкви. «Христианский народ, — говорил этот «либеральный» католик, — можно устрашить, кроме штыков, и другими мерами: там, где соблюдается закон бога, сам бог выполняет обязанности полиции».[22] «Религия, — уверял Монталамбер, — не только обязывает

«Rerum Novarum». Вопросы истории религии и атеизма, № 4. Изд. АН СССР, М., 1956. См. также: И. Лаврецкий Клерикальная реакция и рабочий класс. Мировая экономика и международные отношения, 1958, № 2.

[20] Ф. Ламенне. Слова верующего. М., 1917.

[21] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., изд. 2-е, т. 4. стр. 204—205.

[22] Цит. по: R. Garoudy, L'Eglise, le communisme et les chrétiens, стр. 34.

подчиняться властям, но и уважать их в сердцах... В чем заключается сегодняшняя проблема? Привить уважение к собственности тем, кто ее не имеет. Но я не знаю другого средства для достижения этой цели, за исключением одного: заставить их верить в бога! И не в неопределенного бога эклектиков той или другой системы, а в бога катехизиса, в бога, продиктовавшего десять заповедей, осудившего на веки воров. Вот единственная вера, действительно общедоступная, способная с успехом защищать собственность».[23]

Проповедь Монталамбера находила положительный отклик у видных буржуазных деятелей. В частности, Тьер убеждал буржуазию воспользоваться услугами церкви «на том основании, что только она может учить бедных смирению, обещая им вечное спасение».[24]

После поражения пролетариата в революции 1848 г. католическая церковная иерархия, пользуясь тем, что революционное рабочее движение было загнано в подполье, занялась организацией трудящихся в церковные союзы и пропагандой идей христианского социализма. В Германии в роли идеолога христианского социализма выступил майнцкий архиепископ барон Вильгельм Эммануил фон Кеттелер (1811—1877), бывший уланский офицер и член франкфуртского парламента. Основная работа Кеттелера, «Рабочий вопрос и христианство», была издана в 1864 г., т. е. в год основания I Интернационала и вскоре после создания Всеобщего германского рабочего союза.

Для Кеттелера социальный вопрос был вопросом желудка. Социальные реформы необходимы, утверждал он, чтобы улучшить положение рабочих и тем самым избавить буржуазное общество от опасности социальной революции. Кеттелер, как некоторые «просвещенные» буржуазные деятели его времени, выступал не против капиталистической эксплуатации вообще, а против чрезмерной эксплуатации, которая толкала рабочих на путь социалистической революции. Таким образом, главное в социальной проповеди майнцкого архиепископа — борьба с социализмом. Идеи Кеттелера легли в основу социальной программы, принятой конференцией католических епископов в Фульде в 1869 г.

Демагогическая проповедь Кеттелера, подхваченная немецкой церковной иерархией и всячески рекламируемая капиталистами, имела определенный успех среди отсталых слоев трудящихся. Это отметил К. Маркс, посетивший Германию в конце 1869 г. «Во время поездки через Бельгию, пребывания в Аахене и путешествия вверх по Рейну, — писал тогда К. Маркс Ф. Энгельсу, — я убедился, что необходимо энергично бороться с попами, особенно в католических местностях. В этом духе я буду действовать через Интернационал. Эти собаки (например, епископ Кеттелер в Майнце, попы на Дюссельдорфском съезде и т. д.) заигрывают, где это им кажется удобным, с рабочим вопросом. Фактически мы на них работали в 1848 г., они одни пожали плоды революции в эпоху реставрации».[25]

В Швейцарии идеи Кеттелера пропагандировали епископ (впоследствии кардинал) Мермиллод и клерикальный деятель Гаспар Декюртен, в Бельгии — клерикал Хеллепют, в Англии — кардинал Манинг, в США — кардинал Гиббонс.

[23] Там же, стр. 37.

[24] J. N. Moody. Catholic social and political movements (1784—1950). From Old regime to democratic society. Church and society, New York, 1953, стр. 134.

[25] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., изд. 1-е, т. XXIV, стр. 236.

Ученик Кеттелера аббат Франц Хитце (1851—1921) был одним из основателей и лидеров немецкой партии католического центра. Другие последователи Кеттелера, как барон Карл фон Фогельзанг (1818—1896), князь Лихтенштейн, граф Бломе и граф Куфштейн, были вдохновителями феодально-клерикального социализма в Австрии. «Ф. Хитце и Фогельзанг, — отмечает итальянский историк Дж. Канделоро, — развили идеи Кеттелера в более предельном корпоративном духе, подчеркивая необходимость переустройства общества и государства на основе профессиональных корпораций («Stände»), которые объединяли бы в обязательном порядке хозяев и трудящихся и которые были бы организованы по иерархическому принципу и юридически узаконены».[26]

Во Франции идеи Кеттелера получили широкое распространение среди буржуазии и клерикалов после подавления Парижской коммуны. Их главатаями были граф Альберт де Мюн и маркиз Рене де ля Тур дю Пен, бывшие версальцы, ставшие после удушения Коммуны клерикальными «рабочими» деятелями. В этой же области подвизался «социальный» клерикал промышленник Леон Армель, пропагандировавший образование корпораций — союзов с участием капиталистов и рабочих с целью классового сотрудничества.

Все эти графы и князья были идеологами феодального социализма, убийственную характеристику которого дали К. Маркс и Ф. Энгельс в «Коммунистическом манифесте». Сегодня с оценкой Маркса и Энгельса вынуждены согласиться даже некоторые клерикалы. Фогарти, например, пишет: «Когда смотришь на классово сознательных аристократов, которые возглавляли христианские движения во второй половине XIX в., невольно хочется повторить комментарий Карла Маркса: „Так возник феодальный социализм: наполовину похоронная песнь — наполовину пасквиль, наполовину отголосок прошлого — наполовину угроза будущего, подчас поражающий буржуазию в самое сердце своим горьким, остроумным, язвительным приговором, но всегда производящий комическое впечатление полной неспособностью понять ход современной истории“».[27]

Для Кеттелера и его последователей критика капитализма была дымовой завесой, прикрывавшей борьбу с коммунизмом. Если капитализм был плох, то «доктрина коммунизма» для Кеттелера была «грехом против натуры», она угрожала «самому фундаменту человеческого существования».

Хеллепют со своей стороны утверждал, что «христианский социализм это такой социализм, который воспринимает принципы, отброшенные всеми социалистами».[28]

«Враги социального порядка, — писал Леон Армель в 1888 г., — действуют энергично с целью объединить всюду рабочих под предлогом их защиты, в действительности же они создают машину для войны против общества. Необходимо создавать группы христиан, могущие бороться со злом, которое укоренилось среди нас».[29]

Архиепископ Мермиллод, отмечая со страхом, что «глубокие страдания трудящихся классов угрожают толкнуть их на путь революционных беспорядков, которые сулят им удовлетворение справедливых требований

[26] Дж. Канделоро. Католическое движение в Италии, стр. 261.
[27] M. P. Fogarty, ук. соч., стр. 5.
[28] Цит. по: F. Nitti. Le Socialisme catholique. Paris, 1894, стр. 320.
[29] Там же, стр. 304.

и всех их притязаний», призывал организовывать трудящихся для борьбы с социализмом.[30]

Такие же идеи высказывал в 1878 г. и первый американский кардинал Макклоски: «Среди нас имеются элементы революции и коммунизма. Это — угроза. Зло кипит по эту сторону Атлантического океана, и это требует всего нашего могущества, чтобы приостановить такое непотребство, которое все сметает на своем пути».[31]

В 70-х и 80-х годах XIX в. во Франции, Германии, Бельгии, Голландии и Швейцарии стали возникать клерикальные (католические и протестантские) рабочие организации патерналистского типа. Объединяли они в основном ремесленников и служащих, руководили ими духовенство и капиталисты. Хотя эти организации по своему характеру были неоднородны (среди них были благотворительные общества и смешанные профсоюзы с участием капиталистов и рабочих), всех их объединяло одно: ненависть к социалистическому движению.

В 1872 г. во Франции де Мюн и де ля Тур дю Пен с благословления Пия IX организовали движение Католических рабочих клубов (Cercles catholiques d'ouvriers). Эти клубы были созданы не для борьбы за права рабочих, а для убеждения рабочих сносить в смирении эксплуатацию капиталистов. «Движение, — говорится в программном заявлении Католических рабочих клубов, — имеет своей целью вызвать и организовать опеку рабочего класса со стороны господствующего класса, для того чтобы возвратить на фабрику религию, [добрые] обычаи и патриотизм, изгнанные оттуда духом революции».[32]

В 70-х годах, когда социалисты подвергались во Франции жестоким преследованиям, клерикалам удалось привлечь на свою сторону несколько десятков тысяч трудящихся. Но, как признает Фогарти, «католические рабочие организации, будучи патерналистскими, привлекали набожных и безвольных рабочих скорее, чем активных».[33] То, что говорит Фогарти относительно христианского рабочего движения во Франции, верно и по отношению к другим странам, где поповский социализм также привлекал наиболее отсталые, пассивные и нерешительные слои трудящихся.

Собственно говоря, иначе и быть не могло, если учесть, что руководители христианского рабочего движения открыто выступали как пособники реакции. «Мы представляем движущуюся вперед контрреволюцию», — откровенно заявлял де Мюн.[34]

Большую агитацию за образование смешанных профсоюзов-корпораций, с участием капиталистов и рабочих, под руководством капиталистов и для обуздания рабочих проводил французский клерикальный деятель промышленник Леон Армель, который на своей фабрике в Валь де Буа путем мелких подачек рабочим пытался установить классовый мир. Армель, говорит клерикальный историк Рима Сансеверино, пытался организовать трудящихся католиков для борьбы с социализмом и марксизмом.[35] Свои взгляды на рабочий вопрос Армель изложил в книге «Спра-

[30] Там же, стр. 249.
[31] F. Downing. Catholic contribution to the American labor movement. Church and society, New York, 1953, стр. 830.
[32] L. Harmel. Manuel d'une Corporation Chrétien. Tours, 1879, стр. 326.
[33] M. P. Fogarty, ук. соч., стр. 120.
[34] P. Vigpaux. Traditionalisme et syndicalisme. Essai d'histoire sociale (1884—1941). New York, 1943, стр. 34—35.
[35] L. R. Sanseverino, ук. соч., стр. 87.

вочник христианского корпоративизма», продолжительное время считавшейся социальной библией клерикальных деятелей.[36]

Армель был инициатором массовых рабочих поездок в Рим на поклон папе Льву XIII. Идея таких экскурсий зародилась в 1885 г., когда 100 французских промышленников посетили Льва XIII и пожаловались ему на быстрый рост социалистического влияния на рабочий класс. После аудиенции Леон Армель сказал: «В следующий раз нужно привести рабочих».[37] И действительно, в 1887 г. из Франции в Рим было организовано паломничество первых 800 рабочих во главе с прелатом Ланженьо (впоследствии кардинал) и де Мюном, а в 1889 г., в год основания Социалистического интернационала, клерикалам удалось направить из Франции в Рим 10 000 рабочих (капиталисты, разумеется, оплачивали все расходы).

В Италии клерикальная организация Движение конгрессов[38] предпринимала попытки создавать рабочие корпоративные организации, однако без большого успеха.

Такую же политику проводила в Бельгии основанная в 1867 г. Федерация христианских благотворительных организаций и обществ, возглавляемая предпринимателями, по инициативе которой в г. Генте в 1882 г. была основана Антисоциалистическая рабочая лига. В 80-х годах клерикал Хеллепют основал рабочие гильдии, которые в 1891 г. объединились в Бельгийскую демократическую лигу. В Германии клерикалам удалось организовать межконфессиональный профсоюз рудокопов в Руре, насчитывавший в 70-х годах около 30 000 членов. Протестанты соревновались с католиками. В 1878 г. протестантский пастор Адольф Штекер, бывший армейский священник, а с 1874 г. личный капеллан Вильгельма II, основал социально-христианское движение (впоследствии партия), призывая решить социальный вопрос с помощью не частной благотворительности, как настаивали католики, а государственной помощи.[39]

Попытки протестантских деятелей политически влиять на рабочую массу подталкивали к действиям католиков. В 1879 г. католическим прелатом Францем Хитце была основана Рабочая благотворительная ассоциация (Arbeiterwohl). Ее возглавляли фабриканты и попы.

Находясь под постоянным обстрелом разоблачающей критики социалистов, клерикалы часто вынуждены были доказывать, что они вовсе не являются сторонниками капиталистов. Так, например, швейцарский клерикал Декюртен говорил: «Построение нового общества вовсе не пугает нас. Когда мы наблюдаем, как рушатся одна за другой основы старого социального порядка, нас это не волнует, мы никогда не верили в их вечность».[40] Де Мюн со своей стороны уверял, что социальные католики вовсе не претендуют превратиться «в последнее подспорье здания, которое рушится».[41] Австрийский клерикал граф Бломе в свою очередь провозглашал, что «церковь не может не поддержать справедливые требования рабочих относительно их прав и их возрождения».[42]

[36] L. Harmel, ук. соч.
[37] M. Turmann. Le catholicism social depuis l'encyclique Rerum Nevarum. Paris, 1900, стр. 184.
[38] Движение конгрессов — массовая клерикальная организация, действовавшая под руководством Ватикана и церковной иерархии (1876—1904).
[39] А. Штекер вошел в консервативную партию, при поддержке которой он получил место в рейхстаге. Однако его социальная демагогия пришлась не по вкусу крупным капиталистам, под влиянием которых Штекер был исключен из консервативной партии и уволен с поста придворного капеллана. Христианско-социальная партия просуществовала до 1933 г. Она отличалась крайней реакционностью, национализмом, антисемитизмом. В 1933 г. часть ее слилась с нацистами, а в 1945 г. ее остатки вошли в Христианско-демократический союз Аденауэра.
[40] M. Turmann, ук. соч., стр. 59.

Многие деятели буржуазии относились с недоверием к социальной демагогии клерикалов, считая, что она облегчает работу социалистам и подрывает «здоровые основы» капиталистического общества. В рядах самой католической иерархии не было единства мнений о программе и тактике, которой следовало придерживаться в социальном вопросе. Многие влиятельные прелаты не разделяли взглядов христианских социалистов, среди которых в свою очередь имелись существенные различия во мнениях. Одни высказывались за патерналистские организации, опекающие рабочих, другие — за профсоюзы смешанного, корпоративного типа; третьи, наконец, пытались организовать рабочие организации с участием духовенства, но без участия капиталистов.

Как сами христианские социалисты, так и их противники обращались в Ватикан за разъяснениями. В конце 80-х годов по указанию Льва XIII была создана специальная комиссия прелатов, которой было поручено выработать энциклику по социальному вопросу. Два года спустя, в 1891 г., Лев XIII опубликовал энциклику о «Положении рабочих», более известную под названием «Рерум новарум». Эта энциклика является одним из основных документов католической церкви по рабочему вопросу. Она не утратила своей злободневности по сей день, ибо многие из ее постулатов продолжают оставаться в идейном арсенале современного католического движения.

Энциклика «Рерум новарум» — это ответ католической церкви на «Коммунистический манифест», данный через 45 лет после опубликования последнего. Энциклика пытается опровергнуть основные утверждения Маркса и Энгельса. Деление общества на бедных и богатых незыблемо и вечно, провозглашает она. Основой общества является частная собственность. Социальный вопрос можно решить не путем свержения капиталистического строя, а только на основе сотрудничества капиталистов и рабочих, их взаимных уступок. Идеальным порядком является корпоративное государство, в котором капиталисты будут с «христианской добродетелью» относиться к рабочим, а рабочие с «христианским смирением» сносить капиталистическую эксплуатацию. Главная задача церкви — не бороться за права трудящихся, а «удержать народ в повиновении», «успешно защищать общественный порядок, мир и стабильность общества против атак революционных сил». Главный враг — социалисты, представляющие «угрозу христианству и общественной пользе».[43] Эта антисоциалистическая контрреволюционная программа, во имя которой папа римский призывал бороться христианские рабочие организации, была наполнена лицемерными заявлениями по поводу эксплуатации трудящихся «бессердечными предпринимателями».

Энциклика, как писал Лев XIII де Мюну 7 января 1893 г., должна была убедить рабочих «не применять насилия и не стремиться к свержению существующего социального порядка».[44] Энциклика «Рерум новарум» возвещала, что Ватикан, католическая церковь готовы бороться за интересы буржуазии, как за свои собственные. Она ознаменовала отказ

[41] Там же, стр. 69.
[42] F. Nitti, ук. соч., стр. 233.
[43] J. W. Poynter. The papes and social problems. London, 1949, стр. 22.
[44] M. Turmann, ук. соч., стр. 244.

католической церкви от бойкота либерального государства и установление единого фронта церкви и капиталистов против социализма. После выхода в свет энциклики «Рерум новарум» католическое духовенство во всем мире стало пропагандировать ее как «христианскую хартию труда», лихорадочно пытаясь с ее помощью укрепить свои позиции в рабочем классе. Эту задачу должны были выполнять массовые клерикальные организации, специально реорганизованные для такой цели, и христианские профсоюзы, которые стали создаваться в первую очередь в странах с наиболее развитым социалистическим движением.

В Германии в этой области первостепенную роль играл Народный союз (Volksverein für das Katholische Deutschland), основанный в 1890 г. «Речь шла, — пишет Сансеверино, — о массовой ассоциации, направленной против распространения социализма, которая должна была доказать в первую очередь, что католицизм нельзя было обвинять (как то утверждали социалисты, окрыленные отменой репрессивных мероприятий Бисмарка) в союзе с капитализмом и во враждебном отношении к любой социальной реформе».[45]

В 1894 г. был основан Христианский профсоюз углекопов. В 1899 г. в Майнце собрался первый конгресс христианского профсоюзного движения, на котором было представлено 33 профсоюза с 111 000 членов. Конгресс принял так называемую «Майнцкую платформу», провозглашавшую нейтралитет профсоюзов по отношению к правительству. Четвертый пункт платформы утверждал: «Вся деятельность христианских профсоюзов основана на признании взаимных прав и обязанностей предпринимателей и трудящихся. Труд и капитал являются факторами производства, которые должны безусловно сотрудничать между собой».[46]

В 1902 г. была основана Германская национальная конфедерация христианских профсоюзов с секретариатом в Кельне. Накануне первой мировой войны в нее входили 25 отраслевых союзов с общим количеством членов 350 000 человек (15% из них были протестанты).

В Австрии Федерация христианских профсоюзов была основана в 1902 г. В 1909 г. она насчитывала 90 000 членов.

Во Франции, где клерикальное профсоюзное движение развивалось с трудом, духовенство оказывало поддержку «желтым» (предпринимательским) профсоюзам. Это обстоятельство, отмечает Фогарти, вызывало возмущение в рабочем классе и в свою очередь препятствовало успешной организации христианских профсоюзов.[47]

В Бельгии в 1908—1909 гг. была основана Национальная конфедерация христианских и свободных профсоюзов Бельгии, которая в 1914 г. насчитывала 123 000 членов.

В Италии агитация духовенства среди трудящихся также развивалась под лозунгом борьбы с социализмом. В 1894 г. Католический союз социальных исследований, подсобная организация Движения конгрессов, одобрил антисоциалистическую программу, в которой провозглашался тезис несовместимости католической доктрины с социализмом. «Социализм атеистичен, а мы — верующие, — читаем в этом документе, — он разрушает частную собственность, а мы желаем ее укрепить и расширить».[48]

На XI съезде Движения конгрессов в Риме в 1894 г. образование христианских профсоюзов мотивировалось стремлением не допустить,

[45] L. R. Sanseverino, ук. соч., стр. 155.
[46] Там же, стр. 158.
[47] M. P. Fogarty, ук. соч., стр. 192.
[48] L. R. Sanseverino, ук. соч., стр. 219.

чтобы «трудящиеся искали защиты своих интересов в рядах социалистической армии».[49] XII съезд Движения конгрессов, состоявшийся в том же году, призывал католиков не участвовать в руководимых социалистами палатах труда, «признанных опасными для веры и морали христианских рабочих и для социального порядка».[50]

В конце XIX в., в период бурного роста социалистического влияния на трудящиеся массы, возникло клерикальное движение «христианской демократии», часть представителей которого (например, Ромуло Мурри в Италии) выступала за коренное изменение капиталистического строя. Лев XIII в 1901 г. в энциклике «Гравес де коммуни» заявил, что церковь может согласиться с «христианской демократией» только при условии, что последняя будет бороться с социализмом.[51] Папа настаивал в новой энциклике следовать программе, намеченной в «Рерум новарум» и ставящей своей целью достижение «взаимного согласия между двумя социальными классами — капиталистов и рабочих».[52]

Проповедуя идеи классового сотрудничества и отстаивая корпоративный характер профсоюзных организаций, клерикальные рабочие деятели стремились отвлечь трудящихся от классовой борьбы, расколоть рабочий класс и тем самым ослабить его борьбу против хозяев. «Поэтому предприниматели, — отмечает Канделоро, — как правило, поощряли создание белых лиг,[53] как более сговорчивых и менее склонных к забастовкам. Наличие наряду с боевыми организациями пролетариата уступчивых белых профсоюзов означало практически существование организованного штрейкбрехерства. Но иногда католические вожаки должны были действовать совместно с руководителями профсоюзов, стоящих на позициях классовой борьбы... Опасность и вред белых профсоюзов для рабочего движения заключались не столько в конкретной позиции, занимаемой ими при отдельных трудовых конфликтах, сколько в общеполитическом курсе католического движения. Хотя оно объединяло широкие слои мелкой буржуазии и часть полетариата, руководили им представители крупной буржуазии и земельной аристократии, ставленники Ватикана, который использовал католические организации, в том числе профсоюзные, в своих целях. Превратившись в те годы в крупную капиталистическую силу, Ватикан стремился преодолеть свои прежние разногласия с итальянской либеральной буржуазией и заключить с ней прочный союз, направленный против рабочего класса».[54]

В 1909 г. был учрежден Генеральный секретариат католических профсоюзов в Бергамо, работу которого контролировало Католическое действие.

В 1910 г. из 921 648 организованных рабочих в католических профсоюзах состояло 104 614 человек (из них 67 466 работало в промышленности и 37 148 в сельском хозяйстве), в так называемых «независимых» профсоюзах (желтых) — 320 286 человек, в профсоюзах, руководимых социалистами, — 496 748 человек.[55]

[49] Там же, стр. 222.
[50] Там же, стр. 224.
[51] M. Voussard. Histoire de Democratic chrétienne (France, Belgique, Italie). Paris, 1956, стр. 43.
[52] L. R. Sanseverino, ук. соч., стр. 236.
[53] Так назывались в Италии клерикальные профсоюзы.
[54] Д. Канделоро. Профсоюзное движение в Италии, стр. 65.
[55] L. Sanseverino, ук. соч., стр. 255—256.

В США католическая иерархия уже в 70-х годах XIX в. стала интересоваться рабочим вопросом и не без успеха пыталась подчинить своему влиянию руководство профсоюзной организации «Рыцари труда». Кардинал Гиббонс проповедовал, что профсоюзы нуждаются в вождях, которые не будут угрожать хозяевам.

С момента основания Американской федерации труда (АФТ) в 1881 г., католическая иерархия оказывала постоянное давление на ее руководство. На съездах АФТ делегаты-клерикалы образовывали фракцию и действовали согласованно против прогрессивных делегатов. Священник Чарльз Брюэль говорил, выступая перед делегатами-католиками на очередном конгрессе АФТ в 1907 г.: «Вы являетесь консервативным подспорьем порядка и крепостью против революции».[56] Тот же Брюэль утверждал: «Без католического элемента в профсоюзах нельзя побороть социалистическую заразу; он действует как соль, которая предохраняет от разложения».[57]

Архиепископ Айрленд, агитировавший вместе с Рокфеллером за сотрудничество рабочих с капиталистами, в брошюре «Личная свобода и рабочие забастовки», изданной в 1901 г., призывал трудящихся не бороться со штрейкбрехерами и уважать миллиардеров. «Я не боюсь, — заявлял он, — скопления богатств в руках отдельных лиц или большой концентрации капитала в руках компаний».[58]

Опасаясь прослыть левыми и из боязни оскорбить своих читателей и рекламодателей-капиталистов,[59] клерикальные газеты стыдливо замалчивали даже некоторые положения энциклики «Рерум новарум», считая их слишком «революционными» для вкуса американских миллиардеров, интересы которых эта печать защищала.

По мере развития в отдельных странах христианского рабочего движения возникали христианские отраслевые международные профсоюзные объединения. Первое из них — Международная христианская федерация рабочих текстильной промышленности — образовалось в 1907 г.

В августе 1908 г. представители христианских профсоюзов Австрии, Бельгии, Голландии, Италии, Германии, России,[60] Швеции и Швейцарии на совещании в Цюрихе учредили Международную комиссию христианского рабочего движения с местопребыванием в том же городе. В 1914 г. комиссия объединяла клерикальные профсоюзы, которые насчитывали 542 213 членов, из них 342 785 приходилось на Германию.[61]

Таким образом, деятельность христианских профсоюзов, возникших в 90-х годах прошлого столетия, свидетельствовала о том, что эти организации пытались в основном затормозить развитие революционного, классово сознательного рабочего движения и убедить трудящихся подчиниться воле капиталистов и буржуазных правительств. Как отмечает Фостер, «создание католических профсоюзов, по существу, представляло собой наступление на рабочее движение... Эти союзы подрывали единство рабочего класса. Они вносили идеологическую путаницу в сознание рабочих, ослабляя этим их экономическую и политическую борьбу».[62]

[56] F. Downing, ук. соч., стр. 860.
[57] Там же, стр. 861.
[58] Там же, стр. 865.
[59] Там же.
[60] Точнее — польские католические профсоюзы.
[61] Профсоюзы, входившие в Международный секретариат национальных центров (руководимый социалистами), насчитывали в то же время 6 843 909 членов.
[62] У. З. Фостер, ук. соч., стр. 206—207.

Во время первой мировой войны руководство национальных христианских профсоюзов шло на поводу своих империалистических правительств. В период между двумя мировыми войнами Ватикан и католическая церковь с большой настойчивостью ориентировали христианское рабочее движение на борьбу с коммунизмом и Советским Союзом, на поддержку буржуазных правительств, на компромисс и соглашение с фашистами разных стран. Пропаганда корпоративизма, столь сходная с фашистской идеологией, по-прежнему занимала видное место в социальной идеологии католицизма.

Основным программным документом этого периода является энциклика «Квадрагезимо анно», изданная Пием XI в 1931 г., в разгар мирового кризиса, охватившего капиталистическую систему. В этом документе папа вновь ополчился против коммунизма, призывая трудящихся отказаться от классовой борьбы и сотрудничать со своими эксплуататорами. Идеалом христианского общественного строя Пий XI объявил корпоративное устройство общества. «Надо объединять людей, — провозглашал он, — не по положению, которое они занимают на рынке труда, а по различным отраслям общественной деятельности, к которым они принадлежат».

Идеи, высказанные Пием XI в его энциклике «Квадрагезимо анно», легли в основу так называемого «Малинского кодекса», опубликованного в 1933 г., который является систематизированным изложением христианской социальной доктрины. В нем утверждается, что корпоративный строй может быть установлен при любой форме государственного устройства.[63] Это был ясный намек на то, что и фашизм может установить «идеальный христианский порядок».

Пий XI в энциклике «Дивини редемпторис» похвалялся, что папство «предостерегало против коммунистической опасности чаще и более убедительно, чем любая другая общественная сила мира сего». В этом документе Пий XI настаивал: «Самая неотложная задача современности — это энергично применять соответствующие действенные средства, чтобы преградить путь революции, которая подготавливается».[64]

С окончанием первой мировой войны, победой Великой Октябрьской революции и образованием Коммунистического Интернационала Ватикан, католическая иерархия и зависящие от них массовые организации, в том числе профсоюзы, мобилизовались на защиту гибнущего буржуазного порядка и на борьбу с социалистической революцией. Преследуя эти цели, руководство христианских профсоюзов в ряде стран шло на сближение с правыми социалистами.

В Германии в ноябре 1918 г. при участии Ратенау и Стинеса, правосоциалистического лидера профсоюзов Карла Легина и лидера христианских профсоюзов Адама Штегервальда была подписана так называемая «Ноябрьская конвенция», или «Основное рабочее соглашение о восстановлении экономической жизни», где предусматривалось образование «трудовых сообществ» с участием представителей фабрикантов и рабочих. Таким образом, была предпринята попытка создать инструмент, с помощью которого можно было бы затормозить развитие классовой борьбы и устранить опасность социалистической революции. В мае 1920 г. был образован Временный имперский экономический совет с участием представителей реформистских, желтых (хиршдункеровских) и христианских профсоюзов вместе с представителями промышленников. Создание таких организаций

[63] L. R. Sanseverino, ук. соч., стр. 438.
[64] Р. Гароди. Католическая проповедь классового мира и французская действительность, стр. 94.

преследовало цель идейно разоружить трудящихся, убедить их, что путем сотрудничества с капиталистами можно добиться от последних каких-то уступок.

Германская национальная Конфедерация христианских профсоюзов, пользовавшаяся поддержкой клерикалов, участвовавших в правительстве, и предпринимателей, в 1922 г. насчитывала 1 033 506 членов, однако вслед за этим она постепенно стала терять свое влияние. В 1931 г. в ее рядах было всего 577 000 членов, в то время как реформистские профсоюзы насчитывали тогда около 5 000 000 членов.[65]

По отношению к нацизму до прихода Гитлера к власти руководство христианских профсоюзов проводило политику «дружественной критики». Конференция христианских профсоюзов 1 мая 1933 г. высказалась, хотя и со стыдливыми оговорками, за установление фашистского корпоративного режима. В декларации Конференции прямо говорилось: «Христианские профсоюзы считают, что необходимо установить строй, к которому они стремятся со дня своего основания — общественный, корпоративный строй, основанный на индивидуальной ответственности».[66]

3 мая того же года руководство христианских профсоюзов официально заявило о солидарности с нацистским режимом и согласилось на так называемую унификацию (слияние с нацистским «Рабочим фронтом»). Впрочем, с установлением фашистской диктатуры, взявшей на себя основные функции борьбы с социализмом, надобность для буржуазии в христианских профсоюзах отпала и они тем самым «отменили сами себя». Именно так и объяснил Отте, лидер христианских профсоюзов, их решение слиться с нацистским «Рабочим фронтом». 5 мая 1933 г. Отте писал в органе христианских профсоюзов, что так как последние возникли для борьбы с социализмом, то при строе, который уничтожил социалистическое движение, а вместе с ним и профсоюзное движение с антихристианской ориентацией, надобность в христианских профсоюзах отпадает.[67] Таким образом, Отте признавал, что гитлеровский строй являлся тем самым идеальным христианским корпоративным порядком, учреждение которого пропагандировали клерикалы начиная с Хитце и кончая последним конгрессом христианских профсоюзов в Эссене в начале 1933 г.

Такую же эволюцию в сторону фашизма проделало и христианское рабочее движение в Австрии, с той только разницей, что там фашизм был представлен самими клерикалами и был особенно близок лидерам и идеологам христианских профсоюзов. По сравнению с реформистскими клерикальные профсоюзы в Австрии пользовались ограниченным влиянием. В 1934 г. число членов в христианских профсоюзах не превышало 100 000 человек, в то время как в социалистических было свыше 500 000 человек.

Руководство христианских профсоюзов сотрудничало с Дольфусом в установлении фашистского режима. В одном из решений конференции христианских профсоюзов в Неубрюке в 1933 г. говорилось без обиняков: «Христианские профсоюзы готовы всеми своими силами сотрудничать в учреждении нового порядка».[68] Еще бы! Ведь Дольфус и его приспешники утверждали, что их режим — это воплощение идей энциклик «Рерум новарум» и «Квадрагезимо анно». Фашистская конституция, провозглашенная 1 мая 1934 г., началась следующей фразой: «Именем всемогущего

[65] L. R. Sanseverino, ук. соч., стр. 273.
[66] Там же, стр. 281.
[67] Там же.
[68] Там же, стр. 285.

бога, от которого исходит всякое право, австрийский народ получает данную конституцию для своего федеративного, христианского, немецкого, корпоративного государства».[69]

Основанная в 1919 г. Французская конфедерация христианских трудящихся (ФКХТ) развивала свою деятельность исходя из принципа классового сотрудничества. Принятая в 1919 г. декларация провозглашала, что «ФКХТ будет добиваться социальной справедливости не с помощью борьбы классов, а через сотрудничество с предпринимателями и государством».[70] В период между двумя мировыми войнами ФКХТ также агитировала за установление корпоративного строя. «Положительные мероприятия (т. е. мероприятия фашистских правительств, — *И. Г.*) в Италии, Австрии и Германии привлекли внимание также французских кругов», — отмечает Сансеверино. Когда Петэн в 1941 г. провозгласил свою фашистскую «Хартию труда», она приветствовалась французским епископатом и многими клерикалами как воплощение идей социальных энциклик и программ, выдвигавшихся в свое время де Мюном и де ля Тур дю Пеном. Однако большинство руководителей ФКХТ отвергло петэновский режим. Таким образом, когда многие католики увидели на практике, чем является «идеальный христианский порядок», они от него отшатнулись с негодованием.

В США после первой мировой войны католическая церковь продолжала вмешиваться в профсоюзное движение, поддерживая его наиболее реакционных представителей. В 1937 г. американский епископат организовал Ассоциацию католиков — членов профсоюзов (АКТУ). Один из ее руководителей, аббат Джон Ф. Кронин, так объяснял задачи АКТУ: «Там, где католики участвуют в неконфессиональных организациях, церковь обязана создавать параллельные ассоциации для религиозного воспитания католических рабочих».[71] Члены АКТУ образуют в профсоюзах фракции, входят в соглашения с реакционными лидерами Американской федерации труда и Конгресса, производственных профсоюзов для совместной борьбы с прогрессивными элементами. Рабочие-католики, указывал американский иезуит Джон А. Райан, должны вступать в обычные профсоюзы вместо создания собственных. «Таким образом, — утверждал он, — католики-трудящиеся смогут с бóльшим результатом бороться с социализмом, необоснованным радикализмом и любой другой тенденцией или методом, которые враждебны подлинным реформам».[72]

Однако клерикальная социальная программа являлась плохой приманкой и для американских трудящихся. В этом отношении иллюзий не питали даже некоторые клерикальные лидеры. Епископ Люси заявлял, например, в 1938 г.: «Наше отношение к рабочему движению временами кажется поверхностным и беспочвенным. По мере того как рабочее движение идет вперед, мы стоим на обочине дороги и ограничиваемся тем, что его критикуем и обсуждаем».[73]

В Швейцарии христианские профсоюзы также склонялись к фашизму, как и в других странах. В программе католических профсоюзов Швейцарии, принятой в 1933 г., говорилось: «Католические национальные профсоюзы видят в корпоративном устройстве общества и экономической жизни лучший способ устранения борьбы интересов и классов и замены ее гар-

[69] Там же, стр. 288.
[70] Val R. Lowni. The French labor movement. Cambridge, Mass., 1956, стр. 65.
[71] J. Cronin. Catholic social principles. Milwaukee, 1950, стр. 425.
[72] F. Downing, ук. соч., стр. 869.
[73] Там же, стр. 875.

моническим сотрудничеством между трудящимися и предпринимателями».[74]

В Испании, где клерикалы, как и в других странах, агитировали против борьбы классов, за корпоративный строй, они сошлись в конечном итоге с фалангистами, «Рабочая хартия» (Fuero del Trabajo) которых фактически повторяла идеи папских энциклик.[75]

В Португалии фашистский режим Салазара в свою очередь провозглашал себя защитником христианских социальных принципов.

В Италии в 1918 г. была создана клерикальная Итальянская конфедерация трудящихся (ИКТ), преемница довоенной Федерации профсоюзов. ИКТ провозгласила себя противницей классовой борьбы и социализма и сторонницей корпоративного строя. На первом конгрессе ИКТ в программном заявлении ее руководитель Валенте провозгласил, что «душой человеческого общества должно быть христианско-социальное вдохновление, а ее телом — синдикалистско-корпоративное устройство».[76] Идя по этому пути, руководство христианских профсоюзов в конечном итоге согласилось в 1926 г. на слияние с фашистскими палатами труда.[77]

Слияние христианских профсоюзов с фашизмом в ряде стран не было случайным. Как отмечал генеральный секретарь Международной конференции христианских профсоюзов (МКХП) Серрареис на VI конгрессе этой организации в Монтре в 1934 г., оно явилось результатом «совместной борьбы с марксизмом». Но Серрареис напоминал об этом вовсе не для того, чтобы признать ошибочность и вредность политической ориентации христианского рабочего движения, а для того, чтобы упрекнуть фашистов в «неблагодарности». Ведь нельзя отождествлять, жаловался Серрареис, христианские профсоюзы, всегда боровшиеся с марксизмом, с социалистическими. Ликвидация христианских профсоюзов тем более незаслуженна, жаловался он, что оставались ведь нетронутыми союзы предпринимателей![78]

Таким образом, в период между двумя мировыми войнами «идеальный христианский порядок» нашел свое практическое воплощение в фашистских режимах. Но надежды Ватикана превратиться в духовного помощника фашистских диктатур не оправдались, как не оправдались и упования на то, что фашизм покончит с коммунизмом, с Советским Союзом. Фашистские режимы, в частности немецкий и итальянский, чувствовали себя настолько всемогущими, что не считали необходимым разделять свою власть с церковной иерархией, в лице которой они видели не столько союзницу, сколько конкурента, тем более что значительная часть католиков, в особенности католики-трудящиеся, отвергали фашизм. Когда во время второй мировой войны фашизм был близок к краху, церковь, чтобы укрепить свой пошатнувшийся авторитет, вынуждена была разрешить католикам сотрудничать с коммунистами в борьбе с фашизмом, с теми самыми коммунистами, с которыми она всегда боролась как с главным врагом.

---

[74] L. R. Sanseverino, ук. соч., стр. 330.
[75] Там же, стр. 337.
[76] Там же, стр. 354.
[77] Когда в 1926 г. был принят закон Рокко о «юридических нормах трудовых отношений», ставший основой фашистской профсоюзно-корпоративной системы, Коломбо, председатель Католического действия, приветствовал его: «То, что наши желания не удовлетворены полностью, не представляется и не является достаточной причиной, чтобы отвергнуть призыв к сотрудничеству между предпринимателями и трудящимися — сотрудничеству, которого мы должны добиваться согласно нашим идеалам» (цит. по: Дж. Канделоро. Католическое движение в Италии, стр. 525).
[78] L. R. Sanseverino, ук. соч., стр. 401.

Крах фашизма явился, таким образом, крахом и традиционной христианской социальной доктрины. Идея корпоративизма, отрицание классовой борьбы, антисоциализм и антидемократизм, пропагандируемые церковью, были отвергнуты трудящимися массами капиталистических стран. После второй мировой войны идеологии церкви облачились в рясу «смелых социальных реформаторов» в духе II Интернационала. Корпоративизм был на время забыт, на его место было поставлено соучастие трудящихся в руководстве и прибылях капиталистических предприятий. Капиталист должен стать капиталистом-трудящимся, а рабочий — трудящимся-капиталистом. Этот «народный» капитализм и будет «идеальным христианским порядком». Так христианская социальная доктрина породнилась после второй мировой войны с социальной доктриной американского империализма, в колеснице которого католическая церковь надеялась на этот раз доехать до «идеального христианского порядка», при котором капиталисты и рабочие жили бы в духе братской любви, а католическая церковь была бы властительницей душ и тех и других. Но чтобы достичь этого идеала, следовало все же уничтожить коммунизм, главное препятствие в деле установления христианского социального порядка. Этой задаче и была подчинена вся социальная деятельность церкви и клерикалов в послевоенный период.

В Италии после победы над фашизмом в 1944 г. была основана унитарная Всеобщая итальянская конфедерация трудящихся (ВИКТ), в которую под напором масс вынуждены были войти и клерикалы (на основе соглашения, известного под названием «Римского пакта»). Однако одновременно с этим по указанию Ватикана в системе Католического действия была учреждена Христианская ассоциация итальянских трудящихся (ХАИТ), объединявшая профсоюзных активистов-католиков и всецело подчиненная церковному руководству.

В ВИКТ клерикалы хотя и пользовались полной свободой действий, но находились в меньшинстве, что их не устраивало. Опираясь на ХАИТ, они пытались подорвать деятельность ВИКТ, систематически саботируя ее решения и постановления.

В 1948 г., используя в качестве предлога забастовку протеста в связи со злодейским покушением 14 июля на Пальмиро Тольятти, забастовку, за объявление которой голосовали их же представители, клерикалы вышли из ВИКТ и основали свою собственную раскольничью организацию — Всеобщую свободную итальянскую конфедерацию трудящихся (ВСИКТ), которая вскоре примкнула не к МКХП, а к Международной конфедерации свободных профсоюзов (МКСП). Этот раскол в ВИКТ произошел при прямой поддержке представителей Американской федерации труда и Конгресса производственных профсоюзов США, которые контролировали МКСП. Под их давлением клерикалы и присоединились к МКПС. За раскольниками из ВИКТ ушло значительно меньше рабочих, чем обычно голосовало за клерикалов внутри этой организации.

Способ, которым был осуществлен раскол, и момент, к которому он был приурочен, как указывает Канделоро, «свидетельствуют о том, что этот шаг был продиктован сугубо политическими мотивами, чуждыми профсоюзным интересам самого христианско-демократического течения. Нельзя объяснить этот шаг различиями в методах действий христианско-демократического и унитарного профдвижения, так как эти различия существовали и до 14 июля; да, кроме того, они не были столь резкими, как в дофашистский период, когда белые профсоюзы противостояли профсоюзам, руководствовавшимся принципами классовой борьбы. В то время эти две организации возникли и существовали независимо друг от друга,

объединяя слои и группы трудящихся, нередко различавшиеся по образу мыслей и уровню развития и принадлежавшие к профессиям, экономические интересы которых не совпадали. Теперь положение было совершенно иным: профединство, установленное сверху на основе „Римского пакта", было сравнительно легко и быстро осуществлено на местах, поскольку оно отвечало стремлениям широких масс трудящихся, закаленных испытаниями в период фашистского господства... Дело в том, что раскол явился попросту результатом самого решительного давления извне на христианских демократов, и притом не только со стороны Ватикана, правительства и предпринимателей, но главным образом со стороны США».[79]

За спиной ВСИКТ продолжает действовать ХАИТ, находящаяся всецело в подчинении у церковной иерархии. По данным 1955 г., ХАИТ насчитывала около 1 000 000 членов, 7000 отделений, 760 кооперативов, 254 строительных компаний. Ее учебные курсы посещало около 200 000 человек ежегодно.[80]

Во Франции после освобождения ФКХТ отказалась войти во Всеобщую конфедерацию труда (ВКТ). В 1947 г. ФКХТ исключила из своего статута упоминание о папских энцикликах и призвала всех трудящихся, включая неверующих, вступать в ее ряды. На практике же ФКХТ продолжает оставаться типичной реформистской организацией. «ФКХТ, — отмечает Гароди, — отказывается в принципе от классовой борьбы и признает такую форму коллективных договоров, которая способна „создать мирные отношения" между капиталом и трудом. В ходе стачек последних лет во Франции христианские профсоюзы вместе с реформистскими профсоюзами («Форс увриер») очень часто заключали без участия ВКТ „коллективные договоры", содержащие статьи, которые явно выражали точку зрения хозяев».[81]

Чтобы укрепить свое влияние на рабочий класс, ФКХТ, не колеблясь, примыкает к крупным движениям протеста, когда они становятся непреодолимыми, стараясь, однако, сломить их, как она сделала это, например, во время массовых августовских стачек 1953 г. «Но и здесь — указывает Гароди, — несмотря на препятствия, которые нагромождают лидеры конфедерации и церковь, опыт жизни и борьбы просвещает и воспитывает трудящихся. Так, на конгрессе в июне 1957 г., значительная часть членов христианских профсоюзов высказала свое желание принять иную концепцию профдвижения и работать над укреплением профсоюзного единства в противовес социальной доктрине церкви».[82]

Католическая иерархия хорошо знает, что церковное влияние на рабочий класс ничтожно. Во французской клерикальной литературе говорится о рабочем классе как о «чужой земле», «иностранной земле», а о рабочих — как об идолопоклонниках или, в лучшем случае, как о людях без бога, с первобытной, «пещерной», психологией. Завоевать этих людей, «окрестить» их, вернуть в лоно цекви, «пробить среди них брешь» — таковы обычно употребляемые клерикалами выражения, когда речь идет о церковной пропаганде в рядах рабочего класса.

В 1943 г. французский епископат выделил группу священников — так называемую Французскую миссию, поручив ей вести церковную пропаганду среди рабочих. В состав миссии вошли специально подготовленные

[79] Д. Канделоро. Профсоюзное движение в Италии, стр. 130.
[80] M. P. Fogarty, ук. соч., стр. 216.
[81] Р. Гароди. Католическая проповедь классового мира и французская действительность, стр. 95.
[82] Там же, стр. 99.

священники, в обязанности которых входило работать на фабриках в качестве рабочих и убеждать, таким образом, своим личным примером, что духовенство, или по крайней мере часть его, ничего не имеет общего с капиталистами. Таких священников стали именовать священниками-рабочими. Горький опыт заставил прийти католическую церковь к заключению, пишет аббат Жакес Лёв, один из зачинателей этого движения, что «апостолы рабочих должны быть сами рабочими».[83] На звание апостолов, конечно, претендовали священники-рабочие. Но усилия попов завоевать доверие рабочего класса кончились для них, как отмечает тот же Лёв, «слезами».[84] Вместо того чтобы завоевать, они оказались завоеванными. Многие священники-рабочие принимали участие в унитарном забастовочном движении, выступали с поддержкой политики Коммунистической партии Франции и требовали прекращения холодной войны.

В 1953 г. большинство священников-рабочих опубликовало заявление, осуждавшее раскольническую линию ФКХТ и поддерживавшее профсоюзное единство в рядах ВКТ. В том же году по указанию Ватикана французский епископат распустил Французскую миссию и приказал священникам-рабочим покинуть фабрики и впредь действовать только по указанию и с разрешения церковных властей. Большинство священников-рабочих отказалось подчиниться решению епископата и продолжает участвовать в рабочем движении, выступая с унитарных позиций.

Несмотря на провал затеи со священниками-рабочими, руководство католической церкви во Франции не отказалось от идеи проникнуть в «чужую землю», т. е. в ряды рабочего класса. В последние годы церковная иерархия особое внимание уделяет укреплению таких организаций, как Рабочее католическое действие, основанное в 1950 г., епархиальные и приходские отделы по работе среди трудящихся (так называемые миссионерские секторы), различные монашеские ордена, занимающиеся рабочим вопросом (Рабочая миссия святых Петра и Павла, общество священников-мирян — «Прадо», монашеские ордена Малых братьев Иисуса, Сестер милосердия и т. п.).

В 1957 г. французский епископат создал национальный секретариат рабочей миссии, который должен руководить и координировать работу католической церкви среди трудящихся Франции. В секретариат входят представители следующих организаций: епископата, комиссий мирян, возглавляющих христианскую рабочую молодежь и Рабочее католическое действие, комиссии теологов, занимающихся изучением рабочего вопроса, монашеских орденов (перечисленных выше) и епархиальных отделов по работе среди трудящихся.[85]

Социальная демагогия католической церкви преследует в качестве основной цели борьбу с революционной идеологией марксизма. Вот, к примеру, что пишут французские епископы в документе, озаглавленном «Классовая борьба»: «Осуждая борьбу классов, церковь не отрицает факта существования борьбы классов... Церковь не противостоит деятельности рабочих, направленной на освобождение и образование рабочего общества... Осуждение церковью касается только марксистской теории борьбы классов и определенных марксистских методов, применяемых в борьбе классов».[86] Расчет церковников прост: если трудящиеся отбросят марксизм, они тем самым откажутся от революционного преобразования буржуазного

[83] Informations catholiques internationales, № 55, 1957, стр. 134.
[84] Там же.
[85] Там же, № 40, стр. 5.
[86] Там же.

общества. Епископы тешат себя благими иллюзиями, надеясь что за вы-
веской поповского «рабочего общества» французские рабочие не распо-
знают второго издания петеновского «идеального христианского порядка».

В Голландии, где клерикальное профсоюзное движение (католическое и протестантское) сохранило свои довоенные позиции, в 1950 г. был про-
веден закон, учреждавший обязательные промышленные советы (Publikrechtlijike Bedrijsorganisatie). Советы состоят из представителей правительства, профсоюзов и предпринимателей (на равных началах) и действуют в отдельных отраслях индустрии и снабжения. Они обсуждают вопросы улучшения техники производства и повышения производитель-
ности труда, вопросы зарплаты, распределения сырья, научно-исследова-
тельской работы. Советы являются совещательным органом, никакой ре-
альной властью не пользуются и не только не стесняют капиталистов, но действуют в их же интересах. Это не мешает клерикальной печати во всем мире превозносить голландские обязательные промышленные советы как огромное достижение трудящихся, которые якобы с их помощью строят все тот же «идеальный христианский порядок».

В Федеративной Республике Германии в первые годы после второй ми-
ровой войны клерикалы вынуждены были согласиться на профсоюзное единство. В связи с оппозицией социал-демократической партии политике гонки вооружений, проводимой правительством Аденауэра, в 1955 г. кле-
рикалы вызвали раскол в объединенных профсоюзах, основав свою соб-
ственную организацию — Христианское профсоюзное движение Герма-
нии (ХПДГ). Многие католики и протестанты, однако, не пошли за рас-
кольниками, которые черпают свои основные силы из числа муниципальных, торговых и банковских служащих. ХПДГ находится под непосредственным контролем партии Аденауэра — Христианского демо-
кратического союза. Члены парламента от этой партии возглавляют все руководящие органы ХПДГ — Генеральный совет, Исполнительный ко-
митет и др.[87]

Западногерманские клерикалы предлагают в качестве кардинального решения социального вопроса установление совместного контроля рабо-
чих и капиталистов над промышленными предприятиями. «Под совмест-
ным контролем, — отмечает клерикал Фогарти, — христианское рабочее движение подразумевает текстуально совместный контроль и честное со-
трудничество с предпринимателями, а не шаг вперед по направлению к окончательной победе в классовой войне».[88] Иначе говоря, «кардиналь-
ное» решение социального вопроса сводится к подчинению трудящихся воле капиталистов. Но тот же Фогарти вынужден признать, что такое решение вовсе не удовлетворяет даже клерикальных рабочих, что они «требуют такую степень рабочего контроля в промышленности, которую христианское движение предпринимателей с возмущением отвергает».[89] Таким образом, социальный мир, проповедуемый отцами церкви, продол-
жает оставаться такой же химерой, какой он был и во времена Льва XIII.

Каковы же результаты почти столетней борьбы католической церкви с марксизмом, с марксистским влиянием на рабочий класс? Результаты более чем скромные. В тех странах, где буржуазия оказывает церкви не-
ограниченную поддержку, где правые социалисты настолько политически

[87] M. Fogarty, ук. соч., стр. 226.
[88] Там же, стр. 65.
[89] Там же, стр. 15.

обанкротились, что потеряли монопольное влияние на консервативно на-
строенные привилегированные слои рабочего класса, клерикалам удалось создать свои собственные массовые организации трудящихся. Но эти ор-
ганизации, как правило, невелики и пользуются ограниченным влиянием. О том, что социальная проповедь католической церкви не производит впечатления на трудящиеся массы, говорят и пишут многие деятели со-
временного духовенства. Французский клерикал Жорж Гурден в одном из официальных органов католической церкви пишет: «Борьба классов имеет глубокие корни в обществе. Она представляет огромную надежду. Она опирается на идею, что социальное деление на отдельные группы не является окончательным. Может родиться другое общество, которое бу-
дет более справедливым, более единым, более человечным. Борьба, пред-
принятая с целью ускорить рождение этого нового общества, превратила неорганизованный пролетариат в человеческое сообщество, подлинное и достойное этого имени, в „рабочий мир", сознающий свои страдания, со-
лидарность и надежды... Новые поколения рабочих, полностью захва-
ченные борьбой за их социальное освобождение, могут отнестись теперь к католицизму как к музейному объекту, как к чисто человеческому ин-
ституту, исторически пройденному этапу, в существовании которого они не видят уже никакой необходимости».[90]

Подавляющее большинство трудящихся видит в католической церкви не свою защитницу, а союзницу эксплуататоров-капиталистов. Епископ Кордобский (Испания) констатирует, что борьба трудящихся против ка-
питалистического строя вполне обоснована, ибо этот строй несправедлив. И далее он со скорбью признает: «Самым ужасным последствием этого восстания против несправедливого социального порядка является то, что человек восстает одновременно против церкви, ибо он считает ее сооб-
щницей несправедливостей, им испытуемых. Отход трудящихся масс от церкви главным образом объясняется этим обстоятельством».[91]

Наравне с трудящимися от церкви отходит и католическая интелли-
генция, которая, как указывает Паделларо, официальный биограф папы Пия XII, предпочитает не выжидать прихода Христа, а строить справед-
ливый мир. Но как только верующий интеллигент начинает его строить, он оказывается, по словам Паделларо, «прельщенным научным методом марксизма, который позволяет ему изучить социальные вопросы».[92] От-
сюда вывод: либо строй и иди в ад, или не строй и попадешь в рай. Па-
делларо сокрушается: «Слишком много католиков, в особенности во Фран-
ции, Италии и Бельгии, были свидетелями успехов коммунизма... Они были ослеплены миражем, заражены энтузиазмом социальных реформ, очарованы идеей, что СССР может и должен стать вождем недовольных, отверженных, ибо только он представляет огромную угрозу капита-
лизму».[93] Не верить признанию Паделларо у нас нет никаких оснований.

Итак, социальная доктрина церкви, энциклики ее пап, аргументы ее теологов, направленные против марксизма, предание коммунизма анафеме и прочие идеологические уловки не отпугнули католические массы от Со-
ветского Союза, не смогли затушевать перед ними грандиозный факт строительства свободного коммунистического общества, без эксплуатато-
ров и эксплуатируемых.

[90] Informations catholique internationales, 1 V 1957, стр. 4.
[91] P. Noirmont. L'Espagne ouvriere est-elle catholique. La Revue Nouvelle, № 7, 1957, стр. 40.
[92] N. Padellaro. Portrait of Pius XII. London, 1956, стр. 227.
[93] Там же, стр. 237.

Вот почему в социальных организациях, контролируемых католической церковью, всегда неспокойно, наблюдается брожение, часты выступления отдельных руководителей и рядовых членов с критикой реакционной политики верхов.

Христианские трудящиеся, как и все другие трудящиеся, стремятся к радикальным социальным переменам, коренным образом преобразующим капиталистическое общество, они ненавидят войну и приветствовали бы установление прочного мира. Несмотря на запрет своих руководителей, они неоднократно выступали единым фронтом вместе с коммунистами в забастовках и в движении за мир. Коммунисты протягивают руку трудящимся-католикам и призывают их бороться вместе против реакции и за мир во всем мире.

Н. М. ГОЛЬДБЕРГ

КРИТИКА РЕЛИГИИ ТОМАСОМ ПЕЙНОМ

I

Великий американский просветитель Томас Пейн жил во второй половине XVIII—начале XIX в., когда происходили буржуазные революции. Идеологи шедшего к власти молодого класса капиталистов критиковали феодальное мировоззрение, нападали на католическую церковь — крупного крепостника-землевладельца, освящавшего феодальные порядки, а подчас выступали и против самой религии. Характеризуя деятелей американской буржуазии, боровшихся за независимость английских колоний в Северной Америке, У. Фостер писал, что многие из них «были убежденными антиклерикалами и даже атеистами. Самым ярким представителем этого течения был Томас Пейн».[1] Выдающийся политический деятель, ученый и журналист, Пейн был на левом фланге революционной буржуазии. Он, по словам Фостера, в своей книге «Век разума» очень ярко выразил антирелигиозные настроения своей эпохи.[2] Имя Пейна стоит рядом с именами таких мыслителей, как Вольтер, Дидро, Гольбах, Гельвеций, Руссо, Франклин и др.

Пейн сыграл большую роль в распространении рационалистических взглядов на религию и церковь, за что еще при жизни был подвергнут социальному остракизму. Эта политика проводилась в отношении вольнодумца на протяжении всего XIX в. и продолжается сейчас современными американскими империалистами. В 1959 г. крупнейшие американские и английские буржуазные газеты ни словом не обмолвились об исполнившемся 8 июня стопятидесятилетии со дня смерти Пейна. В октябре 1955 г. в США в радиопередаче о Пейне стыдливо умолчали о, быть может, самом важном в его творчестве: об его антихристианских памфлетах.[3] В том же 1955 г. мэр города Провиденс в штате Род-Айленд не разрешил постройку памятника Пейну, сославшись на то, что «Пейн был и остается личностью, весьма противоречивой по своему характеру».[4] Еще в 1942 г. в Филадельфии было запрещено установить памятник Пейну в Фэрмонтском парке. Комиссия, ведающая парком, заявила, что такой памятник якобы будет нежелателен филадельфийцам из-за взглядов Пейна на религию.[5]

---

[1] У. Фостер. Очерк политической истории Америки. Изд. иностр. лит., М., 1955, стр. 218.
[2] У. Фостер. Закат мирового капитализма. Изд. иностр. лит., М., 1951, стр. 122.
[3] Freethinker, 23 XII 1955.
[4] Там же, 27 I 1956.
[5] W. E. Woodward. Tom Paine: America's godfather. New York, 1945, стр. 18.

Если господствующая в США реакционная часть буржуазии игнорирует и отвергает творчество Пейна, то некоторые круги умеренной американской буржуазии, учитывая популярность его имени в народных массах, стремятся затушевать левые взгляды этого мыслителя, скрыть его «опасные» антирелигиозные высказывания, превратить его в «добропорядочного» и «благочестивого» американца.

Правильную характеристику сущности и значения творчества Пейна можно дать лишь исходя из марксистской теории научного атеизма.

II

Томас Пейн родился 29 января 1737 г. в захолустном английском городке Сетфорд в графстве Норфолк в семье бедного ремесленника-корсетника, квакера по религиозным убеждениям.[6] Детство Пейна проходило в обстановке нищеты. В доме Пейнов не было игр и развлечений. Квакеры держались изолированно. Окружающее население не любило их и за отказ служить в армии считало непатриотами. Проучившись недолго в школе, Томас в 13 лет начал работать, помогая отцу. Пытливый ум юноши жаждал знаний. В 1755 г. Томас покинул мастерскую отца. Он служил матросом на корабле, был корсетником в Лондоне и Дувре, держал корсетную мастерскую в деревне Сэндвич, в Кенте. Но дела у него шли плохо. По природе своей склонный к научной деятельности, он не обладал качествами дельца, и неудачи преследовали его. Пейн четыре года служил сборщиком акцизов, был уволен и опять работал корсетником, учителем английского языка в Лондоне, затем в течение 6 лет снова акцизным чиновником в Льюисе, в графстве Эссекс. Здесь впервые Пейн показал себя способным общественным деятелем. Положение акцизных чиновников в Англии было жалким. Обиды и оскорбления встречали сборщиков акцизов на каждом шагу, заработки их были ничтожны. В 1772 г. Пейн возглавил движение акцизных чиновников за повышение заработной платы. Он составил обращение к парламенту — «Дело акцизных чиновников» — и на собранные деньги повез его в Лондон. Парламент оставил без внимания ходатайство сборщиков акциза, а Бюро акцизов решило избавиться от беспокойного чиновника и в апреле 1774 г. уволило Пейна. В этом же году, спасаясь от кредиторов, Пейн вынужден был продать небольшую табачную лавку, которую он держал в Льюисе. Летом 1774 г. тридцатисемилетний Томас Пейн прибыл в Лондон. Без денег и работы, он несколько месяцев скитался в столице.[7] К этому времени Пейн в избытке вкусил плоды тяжелой жизни на родине, переживавшей эпоху промышленного переворота. Всегда полуголодный, Пейн был свидетелем резких социальных контрастов в Англии. Жертвы процесса обезземеливания, тысячи и тысячи несчастных людей, в поисках средств существования бродили по дорогам страны, нищенствовали в городах и селениях. Зверские «законы о бедных» были направлены против рабочих, превращенных фактически в рабов; на капиталистической мануфактуре рабочих изнуряли непосильным трудом.

[6] Биографические сведения почерпнуты нами из следующих книг: M. D. Conway. The life Thomas Paine, vol. I—II. New York—London, 1892; W. E. Woodward, ук. соч.; F. Gould. Thomas Paine. London, 1925; M. A. Best. Thomas Paine. Prophet and martyr of democracy. New York, 1927; R. Blunk. Thomas Paine. Ein Leben für Amerika. München, 1947; Ph. S. Foner. Thomas Paine — world citizen and democrat. В кн.: Th. Paine. The complete writings, vol. I—II. New York. 1945; M. van der Weyde. Life of Thomas Paine. В кн.: The life and works of Thomas Paine, vol. I. New Rochelle. New York, 1925.

[7] Утверждение, будто бы Пейн был странствующим проповедником-евангелистом (в 1766 г.) неверно. Этот вымысел, впервые распространенный злейшим врагом Пейна Олдисом (F. Oldis. The life of Thomas Pain, author of the Rights of Man, with a Defence of his Writings. London, 1791), как свидетельствуют новейшие исследования, не подтверждается источниками (W. E. Woodward, ук. соч., стр. 35—36).

Пейн разделял радикальные взгляды, отстаивавшиеся передовыми деятелями Англии того времени. Именно в эти годы сложилось его враждебное отношение к монархии. Он понимал необходимость реформы парламента, ликвидацию так называемых гнилых местечек, защиту свободы личности.

Обездоленный Пейн решил искать счастья в Америке. Еще в 1772 г. он познакомился с Франклином. Ученого привлекли в Пейне его глубокий и скептический ум, обширные познания и, возможно, его интересы в области электричества.[8] В сентябре 1774 г. Франклин дал Пейну деньги на дорогу и рекомендательное письмо, в котором представлял его как «способного и достойного молодого человека».[9] В ноябре того же года Пейн прибыл в Филадельфию и вскоре стал редактировать «Пенсильванский журнал» («Pennsylvania Magazine»). Он показал себя талантливым прогрессивным публицистом. В статьях, подписанных псевдонимами «Эзоп», «Атлантикус», «Глас народа», Пейн пропагандировал политические и этические взгляды прямо противоположные тем, которые господствовали в колониальной Америке и на его родине, в Англии. Одной из важнейших идей, которую отстаивал Пейн в начале своей литературной деятельности в Америке, была полная и немедленная отмена рабства негров. Тогда, в 1775 г., эта идея в Америке считалась крайне революционной. Через месяц после появления этой статьи в Филадельфии возникло Антиневольническое общество и началось первое движение филадельфийских негров-рабов. Пейн решительно выступил за ликвидацию монархии и отмену всех титулов, агитировал за равенство женщин, осуждал дуэли и характеризовал английского колонизатора Клайва как деспота, скандально прославившегося своими грабежами и разбоями в Индии.

Многочисленные статьи, написанные Пейном в первые же месяцы его пребывания в Америке, поставили его в ряд передовых деятелей колониальной Америки, и, как справедливо замечает прогрессивный американский историк Фонер, если бы Пейн больше вообще ничего не написал, то память о нем в Америке все равно осталась бы навсегда.[10] В это время Пейн еще не высказывал идеи о независимости американских колоний. По-видимому, он надеялся, что споры между Англией и колониями удастся решить мирным путем. После первых вооруженных столкновений между колонистами и английскими войсками в апреле 1775 г. Пейн понял, что никакой компромисс невозможен и решительно начал высказываться за отпадение колоний от Англии. Он настойчиво проводил эту мысль в стихах (сентябрь 1775 г.), в статье «Серьезная мысль» (октябрь 1775 г.) и, наконец, написал в защиту независимости Америки большой памфлет «Здравый смысл», который сыграл важную роль в развитии освободительного движения в американских колониях.

Памфлет вышел в январе 1776 г. Доступным языком Пейн ясно излагал закономерность войны против Англии и необходимость независи-

[8] D. Wecter. Thomas Paine and the Franklins. American Literature, vol. 12, № 3, 1940, стр. 306; M. D. Conway, ук. соч., т. I, стр. 36.

[9] M. D. Conway, ук. соч., т. I, стр. 40.

[10] Ph. S. Foner, ук. соч., стр. XII.

мости колоний. В короткое время этот памфлет (от которого веяло столь опасным революционным духом, что Пейн с трудом нашел для него издателя) был распродан в количестве почти 500 тысяч экземпляров. Учителя читали «Здравый смысл» в школах, ораторы-патриоты — неграмотным рабочим, офицеры — солдатам. Пейн сразу стал знаменит. «Здравый смысл» цитировали в газетах, о нем узнали за границей. В мае 1776 г. памфлет был переведен с сокращениями на французский язык и издан в Париже. Пейн пожертвовал деньги от продажи памфлета на нужды освободительной войны, а летом 1776 г. сам вступил добровольцем в армию. В боевых статьях «Американские кризисы» Пейн разъяснял необходимость борьбы против Англии до полной победы. Он поднялся до уровня вождей американской революции. Эти статьи по распоряжению Вашингтона читали вслух солдатам, их перепечатывали десятки газет, агитировавших за независимость Америки. Пейн впервые употребил выражение «Соединенные Штаты Америки», позже ставшее названием нового государства.

Пейн написал преамбулу к акту, принятому Пенсильванской ассамблеей 1 марта 1780 г. В этой преамбуле предусматривалось постепенное освобождение негров-рабов в штате. Это была первая законодательная мера в Америке в целях освобождения рабов. Пейн организовал в 1780 г. сбор средств на помощь армии, собирал материалы для написания трехтомной истории американской революции, выполнял важное поручение — сопровождал в поездке во Францию полковника Лоуренса, посланного с целью добиться ускорения помощи американцам. В 1777—1778 гг. Пейн занимал пост секретаря Комитета конгресса по иностранным делам.

Чем больше росла популярность Пейна, тем больше у него появлялось врагов. Для американской крупной буржуазии и земельной аристократии, пришедших к власти после войны за независимость, Пейн всегда оставался английским ремесленником, выскочкой из народа. Он продолжал агитацию за отмену рабства, за пенсии для престарелых рабочих, за доступные для всех детей школы, за избирательное право для всего населения, независимо от материального положения. Авторитет Пейна подрывали и те, кто стал жертвой революции в Америке, т. е. тори, сторонники Англии, лишившиеся своих земельных владений.

Пейн был неутомимым борцом-революционером. В отличие от своего друга, осторожного и дипломатичного Франклина, говорившего: «Моя родина там, где свобода», — Пейн заявлял: «Моя родина там, где нет свободы». Он всегда стремился туда, где бушевала революционная буря. Неудивительно, что уже в 1789 г. Пейн появился во Франции. Еще в 1782 г. в письме к аббату Рейналю Пейн предсказывал, что американская революция окажет влияние на Англию и Францию. Теперь, во Франции, он стал, по существу, советником революционных деятелей, участвовал в составлении Декларации прав человека и гражданина и с восторгом принял предложение Лафайета отправить ключи от Бастилии в Америку. В 1791 г. Пейн решительно выступил против сохранения монархии во Франции. Вместе с революционером Ахиллом Дюшателе он расклеивал на улицах Парижа свои манифесты с призывом уничтожить монархию и учредить республику. С Кондорсе он издавал газету «Республиканец» («Le Republicaine»), где резко нападал на монархию.[11] В 1791—1792 гг. Пейн опубликовал знаменитый политический трактат «Права человека», направленный против английского монархиста-реакционера, врага французской революции Берка. Пейн обосновывал необходимость создания республиканского строя во Франции. Он ратовал за объявление войны вне закона, за международный мир, за независимость стран Южной Америки и вовлечение их в мировую торговлю. Пейн стремился довести свои республиканские идеи до народа и за свой счет распространял памфлет. Монархисты Англии, куда он приезжал в 1792 г., проклинали Пейна, сжигали написанные им книги и его изображения. Недовольны были и некоторые видные политические деятели США. Секретарь Вашингтона Лиер передавал, что вице-президент Джон Адамс как-то сказал о трактате Пейна: «Я ненавижу эту книгу... всей глубиной своей души».[12]

[11] Там же, стр. XXVIII—XXIX.

В Англии против Пейна было затеяно судебное дело, и он едва избежал ареста. Осенью 1792 г. Пейн покинул свою родину, теперь уже навсегда. В декабре 1793 г. английское правительство обвинило Пейна в заговоре против монархии и поставило его вне закона в Англии и британских доминионах; книгопродавцы, распространявшие книгу Пейна, были оштрафованы и брошены в тюрьму.

Во Франции, куда Пейн прибыл снова в конце 1792 г., он был встречен с энтузиазмом. Его избрали в Национальный конвент и членом комиссии по составлению конституции. Однако Пейн не сумел глубоко вникнуть в суть Французской революции. Он не понял необходимости и сущности якобинской диктатуры, в январе 1793 г. выступил в Конвенте с речью против казни Людовика XVI, сожалел о политике террора, пытался примирить якобинцев с жирондистами, на стороне которых он выступал.

Неправильная позиция, занятая Пейном во Французской революции, привела его к тому, что он потерял свое влияние и оказался в политической изоляции. В конце 1793 г. Пейн был арестован якобинцами, пробыл в тюрьме до ноября 1794 г. и лишь случайно избежал гильотины. В аресте немалую роль сыграли интриги одного из его врагов — американского посла во Франции Г. Морриса.

Перед своим заключением в 1793 г. Пейн закончил первую часть «Века разума» — важнейшего сочинения, посвященного вопросам философии и особенно религии. В ноябре 1794 г. Пейн был освобожден благодаря усилиям нового американского посла в Париже Монро и поселился у него в доме, где и закончил вторую часть «Века разума», начатую им в Люксембургской тюрьме.

Постаревший, больной Пейн стремился в Америку. Он критиковал президентство Вашингтона, обличал засилье «монополий всякого рода» и в то же время мечтал о скорейшем возвращении в Америку, чтобы продолжить там свою борьбу за демократические идеалы. По разным причинам отъезд Пейна откладывался. Только в 1802 г., после избрания президентом США Джефферсона, Пейн вернулся в Америку, где не был 15 лет. За эти годы многое изменилось в Соединенных Штатах.

Буржуазные демократы — сторонники Джефферсона — приветствовали Пейна. С радостью встретили Пейна и американские деисты. Они видели в нем своего вождя и надеялись, что он возглавит их деятельность в Америке. Зато с нескрываемой враждебностью встретили Пейна господствовавшие в США крупные собственники и выражавшая их интересы партия федералистов. Пейн был страшен и ненавистен им своими философскими и политическими взглядами. Одна федералистская газета

[12] W. E. Woodward, ук. соч., стр. 196.

(«New England Palladium») с целью скомпрометировать Пейна в глазах общественности писала: «Как! Приглашать в США этого лжеца, пьяницу, неверующего, который рад всякой возможности наслаждаться беспорядком, опустошением, кровопролитием, грабежом и убийством».[13] В этой стране, где вполне определилось господство капитализма, где место в обществе определялось размерами капитала и земельными богатствами, невозможно было терпеть человека, призывавшего к освобождению негров-рабов, к народному суверенитету и к осуществлению других буржуазно-демократических идеалов, распространенных в годы революции и войны за независимость и преданных правящими кругами забвению в начале XIX в. К тому же Пейн вернулся из Европы с репутацией безбожника. Даже старый его друг, Бенджамен Раш, когда-то предложивший название для работы Пейна — «Здравый смысл», сам слывший деистом, отказался от встречи с ним. «Его принципы, изложенные в „Веке разума“, — заявил Раш, — столь оскорбительны для меня, что я не желаю возобновить с ним мои былые отношения».[14] Уже упомянутый Джон Адамс отозвался о Пейне как о «ничего не стоящем» человеке.

Недовольство Пейном усилилось после издания им труда «Аграрная справедливость» (1797). Пейн резко выступил против несправедливого распределения земельной собственности, требовал уплаты собственниками поземельной ренты и создания из этой ренты фонда для компенсаций обезземеленным, а также для пенсий престарелым. По существу он предлагал национализацию земель за выкуп. Пейн с его экономическими и философскими взглядами, оказавшись в США в начале XIX в., по образному выражению Вудворда, был подобен головне на пороховом заводе.[15] Естественно, что часть буржуазии и рабовладельцев демонстративно игнорировала Пейна, а оплачиваемая ими пресса смешивала его с грязью.

Церковь ненавидела Пейна. Священники города Бордентауна, где Пейн собирался остановиться, в проповедях угрожали верующим адскими муками, если они осмелятся читать «греховные писания» Пейна. В Трентоне хозяин дилижанса, узнав Пейна, отобрал от него купленный билет и даже просил Пейна отойти от его лошадей, так как опасался, что гнев божий ниспошлет на этих лошадей молнию. Церковники в газетах и проповедях ставили имя Пейна в один ряд с дьяволом. Теологи твердили, что учение Пейна ввергнет людей в бедствие и вернет их к первобытному состоянию. В 1806 г. в Нью-Рошели, где жил Пейн, ему, национальному герою, было отказано в праве участвовать в выборах. Так сыпались на Пейна удары в стране, которую он еще недавно прославлял как убежище для передовых людей. Пейн готов был покинуть США, но для этого не было ни средств, ни сил.

Последние годы нищий и больной Томас Пейн жил в обстановке травли и преследований. 8 июня 1809 г. он умер. Квакерская община запретила его хоронить на своем кладбище. Никто из выдающихся деятелей Америки того времени не пришел отдать последний долг великому патриоту.

В 1819 г. английский журналист Уильям Коббет, в то время пылкий почитатель Пейна, тайно похитил гроб с его останками и перевез их в Англию. Он надеялся устроить торжественное захоронение и установить памятник Пейну. Однако ему не удалось собрать средств и осуществить свой план. Прах Пейна долгое время хранился в доме Коббета, а затем исчез, и о судьбе его ничего не известно.

[13] Там же, стр. 309.
[14] Там же, стр. 319.
[15] Там же, стр. 310.

III

Враги Пейна пытались не только опорочить его поведение, но и представить его как заурядного человека. Слухи о невежестве Пейна должны были подорвать доверие к нему читателя. Такое отношение к Пейну распространено в буржуазной литературе. Но в последнее время некоторые серьезные буржуазные исследователи пересматривают этот взгляд. Крупнейший знаток Пейна Г. Г. Кларк характеризует его как выдающегося ученого с широким кругозором и эрудицией, который «подобно Джефферсону читал и знал больше об античной традиции, чем обычно предполагают».[16]

Американские историки-коммунисты с полным основанием видят в Пейне не только пламенного борца-революционера, но и ученого-просветителя. Фонер заявляет, что «всякий, кто проследил долгий жизненный путь Пейна, его образование и выписки из авторов, которых он цитирует в своих сочинениях, не примет с легковерием распространенное насмешливое замечание, что Пейн обнаружил „большое невежество“».[17] Дж. Аллен пишет: «Пейн был в курсе всех новейших достижений науки».[18]

Во многом Пейн был похож на Франклина. Он также был самоучкой, искал ответы на самые сложные вопросы и приходил к выводам, которые ставили его в ряд передовых ученых конца XVIII в. Уже будучи в преклонном возрасте, Пейн говорил своему другу Рикману: «В моей жизни не было и пяти минут... когда бы я не приобретал каких-либо знаний».[19] В «Веке разума» Пейн писал: «Мой разум обладал естественной склонностью к науке».[20] Пейн стремился проникнуть в тайны вселенной. В 1757—1759 гг. он посещал в Лондоне лекции Б. Мартина и Д. Фергюссона по ньютоновской астрономии. На последние гроши он покупал книги и приобрел глобус. Свои взгляды в области астрономии Пейн сформулировал в первой части «Века разума». Он утверждал, что солнечная система является лишь одной из мировых систем, высказывал предположение, что другие планеты, как и Земля, населены людьми или подобными им существами.[21]

Друг Пейна Джоэл Барло писал: «Биографы Пейна не должны забывать о его математических способностях и гении механика».[22] Как и Франклин, Пейн увлекался различными техническими усовершенствованиями. В 1785—1787 гг., получив за заслуги в американской революции некоторую материальную поддержку от Конгресса США и штата Пенсильвания, Пейн усиленно занимался механикой. В 1788 г. он получил патент на первый в истории одноарочный железный мост. Такой мост был по-

[16] H. H. Clark. Toward a reinterpretation of Thomas Pain. American Literature, vol. V, № 2, 1933, стр. 142.
[17] Ph. S. Foner, ук. соч., стр. X.
[18] J. S. Allen. Introduction. В кн.: Th. Paine. Selections from his writings. International publishers. New York, 1937, стр. 19.
[19] W. E. Woodward, ук. соч., стр. 34.
[20] Т. Пейн. Избр. соч., Изд. АН СССР, М., 1959, стр. 277.
[21] R. C. Roper. Thomas Paine: scientist—religionist. The scientific monthly, vol. LVIII, № 2, 1944.
[22] Там же, стр. 110.

строен в Англии в 1790 г. и действовал до 1929г., оставаясь в хорошем состоянии. Пейн трудился над изобретением бездымной свечи, крана для поднятия тяжестей, высказал мысль об использовании паровой машины для судоходства.[23]

Скептический, аналитический ум Пейна, его жажда познания неизбежно приводили его к сомнениям в истинности религиозных догм.

«С того самого времени, как я стал способен постичь идею и размышлять над ней, — вспоминал Пейн, — я или сомневался в истинности христианской системы, или считал ее чем-то странным. Помню, как в возрасте семи или восьми лет, почти не зная, что такое религия, я слушал проповедь о так называемом искуплении посредством смерти сына божия, читавшуюся моим родственником, очень набожным человеком.

«По окончании проповеди я ушел в сад и, спускаясь по ступеням лестницы (я прекрасно помню это место), возмутился при воспоминании о том, что услышал. Я подумал, что в этой истории всемогущего бога заставили действовать наподобие рассерженного человека, который убил своего сына, не будучи в состоянии отомстить за себя иначе. И поскольку я был уверен, что человека, совершившего такой поступок, повесили бы, я не понимал, для чего читают такие проповеди.

«Эта мысль была не из тех, что отдают детской наивностью; для меня она была серьезным рассуждением, вытекающим из моего представления о том, что бог слишком добр для подобных поступков и слишком всемогущ, чтобы быть вынужденным на них. В этом я убежден и теперь. Сверх того, я верю, что любая религия, содержащая в себе вещи, способные возмутить разум ребенка, не может быть истинной религией».[24]

Скептицизм молодого Пейна в отношении теологии в дальнейшем становится основой его критики религии. Задолго до выхода «Века разума» и последующих статей на религиозные темы Пейн выступил с резкой критикой официальной религии и духовенства, показывая их реакционную роль.

Уже призыв Пейна к войне за независимость американских колоний был вызовом политике, которую отстаивали верхи религиозных сект в Америке. Следует помнить, что клир в Америке резко выступал против независимости США. Один из видных представителей духовенства писал в разгар борьбы колоний: «Бог есть бог порядка, а не мятежа, и он велит вам подчиняться вашим правителям и быть послушным высшим властям».[25]

В октябре 1776 г. первый капеллан американского конгресса Джейкоб Дюч (Duche) в письме к Вашингтону отказывался от своей должности из-за несогласия с политикой борьбы за независимость. Он писал: «Когда Ханкок прислал мне письмо, что я назначен капелланом конгресса... я принял это предложение, руководствуясь тем, что церковь в опасности и я смогу чем-либо ей помочь. Я смотрел на независимость скорее как на уловку, с целью выгородить лучшие условия (для колоний, — *Н. Г.*), а не как на меру, на которой могут серьезно настаивать. Вскоре я разгадал истинные намерения членов конгресса. Независимость была их идолом, который они хотели утвердить! С этого момента я решил уйти в отставку... И до тех пор, пока моя безопасность будет позволять мне, я

[23] Там же, стр. 111.
[24] Т. Пейн, Избр. соч., стр. 278.
[25] J. Lewis. Thomas Paine author of the declaration of independence. New York, 1947, стр. 33.

буду сопротивляться ей (независимости, — *Н. Г.*) всякими средствами».[26]

Священники, тесно связанные с тори, выступали с проповедями против независимости. Известный богослов Джон Булмэн заявил: «Каждый праздный прожектер, который не в состоянии хозяйничать у себя в доме или уплачивать долги, считает, что он может указывать, как государство должно управляться, и предлагать средства выплаты долгов нацией. Поэтому всякий глупый мужик или неграмотный ремесленник присваивает право контролировать поведение своего государя или правителя и способствует как только может тому, чтобы вызывать и раздувать недоразумения, которые, будучи подготовлены недовольными и распространены среди масс, в конце концов приводят к расколу в церкви и к призывам к мятежу в государстве».[27]

Агитация Пейна в защиту независимости шла вразрез с призывами значительной части американского духовенства. В вопросе о независимости Пейн резко расходился и с сектой квакеров, к которой он в молодости принадлежал. Проповедуя доктрину о непротивлении злу насилием, американские квакеры, в частности в Пенсильвании и Нью-Джерси, призывали население «во имя христианского Евангелия» придерживаться мирных принципов.[28]

В январе 1776 г., когда вышел памфлет Пейна «Здравый смысл», руководство квакеров Пенсильвании направило жителям этой колонии следующее обращение: «Выгоды, которые мы получаем от зависимости и от связей с королем и правительством, под властью которых мы достигли счастливого состояния, требуют от нас величайшей осмотрительности, заботы и постоянных усилий охранять эту зависимость и связь... Мы можем поэтому объединиться в своем отвращении ко всем таким планам и мерам, направленным на разрыв счастливой связи с королевством Великобритании, которой мы до сих пор наслаждались».[29] Пейн ответил резкой отповедью тем, кто возглавлял секту квакеров. В статье «Американский кризис, II» (январь 1777 г.) он писал: «Квакеры пустили в ход письменное свидетельство, датированное 20 декабря и подписанное „Джон Пемберton“, в котором заявляют о своей преданности британскому правительству. Эти люди назойливо повторяли, что, берясь за оружие, мы совершаем великий грех, в то время как британский король волен повергнуть весь мир в море крови и обречь его на голод, а им, этим никчемным, падшим душам, нечего на это ответить».[30] В статье «Американский кризис, III» (апрель 1777 г.) Пейн восклицал: «О вы, падшие священники и пембертоновцы! Мы можем видеть лишь то, что квакеры-верующие — это ценные люди, а квакеры-политики — на деле иезуиты».[31] Пейн не отождествлял верующих квакеров, активно боровшихся за независимость США, и главарей секты, мешавших этой борьбе.

В годы войны за независимость и образования США Пейн пропагандирует идею веротерпимости, которая противоречила духу религиозного фанатизма, распространенному в Америке.

В первых своих работах Пейн еще не высказывает антирелигиозных взглядов. Он занят более важными политическими вопросами: об отделении американских колоний от Англии и образовании независимого госу-

[26] Там же,стр. 33—34.
[27] W. E. Woodward, ук. соч., стр. 83.
[28] F. Gould, ук. соч., стр. 40—41.
[29] Th. Thayer. Israel Pemberton king of the quakers. Philadelphia, 1943, стр. 212.
[30] Т. Пейн, Избр. соч., стр. 70—71.
[31] Th. Paine. The complete writings, vol. I, стр. 83.

дарства, о создании республики и о борьбе с монархией. Однако и в социально-политических сочинениях Пейн хотя и осторожно, но все же выступает против религии и духовенства. В «Здравом смысле» он отрицает божественный характер монархической власти. По его убеждению, разделение людей на монархов и подданных не предопределено богом.[32] Священное писание выступает против монархического правления. Если же понимать его иначе, то оно лживо.[33] «Слово божие» свидетельствует против этой формы правления.[34] Как мы уже видели, отрицательное отношение к священному писанию и к христианским догмам у Пейна было с юных лет. Но пока что он как будто бы не допускает и мысли о лживости этого писания. Что же касается ссылки на бога, то она у Пейна носит скорее тактический характер. Впрочем, в «Здравом смысле» он как бы мимоходом высказывает мысль, разъясняющую его отрицательное отношение к христианской догматике. Он осуждает библейское учение о первородном грехе. Первородный грех и престолонаследие, по мнению Пейна, близки друг к другу, так как оба они лишают людей права вновь обрести естественное состояние.[35] А это, очевидно, — нарушение естественных прав человека и воли всевышнего.

В «Правах человека» Пейн, полемизируя с защитником монархии Берком, восклицает: «Сколько хитроумных — или абсурдных — аргументов было уже изобретено, чтобы обманом навязать легковерному человеческому роду идущую [якобы] от бога власть!».[36] Созданные путем завоевания и насилия правительства «существуют до тех пор, пока существует поддерживающая их сила; но, не желая пренебрегать никакими средствами, они присовокупили к силе обман и воздвигли кумир, который назвали божественным правом; впоследствии в подражание папе, притязающему на власть духовную и светскую, и противно основателю христианской религии кумир этот принял иное обличье, именуемое государственной церковью. К ключам святого Петра присоединились ключи казначейства, а изумленная и обманутая толпа обоготворила эту выдумку».[37] Критика Пейном государственной церкви, проходящая красной нитью в «Правах человека», направлена на разоблачение выдумки о божественном характере светской власти.

В «Здравом смысле» и в «Американских кризисах» Пейн как будто выступает как христианин. Здесь нет еще критики христианской религии. Однако действительное положение вещей раскрывает брошенная Пейном мысль о религии человечества («Американский кризис, VII»).[38] Это религия, которая, по мнению Пейна, свойственна всем людям, религия гуманности, предвестник культа разума. Такая религия, пишет Пейн в «Правах человека», как и все интеллектуальные права человека, принадлежит к его естественному праву.[39] В «Правах человека», таким образом, выступает идея бога деистов, а не бога христиан.[40]

Предвидя, что «за революцией в системе правительства последует революция в системе религии»,[41] Пейн предпочитает касаться этого вопроса

[32] Т Пейн, Избр. соч., стр. 26.
[33] Там же, стр. 29.
[34] Там же, стр. 33.
[35] Там же, стр. 31.
[36] Там же, стр. 181.
[37] Там же, стр. 206.
[38] Там же, стр. 116.
[39] Там же, стр. 205.
[40] Там же, стр. 221.
[41] Там же, стр. 248.

вскользь. Он хочет посвятить своему отношению к религии специальное сочинение. В 1776 г. в письме к Адамсу Пейн сообщает, что намерен опубликовать труд с критикой Ветхого завета.[42] Однако тогда он этого не сделал. «Уже в течение нескольких лет, — пишет он позже в «Веке разума», — я намеревался опубликовать мои мысли о религии. Я хорошо сознаю трудности, связанные с предметом, и из этих соображений отложил его осуществление до более позднего периода моей жизни».[43] Итак, Пейн объясняет задержку своего выступления по вопросам религии «трудностями предмета». Несомненно, такой серьезный и вдумчивый человек, как Пейн, стремился разобраться в предмете, прежде чем высказываться по нему. И все же не это было главной причиной.

В отличие от французской революции американская война за независимость не сопровождалась той острой борьбой с духовенством, которая имела место во Франции, где сокрушение феодального строя было тесно связано с выступлением против католичества. В Америке вопросы религии стояли на втором плане. Здесь духовенство не было, как во Франции, непосредственным объектом борьбы, и деятели революции, настроенные достаточно радикально в отношении религии и в особенности христианства, предпочитали во имя сохранения «социального порядка» не затрагивать религию.

Сохранилось письмо Франклина от 1786 г. к некоему неверующему автору, в котором он отговаривает последнего от выступления с антирелигиозным сочинением и советует заняться менее рискованным делом. Франклин был против того, чтобы «спустить тигра с цепи».[44] Издатель сочинений Франклина Дж. Спаркс считал, что письмо было адресовано Пейну.[45] Впоследствии историки стали сомневаться в этом.[46] Влиятельные деятели американской революции считали, что популяризация взглядов, отличавшихся от распространенных религиозных представлений, могла бы вызвать нежелательное брожение умов в народе, а самих популяризаторов постиг бы социальный остракизм. По-видимому, эта осторожность была свойственна и Пейну. Однако более важным, вероятно, было то, что Пейн сознавал: главное в американской революции не спор о религии; этот спор мог бы лишь отвлечь силы и внимание народа от основной цели борьбы — создания независимого республиканского государства.

Почему же Пейн написал этот труд в 1793 г. во Франции? В годы французской революции особенно отчетливо обнаружилась реакционная роль духовенства. Против него и был направлен удар Пейна в первую очередь. Но этого мало. Как писал сам Пейн, он опасался и того, чтобы «при общем крушении предрассудков, ложных систем правительства и ложной теологии мы не потеряли из виду нравственности, человечности и той геологии, которая истинна».[47] В январе 1803 г. Пейн писал Самуэлю Адамсу: «Французы безусловно мчались к атеизму, и я перевел и опубликовал на их языке свой труд, чтобы остановить этот их бег и привлечь их внимание к первой статье... веры всякого человека: я верю в бога».[48] Он,

[42] H. M. Morais. Deism in eighteenth century America. New York, 1934, стр. 20; M. D. Conway, ук. соч., т. II, стр. 203.
[43] Т. Пейн, Избр. соч., стр. 246.
[44] Franklin. Writings, ed. Smith, vol. IX.
[45] Этой же недоказанной точки зрения придерживаются и авторы книги «История американской литературы» (т. I. Изд. АН СССР, М.—Л., 1947, стр. 81).
[46] D. Wecter, ук. соч., стр. 308; H. M. Morais, ук. соч., стр. 20.
[47] Т. Пейн, Избр. соч., стр. 247.
[48] Th. Paine. The complete writings, vol. II, стр. 1434.

таким образом, выступил одновременно и против атеизма. Наконец, откладывать изложение своих взглядов Пейн не мог и потому, что положение его при якобинской диктатуре стало столь опасным, что ему грозила смертная казнь.

В 1793 г. Пейн закончил первую часть «Века разума». Рукопись этой работы ему удалось передать в день ареста своему другу Барло. В начале 1794 г. книга была издана. Вторая часть «Века разума» была опубликована в 1795 г.

С выходом «Века разума» — основного философского сочинения Пейна — начинается новый этап его жизни, почти целиком посвященный критике религии и церкви. В ряде статей и речей Пейн отстаивает свою позицию, доказывает свою правоту, проявляя решительность, смелость и воинственность. В 1797 г. в Париже выходит памфлет Пейна «Судебное преследование „Века разума“». Это — открытое письмо английскому адвокату Томасу Эрскину, который в 1792 г. защищал Пейна против преследований английского правительства в связи с публикацией «Прав человека», а в 1797 г. сам вел дело против Томаса Вильямса, обвиненного «Обществом по борьбе с порочностью и аморальностью» за издание в Англии «Века разума».[49] В том же году Пейн выступает в Париже с речью на собрании общества теофилантропистов на тему «О существовании бога». В ответ на требование французских роялистов вернуть католической церкви некоторые ее привилегии Пейн в 1793 г. публикует памфлет «Богослужение и церковные колокола». Одновременно он трудится над ответом своему главному оппоненту Ричарду Уотсону, епископу Лландаффскому, выступившему в 1796 г. против Пейна с трактатом «Апология Библии». Пейн рассчитывает опубликовать этот ответ как третью часть «Века разума», которая по силе доказательств должна была превзойти первые две части. Однако лишь в 1810 г., уже после смерти автора, этот памфлет нашел издателя и был опубликован. Пейн доказывает, что Уотсон ошибается, утверждая будто книга Бытия является старейшей из существующих на земле. Содержащееся в этой книге описание сотворения мира позаимствовано из фольклора различных народов.

По возвращении в США Пейн активно сотрудничает в издававшемся в Нью-Йорке Элиху Пальмером деистическом ежемесячнике «Перспектива, или взгляд нравственного мира» («Prospect or View of the Moral World»), где в одном лишь 1804 г. помещает 17 статей («О слове „религия“», «Вавилонская башня», «Каин и Авель», «О религии деизма и ее сравнение с христианской религией», «К членам общества, называющим себя „Миссионерским обществом“», «О Ветхом и Новом завете» и др.).

В 1805 г. Пейн пишет статью «Происхождение франкмасонства», увидевшую свет (с рядом сокращений) в 1810 г. Полностью статья была напечатана в 1818 г. с предисловием, в котором анонимный автор писал, что «эта статья является главой третьей части „Века разума“». Пейн обнаруживает глубокое знание ритуала и обычаев масонства, и некоторые его биографы полагают, что он сам был масоном.[50] Не решая этот вопрос, отметим, что Пейн ошибочно рассматривает масонов как наследников жреческой религии друидов, которых преследовало христианство. Выведение масонства из древних религий (свойственное и самим масонам, стремившихся таким образом придать больший авторитет своему обществу) было в ходу в конце XVIII в. (например, у Вольнея).

[49] Т. Вильямс был приговорен к трем годам тюремного заключения.

[50] См. примечание Вейда к книге «The life and works of Thomas Paine» (vol. IX. New Rochelle, New York, 1925, стр. 167).

Особый интерес представляет статья Пейна «Опыт о сне», опубликованная в Париже в 1802 г. как отрывок из второй главы третьей части «Века разума». В 1807 г. «Опыт о сне», в котором критикуются библейские сказания о вещих снах, был издан в США.

В том же 1807 г. Пейн издает «Исследование мест Нового завета, цитируемых из Ветхого завета и называемых пророчествами об Иисусе Христе». Он издает это сочинение, несмотря на данный ему еще в 1802 г. Джефферсоном совет не печатать «Исследование», чтобы не подорвать своего престижа.

Наконец, перед самой смертью, 8 июня 1809 г. Пейн пишет свое обращение к священникам кальвинистской церкви, известное под названием «Предопределение» и впервые напечатанное в 1820 г. Эта краткая заметка содержит в себе мысли Пейна о «Послании к римлянам» Павла. Пейн высмеивает кальвинистское учение о предопределении как абсурдное и подрывающее моральные устои общества.

Во всех этих работах, называемых обычно «Теологическими сочинениями», Пейн проповедует деизм и борется против клерикализма.

IV

Книга Пейна «Век разума», предназначенная для того чтобы отстоять «истинную религию» от нападок атеистов, вопреки его намерениям явилась, по общему признанию и врагов и друзей Пейна, «библией атеистов». И именно атеисты, как прежде, так и теперь, делали и делают все, чтобы сохранить потомству имя и труды великого вольнодумца.

Что же представляло собой мировоззрение Пейна? Сам Пейн на первых же страницах «Века разума» характеризует свое мировоззрение как деистическое: «Единственная идея, которую человек может связать с именем бога, есть идея первопричины, причины всех вещей».[51] Оговорки Пейна о причинах, побудивших его принять концепцию деизма, а также многочисленные уверения автора, что он является верующим человеком, не могли не породить различных взглядов на социально-политическое и философское учение Пейна.

Широкое распространение в литературе о Пейне получило направление, выводившее его мировоззрение из квакерской догматики. Наиболее отчетливо такое мнение было выражено американским биографом Пейна, Монкюром Д. Конвеем.[52]

Конвей (1832—1907), в молодости бывший священником, рано порвал с официальной ортодоксией и сблизился с вольнодумцами, которых в США было особенно много среди эмигрантов, покинувших Европу после революции 1848 г. Он был близок с известным американским буржуазным атеистом Р. Ингерсоллом[53] и испытал влияние учения Л. Фейербаха. Конвей пропагандировал модную в XIX в. в среде либеральной буржуазии так

[51] Т. Пейн, Избр. соч., стр. 265. Впервые на русском языке отрывки из сочинений Пейна были опубликованы лишь в 1901 г. в кн.: П. Г. Мижуев. Великий раскол англосаксонской расы. СПб., 1901. Первый печатный русский перевод «Века разума» появился в США в 1922 г. (Т. Пейн. Век разума. Перевод А. Х. Зураева. Нью-Йорк, 1922) и имел значение для распространения антицерковных взглядов Пейна среди русского населения США и Канады. Мы пользуемся переводом сочинений Пейна, впервые изданным в СССР в 1959 г. (Т. Пейн, Избр. соч., Изд. иностр. лит., М., 1959).

[52] M. E. Burtis. Moncure Conway, 1832—1907. New Brunswick, 1952.

[53] Н. М. Гольдберг. Выдающийся американский атеист XIX в. Р. Ингерсолл. Ежегодник Музея истории религии и атеизма, т. III, Изд. АН СССР, М.—Л., 1959.

называемую «религию гуманности», основоположником которой не без основания он считал Пейна. В своей двухтомной биографии Пейна — обширном и богато документированном сочинении, мимо которого не может пройти ни один исследователь творчества Пейна, — Конвей сравнивает Пейна с идеологом и вождем квакеров XVII в. Джорджем Фоксом и заключает: «Пейн объясним только интенсивностью (intensity) его квакеризма».[54] И хотя Конвей писал о деизме Пейна, для него, очевидно, при характеристике американского просветителя первостепенное значение имело влияние на последнего именно квакеризма.

Уже в наше время мысли Конвея развивал Дж. Коннелл. «В некотором отношении Джордж Фокс никогда не имел более верного ученика, — писал Коннелл, — нежели Пейн, который признавал совесть высшим авторитетом человеческой жизни. Легко увидеть сходство, если не идентичность, пейновского „здравого смысла“ и фоксовского „внутреннего света“. Для них обоих это был сам голос бога и присутствие его в душе». И далее: «Мы видим, что он (Пейн) нашел в квакеризме наиболее приемлемую из всех сект христианства, но это было так потому, что квакеризм наиболее близко подходил к деизму, который был его действительной верой».[55] Точку зрения Конвея разделили и другие современные историки, в частности М. Бест.[56]

С критикой взглядов Конвея и его последователей выступил крупнейший знаток Пейна Г. Г. Кларк. В 1933 г. в статье «К переосмыслению Томаса Пейна» он писал: «Интенсивность раннего квакерского влияния на Пейна кажется преувеличенной. Детальное сравнение Пейна с таким типичным квакером, его современником, как Вулмэн, показывает, что многие доктрины Пейна едва ли разделялись квакерами».[57] И все же Кларк не сумел до конца отказаться от преувеличения влияния религиозных представлений на формирование мировоззрения Пейна. Его положение о том, что политические идеи Пейна возникли именно из его религиозных представлений, из деизма,[58] является ошибочным, хотя связь между тем и другим, разумеется, была.

Против Конвея с обоснованием деизма Пейна выступили также Сайкс, Кох и др.[59] Обстоятельный разбор данного вопроса мы находим в статье Роберта Фока «Томас Пейн — деист или квакер?»,[60] напечатанной в 1938 г. Фок сравнивает учения квакеров и деистов и убедительно доказывает, что мировоззрение Пейна было деистическим. Квакеры считают, что некое мистическое «внутреннее озарение», «внутренний свет» (inner light) помогает им постичь бога. В отличие от квакеров, «познающих» бога сердцем, деисты «познают» бога разумом. Конвей ошибочно считал, что по Пейну разум — своего рода экспансия квакерского «внутреннего озарения». В действительности же в своем определении разума Пейн следовал за Локком и отождествлял разум с «естественными способностями» человека, которые могут познать создателя во внешнем мире. Конвей повторял ошибочные утверждения самого Пейна, будто бы квакеры были скорее деистами, чем

[54] M. D. Conway, ук. соч., т. II, стр. 201.
[55] J. M. Connell. Thomas Pain. London, 1939, стр. 26, 34.
[56] M. A. Best, ук. соч.
[57] H. H. Clark, ук. соч., стр. 133.
[58] Там же, стр. 136. См. также: Ph. S. Foner, ук. соч., стр. X.
[59] G. A. Koch. Republican religion. The american revolution and the cult of reason. New York, 1933, стр. 142.
[60] R. P. Falk. Thomas Pain: deist or quaker. The Pennsylvania Magazine of Histoiry and Biography, vol. LXII, Jannuary, 1938.

христианами.[61] Противопоставляя политику квакеров их вере и пытаясь найти общее между этой последней и деизмом, хотя бы в области нравственной,[62] Пейн писал, что квакеры якобы не особенно верят в Христа, а священное писание считают мертвой буквой.[63] Квакеры же всегда заявляли, что они верят во «внутренний свет» Христа, и этот «внутренний свет», находящийся в людях, они сплошь и рядом отождествляли с Христом, а также с совестью. Джордж Фокс учил квакеров, что «писания открыты для них»; другой видный деятель квакеризма Вулмэн говорил, что «откровение духа божьего святым породило писания». Роберт Фок критикует Конвея за его попытки отождествить учение Пейна с учением «квакеров-рационалистов» XIX в., возглавляемых Элиа Хиксом. Конвей писал даже, будто бы эти «квакеры-рационалисты» руководствовались «Веком разума» Пейна. На деле, несмотря на некоторые внешние совпадения во взглядах этих квакеров и Пейна (например, отказ от богословского учения о наследовании людьми греха Адама и др.), они исходили из прямо противоположных позиций. Хикс и его последователи заявляли, что они не могут положиться на человека, находящегося в своем естественном состоянии. Деисты же исходили прежде всего из человека в его естественном состоянии.

Пейн несомненно испытал влияние квакеров. Однако это влияние ограничивалось лишь областью филантропии, в которой, кстати, квакеры шли иногда дальше деистов (например, отрицательное отношение к рабству и др.) и отражали некоторые прогрессивные устремления своего времени. И все же нельзя рассматривать квакерство как основу мировоззрения Пейна. Подавляющее большинство исследователей с полным основанием видит в Пейне сторонника и пропагандиста деизма, как он и сам об этом заявлял. Впрочем, и такое определение требует уточнений. Историк американской философии Густав Мюллер пишет о Пейне как о классическом выразителе идей английского деизма в Америке[64] и не пытается при этом увидеть своеобразие деизма Пейна. Лейбористка Маргарет Коул повторяет известную в буржуазной литературе мысль, что «Век разума» «не атеистическая, а деистическая книга», и не раскрывает сущности деизма Пейна.[65] Буржуазные историки и биографы Пейна, представляющие его в качестве «классического деиста», «Вольтера на американской почве», на наш взгляд, недостаточно вникают в философию Пейна.

V

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».[66] Человек не может по своей воле изменить мироздание: «Оно — вечно существующий оригинал, прочесть который может каждый. Его нельзя подделать, подменить, утерять, изменить или уничтожить».[67]

[61] Т. Пейн, Избр. соч., стр. 373.
[62] Там же, стр. 279.
[63] Там же, стр. 373.
[64] G. E. Müller. Amerikanische Philosophie. Stuttgart, 1950, стр. 46.
[65] M. Cole. Makers of the labour movement. London. 1948, стр. 20.
[66] Т. Пейн, Избр. соч., стр. 254
[67] Там же, стр. 265.

Материя, как считает Пейн, порождает мысль, она, стало быть, первична, а мышление, ее производное, вторично. «Кто может сказать, — спрашивает он, — каким тончайшим действием тончайшей материи производится мысль в том, что мы называем разумом?».[68]

Материалистическое представление Пейна об источнике психической деятельности человека мы находим и в его «Опыте о сне». По его мнению, человеческая мысль обладает способностями воображения, суждения и запоминания. В состоянии бодрствования человека все эти три способности активны, они действуют в унисон и создают разумного человека. Во сне, напротив, эти три 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. Нет и не может быть какой-либо анатомической демонстрации этого явления, но... это именно так».[69] В объяснении природы сна Пейн продолжает материалистическую традицию Гоббса. Попытка научно объяснить сновидения используется Пейном для критики религиозных представлений.

Пейн верит в бесконечность материального мира. «Конца нет!», — восклицает он.[70] 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 вселенная.[71] 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».[72] 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».[73] Науки, по мнению Пейна, отражают объективную действительность, и их он противопоставляет религии. Эвклидовы «Начала геометрии», книгу, содержащую «самоочевидные доказательства, совершенно независимые от

[68] Там же, стр. 367.
[69] Th. Paine. The complete writings, vol. II, стр. 842.
[70] Т. Пейн, Избр. соч., стр. 280.
[71] Там же, стр. 269.
[72] Там же, стр. 270.
[73] Там же, стр. 272.

ее авторства и всего, что связано со временем, местом и обстоятельствами ее написания»,[74] 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». Тайна «служит тому, чтобы смутить разум», а чудо — чтобы «сбить с толку чувства. Первое — тарабарщина, второе — ловкость рук».[75]

Пейн отразил не только достижения современной ему философии просветителей, но и ее недостатки. Мы не находим, например, у него различия между философским понятием материи и физическими представлениями о ней. Недостатком материализма Пейна был его, вполне понятный для того времени, метафизический, механический характер. Устройство вселенной, утверждал Пейн, «является вечно существующим проявлением любого из принципов, на которых основана любая часть математической науки».[76] 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.

Слабой стороной учения Пейна была и непоследовательность, его отступление от материализма. 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 непоследовательного 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

[74] Там же, стр. 300.
[75] Там же, стр. 287—288.
[76] Там же, стр. 270.

открываем такое важное обстоятельство, без которого вселенная не может существовать, мы с необходимостью приходим к разумной вере в существование высшей причины материи, и эту причину человек называет бог... бог это сила, являющаяся первопричиной».[77] Согласно высказываниям Пейна 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 известного нам материального существования, в силу которой существуют все вещи. И эту первопричину человек называет богом».[78]

Рассуждения Пейна о движении материи противоречивы. С одной стороны, он как будто не отрицает самодвижение материи, в результате которого одни формы материи превращаются в другие. Здесь он продолжает прогрессивную 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 примитивно, как изменение места, возникает лишь в результате действия внешней силы. Пейн не выходит из рамок господствовавших в XVIII в. ошибочных представлений, согласно которым движение не есть свойство материи. Так Пейн идет на свойственный деистам компромисс с религией. Пейн ограничивает бога выполнением только роли первотолчка. Рассуждения Пейна носят скорее характер 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 замечает прогрессивный 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.[79]

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 следующее место в «Веке разума», где Пейн пишет: «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».[80] Итак, хотя не верить в первопричину, т. е. в бога, вдесятеро труднее, чем верить в нее, но все же верить в 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, отвергаемым 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 непрочна... Проблема конечного и бесконечного и понятие самопричины служат камнем преткновения для его метафизического материализма».[81]

[77] Th. Paine. The complete writings, vol. II, стр. 752.

[78] Т. Пейн. Избр. соч., стр. 266. См. также сборник статей Г. В. Плеханова «О религии» (М., 1957), где 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“» (стр. 274—275). Автор примечаний к книге Плеханова решил, что речь у Плеханова идет о Томасе Пейне (см. там же, стр. 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. London, 1892; vol. II, London, 1899), которую он цитировал по книге: A. Lang. The making of religion. London, 1900, стр. 161.

[79] J. S. Allen, ук. соч., стр. 20.

[80] Т. Пейн, Избр. соч., стр. 265.

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».[82] Все учение Пейна, его преклонение перед фактами, положительными знаниями, наукой, его критика всяческих верований говорят о том, что слово «надеюсь» в приведенной выше цитате не случайно. Он «надеется», но не «знает»! Между тем сам он всегда призывает «знать», а не «верить» и «надеяться».

Как Пейн понимает бессмертие? Так же как и церковники? Ничего подобного. Он сам видит принципиальную разницу между своей и религиозными точками зрения. Пейн пишет: «Чтобы поверить в бессмертие, я должен иметь более возвышенную идею, чем та, что содержится в этой мрачной доктрине воскресения».[83] Напомним, что о роли этой доктрины в христианской религии известный противник Пейна Лесли Стифен так писал в 70-х годах XIX в.: «Судьба христианства основана на доказательстве воскресения».[84]

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».[85] 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».[86] И, наконец, Пейн раскрывает природу мысли так: «Напечатай и перепечатай ее тысячу раз и на каком угодно материале, вырежь 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».[87]

Если вспомнить упомянутые нами рассуждения Пейна о том, что мысль производится тончайшим действием тончайшей материи, то только что при-

[81] Б. Э. Быховский. Философия американского просвещения. В кн.: История философии, т. II. Госполитиздат, М., 1941, стр. 460.

[82] Т. Пейн, Избр. соч., стр. 247. Также см., например: A. Post. Popular freethought in America, 1825—1850. New York, 1943, стр. 22; R. Blunk. Thomas Paine. Ein Leben für Amerika. München. 1947, стр. 212; H. Pearson. Tom Paine. Friend of Mankind. New York, 1937, стр. 176.

[83] Т. Пейн, Избр. соч., стр. 366—367.

[84] L. Stephen. History of the english thought in the eighteenth century, vol. I. London, 1876, стр. 239.

[85] Т. Пейн, Избр. соч., стр. 367.

[86] Там же.

[87] Там же, стр. 368.

веденные высказывания Пейна о бессмертии произведенной человеком мысли можно истолковать лишь как неясную догадку об относительной самостоятельности идей. Он, 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 буржуазные авторы, стремящиеся перечеркнуть материализм Пейна и использовать его взгляды в интересах церковников и идеалистов. В статье «Пейн — ученый и верующий» Ропер 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 Джемса 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».[88] Рассуждениям Ропера можно не удивляться, если иметь в виду, что, помимо своих убеждений идеалиста, он, между прочим, состоял и 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. Это заблуждение Пейна не дает оснований замалчивать его в основном материалистическое объяснение природы, не видеть противоречия и непоследовательности в его отступлении к деизму, не понимать того, что к Пейну применимы слова К. Маркса: «Деизм — по крайней мере для материалиста — есть не более, как удобный и легкий способ отделаться от религии».[89] Особенно для США деизм в то время играл прогрессивную роль. Деистические произведения Пейна, помимо его воли и желания, часто приводили читателя к атеистическим выводам.

VI

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 он уделяет сравнительно мало внимания вопросам философии, 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 собратьев счастливыми».[90] И, 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».[91]

[88] R. C. Roper, ук. соч., стр. 108.
[89] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 2, стр. 144.

В Америке такой голос раздался впервые. Ни Франклин, ни Джефферсон, ни Б. Раш — никто из американских деистов не отваживался 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 мир.[92] Все религии использовали для обмана человечества три средства — тайну, чудо и пророчество, чтобы служить преградой на пути познания человеческого мира. 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 заключений Пейна о «природе и идее» религии, состоит в том, что религия «должна быть свободна от всякой таинственности».[93] Из рассуждений Пейна можно сделать атеистический вывод: религия не необходима и, поскольку она сообщает ложные сведения, вредна. Но Пейн сам не делает этого вывода и, 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. Познание окружающего мира ведет, по Пейну, как и по Локку, к познанию бога. 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.

Заслугой Пейна было то, 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 в основном протестантской Америки.[94] 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 Антони Коллинзом (1676—1729), Томасом Чаббом (1679—1747), Мэтью Тиндалем (1653—1733), Томасом Вулстоном (1670—1733) и др. Он выступает

[90] Т. Пейн, Избр. соч., стр. 247.
[91] Там же.
[92] Там же, стр. 285.
[93] Там же, стр. 287.
[94] Во время войны за независимость американский конгресс в 1777 г. принял решение напечатать 30 000 экземпляров Библии. Из-за трудностей издания Комитет торговли решил ввезти 20 000 экземпляров из Европы. Вследствие эмбарго этот вывоз был затруднен, и в 1782 г. конгресс принял резолюцию об издании Библии на средства Роберта Эйткина, найдя его начинание «благочестивым и достохвальным, полезным в интересе религии» (Алексий. История английско-американской Библии. СПб., 1889, стр. 45).

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. Так, например, Мэтью Тиндаль писал в 1731 г. в книге «Христианство столь же старо, как и творение»: «Религия природы абсолютно совершенна, и никакое внешнее откровение ничего не может добавить, ни взять от этого совершенства».[95] Пейн приводит логические доказательства против «откровения». Он пишет: «Каждая из... церквей показывает книги, называемые откровением, или словом божьим... Каждая из этих церквей обвиняет другие в безверии; что же касается меня, то я не верю им всем».[96]

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».[97]

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 Спинозы.[98] В ответе епископу Лландафскому Уотсону Пейн для подкрепления своего доказательства того, что Моисей не был автором Пятикнижия, опять ссылается на ибн Эзру и Спинозу.[99]

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 свидетельство 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"».[100] 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, 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!"».[101] Эти рассуждения Пейна очень напоминают критику Пятикнижия Гоббсом.[102] 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 Рили.[103] 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».[104] Далее следуют доказательства в пользу этой цифры.

Пейн популяризирует и развивает мысли Спинозы и по другим пунктам. Приведем для сравнения некоторые их рассуждения.

Спиноза	Пейн
«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. Бытие, гл. 14, ст. 14), а такое название этот город получил только много лет спустя после смерти Иисуса (см. Судей, гл. 18, ст. 29)».[105]	«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

[95] M. Tindal. Christianity as old as the creation, or the Gospel. a republication of the religion of nature. London, 1731, стр. 50.
[96] Т. Пейн, Избр. соч., стр. 248.
[97] Там же, стр. 255.
[98] Там же, стр. 326.
[99] Th. Paine. The complete writings, vol. II, стр. 769, 774.
[100] Б. Спиноза, Избр. соч., т. II, Госполитиздат, М., 1957, стр. 130.
[101] Т. Пейн, Избр. соч., стр. 303—304.
[102] Т. Гоббс. Левиафан. Соцэкгиз, М.—Л., 1936, стр. 285.
[103] I. W. Riley. American philosophy. New York, 1907, стр. 45.
[104] Т. Пейн, Избр. соч., стр. 304.
[105] Б. Спиноза, Избр. соч., т. II, стр. 130.

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 Грас в Гавр Марат, то есть 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, что Моисей не мог быть автором книги Бытия, где рассказывается о том, как Авраам преследовал врагов, плативших Лота, до Дана».[106]

Пейн творчески использует наследие Спинозы. Он не только приводит понятные простому читателю (американскому и французскому) примеры с изменениями названий городов Нью-Йорк и Гавр, 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 все это — слово божие, и от книги Бытия не останется ничего. Она превратится в анонимную книгу рассказов, басен, преданий, бессмыслицы и явной лжи. История о Еве и змие, о Ное и его ковчеге низводится тогда до уровня арабских сказок, лишенных к тому же занимательности, а россказни о людях, живших по восемьсот-девятьсот лет, становятся такой же сказкой, как и языческий миф о бессмертии гигантов».[107]

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, так же как и книга Судей. По поводу этой последней Пейн остроумно замечает: «Книга Судей явно анонимна, а потому она даже не претендует на название слова божьего. Она не имеет даже номинального поручителя; она — совершенная сирота».[108] В равной степени Пейн характеризует и две книги Самуила. О книге Руфи он отзывается как о «праздной, аляповатой истории, глупо рассказанной неизвестно кем о бродячей деревенской девице, скрытно сожительствующей со своим двоюродным братом Воозом. Хорошенький предмет, нечего сказать, для слова божьего. Тем не менее это одна из лучших книг в Библии, ибо в ней нет убийств и грабежей».[109]

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

[106] Т. Пейн, Избр. соч., стр. 305.
[107] Там же, стр. 308.
[108] Там же, стр. 313.
[109] Там же, стр. 315.

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 божьего, 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?».[110]

На материале книг Царств и Паралипоменон Пейн показывает путаницу и противоречивость Библии. Он рассматривает эти книги как своего рода исторические хроники, посвященные главным образом жизни и деяниям еврейских царей, «которые вообще-то представляли собой шайку негодяев».[111] На примере полного совпадения конца книги Паралипоменон и начала книги Ездры Пейн показывает, как кроили и тасовали Библию, это «слово божье», ее составители.

Книги Иова, Притч и Псалмов, как считает Пейн, представляют собой сборники из произведений нееврейских авторов. Книга Екклезиаста, приписываемая Соломону, «написана в виде мрачных размышлений старого развратника, каким на самом деле был Соломон, который, вспоминая сцены, которыми он более не может наслаждаться, восклицает: „Все суета“».[112]

Так называемые книги пророков Пейн характеризует главным образом как сборники бессвязных анекдотов о лицах и событиях древних времен, в которых действительно исторические события изложены путано и противоречиво. И 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 Исайи. 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 Исайи. Пейн дает оригинальный критический анализ этой книги и приходит к выводу, что 44-я глава и начало главы 45-й книги Исайи (приветствие Киру) написаны через полтораста лет после смерти Исайи.[113] Высказав предположение о том, что Исайя не является автором этой книги, Пейн предвосхитил последующие открытия. В XIX в. благодаря тщательному анализу библейская критика доказала, что книга Исайи состоит по крайней мере из трех различных сборников и что Исайя не является ее автором. Так же самостоятельно, конкретизируя мысли Спинозы, Пейн анализирует книгу пророка Иеремии и показывает, что Иеремия не был ее автором, что она не только полна противоречий, но что предсказания Иеремии были ложными и двуличными.

Пейн показывает, 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».[114] Слово «пророк» следует отличать от слова «провидец», которое употреблялось в при-

[110] Там же, стр. 316.
[111] Там же, стр. 317.
[112] Там же, стр. 328.
[113] Пейн останавливается на этом также в упомянутом трактате «Исследование пророчеств» («Examination of prophecies»). См.: Th. Paine. The complete writings, vol. II, стр. 861—864.
[114] Т. Пейн, Избр. соч., стр. 346.

менении к лицу, способному представить будущее, причем это «будущее» ограничивалось их собственным временем. «Такие пророчества соответствуют тому, что мы называем гаданием..., — пишет Пейн. — Ложь христианской, а не еврейской церкви, невежество и предрассудки новейших, а не древних времен — вот что возвысило этих поэтов, музыкантов, заклинателей, толкователей снов, бродячих актеров в ранг пророков. Но, кроме этих общих черт всех пророков, они имели также свои особенности. Они разделялись на партии и пророчествовали за или против, согласно тому, к какой партии они принадлежали, как сегодняшние поэты и политические писатели пишут в защиту партии, к которой они примкнули, и против другой».[115]

Далее Пейн обстоятельно и оригинально показывает противоречивость и недостоверность 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 Баур и Штраус. Заслугой Пейна Конвей также считает то, что в «Веке разума» исторический Иисус отделен от мифического Христа с такой четкостью, которой никто до Пейна никогда не достигал.[116] Но действительная заслуга Пейна не в этом. Конечно, противопоставление исторического и новозаветного Христа, известное еще задолго до Пейна, было прогрессивным явлением в библейской критике того времени. Однако для Пейна важно не столько это противопоставление, сколько доказательство того, что библейский Христос — миф. 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 не верить, по принципу: пусть так, что из того?».[117] 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».[118]

Критика Пейном евангелий по своей остроте и убедительности иногда напоминает антихристианские высказывания Гольбаха.[119] 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 никакие противоречия невозможны в евангелиях, так как истина едина. Между тем, как было известно уже до Пейна и как он это умело подтверждает, евангелия полны самых вопиющих противоречий и несогласованностей.

Пейн предполагает, что евангелия не были написаны Марком, Матфеем, Лукой и Иоанном. Евангелия 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».[120]

[115] Там же, стр. 339.
[116] M. D. Conway, ук. соч., т. II, стр. 195.
[117] Т. Пейн, Избр. соч., стр. 347.
[118] Там же.
[119] П. Гольбах. Разоблаченное христианство. М., 1924, стр. 96.

Пейн высмеивает легенду о непорочном зачатии Христа «от всевышнего». Он замечает, что эта легенда имеет в своей основе языческие сказания, подобные историям о любовных похождениях Юпитера. В евангелиях эта легенда изложена противоречиво: у Марка и Иоанна она упоминается бегло, Матфей говорит, что ангел явился Иосифу, а Лука — что Марии. Но и Иосиф и Мария, замечает Пейн, — наихудшие свидетели. «Если бы сейчас какая-нибудь беременная девушка сказала и даже поклялась, что она зачала от духа и что ангел сказал ей это, поверили бы? Конечно, нет. Почему же тогда должны мы верить тому же относительно другой девушки, которую мы никогда не видели, причем это рассказано нам неизвестно кем, когда и где?».[121]

В этой связи большой интерес представляют и другие мысли Пейна о возникновении христианства из языческих культов. Пейн высказывает предположение о том, что христианство позаимствовало в языческой мифологии легенду о небесном происхождении Иисуса (сравнить астральную теорию у Вольнея и Дюпюи), что в христианстве сохранились следы политеизма (троица), что обожествление героев у язычников превратилось в канонизацию святых у христиан.

Широко пользуясь методом сопоставления, в котором он, по верному замечанию Конвея, превосходил Тиндаля,[122] Пейн изобличает недостоверность многочисленных сведений, сообщаемых евангелиями. Примером тому может служить его анализ евангельской выдумки 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 Мариям, 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 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 лжесвидетельство, и поделом. Однако таково доказательство и таковы книги, навязываемые миру как боговдохновенные и как неизменное слово божие».[123]

Пейн разоблачает библейскую выдумку о вознесении Христа. Об этом необыкновенном событии нет ни слова у Матфея и Иоанна. Что касается Марка, то он, как и Лука, упоминает об этом «вскользь, небрежно, одним росчерком пера, как будто он устал фантазировать или стыдится этой истории».[124]

Пейн пытается найти корни сказания о воскресении Христа. Он пишет, что такую историю всегда может создать усталое воображение, а легковерие может принять ее за действительность. Истории такого рода вообще имеют своим источником насильственную смерть или казнь невинно осужденных. «В истории явления Христа причудливо смешивается

[120] Т. Пейн, Избр. соч., стр. 351.
[121] Там же, стр. 351.
[122] M. D. Conway, ук. соч., т. II, стр. 195.
[123] Т. Пейн, Избр. соч., стр. 355.
[124] Там же, стр. 358.

естественное и невозможное, что всегда отличает легенду от фактов».[125] Такое понимание Пейном христианской легенды положительно отличается от наивного рационализма английских и немецких деистов. Представление Пейна о мифе как порождении усталого воображения людей вело к правильному пониманию христианской мифологии и наряду с трудами Дюпюи и Вольнея способствовало серьезному изучению происхождения христианства.

Для истории возникновения христианской мифологии важна мысль Пейна о том, что церковь завершила обман, допустив, что события, описанные в Новом завете, были предсказаны в Ветхом. Как доказательство этого обмана Пейн разоблачает христианскую легенду о том, что якобы в одном из пророчеств Исайи было предсказано рождение Марией Иисуса (Матфей, I, 22, 23). Пейн 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 Гроцием и другими авторитетами.[126] Популяризируя обобщения Коллинза, Пейн пишет: Исайя будо бы от имени бога убеждал царя Иудеи Ахаза, воевавшего против царей Сирии и Израиля, что тот не потерпит поражения, и в доказательство предложил Ахазу испросить знамение от бога. Ахаз, не желая искушать бога, отказался это сделать, и тогда сам Исайя заявил: «Дева приимет во чреве и родит сына» (Исайя, 7, 14), и еще до того, как этот сын научится отличать зло и добро, опасность для Ахаза исчезнет. Пейн остроумно замечает, что эта фраза из пророчества Исайи относится к Марии и Иисусу не больше, чем к матери Пейна и к нему самому.[127] Как пишет далее Пейн, подшутив над Ахазом, Исайя, чтобы не быть обвиненным в лжепророчестве, должен был принять меры, чтобы это знамение совершилось. Далее Пейн приводит отрывок (у Коллинза его нет), в котором говорится, что у Исайи родился сын (Исайя, 8, 2). Коллинз делает вывод, что, так же 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. Таким образом, Коллинз намекает на то, что евангелия содержат фальсификацию. К тому же, по мнению Коллинза, исключительная четкость, ясность пророчеств говорит о том, что они появились после предсказанных ими событий.[128] Вывод Пейна еще более обобщающий и решительный: «На беззастенчивом извращении — вот на чем Матфей в своей книге, а также бесстыдство и низость попов позднейшего времени основали учение, именуемое ими Евангелием».[129]

Пейн приводит и другие доказательства того, как ранние христиане, создавая легенду об Иисусе, «выискивали и прилаживали друг к другу пророчества и то, о чем пророчествовали, символ и символизируемое, знак и обозначаемое, как отмычки к старым замкам».[130] Иона и кит Ветхого завета были превращены в символы: 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

[125] Там же, стр. 360.
[126] A. Collins. A discourse of the grounds and reasons of the christian religion. London, 1724, стр. 45—46, а также стр. 61—70.
[127] Т Пейн, Избр. соч., стр. 332.
[128] A. Collins, ук. соч., стр. 44, 45.
[129] Т. Пейн. Избр. соч., стр. 333.
[130] Там же, стр. 365.

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. Он показывает полную бессмыслицу библейского учения о воскресении и бессмертии. Пейн считает несущественным вопрос: были ли эти послания, приписываемые Павлу, написаны им или нет. «Они представляют собою либо доказательства, либо догмы. Но поскольку доказательства порочны, а догматическая часть представляет собой простое предположение, не имеет значения, кто их написал».[131]

Пейн приходит к выводу, который звучит как приговор библейским сказаниям: «Невероятные противоречия, содержащиеся в Ветхом и Новом заветах, ставят их в положение человека, который присягал бы за и против».[132]

У Пейна, по-видимому, были какие-то мысли о социальной сущности раннего христианства. Он рассматривает раннее христианство как революционное движение, направленное против римского господства и иудейских священников. «Не исключено также, — пишет Пейн, — что Иисус Христос намеревался освободить еврейский народ от римской зависимости. Так или иначе, доблестный реформатор и революционер лишился жизни».[133] В другом месте Пейн говорит о демократическом происхождении основателей трех великих религий, и между строк его можно прочитать мысль о том, что именно в народной массе зарождались идеи о «спасителях», имена которых пользовались «самой широкой известностью». Эти лица, пишет Пейн, «были самого темного происхождения. Моисей был подкидыш, Иисус Христос родился в хлеве, а Магомет был погонщиком ослов».[134]

Сильной стороной антиклерикальных трудов Пейна является критика 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.

В резкой, уничтожающей форме Пейн показывает бесчеловечный характер библейской морали. Ему ненавистны библейские нравоучения. Саркастические замечания Пейна в адрес библейской этики ставят его в ряд проклинаемых церковью противников христианства. Вот некоторые высказывания Пейна о библейской морали: «Когда мы читаем непристойные историйки, описания сладострастных похождений, жестоких и мучительных наказаний, неутомимой мстительности, которыми заполнено более половины Библии, нам скорее следовало бы назвать ее словом демона, а не словом божьим. Это история безнравственности и злобы, послужившая развращению и озверению человечества. Что касается меня, я ненавижу ее, как ненавижу все жестокое»;[135] бóльшая часть Библии «содержит лишь историю грубейших пороков»;[136] «Чтобы без ужаса и отвра-

[131] Там же, стр. 369.
[132] Там же, стр. 370.
[133] Там же, стр. 252.
[134] Там же, стр. 260.
[135] Там же, стр. 256.
[136] Там же, стр. 259.

щения читать Библию, мы должны подавить все, что есть только в человеческом сердце нежного, чувствительного и милосердного. Если бы у меня не было других доказательств ложности Библии, этого одного было бы достаточно, чтобы определить мой выбор»;[137] «Библия рисует характер Моисея таким ужасным, какой только можно себе представить. Если эти рассказы верны, то он был негодяем, который первым начал вести войны из соображений или под предлогом религии; под этой личиной или в подобном ослеплении он совершал беспрецендентные в истории народов зверства»;[138] «Люди вообще не представляют себе той безнравственности, которой пронизано это мнимое слово божие. Погрязнув в предрассудках, они принимают на веру, что Библия истинна и хороша. Они не допускают сомнения в ней. Они привносят выработанные ими самими идеи милосердия всемогущего в книгу, которая, как их учат, написана его властью. Боже! а ведь Библия совсем не то; она — книга лжи, безнравственности и кощунства»;[139] «Чему учит нас Библия? Разбою, жестокости и убийству. Чему учит нас [Новый] Завет? Верить, что всемогущий растлил обрученную женщину, и вера в это прелюбодеяние именуется верой в бога».[140]

Пейн решительно выступает против евангельского учения о прощении врагов и любви к ним. Приведя известные слова Евангелия «Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую», Пейн восклицает: «Это убивает достоинство прощения и превращает человека в собаченку».[141] Что же касается догмы «любви к врагам», Пейн считает, что это притворная нравственность. Никто, говорит он, не обязан отвечать хорошим действием на дурные или воздавать добром за зло. Независимо от мотивов, руководимых врагом, нет оснований для любви к нему. Церковь, проповедующая любовь к врагу, сама непримирима к своим противникам: «Те, кто проповедует доктрину любви к своим врагам, вообще являются величайшими гонителями и поступают последовательно, действуя таким образом. Ведь доктрина эта лицемерна, а поступать обратно тому, что проповедуешь, естественно для лицемерия».[142]

В критике библейской морали Пейн не сумел преодолеть антиисторизма, свойственного идеалистическому подходу к объяснению общественных явлений. Что лежит в основе войн, гонений, страданий и мучений, наполняющих историю человечества? На этот вопрос Пейн отвечает наивно: религия «откровения», библейский обман.

Неправильно понимая прошлое человечества, Пейн при всем своем политическом радикализме не сумел верно определить и движущие силы подлинного прогресса человечества. Безнравственности Библии Пейн противопоставляет, по существу, мораль буржуазного общества, которую он пропагандирует в форме так называемой «религии гуманности». В духе буржуазного просветительства XVIII в. Пейн говорит о необходимости приобретать знания, содействовать счастью людей, практиковать добродетель и т. п. Все эти начала, по его мнению, и лежат в основе «религии гуманности». В исповедании этой религии и состоит, по Пейну, «истинное служение богу».

---

[137] Там же, стр. 299.
[138] Там же, стр. 308.
[139] Там же, стр. 309.
[140] Там же, стр. 373.
[141] Там же, стр. 374.
[142] Там же.

Ограниченность социологических взглядов Пейна, свойственная буржуазному свободомыслию в вопросах критики религии, неумение связать вопросы религии с социально-экономическими основами развития общества умаляет ценность антиклерикализма Пейна.[143] И все же Пейн нанес сильнейший удар по авторитету священного писания. Он сам дал глубокую и правильную оценку своему труду. В конце первой части «Века разума» он писал: «Итак, я прошел через всю Библию, как человек с топором проходит лес, валя деревья. Вот они лежат, а попы, если смогут, пусть взрастят их снова. Они могут, вероятно, воткнуть их в землю, но никогда не заставят их расти».[144]

VII

Впервые книга Пейна «Век разума» была издана во Франции (сначала на английском языке, а потом и на французском, в переводе жены Кондорсе), где она не произвела особого впечатления, так как задолго до 1794 г. французский читатель знаком был уже с боевой атеистической литературой французских просветителей. В Англии, где, как мы указывали, Пейн был объявлен вне закона, издание и распространение его сочинений всячески преследовалось. Так, например, Даниэль Итон, издавший памфлет Т. Пейна «Исследование пророчеств», был приговорен к ежемесячному стоянию у позорного столба и к 11-месячному тюремному заключению. В 1819 г. Ричард Карлейль за издание «теологических» сочинений Пейна был оштрафован на 1500 ф. ст. и приговорен к трем годам тюремного заключения. Чтение и распространение «безбожной» книги, сочиненной автором, объявленным вне закона, в Англии было опасным делом. Разоблачая показной характер английской буржуазной демократии, К. Маркс писал в 1854 г. в газете «New York Daiby Tribune»: «Не приходится удивляться, если „Права человека“ Томаса Пейна были публично сожжены в этой свободной и благословенной стране».[145] И все же, несмотря на различные препятствия, книга Пейна доходила до английского читателя.

Выдающуюся роль в деле подрыва господствовавших религиозных представлений книга Пейна «Век разума» сыграла в США. Здесь уже широко были распространены идеи деизма.[146] В начале XVIII в. в американские колонии проникают сочинения английских деистов Блаунта, Шефтсбери, Коллинза, Болингброка. В создававшихся в это время библиотеках Йэйла, Гарварда, Филадельфии можно было найти сочинения Гоббса, Локка, Ньютона, труд которого «Математические принципы на-

---

[143] Подробнее о социально-политических воззрениях Пейна см.: В. В. Воронов. Прогрессивные тенденции социологических воззрений Томаса Пейна. Научные доклады высшей школы. Философские науки, 1959, № 3, стр. 172—181; Л. Н. Гончаров. Общественно-политические идеи Пейна. Фрунзе, 1959. H. Penniman. Thomas Paine — democrat. The American Political Science Review, vol. XXVIII, April, 1943, № 2, стр. 244—262.
[144] Т. Пейн, Избр. соч., стр. 347.
[145] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., изд. 2-е, т. 10, стр. 365. Сожжения книг Т. Пейна и его изображений имели место в Англии и в XIX в. См., например: Э. Синклер. Религия и нажива. Л., 1925, стр. 81.
[146] История американского деизма изучена буржуазным историком Кохом, который неверно рассматривает американскую буржуазную революцию XVIII в. лишь как войну за независимость, а не как революцию (G. A. Koch. Republican religion. The american revolution and the cult of reason. New York, 1933), и прогрессивным историком Морейсом, стремящимся дать классовый анализ деаизма как одной из форм идеологии американской буржуазии в XVIII в. (H. M. Morais. Deism in eighteenth century America. New York, 1934).

аристократическим учением для избранных», защищала абсолютную монархию, а поэтому по политическим причинам была неприемлема для буржуазии.[150] У Пейна эта «деистическая форма материализма» выступала как учение для народа, а поскольку он призывал ко всемирной революции и установлению демократии, она опять-таки по политическим причинам, но уже иного характера (он был слишком левым!), была также неприемлема для буржуазии (не только английской, но и американской).

VIII

Сочинения Пейна сыграли большую роль в распространении неверия в бога среди американцев. Лимэн Бичер, обучавшийся в Йэйльском колледже во второй половине 90-х годов XVIII в., писал: «Церковь колледжа вымерла. Большинство студентов было настроено скептически... Это были дни неверия и [господства] школы Томаса Пейна. Студенты... читали Пейна и верили ему. Я его тоже читал и боролся против него по всем линиям. Я никогда не имел склонности к неверию. Но большинство юношей из класса были неверующими. Они называли друг друга — Вольтер, Руссо, Даламбер и т. д.».[151]

По другому свидетельству современника, любимой книгой студентов университета Северной Каролины был «Век разума» Пейна. В 1796 г. миссионер Роббинс сообщал, что «Век разума», наконец, получили в Вермонте, где «его ожидали с нетерпением». Несколько позже книга появилась в Индиане. «Век разума» передавали из рук в руки. Как писал современник, книгу Пейна и подобные ей сочинения «можно было найти в каждой таверне, лавке, доме».[152] О памфлете сообщали объявления в газетах, его бесплатно распространяли деистические организации. Страстным пропагандистом книги был приверженец Пейна Элиху Пальмер, который в 1794 г. возглавил в Нью-Йорке деистическое общество. Пальмер писал в том же году, что благородной миссией Пейна была «стойкая защита истины, бесстрашная борьба за разум, решительная, неодолимая вражда к тиранам, фанатизму и предрассудкам во имя свободного и беспристрастного исследования».[153] Газета деистов «Храм разума» (The Temple of Reason) писала в 1802 г.: «Некоторые из богатых людей сбрасывают с себя иго суеверия, однако, чтобы иметь послушных слуг, они будут продолжать держать в суеверии бедняков».[154]

Книга Пейна имела хождение именно в народной среде благодаря своей простоте, ясности и убедительности. В 90-х годах в США распространялись и другие антирелигиозные сочинения, например произведения Вольтера, Гельвеция, «Руины» Вольнея и др.

Успехи деизма в США в конце XVIII и в самом начале XIX в. были связаны с буржуазно-революционным движением в Европе и Америке в конце XVIII в. Однако, по мере того как пришедшая к власти буржуазия чувствовала себя прочнее и увереннее, она готова была отказаться от былого радикализма вообще и в области религии в частности.

Страхом пронизано каждое слово обращения нью-йоркского миссионерского общества к верующим в 1798 г.: «Неверие в бога возрастает! Оно ведет себя властно и приписывает себе честь в ожидании скорой гибели

[150] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XVI, ч. II, стр. 299.
[151] A. Post, ук. соч., стр. 19, 23.
[152] G. A. Koch, ук. соч., стр. 120.
[153] Там же, стр. 72.
[154] Там же, стр. 74.

религии Иисуса. Чтобы разрушить его тщетные надежды, мы призваны показать, что дух Христа существует, чтобы оживлять его тело».[155]

В книге «Современное неверие», вышедшей в Нью-Йорке в 1801 г., Роберт Холл с большой тревогой писал по поводу роста антирелигиозных настроений: «Усилия неверующих распространить принципы неверия среди простого народа являются опасными симптомами... Юм, Болингброк и Гиббон обращались только к более образованным классам... Неверие... достигнув, наконец, своей полной зрелости, смело пытается изменить избирательное право народа, добивается сближения с крестьянами и ремесленниками и стремится повернуть всю нацию к своим стандартам».[156]

В 1798 г. проповедник Джедидиа Морз из Чарльстона констатировал: «Существование бога нагло отвергается. Атеизм и материализм систематически открыто выражаются. Разум и природа отождествляются и им поклоняются. Христианская религия и ее божественный и священный создатель не только не являются объектом веры, но отвергаются и осуждаются; к ним питают отвращение».[157]

Церковники ополчились против Пейна, Пальмера и их друзей — Френо, Барло и др. В 1795 г. вышла двухтомная книга священника епископальной церкви из Ньюарка Огдена «Противоядие деизму». Огден не спорил с Пейном по существу. Он пытался доказать, что Пейн выжил из ума, а книга его пользуется популярностью только потому, что имя автора известно по временам войны за независимость. Тимоти Дуайт, Дэвид Таппан и другие богословы стремились доказать, что против христианства существует заговор, вдохновляемый иллюминатами, масонами и другими тайными обществами.

В начале XIX в. в США начался поход духовенства за возрождение (revivalism) религии. Впоследствии, на протяжении всего XIX—XX вв., духовенство и проповедники американских церквей и сект не раз будут проводить такие кампании «ривайвализма». Дело защиты ортодоксального христианства в США взяли в свои руки элементы, связанные с консервативной федералистской партией. Напротив, идеи вольнодумия, рационализма обычно были свойственны части республиканской буржуазно-демократической партии. Интересы левого крыла этой партии, как и крайне левого крыла деистов, представлял Пейн. Именно поэтому против него и был обращен главный удар. Воинствующий деизм Пейна в конечном счете вел к атеизму. Пейн ненавистен был господствующим кругам в США и потому, что с его именем американский народ не без основания связывал демократические идеалы.

IX

Смерть Пейна (1809), великого пропагандиста антирелигиозных взглядов, и смерть Элиху Пальмера (1805), выдающегося организатора деистического движения в США, совпали по времени с ослаблением движения вольнодумцев. Однако это движение не только не погибло, но переживало в дальнейшем времена подъема, оживления.

Вопреки усилиям церковников и буржуазной реакции имя Пейна не было забыто. Буржуазно-демократические круги попытались использовать

[155] H. M. Morais, ук. соч., стр. 24.
[156] G. A. Koch, ук. соч., стр. 77.
[157] Там же, стр. 252.

взгляды Пейна для пропаганды так называемой «религии гуманности», которая с ростом пролетарского революционного движения все более обнаруживала свою реакционность, отвлекая рабочих от классовой борьбы. Деистическое учение Пейна было использовано и развивавшимся в XIX в. протестантским либеральным течением унитарианцев. Однако нельзя согласиться с Джоном Робертсоном, который писал: «Американский деизм дней Пейна (в XIX в.) благопристойно трансформировался в унитарианизм».[158] Это лишь одна линия использования наследия Пейна. Другая же состоит в том, что антирелигиозное творчество Пейна было использовано рабочим классом.

Подлинным хранителем лучших, прогрессивных идей Пейна выступил рабочий класс. В США и Англии на протяжении всего XIX в. труды Пейна, его призывы к демократическим преобразованиям, его страстная борьба против клерикализма были использованы пролетариатом в классовой борьбе. Пейн привлекал рабочих не своим стремлением заменить «ложную» теологию теологией «истинной», а разоблачением христианства.

Энгельс неоднократно указывал на популярность в среде английского рабочего класса «известного демократа» Томаса Пейна.[159] В 1843 г. в «Письмах из Лондона» Энгельс сообщал, что английские социалисты сделали невероятно много для просвещения трудящихся классов. Он описывал рабочие собрания, на которых «христианство подвергается прямому нападению и христиан называют „нашими врагами“». При этом он подчеркивал: «Рабочие имеют теперь в хороших дешевых изданиях переводы произведений французской философии прошлого столетия, главным образом „Общественный договор“ Руссо, „Систему природы“ и разные сочинения Вольтера; кроме того, в брошюрах за один или два пфеннига и в газетах они находят изложение коммунистических принципов, точно так же в руках рабочих имеются дешевые издания сочинений Томаса Пейна и Шелли».[160] В 1845 г. Энгельс назвал немецким Томасом Пейном Георга Форстера, поддерживавшего французскую революцию конца XVIII в. и погибшего на эшафоте. Описывая митинг чартистов в Лондоне в конце 1845 г. в связи с годовщиной провозглашения французской республики 1792 г., Энгельс подчеркнул, что участники собрания «почтили память Томаса Пейна и павших демократов всех стран».[161]

Как показывает новейшее исследование Уэбб о литературе, которую читали английские рабочие, сочинения Пейна, несмотря на всякие преграды, проникали в рабочую среду и пользовались у нее особым спросом. В газетах и журналах рабочего класса, особенно в «Poor Man's Guardian», сочинения Пейна всячески рекламировались.[162]

Буржуазный историк Гульд признает, что «весь XIX в. малообразованные, но думающие ремесленники долбили страницы „Века разума“». В 1900 г. Гульд, проезжая деревню Сайлбай в Лестершире, зашел к колесному мастеру и нашел его читающим «Век разума».[163]

По меткому выражению Кингсли, книга «Пейна „Век разума“ сделала для английского рабочего класса XIX в. то же, что Вольтер сделал для аристократии Франции XVIII в.».[164] Это, разумеется, правильно, если иметь в виду влияние Пейна на английское рабочее движение до возникновения марксизма.

[158] J. M. Robertson. A history of freethought in the nineteenth century, vol. I. London, 1929, стр. 57.
[159] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., изд. 2-е, т. 2, стр. 253.
[160] Там же, т. 1, стр. 520.
[161] Там же, т. 2, стр. 599.
[162] R. K. Webb. The british working class reader, 1790—1848. London, 1955, стр. 61.
[163] F. Gould, ук. соч., стр. 142.

То же самое происходило и в США. Как и в конце XVIII в., книгу Пейна «Век разума» в XIX в. читали ремесленники, рабочие, демократически настроенная интеллигенция. Начиная с 1825 г. в Нью-Йорке, а затем и в других городах демократические круги начали систематически отмечать день рождения Пейна, на торжественных собраниях произносились тосты в честь «бессмертного» Пейна и речи против духовенства, особенно христианского.[165] Однако, как правило, сообщения о чествовании Пейна не проникали в печать.

Последователи Пейна создали в 20-х годах XIX в. ряд обществ для пропаганды идей свободомыслия. В 1827 г. была создана «Ассоциация свободной прессы». В 1818 г. «Дискуссионное общество», критически обсуждавшее Библию, попало под обстрел религиозной прессы, которая указывала, что общество пропагандирует идеи Вольтера и Пейна. В 30-х годах свободомыслие в среде молодого американского рабочего класса распространяли видные деятели рабочего движения, «безбожники» Фрэнсис Райт и сын Р. Оуэна Роберт Дэйл Оуэн. В 1830—1836 гг. больших успехов в распространении антирелигиозных, антихристианских взглядов достигло общество «Моральных филантропов», лидер которого Эбнер Нилэнд за богохульство был посажен в тюрьму. Эти и многие другие подобные общества «распространяли, — как пишет историк Пост, — неверие в христианские доктрины среди низших классов».[166]

Большая заслуга в деле распространения сочинений Пейна в 40-х годах XIX в. принадлежит Вейлю. В 1841 г. он опубликовал биографию Пейна, высоко подняв его авторитет перед читателем из народа. Поскольку в 20—50-х годах сочинения Пейна выходили в США без его антирелигиозных работ, Вейль в 1845 г. издал «Век разума», который продавался по дешевой цене, так как Вейль решил «наводнить страну этой популярной деистической книгой».[167]

Знаток истории американского вольнодумия в первой половине XIX в. историк Пост подчеркивает, что «движение вольнодумцев было тесно связано с молодым социалистическим движением».[168]

Связь между Пейном и американским народом приходится не по вкусу некоторым буржуазным идеологам. Современный историк американской философии Шнейдер пишет, что деятели демократического движения конца XVIII и начала XIX в., активные участники деистических обществ «и даже лидеры левого крыла, вроде Тома Пейна, никогда не были ни атеистами, ни рабочими лидерами. Они были очень буржуазными». Шнейдер делает вид, что не знает, будто демократические и антирелигиозные идеи были восприняты рабочим классом. Шнейдер пишет: «Когда во время правления Джексона (1829—1836) рабочие лидеры пытались захватить вольнодумную прессу и клубы, им удалось привлечь лишь небольшую группу, потому что члены этих обществ были далеки от рабочих и немногие из них приняли активное участие в радикальных реформах, вроде борьбы против рабства, не говоря уже о социализме».[169] Но он не говорит

[164] M. Kingsley. Thomas Paine. London, 1925, стр. 14.
[165] A. Post, ук. соч., стр. 121.
[166] Там же.
[167] Там же, стр. 126.
[168] Там же, стр. 171.
[169] H. W. Shneider. A history of american philosophy. New York, 1947, стр. 71—72.

о том, что к рабочему движению была близка самая лучшая, передовая часть американской буржуазной интеллигенции, пропагандировавшей идеи вольнодумства.

«Век разума» оказывал антирелигиозное воздействие на рабочего читателя и в конце XIX и начале XX в. Руководитель американских коммунистов У. Фостер свидетельствует, что эта книга Пейна была первой серьезной книгой среди тех, которые вытеснили религию из его головы.[170]

Беспощадная критика Библии, разоблачение лицемерия духовенства, страстный призыв к читателям опираться на данные природы и человеческого разума, а не на господствующие религиозные верования — все это, составляющее дух и содержание «Века разума», в сочетании с политическим радикализмом и искренним гуманизмом Пейна определило отношение к нему различных общественных групп как при жизни его, так и после смерти.

Противники Пейна не могли противопоставить ничего убедительного по существу его критики религии и церкви. Поэтому они избрали другой путь. Они попытались создать образ человека неприятного, беспокойного, желчного, физически нечистоплотного, склонного к злоупотреблению спиртным. Враги Пейна потрудились немало над тем, чтобы очернить его имя, подорвать его авторитет. В 1791 г. Олдис опубликовал первую биографию Пейна — грязный пасквиль, в котором беззаветный борец за демократию и прогресс был изображен пьяницей, злым и порочным человеком. Олдис — это псевдоним бежавшего из Мериленда во время американской революции тори Джорджа Чалмерса, которого английские консерваторы в лице лорда Ливерпуля подкупили за 500 ф. ст., чтобы он написал книгу против Пейна. Его книга в 1791—1793 гг. вышла в 10 изданиях, и из нее черпали клевету враги Пейна для своих писаний, направленных против последнего.

В 1809 г. появилась книга Джемса Читэма, продолжившего дело Чалмерса. Гнусные измышления Читема об аморальном поведении Пейна были столь вопиющими, что суд приговорил его за клевету к штрафу в 150 долларов; однако судья признал, что книга его «сослужила делу религии».

В защиту Пейна выступил его друг Клио Рикман, который опубликовал в 1819 г. его правдивую биографию. Одновременно вышла и биография Пейна, написанная его приверженцем У. Шервиным. Эта книга послужила источником для биографии Пейна, составленной в 1841 г. Джильбертом Вейлем. Вейль же организовал первое издание собраний сочинений Пейна.

Церковники позаботились об изъятии сочинений Пейна из школьных библиотек. По свидетельству Рандалла, влиятельного чиновника штата Нью-Йорк, в 1843 г. в народных школах этого штата были запрещены сочинения Пейна, наряду с трудами Болингброка, Годвина, Шелли, Лессинга и Вольтера, на том основании, что в библиотеках могли быть допущены лишь книги, «чуждые религиозных симпатий или антипатий».[171]

Борьба за Пейна продолжалась. В 1860 г. вышла книга Бланшара, который справедливо ставил Пейна в ряд с такими мыслителями прошлого, как Бэкон, Локк, Вольтер, Руссо. В 70-х годах на защиту Пейна поднялся выдающийся американский атеист Роберт Ингерсолл. В ряде статей и особенно в лекции «Оправдание Томаса Пейна», изданной брошюрой

[170] У. Фостер. Закат мирового капитализма, стр. 211—212.
[171] Randall. History of the Common School System in the state of New York. New York, 1871, стр. 173—175.

в 1877 г., Ингерсолл подверг глубокому изучению свидетельства людей, близко знавших Пейна и общавшихся с ним в конце его жизни, и опроверг злостные измышления, будто бы Пейн перед смертью раскаивался в том, что распространял антирелигиозные и антиклерикальные взгляды, будто бы он переживал глубокую духовную драму.

В августе 1877 г. Ингерсолл писал: «В течение многих лет религиозные журналы и священники распространяют некоторые версии об ужасных предсмертных агониях Пейна и Вольтера; якобы все великие люди переживали страх из-за того, что они высказывали собратьям свое честное мнение о религии. Воображение религиозного мира до крайности напряжено в отыскании абсурдных и позорных вымыслов о последних минутах этих гигантов ума. Всякая воскресная школьная газета, тысячи идиотских трактатов и бесчисленные гнусности, называемые проповедями, наполнены подобной клеветой... Теологи с легкостью допускают, что большинство убийц умирает без страха, но они отвергают возможность смерти без агонии ужаса того, кто выразил свое неверие в боговдохновенность Библии».[172]

Под влиянием Ингерсолла Конвей опубликовал в 1892 г. двухтомную биографию Пейна, которая по собранному фактическому материалу является наиболее полной работой о нем. Другой заслугой Конвея было издание наиболее полного в то время четырехтомного собрания сочинений Пейна.

Капитальное исследование Конвея, написанное в защиту Пейна, вышло в те годы, когда обозначился переход к империализму, сопровождавшийся усилением реакционности буржуазии. Это нашло свое отражение и в литературе о Пейне, борьба вокруг наследства которого не только не окончилась, но приобрела новую остроту. Еще в 1876 г. Лесли Стифен в двухтомной «Истории английской мысли в восемнадцатом веке»[173] задался целью опорочить и показать «примитивность» «озлобленного» Пейна. Стифен допускал «спорность отдельных пассажей Библии, но не сомневался в «божественном авторитете евангелий». Для него Пейн — «невежественный» писатель, ловкий «демагог», писавший для «толпы».[174] Стифен высокомерно заявляет, будто доводы Пейна убедительны лишь для необразованного читателя, и умалчивает о том, что по существу критики Пейном Библии ни один из его противников ничего вразумительного сказать не мог. Ссылаясь на Читэма, Стифен представлял Пейна как человека аморального.[175]

В 1895 г. этот же Стифен в биографии Пейна в английском «Словаре национальной биографии» не упустил случая, чтобы снова поднять вопрос об аморальности Пейна, и утверждал, будто деизм Пейна «не имел под собой определенной философской почвы».[176]

Незадолго до этого Ричардсон в своей истории американской литературы, изданной в 1887 г., с презрением и вопреки истине писал, что книги Пейна «Здравый смысл», «Права человека» и другие «ныне забыты и не читаются, а его деистический „Век разума“ популярен только среди низших классов, неспособных заметить его дешевый и ненаучный критический метод и его вульгарный характер».[177]

[172] R. G. Ingersoll. Vindication of Thomas Paine. New York, 1922, стр. 448.
[173] L. Stephen. History of the english thought in the eighteenth century, vol. I—II. London, 1876.
[174] Там же, т. I, стр. 458.
[175] Там же, т. II, стр. 261.
[176] Dictionary of national biography, vol. XLIII. London, 1895, стр. 78.
[177] C. F. Richardson. American literature, vol. I. 1887, New York, стр. 211.

Почти одновременно с Ричардсоном, в 1888 г., Теодор Рузвельт (впоследствии президент США), восхваляя злейшего врага Пейна Г. Морриса, отозвался о великом американском патриоте как о «грязном маленьком атеисте».[178]

Третирование Пейна и борьба против него продолжались и в начале XX в. В 1907 г. Рили в «Американской философии» писал о Пейне как о деисте «низшего сорта».[179] По его мнению, успех «Века разума» объясняется популярностью памфлетов автора во время американской революции.[180] И, наконец, повторяя уже до него высказанное Стифеном, Рили заявлял: «Словом, книга эта — все что угодно, но не оригинальная. За исключением одной-двух фраз, вроде „религия человечности", нет ни одной идеи в ней, которая не была бы схожа с тем, что говорили английские деисты... Пейн просто повторяет на языке улицы доводы Коллинза против пророчеств, Вулстона против чудес, Тиндаля против откровения, Моргана против Ветхого завета, Чабба против христианской морали...».[181] Прав был Б. Э. Быховский, заявивший по этому поводу: «Но разве выступление во всеоружии, опираясь на все достижения антирелигиозной мысли, в доступной широким массам, т. е. наиболее действенной форме, не является величайшей заслугой борца?».[182]

Следует заметить, что давным давно сочинения английских деистов составляют достояние лишь узкого круга ученых, а книгу Пейна и до сих пор читают массы простых людей.

Наряду с прямыми нападками на Пейна буржуазная историография использовала против него и другой метод — заговор молчания. В 20-х годах XIX в. буржуазный атеист Чэпмэн Коген писал: «Главный метод — это метод молчания. Грин, например, в своей популярной Краткой истории (Англии, — *Н. Г.*) не упоминает о Пейне, ограничиваясь лишь цитированием фразы Берка „Пейн не дурак". Даже в недавно вышедшей книге Г. Л. Фишера „История Европы...", содержащей 1240 густо напечатанных страниц, американская революция и период 1792—1796 гг. излагаются без упоминания о Пейне или о его влиянии. С такими учителями и с такой политикой мы можем быть вполне гарантированы, что подавляющее большинство каждого нового поколения, как учителей, так и учеников, будут развиваться сильно защищенными от какого бы то ни было знакомства с действительным пониманием исторических и социальных процессов. Эта политика полумолчания и пренебрежения очень трусливая и презренная политика, но, как видно, весьма успешная. И нигде в мире она не проводится так хорошо, как в этой стране (Англии. — *Н. Г.*)».[183] Мы добавим к последним словам: и в Соединенных Штатах Америки.

Несмотря на все усилия буржуазных авторов, им не удалось ни вытравить из истории имени Пейна, ни подорвать его авторитет. Сочинения Пейна продолжают распространяться среди масс читателей. В связи с этим в 20—50-х годах XX в. в работах буржуазных историков о Пейне высказывается мысль о том , что главное в наследии Пейна — отстаивание мысли о существовании бога и пропаганда новой религии. Слабые стороны творчества Пейна преподносятся как его достижения.

[178] T. Roosevelt. Gouverneur Morris. New York, 1888, стр. 289.
[179] J. W. Riley. American philosophy. New York, 1907, стр. 45.
[180] Там же, стр. 297.
[181] Там же, стр. 299—300.
[182] История философии, т. II. Госполитиздат, М., 1941, стр. 459.
[183] Ch. Cohen. Thomas Paine. London, б. г., стр. 48.

По мнению Гульда, главное в учении Пейна — это пропаганда новой «разумной религии», недаром он назвал свою книгу не «Век разоблачения духовенства» или «Век уничтожения христианства», а «Век разума».[184] Пирсон и Блунк видят в «Веке разума» «глубоко религиозную книгу».[185] Коннелл в работе, посвященной 200-летию со дня рождения Пейна, считает, что негативной стороной «Века разума» является критика христианства; его позитивная сторона — религиозное учение: «„Век разума" имеет первостепенное значение именно из-за его доказательств существования бога и благости божьей». В том, что Пейн отметает Библию, по мнению Коннелла, в конце концов повинен не Пейн, а те, кто слишком строго подходят к Библии: «Если бы Библия (во времена Пейна) рассматривалась так, как теперь, как творение бога и людей, где есть и ошибки людей и божья истина, то книга, подобная „Веку разума", никогда бы не была написана». И, наконец, пытаясь спасти для буржуазных реакционеров Пейна, а для верующих Библию, Коннелл пытается примирить непримиримых — Пейна и Библию — и пишет: «Пейн очистил Библию, и она не стала от этого хуже».[186]

М. Коэн в книге «Американская мысль» пишет: «По своим убеждениям и в глазах общества Теодор Рузвельт был религиозным человеком. Его высказывания о Томасе Пейне, одном из вождей революции, как о „ничтожном грязном атеисте" не вызвали широкого протеста. Однако фактически Томас Пейн... проповедовал весьма недвусмысленную веру в бога, в бессмертие души и вознаграждение и наказание как следствие морального руководства вселенной... Тщетно было бы искать каких-либо намеков на такие верования в работах нашего национального героя (т. е. Т. Рузвельта, — *Н. Г.*)».[187] Итак, для Коэна Пейн даже религиознее Рузвельта!

Число подобных высказываний о Пейне можно было бы увеличить. Смысл их состоит в том, чтобы, выпячивая на первый план веру Пейна в бога, пропаганду им некоей «религии гуманности», отвлечь внимание читателя от беспощадной критики Пейном христианства и других «великих религий», от разоблачения им духовенства, от ниспровержения авторитета Библии, которыми пронизаны его сочинения. Эта пейновская критика столь ярка и убедительна, что вопреки ему самому способна не только заронить зерна сомнения в истинности религиозных учений, но и привести к единственно правильному атеистическому выводу — об отсутствии бога. Не деизм, не некий пассивный бог-создатель выступают на первый план перед читателями сочинений Пейна, а человек с его разумом, способный познать природу и предпочитающий науку вере.

Для буржуазной историографии характерно и стремление лишить учение Пейна его материалистической философской основы. Пост писал: «Пейн не принадлежит к материалистической и атеистической школе».[188] Попытку представить Пейна идеалистом предпринял и упомянутый выше Ропер. Подобные попытки несостоятельны. Мы имели возможность убедиться, что деизм Пейна имел в своей основе материалистический подход к объяснению явлений природы.

Наконец, некоторые буржуазные авторы пытаются вопреки фактам рассматривать отношение Пейна к религии как следствие его политиче-

[184] F. Gould, ук. соч., стр. 157.
[185] H. Pearson, ук. соч., стр. 176; R. Blunk, ук. соч., стр. 203.
[186] J. M. Connell, ук. соч., стр. 37—39.
[187] М. Коэн. Американская мысль. Изд. иностр. лит., М., 1958, стр. 194.
[188] A. Post, ук. соч., стр. 22.

ских взглядов, а не как результат самостоятельного подхода к решению проблемы с общефилософских позиций. Если вывод таких авторов правилен, тогда и отношение части правящих буржуазных кругов к Пейну приобретает особое толкование. Так именно и получается у Вудворда. Он неправильно считает, что главная причина нападок на Пейна — его политический радикализм, а не «Век разума», который был использован лишь как предлог для этих нападок.[189] Но это — явное стремление принизить значение «Века разума» и критики Пейном религии и церкви. Ингерсолл считал, что именно за эту книгу Пейн заплатил дорогой ценой: если бы не она, он мог бы стать губернатором одного из штатов. Друзья Пейна считали даже, что эта книга стоила ему президентства в США.[190]

Пейн ненавистен современной буржуазной реакции потому, что он был великим революционным демократом. Заговор буржуазии против Пейна продолжается. Понятно поэтому, что особое значение приобретают популяризация сочинений Пейна и разъяснение его роли в истории освобождения человечества от эксплуатации и духовного рабства. В этом деле большое участие принимают коммунисты США и Англии.

Прогрессивная общественность зарубежных стран в июне 1959 г. отметила стопятидесятилетие со дня смерти Пейна. В Лондоне с 30 мая по 20 июня 1959 г. в Библиотеке памяти К. Маркса была открыта выставка, посвященная Т. Пейну. Газеты коммунистической партии Англии «Daily Worker» и «World News» и журнал лейбористской партии «New Statesman», а также ряд профсоюзов и организаций свободомыслящих высоко оценили выставку. В США были прочитаны лекции, посвященные памяти Пейна. Газета американской коммунистической партии «The Worker» 7 июня 1959 г. отметила годовщину смерти Пейна. Газета писала: «Истинные борцы за демократию ныне, как и прежде, принадлежат самому передовому движению времени».[191]

Деизм Пейна, сыгравший положительную роль в подрыве религиозных верований в XVIII в., ныне, конечно, устарел, и в современных условиях его пропаганда лишь на руку идеалистам, но критика Пейном Библии, его выступления против духовенства не потеряли своего значения и в наши дни, когда духовенство, в особенности в США, усиленно пропагандирует Библию.

Сегодня, как и 150 лет назад, как боевой лозунг звучат слова Томаса Пейна: «Все национальные церковные учреждения, будь то еврейские, христианские или турецкие, представляются мне не чем иным, как человеческим изобретением, предназначенным для того, чтобы запугивать и порабощать человечество, монополизировать власть и доходы».[192]

---

189 W. E. Woodward, ук. соч., стр. 309.
190 Ch. Cohen, ук. соч., стр. 49.
191 The Worker, 7 VI 1959.
192 Т. Пейн, Избр. соч., стр. 247.

VI. МАТЕРИАЛЫ ПО ИСТОРИИ МУЗЕЯ

Я. И. ШУРЫГИН

СКУЛЬПТУРА КАЗАНСКОГО СОБОРА

Казанский собор был построен в 1801—1811 гг., в период, когда в Петербурге создавался ряд ансамблей, определивших архитектурный облик его центральной части.

Одной из характерных особенностей этих ансамблей было широкое применение произведений пластики.

Декорируя фасады и интерьеры скульптурой, по тематике связанной с назначением зданий, зодчие ставили цель обогатить содержание архитектурного образа и полнее раскрыть его идейную сущность. Статуи, группы, сюжетные рельефы, размещенные вблизи зданий либо на наиболее ответственных частях фасадов и стен интерьеров, обычно посвящались античным и библейско-евангельским сюжетам и служили аллегориями для выражения современных идей.

Такое использование скульптуры — при создании архитектурных ансамблей в условиях городского строительства большого размаха — было одной из причин ее успешного развития. Именно в первые десятилетия XIX в. монументально-декоративная пластика в России достигла в своем развитии высшего подъема. Кроме того, это привело к постоянному сотрудничеству архитекторов с ваятелями.

А. Н. Воронихин строил собор, имея уже большой опыт такого сотрудничества с крупнейшими скульпторами своего времени. При переделке залов Строгановского дворца он привлек для выполнения скульптурных работ И. П. Прокофьева; перестройка Большого Петергофского каскада решалась им совместно с такими крупными мастерами пластики, как М. И. Козловский (1753—1802), Ф. Ф. Щедрин (1751—1825), И. П. Мартос (1754—1835), Ф. И. Шубин (1740—1805), И. П. Прокофьев (1758—1828), Ф. Г. Гордеев (1746—1810), Ж. Д. Рашет (1744—1809). Почти все они, а также художники младшего поколения, как С. С. Пименов (1784—1833), В. И. Демут-Малиновский (1779—1846), И. З. Кащенков (1782—1808) и др., работали над созданием скульптуры Казанского собора.

Ансамбль Казанского собора принадлежит к числу тех выдающихся памятников русской культуры, в которых с наибольшей выразительностью отразились важнейшие явления общественной жизни России начала XIX в. Первое десятилетие века, на которое приходился период строительства собора, имело большое значение в истории страны. Началу этого периода предшествовали громкие победы русского флота под командованием адмирала Ушакова и Швейцарский поход Суворова. Завершился он 1812-м годом. Это было время, когда произошли первые столкновения России с Наполеоновской Францией и угроза нашествия Наполеона на

Россию становилась с каждым годом очевидней. Результатом этого явилось оживление общественной жизни, рост национального самосознания и развитие патриотических идей, сыгравших главную роль в искусстве данного периода.

Архитектор Воронихин и скульпторы, создавшие скульптурное убранство Казанского собора, принадлежали к тому поколению русской интеллигенции, передовая часть которой испытывала влияние идей Радищева. Отсюда вытекали идеи гуманизма и гражданской доблести, нашедшие отражение в искусстве.

В 1801 г. в Петербурге было основано «Вольное общество любителей словесности, наук и художеств», так называемых «радищевцев». В их идеологии преобладающее место занимали проблема гражданских прав и утверждение морального достоинства «низших классов», включая крестьянство. Некоторые художники столицы либо были связаны с «Обществом», либо находились в сфере его влияния, а ведущий скульптор того времени Мартос был его членом.

Скульптурно-декоративное убранство Казанского собора принадлежит к числу немногих больших пластических ансамблей, дошедших без значительных изменений до наших дней. Хотя это убранство и не было полностью выполнено, как увидим ниже, в соответствии с замыслом Воронихина и многое в интерьерах погибло, тем не менее оно не теряет своего значения в наши дни и заслуживает пристального изучения.

Особый интерес представляет фасадный декор — единственный в России крупный пластический комплекс, полностью высеченный из пудожского камня. Ни до, ни после строительства собора этот камень не применялся так широко для такой цели. Из него высекали обычно колоссальные фигуры (у Адмиралтейства, у Фондовой биржи и др.), либо он использовался для облицовки бассейнов, а также для пьедесталов, т. е. там, где имели место крупные формы и плоскости. Это не было случайностью, а вытекало из свойств камня. Он очень легко поддается обработке: при выемке из земли он настолько мягок, что его легко можно перепилить, но с течением времени он приобретает твердость обожженного кирпича. Он очень порист, поэтому легок и удобен для перевозки. Естественно, что «ноздреватость» камня затрудняла высечку из него мелких форм, какие мы видим на фасадах собора. По-видимому, Воронихин, избрав этот материал для строительства здания, прекрасно изучил его свойства, а ваятели и каменных дел мастера сумели, использовав его положительные качества и выбрав наиболее плотные блоки, успешно выполнить заказ архитектора.[1]

Скульптурный декор собора знаменателен как памятник, в котором нашла воплощение передовая художественная тенденция времени. Создавая скульптурное убранство культового здания, ваятели выразили в религиозных сюжетах и образах мысли и чувства, волновавшие современников. Вместе с тем декор являет собой блестящий пример высокого синтеза искусств, которым характеризуется русская художественная культура конца XVIII—начала XIX в.

Первое исследование о Казанском соборе было осуществлено архитектором А. Аплаксиным, опубликовавшим свой труд в столетний юбилей собора, в 1911 г.[2] Несмотря на то, что книга написана под влиянием ре-

[1] При реставрации 1953—1955 гг. обнаружено, что выкрошившиеся мелкие части были восполнены гипсом, который, затвердев, оказался очень устойчивым.

[2] А. Аплаксин. Казанский собор. СПб., 1911.

лигиозно-монархических идей, ценность ее бесспорна: до сих пор она является единственным источником справочного характера.

Аплаксин не ставил задачи художественного анализа памятника и дал лишь общую оценку отдельным произведениям. Говоря о барельефах, расположенных в аттиках проездов, он писал: «Эти два барельефа высечены из камня самими авторами. По своим колоссальным размерам, по античности общего ансамбля, сложности композиций, состоящих каждая из сорока человеческих фигур, полных движения, эти барельефы имеют громадное значение в истории русского искусства, где пока не отведено им достойное место».[3]

Этот пробел восполнен советскими искусствоведами, которые уделили много внимания изучению скульптурно-декоративного убранства собора.

Впервые обратила внимание на патриотическую идейную направленность этого убранства Н. Н. Коваленская.[4] Она проиллюстрировала свои выводы барельефом «Изведение воды из камня Моисеем в пустыне» и дала общую характеристику четырем статуям, расположенным в нишах северного портика, и барельефам Мартоса «Зачатие богородицы» и «Рождение богоматери».

Позднее подробный анализ отдельных произведений пластического комплекса собора нашел место в монографических исследованиях творчества ряда авторов. А. Каганович в работе о Ф. Ф. Щедрине дает исчерпывающую характеристику и убедительно вскрывает художественную значительность барельефа «Несение креста».[5] И. М. Шмидт и Е. Н. Петрова сообщают ценные сведения о статуях С. С. Пименова — князя Владимира и Александра Невского и подробно анализируют их.[6] Более широкий круг произведений охвачен в работе А. Г. Ромма,[7] в которой подробно анализируются барельефы Гордеева (4 барельефа на северном портике), Прокофьева («Медный змий»), Мартоса («Изведение воды из камня Моисеем в пустыне»), Щедрина («Несение креста»). Автор показал место скульптуры Казанского собора в истории развития русского монументального рельефа, вскрыл особенности истолкования религиозных сюжетов.

Однако до настоящего времени в советской литературе не опубликовано ни одной работы, посвященной декору собора в целом. Настоящая статья, в основу которой положены архивные документы, не претендуя на исчерпывающий анализ скульптурно-декоративного убранства собора, ставит целью подробно изложить историю создания этого убранства и дать общую характеристику его. В статье говорится не только о существующих произведениях, но и о тех, которые погибли, либо были предусмотрены проектом Воронихина, но оказались неосуществленными.

В марте 1803 г., когда еще выводился фундамент здания, Воронихин подал в Комиссию о построении Казанской церкви[8] рапорт о том, что

[3] Там же, стр. 63.

[4] Н. Н. Коваленская. Мартос. Изд. «Искусство», М.—Л., 1938, стр. 88—93; История русского искусства первой половины XIX в. Изд. «Искусство», М., 1951, стр. 74—75, 81.

[5] А. Каганович. Ф. Ф. Щедрин. Изд. «Искусство», М., 1953.

[6] И. М. Шмидт. С. С. Пименов. В кн.: Русское искусство первой половины XIX в. Очерки о жизни и творчестве художников. Изд. «Искусство», М., 1955, стр. 86—89; Е. Н. Петрова. Степан Степанович Пименов. Изд. «Искусство», Л.—М., 1958, стр. 16—28.

[7] А. Г. Ромм. Русские монументальные рельефы. Изд. «Искусство», М., 1953, стр. 53—57.

[8] Комиссия была создана для руководства строительством собора. Председателем ее был президент Академии художеств А. С. Строганов.

необходимо, не теряя времени, начать работу над художественными произведениями для собора, чтобы обеспечить художникам необходимое время «для вымыслов и приведения к совершенству тех работ». К своему рапорту архитектор приложил список, в который вошли почти все произведения, выполненные затем для собора. Строганов тогда же передал в Академию крупный заказ, в котором наряду с живописными работами большое место занимала скульптура: круглые статуи, композиции из «церковных трофеев», сюжетные рельефы. В последующие годы Академии были переданы заказы на орнаментальные рельефы и архитектурные декоративные детали, а также дополнительно на несколько произведений пластики.

Бóльшая часть скульптуры предназначалась для украшения фасадов. В портиках и на площади у проездов колоннады предполагалось установить десять монументальных бронзовых статуй и четыре композиции из «церковных трофеев»; в стенах портиков — двенадцать сюжетных барельефов (размером 3 аршина 6 вершков × 3 аршина 14 вершков). Два колоссальных рельефа предполагалось установить в аттиках проездов и один — в алтарную абсиду. Кроме того, намечалось большое количество орнаментальных панно и архитектурных декоративных деталей. Скульптура для интерьеров была заказана и выполнена в гипсе, композиции из «церковных трофеев» предполагали высечь из камня (по-видимому, пудожского).

В 1804 г. Строганов так распределил работы среди художников.[9] Ф. Г. Гордееву поручались четыре барельефа — «Благовещение», «Рождество Христово», «Собор богородицы» и «Бегство в Египет»; [10] И. П. Мартосу — статуи Иоанна Крестителя, архангелов Гавриила и Михаила и два барельефа: «Изведение воды из камня Моисеем в пустыне» и «Взятие Христа воинами в Вертограде»; И. П. Прокофьеву — статуи Андрея Первозванного и пророка Ильи, барельеф «Медный змий» и четыре рельефных изображения евангелистов; Ф. Ф. Щедрину — статуи Александра Невского, Моисея, апостолов Петра и Павла и барельеф «Несение креста»; Ж. Д. Рашету — два рельефа: «Вход Иисуса Христа в Иерусалим» и «Взятие богоматери на небо»; М. П. Павлову (1758—1813) — рельеф «Зачатие богородицы»; П. П. Соколову (1764—1820-е годы) — «Рождество богородицы»; И. И. Теребеневу (1780—1815) — «Введение во храм»; С. М. Теглеву (род. в 1776 г.) — «Обручение богородицы».

Пенсионеру С. С. Пименову, закончившему в 1803 г. Академию и оставленному в ней для усовершенствования, была поручена статуя князя Владимира. Пенсионерам поручалось также исполнение (без указания фамилий) трех барельефов — «Успение богоматери», «Явление иконы Казанской богоматери» и «Покров богородицы», четырех композиций «церковных трофеев», трех групп «Ангелов младенцев» и орнаментальных «барельефов и различных украшений как внутри, так и снаружи церкви несколько моделей».[11]

Заказ на произведения для Казанского собора рассматривался как чрезвычайно ответственный и стоял в центре внимания Академии художеств в течение нескольких лет.

[9] Центральный государственный исторический архив в Ленинграде (ЦГИАЛ), ф. 817, оп. 1, 1804 г., д. 345, лл. 3—7.

[10] Эти барельефы были помещены в северном портике, а те, которые предназначались для последнего, установлены в западном портике.

[11] ЦГИАЛ, ф. 817, оп. 1, 1804 г., д. 345, л. 7.

Передавая заказ, Строганов обратился к Совету Академии с письмом, в котором обращал внимание на необходимость обеспечить высокое качество работ «к чести Академии и самих гг. художников».[12]

30 января 1804 г. Совет Академии установил порядок работы над скульптурными произведениями. Все скульпторы должны были представить в начале «эскизы решительные... и по одобрении оных Советом сделать потом модели величиною не менее как в третью часть настоящей величины статуй, в которых моделях все пропорции и подробности окончательно были бы представлены, а модели барельефов в таком же совершенстве должны быть сделаны в половину против настоящей их величины; которые же должны быть поставлены алебастровые в церковь, то делать в настоящую величину с решительных эскизов».[13] Основная часть заказа комиссии была выполнена Академией в 1804—1847 гг., работа над отдельными произведениями продолжалась до 1809—1811 гг. Все рельефы, предусмотренные планом Воронихина, как для фасадов собора, так и для его интерьеров, были выполнены полностью. Что же касается круглой скульптуры, то ее было сделано значительно меньше, чем запроектировал автор собора.

В ходе работы произошла замена одних авторов другими, одни выполнили меньше произведений, чем им было поручено, другие — наоборот, больше. Некоторые художники по неизвестным причинам либо не приняли участия в создании скульптуры (Павлов, Теребенев), либо были использованы на второстепенных работах, вроде расчистки восковых и отливки гипсовых форм (Соколов, Телгев). Полностью выполнил заказ только Гордеев. Прокофьев вместо семи произведений, положенных по плану Строганова, сделал два, Щедрин вместо пяти — также два. Рашет к двум заданным рельефам сделал дополнительно еще три.

В первую очередь была закончена работа над фасадными рельефами, так как их нужно было устанавливать одновременно с облицовкой здания пудожским камнем.

Рельефы для западного портика исполнили пенсионеры: И. З. Кащенков — «Успение» (1805), А. А. Анисимов — «Явление Казанской богоматери» (1805), И. Воротилов — «Покров богородицы» (1806), а также профессор Рашет — «Взятие богоматери на небо» (1806).[14] В середине 1807 г. были закончены все барельефы для фасадов.[15] К этому сроку Гордеев сдал комиссии барельефы, помещенные в северном портике: «Благовещение», «Поклонение пастырей», «Поклонение волхвов», «Бегство в Египет».[16]

Для южного портика Мартос и Рашет сделали по два барельефа (1806—1807): первый — «Зачатие богородицы» и «Рождество богородицы»; второй — «Введение во храм» и «Обручение богоматери с Иосифом». Тогда же Мартос и Прокофьев закончили работу над широко известными барельефами (размером 7 сажен × 2 аршина) — «Изведение воды из камня Моисеем в пустыне» и «Медный змий», находящимися

[12] Там же, ф. 789, оп. 19, 1804 г., д. 32, л. 15.

[13] Там же.

[14] Там же, ф. 817, оп. 1, 1805 г., д. 454, лл. 16, 20, 32, 34.

[15] Там же, 1807 г., д. 618, л. 19; д. 607, л. 25.

[16] Во всех документах второй и третий рельефы соответственно называются «Рождество Христово» и «Собор богородицы». По-видимому, автор по согласованию с заказчиками изменил сюжеты, а названия оставили те, которые были указаны в сметах, чтобы не вносить путаницы в расчеты.

в аттиках проездов, а Рашет — над барельефом «Вход в Иерусалим» (8 сажен × 2.5 аршина), помещенном на алтарной абсиде.

В 1808 г. Воронихин предложил сделать два дополнительных барельефа для боковых аттиков проездов. Строганов поддержал предложение архитектора и выбрал следующие сюжеты для них: «Явление Моисею в неопалимой купине» — для восточного проезда, «Вручение Моисею скрижалей на Синайской горе» — для западного.[17] Работа над ними была поручена Командеру и Ландману;[18] они закончили модели к апрелю 1809 г.[19] Высек их из камня итальянский художник Сколари.[20]

Центром скульптурной композиции северного портика являются двери, отлитые из бронзы.[21] Эти двери представляют собой видоизмененную копию с восточных дверей флорентийского баптистерия, исполненных в 1442 г. по модели скульптора Гиберти. Их гипсовая форма хранилась в Академии художеств. Они состоят из десяти рельефных панно на сюжеты Ветхого завета, отлитых из бронзы. Эти панно охвачены гладкой рамой, в нишах которой размещены 24 фигуры сивилл и пророков, между которыми находятся 24 головки. Рама, как и все обрамление дверей, является собственной композицией Воронихина. Ею он заменил гирлянду, которая соединяет в оригинале фигурки и головки. Двери он замкнул в мраморное обрамление, боковые части которого и наличник украшены тонким рельефным растительным орнаментом.

Изменения, допущенные Воронихиным в оформлении дверей, нужно признать чрезвычайно удачной переработкой оригинала. Он внес в двери гармонирующие с архитектурой здания простоту и строгость, благодаря чему подчеркивается выразительность художественных панно.

Обрамление центральных дверей (дубовых) западного и южного портиков разработано точно так же, как и дверей северного портика, но выполнено из пудожского камня.

Над всеми тремя центральными дверями Воронихин устроил строгие мраморные (над северными) и из пудожского камня (над западными и южными) сандрики. На них он поместил скульптурные композиции «Ангелов младенцев» с жертвенником, выполненные по двум моделям. Эти модели исполнил Кащенков в 1806 г.[22] По одной модели была отлита бронзовая группа, установленная над северным входом в мае 1811 г., а также высечена из пудожского камня группа для западного входа. По второй модели высечена из камня композиция для южного входа.

Бóльшую часть круглой бронзовой скульптуры и каменные композиции из «церковных трофеев» Воронихин предполагал установить в портиках собора. Для этого в каждом из портиков по сторонам входов он устроил по четыре ниши с кессонированными полусферическими сводами.

В западном портике, главном входе в собор, предполагалось установить четыре статуи: князя Владимира, Александра Невского, Моисея и пророка Ильи. В северном — статуи Иоанна Крестителя и Андрея Первозванного, а также две композиции из «церковных трофеев». В южном портике — статуи апостолов Петра и Павла и две композиции из «церковных трофеев». На площади у боковых пилонов проездов намечалась постановка двух статуй — архангелов Михаила и Гавриила.

[17] ЦГИАЛ, ф. 817, оп. 1, 1807 г., д. 607, л. 100.
[18] Там же, л. 101.
[19] Там же. л. 143.
[20] Там же.
[21] Вес этих дверей 182 пуда 39 фунтов (2928 кг).
[22] ЦГИАЛ, ф. 817, оп. 1, 1805 г., д. 454, лл. 16, 32.

Из всех статуй были выполнены только четыре, поставленные к освещению собора в ниши северного портика, где они находятся и в настоящее время: князя Владимира, Иоанна Крестителя, Александра Невского и Андрея Первозванного.

Пименов начал работу над моделью статуи Владимира в 1804 г.[23] и закончил ее в 1805 г.[24] Литейным мастером В. П. Екимовым была сделана с этой модели восковая форма. С. Теглев при расчистке этой формы внес в нее по предложению Совета Академии изменение: он заменил ствол дерева, находящийся у ног князя, жертвенником, украшенным орнаментом и рельефами.[25] В 1804—1805 гг. Мартос исполнил модель статуи Иоанна Крестителя.[26] Обе статуи были отлиты из бронзы в литейных мастерских Академии художеств Екимовым в 1807 г.[27]

Как только Пименов закончил статую князя Владимира, ему была поручена вторая работа — статуя Александра Невского. В июне 1806 г. его эскиз был утвержден,[28] а к маю 1810 г. он закончил модель в натуральную величину.[29] В 1811 г. фигура была отлита из бронзы.[30]

Со статуей Андрея Первозванного связаны имена трех скульпторов, и из-за этого вопрос об авторстве в литературе запутан. В большинстве трудов автором этого произведения называют Демут-Малиновского, иногда указывают Прокофьева,[31] А. Аплаксин, а также Н. Н. Коваленская приписывают авторство Прокофьеву, Анисимову и Демут-Малиновскому.[32]

На основании архивных документов история создания этой статуи представляется в следующем виде. Уже указывалось, что вначале работа над нею была поручена Строгановым Прокофьеву. Материалов, свидетельствующих, что скульптор начинал работу над нею, в архивах не обнаружено. На заседании Совета Академии 8 октября 1804 г., когда утверждалась первая группа скульптурных эскизов, он представил эскизы только рельефа «Медный змий» и статуи Ильи Пророка[33] и, по-видимому, будучи поглощенным трудоемкой работой над рельефом, оставил мысль о статуе Андрея Первозванного. В 1806 г. заказ был передан Анисимову. Эскиз статуи был одобрен в июне 1806 г., к октябрю 1807 г. была закончена ее модель в натуральную величину. Тогда же Мартос, руководивший работой Анисимова, писал Совету Академии донесение: «Фигуры, деланные для церкви Казанской божией матери, первая — пророка Моисея художником Иваном Воротиловым и вторая — апостола Андрея Первозванного художником Артемием Анисимовым, были осматриваны Советом, коим назначено было сделать на оных статуях некоторые поправки; по освидетельствовании моем нашел я, что замечания Совета выполнены и ошибки исправлены, а как работа от мокрых тряпок очень портится, то

[23] Там же, ф. 789, оп. 19, 1804 г., д. 32, л. 64.
[24] Там же, ф. 817, оп. 1, 1805 г., д. 454, л. 22.
[25] Там же, 1807 г., д. 607, л. 3.
[26] Там же, 1805 г., д. 454, л. 22.
[27] Там же, 1804 г., д. 345, л. 108. В. П. Екимовым были выполнены все бронзолитейные работы для Казанского собора, за исключением капителей и баз гранитных колонн, отлитых на заводе К. Берда.
[28] Там же, 1805 г., д. 454, л. 28.
[29] Там же, 1810 г., д. 805, л. 4.
[30] Там же, 1811 г., д. 267, л. 24.
[31] В. Шварц. Ленинград, художественные памятники. Изд. «Искусство», Л.—М., 1957, стр. 221.
[32] А. Аплаксин, ук. соч., стр. 62; Н. Н. Коваленская, ук. соч., стр. 81.
[33] ЦГИАЛ, ф. 789, оп. 19, 1804 г., д. 32, л. 64.

представляю, неблагоугодно ли будет не теряя времени приступить к деланию форм оных статуй. Октябрь 1-го числа 1807 г. Иван Мартос».[34]

В начале 1808 г. Анисимов с помощью формовщика Андриана Иванова сделал гипсовую форму статуи.[35] Но модель, несмотря на переделки и одобрение ее Мартосом, настолько не удовлетворяла Совет Академии и Комиссию, что вставал вопрос об изготовлении другой модели, а сметные суммы были уже израсходованы. Выручил Демут-Малиновский, возвратившийся из заграничной командировки в 1807 г.

В сентябре 1808 г. Строганов решил предложить ему вакантную должность адъюнкт-профессора по скульптурному классу Академии, считая его «наиспособнейшим по сей части». Демут «не только изъявил на то свое согласие, — как писал президент Совету, — но, делая, некоторым образом сказать, свою признательность за прилагаемые о нем попечения, он вызвался сделать колоссальную статую Андрея Первозванного, в числе прочих фигур для Казанского собора назначенную, не требуя за труды свои ни малейшей платы, а только нужные для сей работы материалы».[36]

Свое обещание Демут выполнил. В сентябре 1809 г. он просил закупить материалы, необходимые для формовки статуи,[37] а 9 декабря 1809 г. обратился в Академию с рапортом: «С вылепленной мною статуи Андрея Первозванного для церкви Казанской богоматери сделана форма во всей исправности мастером Михайлом Ивановым».[38] Во втором рапорте, в июне 1810 г., заверенном Мартосом, он сообщил, «что вылепленная им статуя св. Андрея художником Яковом Ломаковым из воску расчищена».[39] Эти документы показывают, что автором статуи Андрея Первозванного, стоящей в северном портике, является Демут-Малиновский.

В 1805 г., когда стало очевидным, что правительство не обеспечит ассигнованиями строительство и выполнить первоначальный проект Воронихина будет невозможно, Строганов по согласованию с Воронихиным и комиссией принял решение сократить работу по круглой скульптуре. В дальнейшем, по мере увеличения долгов, комиссия отменила еще часть этой работы.[40] Такое решение было вызвано тем, что круглая скульптура ставилась в ниши, и, следовательно, ее отсутствие не в такой мере разрушало общее впечатление, как в случае сокращения рельефов, которые входили в плоскости стен. Кроме того, сокращение числа задуманных статуй, вероятно, рассматривалось как временная мера. По-видимому предполагалось, что после освещения собора удастся получить дополнительные суммы, чтобы покрыть долги и завершить выполнение генерального проекта. Однако эти надежды оказались несбыточными, скульптуры не были сделаны, и ниши западного и южного портиков остались пустыми, как и массивные пьедесталы из сердобольского гранита на площади у проездов. Следует отметить, что некоторые модели этих статуй были сделаны крупнейшими мастерами, причем часть из них была отформована в гипсе в натуральную величину. Все они погибли, вероятно, еще в XIX в.

Как было упомянуто, исполнение моделей статуи пророка Ильи президент Академии Строганов поручил Прокофьеву, а Моисея — Щедрину.

[34] Там же, ф. 817, оп. 1, 1807 г., д. 607, л. 54.
[35] Там же, лл. 44, 140. 85; 1804 г., д. 345, лл. 293—294.
[36] Там же. 1807 г., д. 607, л. 102.
[37] Там же, л. 187.
[38] Там же, л. 191.
[39] Там же, 1810 г., д. 805, л. 10.
[40] Недостаток ассигнований на строительство собора объясняется тем, что в начале средства отвлекались на подготовку к войне с Наполеоном, а позднее, с 1818 г., внимание правительства было переключено на строительство Исаакиевского собора.

Эскиз Прокофьева был утвержден Советом Академии 8 октября 1804 г., и на этом скульптор работу прекратил. В марте 1807 г. президент Академии заказал статую Ильи Демут-Малиновскому. Последний сделал эскиз к октябрю 1807 г.,[41] но вскоре заказ был снят. Сведений о том, что Щедрин работал над моделью статуи Моисея, в архивах не обнаружено. В 1806 г. изготовление ее было поручено Воротилову. Последний закончил и отформовал модель в гипсе в 1807 г.[42] В бронзе ее не отлили, и она погибла.

Не меньшее сожаление можно выразить и по поводу того, что был снят заказ на композиции из «церковных трофеев».[43] Они могли представлять интерес и по материалу, так как сложных монументальных композиций из камня в русской пластике нет, а также по их патриотическим мотивам, игравшим большую роль в декорировке здания.

Большая роль в скульптурном декоре отводилась фигурам архангелов (высотою около 7 аршин). Обращенные лицом друг к другу, они должны были акцентировать крайние точки колоннады и оформлять подходы к Казанскому собору с северной стороны. В декабре 1803 г. был сделан картонный макет архангела в натуральную величину, расписанный академиком А. Ивановым.[44] Макет не был использован, так как композиция статуй была изменена. В ноябре 1804 г. Мартос обратился к Строганову с заявлением, что он не может выполнить работу за плату в 5 тысяч рублей и просит увеличить сумму до 15 тысяч.[45] Мотивировал он свою просьбу тем, что первоначальная сумма была назначена за «сидящих ангелов... а после того приличнее найдено представить сих ангелов предстоящими на коленях», вследствие чего увеличились размер фигур и сложность работы. Строганов нашел требование скульптора справедливым и приказал выплатить просимую сумму за счет сокращения надписей из бронзовых букв на фронтонах собора и отмены надписи по фризу купола.

В 1806 г. по просьбе Мартоса была сделана специальная деревянная мастерская для работы над статуями, и скульптор начал лепить модель архангела Гавриила.[46] Так как сделать обе модели Мартос к сроку не мог,[47] он в 1807 г. передал работу над статуей архангела Михаила Демут-Малиновскому. Обе скульптуры были вылеплены в 1809 г.[48] Когда модели были готовы, Мартос обратился в комиссию с заявлением о том, что литейная мастерская Академии мала для отливки статуй. Мастерская была переоборудована, в нее доставили медь для отливки,[49] но скульптуры не были отлиты.

Пьедесталы к освещению собора (15 сентября 1811 г.) были уже сделаны, и на них установили гипсовые фигуры, тонированные под бронзу,[50] воспроизведенные на многих картинах и гравюрах того времени. Это дало повод некоторым исследователям утверждать, что они были из бронзы.

[41] ЦГИАЛ, ф. 817, оп. 1, 1807 г., д. 607, л. 54.
[42] Там же, 1804 г., д. 345, л. 304.
[43] Там же, л. 151.
[44] Там же, 1803 г., д. 189, л. 10.
[45] Там же, 1804 г., д. 345, л. 3.
[46] Там же, лл. 61, 92.
[47] В мае 1805 г. художники были предупреждены о необходимости ускорить работы, так как царь приказал закончить строительство собора в 1809 г. См.: там же, 1805 г., д. 454, л. 11.
[48] Там же, 1804 г., д. 345, лл. 131, 235, 249, 298.
[49] А. Аплаксин, ук. соч., стр. 63.
[50] ЦГИАЛ, ф. 817, оп. 1, 1804 г., д. 345, л. 244; А. Аплаксин, ук. соч., стр. 63.

Гипсовые статуи простояли тринадцать лет.[51] Они часто подвергались разрушениям. В 1812 г. всю фигуру Гавриила, кроме головы, разбил ветер, вторая фигура также была повреждена. В 1814 г. к одной статуе приклеили голову, к другой — руку. В 1815 г. сильной бурей повреждена была статуя архангела Михаила. Реставрировали их Демут и Михаил Иванов.[52] В 1824 г. за ветхостью фигуры были сняты и погибли. В 1817 г. комиссия пыталась, наряду с завершением неоконченных работ по собору, отлить из бронзы и статуи архангелов, но разрешения и ассигнований от правительства не получила.

В 1910 г. к столетнему юбилею собора возникла мысль воссоздать эти статуи. Предложение, одобренное специальной комиссией Академии художеств, не было осуществлено, так как правительство не отпустило средств. Президент Академии рекомендовал сделать статуи за счет средств прихода. Но эта рекомендация не встретила сочувствия со стороны притча собора.[53]

Что касается статуй Петра и Павла, то работа над ними Щедриным также не начиналась. Известно только то, что в 1810 г. было решено изготовить эти статуи и установить у решетки, на сооружение которой отпускались отдельные ассигнования. В декабре этого года архитектор Воронихин обратился к Строганову с рапортом: «При сем вашему сиятельству почтеннейше представляю план, фасад и смету на 221 968 р. 00 копеек, высочайше повеленные и удостоенные одобрения его императорского величества, для устроения решетки перед новою церковью Казанской богородицы с западной стороны оной».[54]

Решетка была построена в 1810—1812 гг. По художественной ценности она принадлежит к числу высших достижений в этой области и уступает лишь решетке Летнего сада, созданной архитектором Э. Фельтеном в XVIII в. Решетка занимала ответственное место в генеральном плане Казанского собора. Формируя парадную площадь у главного входа в собор, она являлась одним из основных компонентов композиции архитектурного ансамбля и связывалась с тремя колоннадами (окружающими здание с северной, южной и западной сторон) с помощью порталов, проходящих через Мещанскую улицу (рис. 1).

У концов решетки Воронихин запроектировал установить колоссальные гранитные статуи сидящих апостолов Петра и Павла. Их предполагали вырубить из цельных блоков того же сорта «морского гранита», из которого сделаны столбы и цоколь решетки и сохранившиеся пьедесталы под скульптуру.

Так как подрядчик Шихин, подписавший контракт на выломку и доставку камня, не смог к нужному сроку выполнить работу, комиссия поручила Воронихину организовать ее и выполнить силами рабочих, находившихся в его распоряжении. В апреле 1812 г. блоки были выломаны на каменных ломках в Фридрихсгаме, и к октябрю произвели их грубую обработку для облегчения веса. По объемам этих блоков можно судить о величине статуй: их длина 6 аршин, ширина $5^1/_2$ аршин, высота 9 аршин.[55] Модели статуй были исполнены скульптором И. Воротиловым. Он обязался «допустить сформовать с оных (глиняных моделей, — *Я. Ш.*),

[51] А. Аплаксин, ук. соч., стр. 65.
[52] ЦГИАЛ, ф. 817, оп. 1, 1804 г., д. 345, лл. 254, 255, 266, 268.
[53] Там же, ф. 789, оп. 12, 1900 г., д. 35, лл. 28—30, 52, 56.
[54] Там же, ф. 817, оп. 1, 1810 г., д. 828, л. 17.
[55] Там же, 1818 г., д. 1160, л. 4.

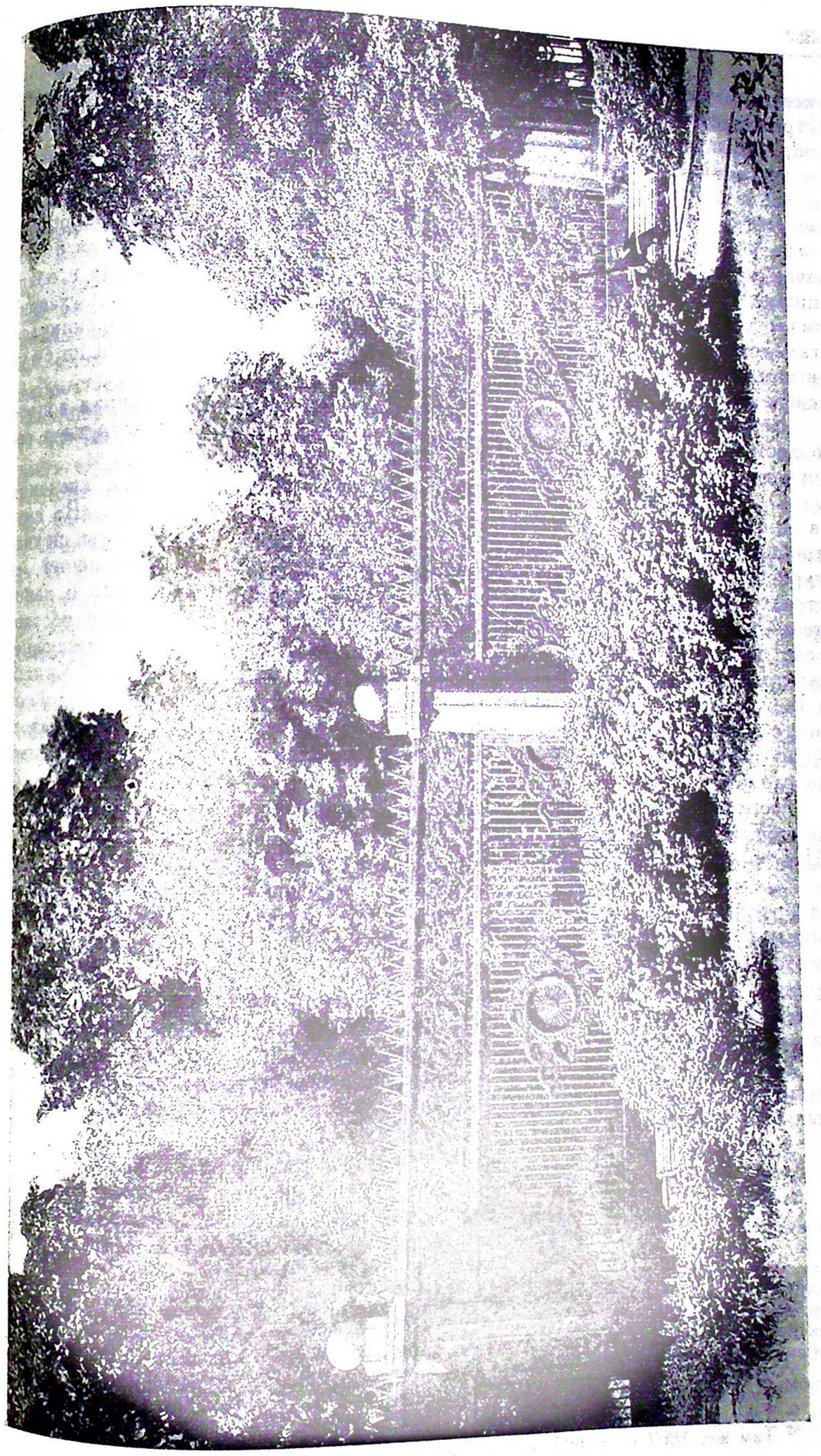


Рис. 1. А. Н. Воронихин. Решетка Казанского собора.

когда обложены будут, и в другой раз, когда совсем окончены».[56] Алебастровые формы с моделей, сделанных вчерне, нужны были для грубой обработки камней на месте. В феврале 1812 г. статуи были отформованы в гипсе «мастером титулярным советником Ивановым».[57]

Для перевозки камней комиссия исходатайствовала в Военно-Морском министерстве большой, специально оборудованный бот. На нем один камень в июне 1813 г. был перевезен в Петербург, выгружен у Мраморного дворца и доставлен в Аптекарский переулок. Боясь упустить время, Воронихин не стал дожидаться, когда будет разгружен первый камень и починены мелкие повреждения на боте. Он нанял у подрядчика С. Суханова галиот и отправил его за вторым камнем. При погрузке галиот опрокинулся и камень упал в залив. Это послужило причиной того, что статуи не были сделаны.[58]

Впоследствии, в 1814—1818 гг., комиссия неоднократно ставила вопрос о доставке второго камня и изготовления статуй, однако не встретила сочувствия в правительстве и ассигнований не получила.

О скульптурной орнаментации интерьеров собора имеются сведения в описи собора, составленной в 1813 г. при передаче его причту. «Во внутренности церкви, — записано в ней, — стены кирпичные покрыты штукатуркою и по оной выкрашены, все барельефы и другие украшения на стенах, сводах и карнизах поставлены белые алебастровые, равно и капители пилястр, по стенам поставленных».[59] И далее: «Барельефов поставлено: под куполом в 4-х треугольных частях свода четыре, изображающие евангелистов; и над церковными входами — на северном „Взятие Христа в Вертограде воинами“ и на южном „Несение креста Иисусом на лобное место“. Около барельефов, представляющих 4-х сказанных евангелистов, грунт вызолочен, тоже и в куполе в 16 впадинах около украшений, в оных поставленных».[60]

Модели евангелистов на подкупольных парусах были выполнены следующими авторами: Матфей — Прокофьевым, Марк — Моисеевым, Лука — Щедриным, Иоанн — Гишаром.[61]

30 мая 1808 г. мастер Михаил Иванов подал в Академию художеств рапорт, засвидетельствованный Гордеевым и Воронихиным: «Сделано мною форма с барельефа антического, представляет крылатого грифона с орнаментами, вышина оного фриза один аршин десять вершков, длина шесть аршин десять вершков, из оной формы отлита из алебастра одна штука для церкви Казанской божьей матери».[62] Для какого фриза предназначался этот рельеф и был ли он установлен, неизвестно.

Имена исполнителей интерьерной орнаментации неизвестны. До настоящего времени еще не выяснены сюжеты и авторы рельефов, которые были размещены в куполе.

[56] Там же, 1811 г., д. 866, л. 149.
[57] Там же, л. 153.
[58] Там же, 1818 г., д. 1160, л. 160—169. Вновь организовать погрузку и перевозку камня в Петербург летом 1813 г. не успели. Его подтащили к берегу и закрепили. Впоследствии о нем забыли и он сполз в воду. В начале XX в. этот камень был вытащен, перевезен в Кронштадт и использован для пьедестала памятника адмиралу Макарову (Л. Шервуд. Путь скульптора. Изд. «Искусство», Л.—М., 1937, стр. 46). Второй камень, лежавший в Аптекарском переулке, использовали в 1880-х годах при закладке фундамента храма Спасителя на Екатерининском канале (А. Аплакин, ук. соч., стр. 38).
[59] ЦГИАЛ, ф. 817, оп. 1, 1811 г., д. 902, л. 30.
[60] Там же, л. 32.
[61] Там же, 1804 г., д. 345, л. 34; 1810 г., д. 805, лл. 2, 8, 9, 12, 14, 15.
[62] Там же, 1807 г., д. 607, л. 90; 1804 г., д. 345, л. 304.

Гипсовые фигуры и рельефы заняли большое место в декорировке иконостасов. Здесь было установлено около двадцати произведений. Из них две группы ангелов выполнит Мартос, фигуру «Любовь» — Щедрин, «Надежду» — Прокофьев, «Веру» — Демут-Малиновский. Кроме того, Демут-Малиновский для главного иконостаса исполнил рельефы «Избрание Иоанна во апостолы» и «Богородица, идущая с Голгофы»,[63] а для иконостаса второго придела — «Антония» и «Феодосия».[64]

В рапорте в Академию художеств 8 мая 1811 г. Воронихин сообщил: «В церковь Казанская богоматери г-ном профессором Демутом сделано две модели фигур, изображающие Ветхий и Новый завет, с оных сделаны формы по две фигуры, итого четыре, из всех его материалов, которые и на место поставлены».[65] Эти парные группы были установлены на двух иконостасах, а над царскими дверями главного иконостаса были помещены исполненные Демутом-Малиновским «статуи и ангелы парящие».[66]

И. Моисеевым для главного иконостаса были сделаны шесть композиций: «Христос между апостолами», «Воскрешение девицы», «Апостолы, идущие на проповедь», «Пять дев мудрых», «Младенец Христос среди фарисеев», «Исхождение апостолов из града».[67]

Почти вся богатая скульптурная орнаментация интерьеров погибла. В 1814 г. в соборе обвалился большой кусок штукатурки. По заключению специально созданной комиссии, трижды проверившей состояние штукатурки, всю ее пришлось оббить. Одновременно были сняты все рельефы и заменены росписями.[68]

На месте остались только два больших барельефа (6 сажен × 2.5 аршина) — барельеф «Несение креста на Голгофу» в южной абсиде, исполненный Щедриным в 1804—1809 гг.,[69] и «Взятие Христа воинами в Вертограде» в северной абсиде, исполненный Рашетом в 1806—1809 гг.[70] Погибла и скульптура иконостасов, разобранных в 1836 г. и замененных другими по проекту К. Тона.

В работе над скульптурным декором принял участие большой коллектив формовщиков, литейщиков и чеканщиков (работавших под руководством Екимова), а также позолотчиков. Имена многих из этих мастеров остались неизвестными. Часть гипсовых форм была сделана авторами моделей: Пименовым (форма статуи Владимира), Воротиловым, Кащенковым. Много работал здесь мастер формовального дела Михаил Иванов. Он сделал формы статуи Андрея Первозванного,[71] композиции ангелов с жертвенником, барельефов «Несение креста» и евангелистов. Форму статуи Александра Невского отлил мастер Дмитрий Мельников; Иоанна Предтечи — Петр Андреев; барельефов северных дверей — Иван Васильев, Мельников и Михаил Иванов. Восковые формы были отлиты

[63] Там же, 1803 г., д. 189, л. 233.
[64] Там же.
[65] Там же, 1811 г., д. 867, л. 16.
[66] Там же, 1804 г., д. 345, лл. 277—282.
[67] Там же.
[68] Двор все время требовал быстрее закончить собор. Поэтому штукатурка была сделана на непросохшую кирпичную кладку. В результате в массивных стенах и перекрытиях скопилось много влаги, что и послужило причиной обвала штукатурки, вызвало необходимость ее удаления и создания дополнительных печей для просушки здания.
[69] ЦГИАЛ, ф. 817, оп. 1, 1807 г., д. 607.
[70] Там же.
[71] С модели Демут-Малиновского.

В. Екимовым. Расчищались они скульпторами Андреевым, Теглевым, Пименовым, Ломаковым, Демут-Малиновским, Соколовым, Кащенковым.[72]

Ансамбль Казанского собора относится к числу памятников русского классицизма. Архитектор Воронихин, все живописцы и ваятели, работавшие над декором здания, были представителями этого художественного стиля.

Но скульптурные произведения собора исполнены мастерами неодинаковой одаренности, и, следовательно, по своему художественному значению они неравноценны. Кроме того, различия в художественных взглядах, индивидуальные творческие особенности авторов наложили печать на пластический декор, внесли в него известное разнообразие. Но вместе с тем в нем ощущается творческая воля коллектива, спаянного единым идейным замыслом, лежащим в основе памятника зодчества. Пластический ансамбль собора гармонирует с архитектурой здания, отличается строгой, благородной простотой, обусловленной единой художественной школой.

Орнаментация распределена Воронихиным таким образом, чтобы акцентировать главные части здания (проезды, портики, алтарную абсиду), подчеркнуть горизонтальное и вертикальное членение архитектурных объемов, выявить четкость архитектурных линий. В этом отношении показательна декорировка портиков, особенно насыщенных скульптурой: четыре ниши со статуями, над ними прямоугольные сюжетные рельефы, равные по ширине нишам, выше орнаментальные рельефные панно, делящие стену по вертикали на четыре части. По горизонтали: ниши со статуями соответствуют нижнему ряду больших окон, барельефы — верхнему ряду окон, орнаментальные панно продолжаются по всему периметру здания.

Строго симметричное чередование рельефов требовало согласованности в работе авторов. Здесь были совершенно необходимы взаимные советы, согласованность, прежде всего в разработке композиций, а также, до известного предела, и в общей трактовке форм.

Следует отметить, что Воронихин проявил большую чуткость и такт по отношению к ваятелям. Если для выполнения орнаментальных рельефов и архитектурных деталей он дал рисунки, которым строго следовали скульпторы, то для сюжетных рельефов и статуй он, определив темы и размеры, предложил лишь в отдельных случаях общие схемы композиций. Инициатива, предоставленная художникам, имела большое положительное значение.

Как уже указывалось, в трудах советских исследователей дана исчерпывающая характеристика основных произведений пластики Казанского собора и убедительно доказано, что в них нашли воплощение передовые художественные взгляды, господствовавшие в русском искусстве на рубеже двух веков. Однако большинство менее значительных произведений не получило освещения в литературе, хотя они также играют существенную роль в ансамбле.

Обращаясь к характеристике скульптурного оформления собора, необходимо иметь в виду высказывание по этому вопросу крупнейшего ваятеля того времени И. П. Мартоса в письме к вице-президенту Академии П. П. Чекалевскому в 1813 г. В этом письме художник излагает основные принципы скульптурной школы классицизма и указывает, что, создавая

[72] ЦГИАЛ, ф. 817, оп. 1, 1804 г., д. 345, л. 284—308.

модели статуй евангелистов для интерьеров собора, он стремился выразить в них мысли и чувства, которыми было охвачено русское общество в 1812 г.[73]

Когда Мартос и Прокофьев создавали свои барельефы для аттиков проездов («Изведение воды из камня Моисеем в пустыне» и «Медный змий») их увлекали не чудодейственная сущность сюжетов, а драматизм темы, страдания, массовый подвиг и жертвы, принесенные во имя спасения народа.[74]

В композиции обоих барельефов много общего. Заметна согласованность в ее разработке, хотя каждый художник решал тему по-своему. В каждом рельефе около 50 фигур. Они расчленены по вертикали на группы, движущиеся вдоль фриза. Причем в барельефе Мартоса группы разъединены фоном более отчетливо, нежели в барельефе Прокофьева. Прокофьев, намечая группы, связывает их, не оставляя между ними фона, и выделяет только центр композиции. Композиционным построением и трактовкой форм Мартос достигает строгой величавости, сдержанности и подчеркивает героическое начало (рис. 2). Прокофьева увлекает душевное состояние людей, его барельеф отличается большей взволнованностью и эмоциональностью.

Различно трактуется художниками и образ Моисея. В обоих барельефах он стоит в центре композиции: рядом со скалой, из которой вытекает источ-

[73] Подробнее об этом см.: Я. И. Шурыгин. Замечательный памятник русской архитектуры. Ежегодник Музея истории религии и атеизма, т. I. Изд. АН СССР, М.—Л., 1957, стр. 448—449.

[74] А. Г. Ромм, ук. соч., стр. 54—55.

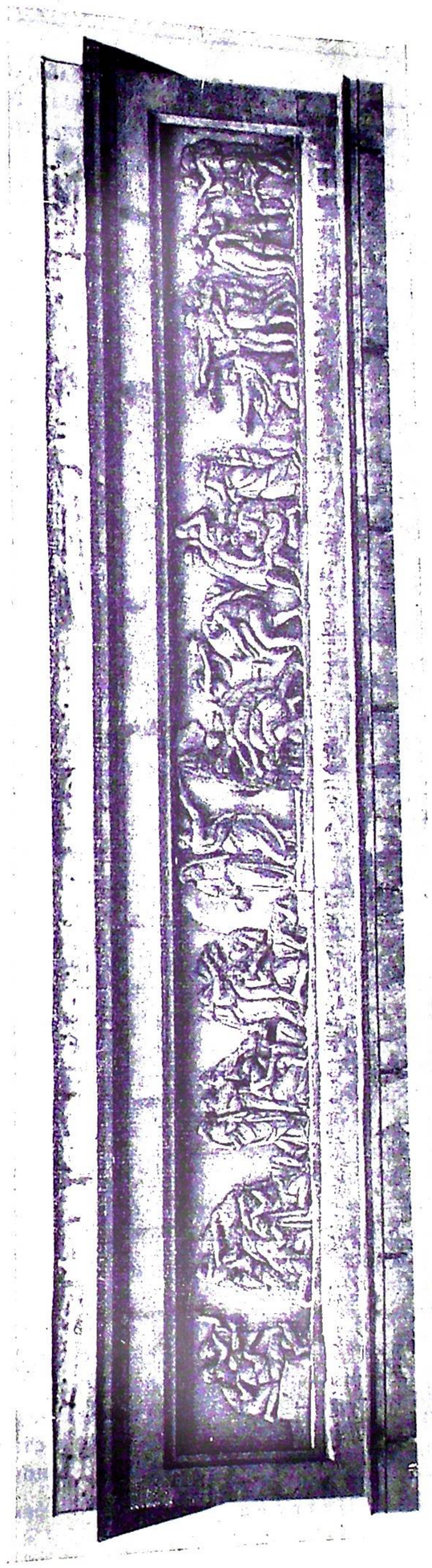


Рис. 2. И. П. Мартос. Барельеф. «Изведение воды из камня Моисеем в пустыне».

ник, — в барельефе Мартоса, у столба, увенчанного змием, — в барельефе Прокофьева. Скульпторы показывают Моисея как предводителя народа. Но у Мартоса он исполнен величия, строгости и непреклонности, у Прокофьева же проникнут состраданием.

К центру с обеих сторон движутся люди, разделенные на группы. В этом движении к источнику жизни и исцеления авторы выразили страстное стремление к спасению. Фигуры даны в самых разнообразных положениях. Многие из них даны в рост; они идут, поддерживая друг друга. Здесь есть и полулежащие, и лежащие, и падающие, и стоящие на коленях. Все помогают друг другу, более сильные несут ослабевших, сгибаясь и падая под непосильной ношей. Некоторые протянули руки вперед. В этом разнообразном положении и движении фигур, в различных поворотах, часто противоположных, выражено огромное напряжение сил. Люди охвачены самыми разнобразными чувствами: отчаянием, страхом перед смертью, мольбой, состраданием, уверенностью и т. д. Их объединяет единое стремление — выйти победителем в борьбе за жизнь и спасти обессилевших. Мифологический сюжет чудесного спасения народа раскрыт художниками как массовый гражданский подвиг во имя достижения конечной цели. Здесь ощущается воля народа, его сплоченность, массовое упорство в борьбе за жизнь, которые порождают уверенность, что он преодолеет постигшее бедствие. Эта основная мысль, являясь стержнем идейного решения, сближает оба рельефа и заставляет воспринимать их как части единого повествования. Победа достигается лишь ценою огромных усилий всего народа — к такому выводу приводят авторы.

В многофигурных композициях обобщенно выражены те мысли, которые позже, в 1813 г., когда страна вышла из тяжелых испытаний, Мартос пытался конкретизировать в изображениях евангелистов: показать в них и «трудное положение возлюбленного отечества», как он писал в своем письме вице-президенту Академии, и «напряженное положение наших воинств», и «союз государственных сословий». Такое переосмысление религиозных сюжетов было еще более закономерным в условиях очевидной угрозы нашествия Наполеона, когда для русского общества становилась ясной тяжесть предстоящей борьбы и зрела идея необходимости единения народа, чтобы одолеть врага.

Барельефы подчеркивают аттики проездов. Вертикальное членение композиций и движение фигур вдоль фриза способствует связи барельефов с архитектурными объемами. В сочетании глубокого содержания с блестящим решением архитектонической задачи кроется художественное достоинство этих ведущих рельефов здания.

Героическая тема нашла выражение и в круглой скульптуре, и, как увидим ниже, в орнаментальных рельефах.

Статуя Владимира — одно из лучших произведений С. Пименова. В обрезе канонизированного церковью князя автора увлекла не его религиозная сущность. Отдав известную дань культовым требованиям, связанным с назначением здания, скульптор изображает Владимира как мужественного сурового воина, полководца, возглавившего силы народа в борьбе за укрепление русского государства и его независимость.[75]

Менее удался Пименову образ Александра Невского. В нем нет глубокой характеристики, свойственной статуе Владимира. По внутреннему содержанию этот образ близок каноническим изображениям, которые

[75] Е. Н. Петрова, ук. соч.

встречаются на иконах. Он дан в момент религиозного экстаза: приподнятое кверху лицо, взгляд, обращенный к небу, рука, прижатая к груди, — все это сообщает статуе надуманную патетику и снижает ее жизненность.

Нельзя признать удачной и статую Андрея Первозванного. Демут-Малиновский создал обычный отвлеченный образ святого, проникнутый идеей обреченности. В постановке статуи и трактовке обнаженного тела ощущаются вялость и безжизненность. По-видимому, содержание этого образа не могло увлечь ни Прокофьева, ни Анисимова, ни Демут-Малиновского. Отсюда и возникла сложность в работе над ним, о которой упомянуто выше.

Интересна статуя Ионна Крестителя. Мартос изобразил его как пророка-мыслителя с вдохновенным лицом, с обращенным к зрителю взором, с благословляющим жестом правой руки. Но это не святой-аскет, живущий в пустыне, а физически сильный человек, с идеально сложенными, обобщенными, упругими формами полуобнаженного тела, с правильным античным лицом. Мартос считал, что обнаженное тело является единственным источником изящества скульптуры и использовал образ святого для утверждения красоты человека.

Не все сюжеты, избранные для фасадов здания, давали возможность художникам с такой ясностью выразить современные прогрессивные идеалы, как это мы видим в барельефах аттиков проездов. Однако в большинстве их сюжеты «очеловечены», в них отображаются мысли, чувства, переживания обычных людей.

Простые, глубоко трогательные чувства воплощены в барельефах Гордеева «Поклонение пастырей» и «Поклонение волхвов», принадлежащих к числу лучших сохранившихся произведений этого художника. Композиция обоих барельефов построена на встречном плавном движении склонившихся к центру фигур в длинных одеждах, объединенных спокойными линиями контуров. Автор с большой выразительностью передал светлую радость матери новорожденного, занимающей центральное место в произведениях, и взволнованность пришедших людей. Рождение овеяно настроением мира и тишины. В трактовке этого сюжета воплотились мечты художника о гармоничной человеческой жизни.[76]

Тема «Бегство в Египет» решена Гордеевым как жанровая сцена. Здесь представлена путешествующая семья, и о святости сюжета напоминают лишь две головки серафимов, сопутствующих беглецам.

На примере барельефов Гордеева можно проиллюстрировать, как художники добивались связи рельефа со стеной здания. Рельефы помещены в неглубоких прямоугольных нишах. Скульптор размещает фигуры в двух пространственных планах, причем фигуры второго плана даны низкими рельефами, намеками. Таким образом подчеркивается первый план, размещенные в нем фигуры как бы вырастают из стены.

Если искать среди барельефов Казанского собора те, в которых художникам удалось, по словам Мартоса, «соблюсти превосходнейшую красоту»,[77] нужно прежде всего обратиться к его барельефу «Зачатие богородицы». Этот барельеф характеризуется изяществом лепки, тонкостью рисунка. Ему свойственна та «благородная простота и тихая величавость», которыми отмечено творчество этого крупнейшего мастера русской скульптурной школы классицизма. В композицию входят три фигуры, скомпанованные свободно и естественно. Фон занимает бо́льшую часть рельефа, и

[76] А. Г. Ромм, ук. соч., стр. 56.

[77] Третий барельеф этого мастера настолько закрашен и загрязнен, что прочитать его не представляется возможным.

этим подчеркиваются четкость силуэта и пластическая объемность фигур. Эпизод решен как интимная сцена. Центральная женская фигура в длинных одеждах, с покрытой головой, тихим, глубоким и плавным движением склонилась перед парящим в облаках ангелом. В позе женщины выражены христианское смирение и покорность неизбежному. Напротив, вторая женская фигура, стоящая спиной к зрителю, полна гордого движения. Это излюбленный мартосовский женский образ часто встречающийся в его надгробиях, напоминающий античную богиню. В ней нет ничего духовного, она отличается материальностью и как бы противостоит религиозной сцене, окрашенной в лирический тон.

Интересен барельеф Кащенкова «Успение богородицы». Прежде всего он выделяется своеобразной трактовкой сюжета. Кащенков отобразил в нем не религиозное содержание, а величие смерти как неизбежной закономерности, а также разнообразные чувства, мысли и переживания людей, потерявших близкого.

Автор очень удачно разместил большое количество фигур, избежав перегруженности композиции. Он разделил одиннадцать апостолов на четыре группы и разместил их в трех пространственных планах около застывшего тела, лежащего на ложе. У изголовья в спокойной позе со вдумчиво опущенной головой стоит апостол. В нем выражены скорбь и глубокое раздумье. С противоположной стороны изображены два апостола. Один в печали склонился к ногам умершей, второй в отчаянии, подняв руки к лицу, отвернулся от зрителя. На первом плане, на ступенях у ложа, сидят в непринужденной позе два апостола и ведут беседу об умершей. На заднем плане, за ложем, видны остальные фигуры, намеченные низким рельефом. Группы поставлены в широком пространстве и объединены чередованием вертикалей и горизонталей. Фигуры связаны между собой отдельными движениями и жестами. По настроению и глубине чувств этот барельеф близок мартосовским надгробным рельефам.

Удачен многофигурный рельеф Анисимова «Явление иконы Казанской богородицы». Для него характерны уравновешенность композиции, разнообразие и согласованность движений, связь частей, гармоничный линейный ритм, прекрасная мягкая моделировка и умелая разработка складок одежды. В благородной строгой простоте этого рельефа также обнаруживается школа Мартоса.

Барельеф Воротилова «Покров богородицы» отличается нечеткой композицией, нагромождением декоративных форм и с трудом прочитывается.

По манере исполнения несколько отличаются рельефы, созданные Рашетом. Этот французский скульптор, закончивший Копенгагенскую академию, приехал в Россию в 1779 г., и вся творческая жизнь его прошла в Петербурге, где он и умер в 1809 г. Здесь он получил звание академика и затем профессора Академии художеств, вел преподавательскую работу и привлекался к выполнению ряда правительственных заказов. Тенденция к декоративности и театральности характерна для него в большей мере, нежели это свойственно русской скульптурной школе классицизма. Так, например, подавляющее большинство рельефов собора имеет нейтральный фон. Только Гордеев намечает вторым планом, в очень низком рельефе, цветок (в правой части «Благовещения»), очертания холмов («Поклонение пастырей» и «Поклонение волхвов»), облака с головками херувимов («Бегство в Египет»); Воротилов в левой части барельефа легкими штрихами намечает колонну; Мартос в рельефе «Зачатие» изобразил дерево. Рашет же связывает действие с определенным местом, вводя в свои рельефы архитектурную декорацию.

Талантливо решена Рашетом архитектоническая задача в самом большом рельефе собора — «Вход в Иерусалим». Его композиция построена на встречном движении фигур к центру: встречающие и сопровождающие Христа. Бóльшая часть фигур изображена в рост в левой части рельефа. Чтобы уравновесить композицию, автор размещает справа здание и пальмы, с которых встречающие срывают листья. В рельефе четко выявлены ритмично повторяющиеся вертикали: медленно движущиеся, ясно очерченные фигуры людей, стволы пальм, колонны здания. Благодаря этому достигнута связь с архитектурой и подчеркнуто полукружие абсиды.

В барельефе «Введение во храм» и «Обручение богоматери с Иосифом» действие происходит в интерьерах с колоннами. Композиции несколько перегружены деталями. В левой стороне первого рельефа изображен задрапированный престол с церковной утварью. В обоих рельефах тщательно выписаны капители колонн и сверху размещены драпировки. Все это отвлекает внимание от действия. Одежда в некоторых случаях, как например в фигуре сидящего старца в барельефе «Введение во храм», перегружена складками, жесткими, излишне напряженными. Вместе с тем в этом рельефе очень выразительны движения склонившихся друг к друг главных действующих лиц. Композиция второго рельефа несколько загромождена тесно поставленными на переднем плане фигурами. Однако в этих спокойно стоящих фигурах со сдержанными жестами автору удалось передать торжественность момента. Рашет большой мастер перспективы. Он хорошо передал пространство, лежащее за передним планом, и, как бы раскрыв стену, ввел действие во внутрь собора. Некоторые части фигур он дает почти в полном объеме. Благодаря этому они четко очерчиваются, усиливаются светотеневые эффекты.

Пожалуй, самым неудачным из всех рельефов собора следует признать рельеф Рашета «Взятие богоматери на небо». Он лишен четкости и лаконизма, выпадает из пластического ансамбля и противоречит строгости и сдержанности здания. В нем излишнее нагромождение форм, и его трудно прочесть. Расположенные вокруг ложа апостолы представляют какую-то сплошную массу, опутанную обильными складками одежд. Неудачна и центральная фигура, слишком тяжеловесная, со схематическими складками одежды и патетическим театральным жестом широко раскинутых рук. Барельеф напоминает декоративное панно, в котором тенденция к внешнему эффекту заглушила содержание.

Барельеф Рашета «Взятие Христа воинами в Вертограде» расположен в интерьере собора симметрично барельефу Щедрина «Несение Христа». Это определило общий характер его композиции. В барельефе Щедрина много действующих лиц. Эпизод, в котором, по евангельской легенде, участвовало несколько человек, Рашет также истолковал как массовую сцену с участием большого количества людей.[78] Движение фигур в обоих рельефах слева направо уравновешивает их. В барельефе Щедрина разнообразнее положения участников. В нем выражено больше драматизма и напряженности, разнообразнее типы и характеры, ярче выявлено душевное состояние людей.[79]

Рашет с большой четкостью выделяет группы и отдельные фигуры, особенно главных действующих лиц, и от этого композиция приобретает бóльшую лаконичность. Его барельеф легче читается, но он менее впечатляющ. Автор размещает фигуры в двух планах и основную массу их де-

[78] В барельефе Щедрина около 50 фигур, в барельефе Рашета — около 30.
[79] А. Каганович, ук. соч., стр. 80—82; А. Г. Ромм, ук. соч., стр. 56.

лит на пять групп. Он выделяет центр композиции, где расположена спокойно стоящая фигура Христа, окруженная воинами. Бóльшая часть фигур размещена в левой части. Он образует толпу, идущую к центру. В правой части изображены быстро уходящие от Христа и воинов апостолы. Почти все фигуры даны в профиль. Их взаимосвязь достигается разными поворотами, обращением одного к другому, жестикуляцией и общим движением в одну сторону. В нескольких случаях автор допускает заторможение движения противоположными поворотами, либо приостановившимися фигурами. Этим избегается схематизм, вносится естественность и сцене придается оживленность. Интервалы между фигурами почти отсутствуют. Через жесты апостолов (в некоторых случаях чрезмерно патетичные) и их движения Рашет стремится отразить различные настроения: страх, отчаяние, удивление. У левого края барельефа расположена высокая башня. И фигуры по мере удаления от нее увеличиваются в объеме. Создается впечатление, что за башней идет множество людей. Таким образом, умело расширив действие за сценой, автор придал известную взволнованность эпизоду. Учитывая вогнутую форму рельефа и стремясь выделить главных действующих лиц, скульптор в центре дает фигуры в горельефе. В обе стороны рельеф понижается, и самые крайние фигуры даны на высоте второго плана. Резкая разномасштабность фигур, находящихся в одном плане, придает рельефу характер макета и во многом снижает его художественные достоинства. Две фигуры, поставленные в правой части рельефа на втором плане, настолько малы и немасштабны, что кажутся игрушечными, случайными и не способствуют выявлению перспективы, чего, по-видимому, добивался автор.

Несмотря на отдельные недостатки, явившиеся, по-видимому, результатом некоторой поспешности в работе,[80] произведения Рашета уступают по своему художественному значению лишь немногим барельефам Казанского собора. В большинстве своем они полностью отвечают требованиям, стоявшим перед коллективом скульпторов, декорировавших здание.

Воронихин наряду с сюжетными барельефами в декорировке фасадов широко применил орнаментальный рельеф и архитектурные декоративные формы, выполненные по его рисункам. Орнаментации, как и сюжетные барельефы, подчинены основному идейному замыслу архитектора. Как и в скульптуре, здесь обнаруживается двойственная тенденция автора собора. С одной стороны, выполняя заказ, он вводит сюда религиозные мотивы, с другой — он насыщает орнаментацию символикой, связанной с гражданской темой.

Орнаментация усиливает живописность здания, оживляет строгие формы классики, придает им известную мягкость, усиливает жизнерадостный тон, вытекающий из общей идеи триумфа и патриотической героики, лежащей в идейной основе архитектурного памятника. Гипсовые формы моделей этих украшений выполнил «лепной мастер» Антонио Абандиоли.[81] Все каменные работы, «как-то: медальоны и прочие по карнизам и стенам из пудожского камня и мрамора... равно и установление по модели и рисункам на месте»,[82] начались с февраля 1811 г. Они велись под присмотром мастера «украшений из мрамора и прочих

[80] Пять сложных композиций для Казанского собора Рашет создал за четыре последних года своей жизни, когда ему было уже больше 60 лет.

[81] ЦГИАЛ, ф. 317, оп. 1, 1804 г., д. 324, л. 27.

[82] Из рапорта Воронихина Комиссии о построении Казанской церкви. См.: там же, ф. 817, оп. 1, 1804 г., д. 324, л. 24.

камней» Альберта Кампиони.[83] Имена непосредственных исполнителей, высекавших из камня эти детали, как и создателей их моделей, неизвестны.

В орнаментации обнаруживаются не только свойственные Воронихину изящество, легкость, сочность рисунка, но и высокое художественное мастерство создателей моделей, а также большая культура резьбы по камню, накопленная русскими мастерами. Именно такое сочетание — тонкого рисунка, прекрасной моделировки и совершенной резьбы — дало блестящие результаты, поставившие орнаментальное убранство фасадов Казанского собора в число лучших памятников этого рода искусства. Так как все четыре фасада в одинаковой степени открыты для обозрения, все они насыщены пластической орнаментацией.

Орнаментальная отделка антаблементов и фронтонов строга и изящна. Она отвечает общему характеру здания, стройности и легкости колонн, лаконичности скульптурного декора в целом. У Воронихина красочность и живописность не переходят в излишнюю декоративность.

Перекрытие колоннады и портиков кессонированное, украшенное розетками в виде раскрытого цветка с двумя рядами лепестков. На портиках розетка вытянутая и большего размера, нежели на колоннаде. Розеткой такой же формы, как и на колоннаде, украшены кессоны полусферического свода ниш в портиках, предназначенных для круглой скульптуры.

Чтобы акцентировать раму для скульптуры и подчеркнуть глубину фона, архитектор усиливает декоративный мотив, размещая в промежутках между розетками небольшие четырехчастные пальметтки, и вносит разнообразие в формы и размеры кессонов.

Очень важное место в орнаментации занимают композиции из растительного орнамента, расположенные по верхней части фасадов и колоннады.

На вогнутом фризе колоннады со стороны Невского проспекта размещены строенные лавровые венки. Они расположены над крайними колоннами, повторяют их ритмичный разворот по сторонам площади и, как бы продолжая движение колонн ввысь, связывают их с балюстрадой, венчающей колоннаду. Чтобы усилить светотеневые эффекты рельефов, архитектор, учитывая большое расстояние, с которого они обозреваются, поместил их в овальные углубления. Образовавшийся зазор между краем углубления и венками оттеняет рельеф, подчеркивает и оживляет его.

Основание венков перевито лентой, концы которой волнообразно отходят в стороны и служат переходом от вертикали к горизонтальному движению фриза. Этой же цели служит растянутость композиции рельефа по фасаду. К сожалению венки, как и вся колоннада, покрыты несколькими слоями краски, которые приглушили естественную игру камня и светотеневые эффекты. Очень повредила орнаментации последняя неудачная покраска колоннады (в 1953—1954 гг.).

Не менее важное место занимают прямоугольные панно с растительным рельефом (двух вариантов), расположенные на уровне капителей колонн и пилястров по всему периметру здания и проездов. Общее число панно — 55. Они отличаются сложным, но очень четким рисунком и представляют собой композиции из виноградных лоз и листьев.

Основанием композиции панно, помещенных над окнами по фасадам, служат два виноградных листа, образующих сверху полукруглую линию.

[83] Там же.

Из них как бы вырастает пучок листьев, повторяющий в общей схеме капители колонн; в обе стороны от пучка полукругом расходятся виноградные лозы с гроздьями, образующие на концах спираль, завершающуюся кругом. В центре круга расположена гроздь винограда, полуприкрытая листьями.

В панно, расположенных на стенах проездов, архитектор, сохранив общие принципы построения композиции, значительно изменил последнюю. Центральный пучок листьев в большей мере распластан по фасаду и дан более крупно и обобщенно. Два нижних листа растянуты по горизонтали по всему панно, и их края загибаются кверху. Схематично трактованы лозы, идущие сверху, не прикрытые листьями. Они спокойной линией спускаются вниз и смыкаются с нижними листьями. Мягкость материала, его матовый тон, игра естественного теплого, светло-желтого камня — все эти свойства усиливают пластическую выразительность орнамента, придают ему материальную ощутимость.

В рельефных композициях, размещенных по углам антаблемента здания и проездов, архитектор также использует растительный орнамент. Принцип организации форм тот же, что и в описанных панно. В центре, на углу антаблемента, стилизованные листья связаны в пучок тремя рядами ленты. От него на плоскости фризов, образуя энергичный изгиб, отходят картуши, которые как бы повторяют и подчеркивают динамичность движения листьев. В завитки каждой ветви и картуша, принимающие форму круга, вставлены три раннехристианских креста, которые членят композицию и фиксируют композиционные узлы.

Рельеф этих наугольных украшений массивнее, он выделяется тем, что прикреплен к стене без ниши и обрамления, ясно выступает на плоскости фризов, подчеркивая их конструктивное членение. Его движение стремительней, динамичней, хотя по общему построению композиции этот рельеф связан с рельефом панно и с венками, расположенными на фризе колоннады.

По общей трактовке растительные орнаменты фасадов находят отзвук и в капителях колонн и пилястров, состоящих из листьев оканфа. Здесь мы видим те же крутые динамичные изгибы листьев, ту же четкую проработку деталей, глубокий рельеф, усиливающие декоративный мотив.

Воронихин создал строго продуманную, пластически завершенную систему декоративной орнаментации здания. Успех архитектора кроется в том, что, разрабатывая орнаментацию как необходимый второстепенный компонент архитектурного сооружения, он подчинил ее общему строю художественных образов, воплощенных в ансамбле Казанского собора.

Создавая православный храм, он вводит в орнаментацию религиозные символы — виноградную лозу и раннехристианский крест. Они переплетаются с символикой гражданского характера — дубовыми ветвями и лавровыми венками, которые широко применялись в декорировке парадных дворцов и общественных зданий как аллегории могущества и славы государства. Эти детали, занимая ответственные места, приглушают религиозный мотив. Орнаментация, сливаясь с общими архитектурными формами, способствует более ясному звучанию патриотической темы.

Выполняя заказ правительства по украшению православного храма, многочисленный коллектив талантливых художников создал замечательный пластический ансамбль, в котором с большой выразительностью воплощены героические и гражданские идеалы, лежащие в основе русского искусства начала XIX в.

VII. ИЗ КОЛЛЕКЦИЙ МУЗЕЯ

Н. А. ЕЛЬШИНА

АНТИКЛЕРИКАЛЬНЫЕ КАРТИНЫ Л. И. СОЛОМАТКИНА

В Музее истории религии и атеизма АН СССР экспонируются картины Л. И. Соломаткина «Старый быт» (1868), «С молебном» (1864), «Купец, читающий Апостола» (1865), «Славильщики-городовые», «Пляшущий монах» (1867), «Исповедь» (1879) и «Сбор на храм», приобретенные Центральным антирелигиозным музеем в 30—40-х годах у частных лиц. Интерес наш к этой небольшой коллекции произведений художника Соломаткина вызван антиклерикальной направленностью и глубоко реалистическим содержанием этих полотен.

Леонида Ивановича Соломаткина (1837—1883) справедливо называют «певцом городских низов». Он принадлежал к тем мастерам русской живописи, произведения которых глубоко волновали людей, потому что они выражали «не выдумки и фантазии, а то, чем жила Россия, чем страдала или чему радовалась в то время».[1] В творческом наследии Соломаткина преобладают картины, проникновенно и тепло рассказывающие о жизни маленьких, незаметных людей, населявших окраины и трущобы больших городов. Но иногда внимание художника привлекали и более состоятельные лица: мелкие торгаши, купцы, городовые и церковнослужители. Соломаткин с неизменной иронией умел показать уродливые черты их быта и заставить зрителя смеяться над ними.

Проницательный художник не мог не заметить, что в «темном царстве» этих людей наряду с обманом и стяжательством, произволом и угодничеством процветает и религиозное ханжество. Именно эту характерную сторону купеческого и мещанского быта он талантливо обличал в своих произведениях.

Соломаткин, как и многие передовые художники той эпохи, был выходцем из низших слоев народа. Детство его, проведенное на Украине, было безрадостным и тяжелым. Он рано лишился родителей и вынужден был зарабатывать себе на хлеб своим трудом. С юных лет Соломаткин вел бродячую жизнь — сопровождал обозы к Черному и Азовскому морям, прислуживал мальчиком у торговца мелочным товаром. Скитания по степным дорогам, городам и селам оставили в его памяти много ярких, жизненных картин. Вспоминая впоследствии о своей юности, он писал: «И в лавке с аршином в руках, в Одессе, и на возу чумака, с ящиком разносчика на доках Николаева, я все думал или о красивых местностях или предо мной рисовались сцены народной жизни моей родины».[2]

---

[1] В. В. Стасов, Избр. соч., т. 1, Изд. «Искусство», М.—Л., 1937, стр. 438.
[2] Центральный государственный исторический архив в Ленинграде, ф. 789, оп. 14, д. 60, л. 1.

Рано проснувшаяся страсть к искусству заставила его пешком отправиться в Москву, где он был принят в Училище живописи, ваяния и зодчества. Однако учиться Соломаткину было трудно, так как в детстве он не получил никакого образования, да и постоянная нужда мешала ему приобретать знания.

В начале 60-х годов Соломаткин переехал в Петербург и стал вольноприходящим учеником Академии художеств. Его первые работы, появившиеся на академических выставках («Охотники», «Именины сельского дьячка», «Славильщики-городовые») имели большой успех. Но Соломаткин не долго привлекал к себе внимание публики. Его последующие картины не встретили сочувственных откликов. Это окончательно надломило его. В 1866 г. он бросил Академию. Семнадцать лет спустя Соломаткин умер в глубокой нищете.

Характер творчества Соломаткина, его идейная направленность были типичны для художников второй половины XIX в. Вместе с тем его картины, исполненные в необычной «лубочной» манере, заметно выделяются среди произведений русской реалистической живописи того времени. Художник с детства был знаком с лубочными картинками, так как их можно было встретить всюду — в крестьянских избах, на ярмарках, в лавках и трактирах. На одном из своих полотен, называемом «Продавец икон» (1873), он изобразил уголок базара, где происходит торговля лубками и посетители с любопытством разглядывают этот ходкий товар.

Живя интересами народа, проникаясь его настроениями и чувствами, Соломаткин невольно перенимал в своем творчестве и особенности народного искусства. Его полотна, так же как и лубочные картинки, отличаются яркостью красок, меткой, но немного наивной и упрощенной характеристикой персонажей, подлинно народным юмором. Несмотря на примитивную манеру, Соломаткин обладал даром придавать своим образам выразительность и типичность. Живая связь с народным творчеством особенно ощущается в его картинах, посвященных религиозному быту.

В песнях, сказках, пословицах и анекдотах народ выражал свое накопленное веками презрение к попам и монахам. В трактовке Соломаткиным антиклерикальных образов можно обнаружить такое же отрицательное отношение к тунеядцам, носившим духовное звание.

Сильное влияние оказала на Соломаткина идейная и целеустремленная живопись В. Г. Перова. Правда, в картинах Соломаткина нет того резкого осуждения социальных порядков, каким были насыщены антиклерикальные полотна Перова. Вследствие особенностей своего дарования Соломаткин не затрагивал в живописи глубоких драматических конфликтов, в которых раскрывалась бы реакционная роль духовенства в жизни русского общества. В свои картины с эпизодами из быта церковнослужителей и суеверного купечества он не вносил широкого обобщения. Тем не менее произведения Соломаткина, посвященные этим темам и созданные под впечатлением виденных в жизни сцен, вполне отвечали устремлениям прогрессивной живописи того времени. В них ярко проявились демократизм и свободомыслие этого художника.

Сюжеты, обличавшие духовенство и религиозный быт купеческой и мещанской среды, часто занимали воображение Соломаткина. Об этом свидетельствуют такие известные его картины, как «Выход архимандрита» (1864 г.; Краснодарский художественный музей), «Славильщики-городовые» (1864 г.; Государственный Русский музей), «Славильщицы» (1868 г.; Государственный Русский музей), «Крестный ход» (1882 г.; частное собрание).

В первой картине Соломаткин изобразил грузного архимандрита, осторожно сходящего с крыльца церковного дома. Его безвольно повисшие руки, упавшая на грудь голова и сизого цвета нос свидетельствуют о том, что он успел отведать хмельного. «Владыку» почтительно поддерживают под руки его духовные коллеги. Бессмысленно глядя перед собой и не замечая ожидающих его благословения обывателей, архимандрит направляется к саням, стоящим у крыльца. Этим произведением художник пополнил галерею отрицательных типов служителей церкви, созданную Перовым, причем сатира Соломаткина была особенно «дерзкой», так как подрывала авторитет высших чинов духовенства. Картина, имеющая обличительную тенденцию, не кажется надуманной. Она проста и естественна по своей композиции и деталям.

К числу картин, наиболее удавшихся Соломаткину, следует отнести полотно «Славильщики-городовые». Художник достиг в нем исключительной выразительности и типичности в обрисовке характеров ретивых будочников и прижимистого купца. Картина получила широкую известность и много раз копировалась автором.

В 1868 г. Соломаткин создает «Славильщиц», являющихся новым вариантом этого полюбившегося художнику сюжета. В роли славильщиц выступают здесь две старухи-богаделенки. Они стоят в передней, закутанные и замерзшие, с большой сумкой, набитой доверху кульками, и поют с ханжеским выражением на лицах, уставясь в одну точку. На них смотрит, слегка открыв рот, девочка-подросток с сережками в ушах. У двери прислушивается, улыбаясь, старушка в белом чепце.

Фигура женщины, стоящей у двери, и убранство передней с непременными часами-ходиками и рваными половиками встречаются у Соломаткина во многих вариантах «Славильщиков-городовых», а также в картинах с другими сюжетами. Повторение одних и тех же типажей и деталей было свойственно художнику. Работая быстро, ради заработка, он часто не затруднял себя поисками новых, оригинальных композиций, а использовал найденные им раньше удачные решения.

Сцена «Славильщицы» в отличие от предыдущей картины не обладает остротой замысла, но и в ней художник обнаруживает свое ироническое отношение к рождественскому обычаю, показывая его как один из видов «промысла» этих обедневших мещанок.

В 1882 г. Соломаткин закончил картину «Крестный ход», в которой правдиво отобразил религиозный фанатизм сельских жителей. Это произведение опровергает установившееся в периодической печати XIX в. мнение о том, что последние картины художника «были ниже всякой критики». В действительности творческие возможности художника не были исчерпаны и в конце его жизни.

В «Крестном ходе», как и в ранних полотнах Соломаткина, можно обнаружить те характерные черты его дарования, которые были особенно ценимы публикой. Картина привлекает вниманис яркостью и свежестью колорита, юмористической трактовкой народных типов, верными бытовыми деталями, умело схваченными наблюдательным художником.

Хранящийся в Русском музее эскиз «Крестного хода» (1881) еще во многом уступает будущей картине. В нем представлены деревенские богомольцы, растянувшиеся узкой цепочкой по обнаженной равнине. Пейзаж, исполненный в буроватых тонах, уныл и однообразен. В окончательном варианте типы крестьян, намеченные в эскизе, в основном остались прежними, но композиция картины была удачно перестроена художником. Крестный ход движется теперь толпой, почти на зрителя. Богомольцы

вышли из церкви, виднеющейся вдали, и, оставив за собой ряд изб с ветхими крышами, вступили на развалившийся мост. Толпу возглавляет седовласый старик с выносным фонарем в руках. От него старается не отстать торговка, несущая в подоле какую-то снедь и жующая на ходу булку. Далее принаряженные мужики и бабы тащат тяжелые иконы и развевающиеся на ветру хоругви. Среди баб одна почти списана с картины Перова «Сельский крестный ход на пасхе». Лица участвующих в крестном ходе большей частью тупы и уродливы. Все богомольцы заунывно поют и кажутся от этого еще более карикатурными. С нескрываемой иронией Соломаткин представил религиозное рвение сельских обывателей, выразительно подчеркнул их невежество и косность.

У Соломаткина были и другие произведения, посвященные интересующей нас теме. Местонахождение их, к сожалению, неизвестно. Так, например, в журнале «Всемирная иллюстрация» за 1875 г. сообщалось о его картине «Спевка в сторожке церковной», выставленной на конкурс в Обществе поощрения художников. Там же указывалось, что Соломаткин пишет на выставке и вторую картину с изображением артельных рабочих, уходящих на летние промыслы. Пешеходы-труженики на перекрестке дорог кладут поклоны перед иконой, прежде чем разойтись в разные стороны.

В собрании известного коллекционера А. Е. Бурцева находился эскиз Соломаткина «Вшествие в церковь губернаторши». На нем запечатлена преисполненная важности барыня, перед которой почтительно расступаются стоящие на паперти люди. Об этом эскизе восторженно отзывался художник П. Джогин. Он писал И. И. Шишкину: «Соломаткин значительно развивается и недавно написал превосходный эскиз: вшествие в церковь губернаторши — просто, брат, талант. Начальству не нравится его направление».[3]

В художественном наследии Соломаткина насчитывается около двухсот произведений, но бóльшая часть из них бесследно исчезла. Полотна Музея истории религии и атеизма значительно пополняют наши сведения об антиклерикальном творчестве Соломаткина.

Картина «Старый быт» (рис. 1) является едкой сатирой на рядовых церковнослужителей. В бедно обставленной комнате, с облезлой штукатуркой на стенах, священник и дьякон служат молебен. Распахнув шубы, они выполняют эту докучливую обязанность без всякого воодушевления. На их безобразных, ожиревших лицах нельзя обнаружить никаких человеческих эмоций. Певчий, с придурковатым видом и с подвязанной платком щекой глядит в сторону, продолжая протяжно петь молитву.

Образы церковников исполнены художником в остро обличительном плане. Особенно убедительно раскрывает он духовное убожество священника. Низкорослый, с расплывшейся бесформенной фигурой, он тяжело опирается на спинку стула. Грубое апатичное лицо с широким мясистым носом, с едва заметными из-под тяжелых век щелочками-глазами, с плотоядным ртом и жирным подбородком, откровенно свидетельствует о его скудоумии. Это — существо мелкое, заурядное, отупевшее от пьянства и паразитической жизни. В отличие от репинского «Протодьякона» он не обладает «торжественностью и силой» и вряд ли способен разжечь фанатизм в толпе народа и увлечь ее за собой.[4]

[3] Цит. по: Русское искусство. Очерки о жизни и творчестве художников. Середина XIX в. Изд. «Искусство», М., 1958, стр. 701.
[4] Имеется в виду картина И. Е. Репина «Крестный ход в дубовом лесу».

В комнате находятся две старые женщины — заказчицы требы. Несмотря на безразличие священников, они усердно крестятся. Пугливые и темные, женщины слепо верят своим «духовным отцам» и с почтением относятся даже к их «слабостям». Зная пристрастие «батюшек» к рюмочке, они заранее приготовили на столе бутыль с водкой. Заведенный обычай потчевать священников вином кажется им вполне естественным и непреложным. Безрассудная набожность этих недалеких мещанок в сочетании



Рис. 1. Л. И. Соломаткин. «Старый быт». 1868 г.

с тупым равнодушием служителей культа усиливает комизм представленной сцены.

В картине «С молебном» (рис. 2) Соломаткин изобразил, по-видимому, тех же «духовных наставников», но уже после свершения требы. Отслужив молебен и получив вознаграждение за свои «труды», они вышли из питейного дома (о чем свидетельствует висящее на дверях изображение бутылки) и осторожно шагают по гнущимся доскам, перекинутым через лужу. Их сопровождает прислужник (или певчий) с узлом, наполненным продуктами. Присев на корточки, он подбирает выпавшие из узла подношения трактирщика. Гостей провожает стоящий в распахнутых дверях чернобородый хозяин.

Эту сцену хочется подкрепить народными поговорками: «у попа не карманы, а мешки» и «поп по чужим карманам молебны служит». Из ситуации, представленной в картине, видно, что церковные требы превратились для «пастырей» в выгодную статью дохода. Однако этот сюжет не получил у художника интересного и острого решения. Типы служителей

церкви маловыразительны, хотя и напоминают аналогичные персонажи из картины «Старый быт». Автор ограничился только внешним описанием этого эпизода, не проникнув в настроения и характеры своих героев и не использовав в полной мере своего сатирического таланта.

Более живо и непосредственно исполнено полотно «Купец, читающий Апостола» (рис. 3). В церкви у аналоя стоит купец, широко расставив ноги, с богослужебной книгой в руках. На купце живописный костюм:

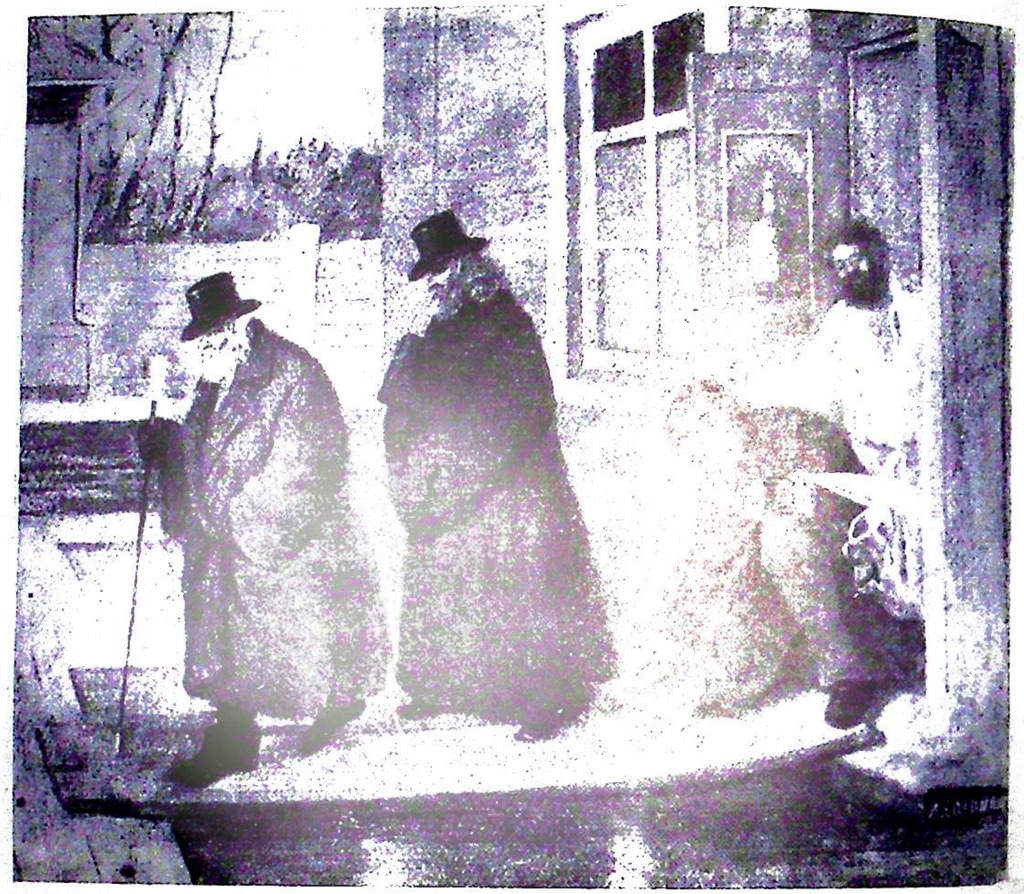


Рис. 2. Л. И. Соломаткин. «С молебном». 1864 г.

желтый кафтан, из-под которого видны синий жилет, красная рубашка и темные шаровары, засунутые навыпуск в голенища русских сапог. Широко разинув рот и вытаращив свои круглые, «колючие» глаза, он весь поглощен чтением Апостола. На лице написано напряжение, какое бывает у человека, взявшегося за непосильное для него дело. С трудом разбирая текст книги и не вникая в его смысл, он озабочен лишь тем, чтобы прочесть погромче и повнушительнее.

Зычный голос купца вызывает у прихожан смех и одобрение. На их довольных физиономиях не осталось и следа от напускного благочестия. Только стоящие на клиросе люди не проявляют к купцу никакого интереса. Старый дьячок со вздернутыми на лоб очками меланхолично нюхает табак, а его сосед, тучный мужчина в клетчатых брюках, приняв наполеоновскую позу, смотрит в сторону с бесстрастным выражением на лице. Мимика и жесты всех участников этого эпизода полны непринужденного юмора. Особенно забавна разодетая богомолка, по-видимому супруга

купца. Зажмурив от удовольствия глаза, она умильно улыбается, хотя и прикрыла уши руками.

Но внимание зрителя прежде всего останавливается на самом купце — ярко выраженном типе самодура и хапуги, который в церкви служит богу,



Рис. 3. Л. И. Соломаткин. «Купец, читающий Апостола». 1865 г.

а у себя в лавке — мамоне. Художник выделил своего героя, поместив его на переднем плане, в центре, и оставив возле него свободное пространство. Грубость и невежество купеческой натуры подчеркиваются аляповатой одеждой купца, его бесцеремонными манерами и повадками. Несоответствие купца той роли, которую он выполняет, метко и остроумно передано художником.

Картину «Славильщики-городовые» (рис. 4), имевшую огромный успех, Соломаткин повторял и варьировал в разные годы своей жизни. Музей истории религии и атеизма располагает одним из многочисленных вариантов этого полотна. В нем художник смело обличает нравы суеверного купечества и столичных «блюстителей порядка».

Сцена происходит в передней купеческого дома, куда ввалились в праздник рождества трое городовых. Сняв каски, неуклюжие солдафоны

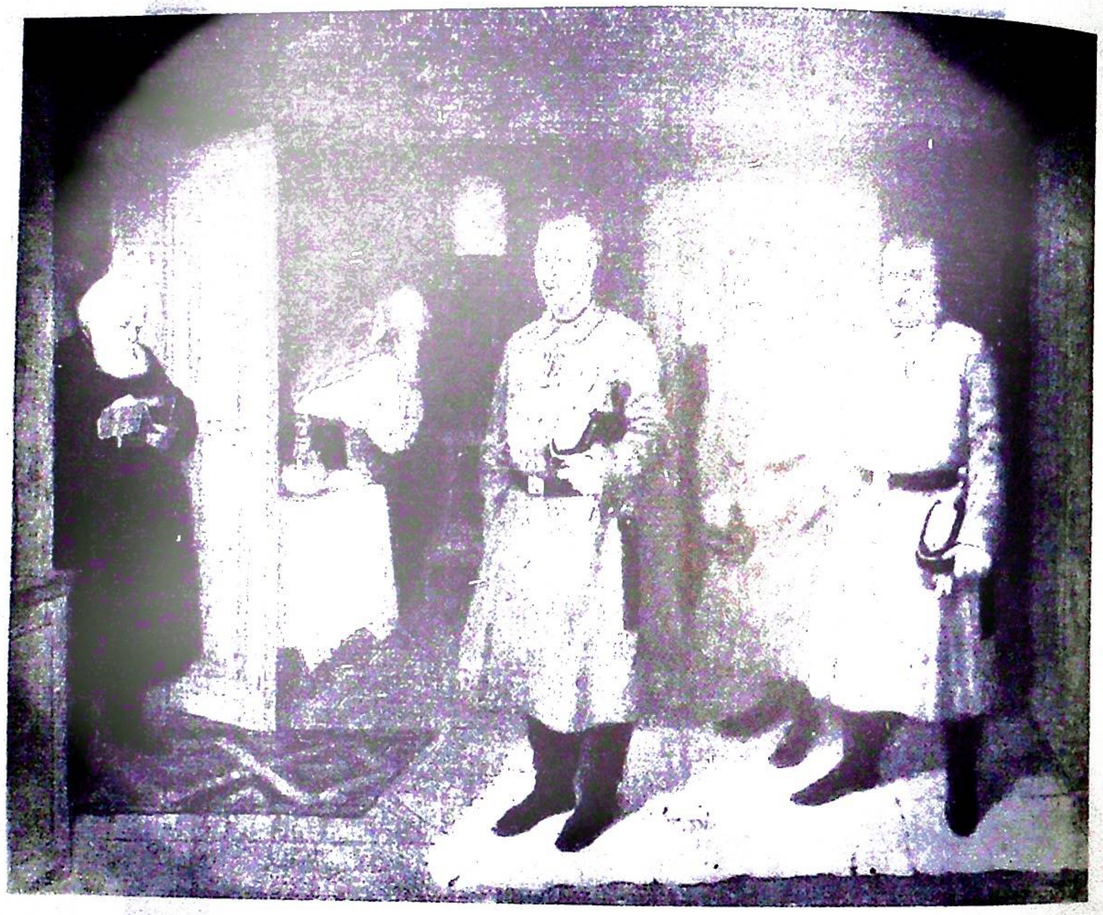


Рис. 4. Л. И. Соломаткин. «Славильщики-городовые».

громогласно «славят Христа». Старушка, испуганная оглушительным ревом «гостей», спасает свои уши, зажав их руками. Приоткрыв двери, насмешливо улыбается купеческая дочка. Хозяин дома, приземистый купчина, роясь в бумажнике, размышляет, в какую сумму следует ему оценить усердие славильщиков.

Плутоватые лица будочников выдают истинную причину, побудившую их взяться за несвойственное их профессии занятие. Поведение славильщиков убеждает зрителя в том, что эти три дружка, следуя пословице «для праздника Христова не грех выпить чарочку простого», решили «заработать» деньги на выпивку. Необычайно метко передано художником их нетерпеливое ожидание подачки от хозяина. Взгляды городовых прикованы к купеческому бумажнику. Стоящий впереди вожак, хитрый и нагловатый, скосив глаза и вытянув шею, зорко следит за купцом. Желание заполучить деньги настолько поглотило его внимание, что он заметно спал с голоса. Зато стоящему справа внушительному унтеру, с торчащими

усами, вид ассигнаций придал уверенность и силу. Он старается за троих, оглашая прихожую раскатами своего могучего баса. Третий, судя по виду изрядный пропойца, свесив голову на бок и теребя в руках каску, стоит в обычной для него позе смиренного просителя. Но скряга-купец, боясь передать лишнее, не спешит расстаться с деньгами. Корыстные намерения обеих сторон явно не совпадают.

В самом замысле картины, в выборе и трактовке персонажей ярко проявилась сатирическая направленность дарования Соломаткина. Изобразив городовых, поющих рождественские молитвы с целью получить подачку, художник высмеял сам обычай «славить Христа», в котором сумел рассмотреть мелкий торгашеский расчет.

Картина Соломаткина выгодно отличалась от тех сентиментальных, рассчитанных на мещанские вкусы изображений славильщиков, которые иногда встречались у художников того времени.

Картина «Пляшущий монах» высмеивает нравы черного духовенства. На небольшом полотне мы видим одного из представителей монашеской братии в гостях у молодой дамы. Подтверждая народную поговорку «не всяк монах, на ком клобук», он предается неподобающим его званию мирским развлечениям. Клобук и ряса монаха аккуратно положены на кровать, завешанную пологом, а сам гость, подобрав полы своего подрясника, с увлечением отплясывает «барыню». Лицо и поза монаха выражают его усилие казаться грациозным. Он запечатлен стоящим на цыпочках, в красных чулках, с кокетливо выставленной вперед ногой. Миловидная хозяйка, играющая на фортепьяно, с благосклонной улыбкой наблюдает за танцором. Вся сценка написана в духе антиклерикальных народных картинок XIX в., осмеивавших привольное житье, пьянство и любовные похождения «монастырских затворников».[5]

В эскизе «Исповедь» художник воспроизвел то, что изо дня в день происходит в тесной, увешанной образами церковушке. Набожные посетители ставят свечи перед размалеванными ликами Христа и богородицы, кладут поклоны и шепчут молитвы. Священник, накрыв епитрахилью стоящую на коленях барыню, читает «отпущение грехов». Тут же дьячок продает свечи. С едва уловимым юмором изображает художник благообразных и медлительных служителей культа.

В картине «Сборщик на храм» мы видим грязную немощеную улицу городской окраины. Возле дощатого забора остановилась деревенская лошаденка, впряженная в грубо сколоченную телегу. Рядом стоит смешной и жалкий старичок в желтой хламиде. В ожидании скудных подаяний он позванивает в колокольчик, подвешанный к телеге.

Две последние картины Соломаткина исполнены в чисто бытовом плане и не имеют обличительного смысла. Они являются беглыми зарисовками обыденных городских сценок.

Художники-просветители 60-х годов считали религию одним из средств угнетения и одурманивания народа и с успехом применяли против нее оружие сатиры. Сознавая опасность этого оружия, церковники разными способами пытались препятствовать его проникновению в изобразительное искусство. Один из проповедников религиозного мировоззрения писал: «Юмористический элемент в литературе и живописи совершенно

[5] Образцы таких картинок — «Блаженны нищие духом» и «Согрешила без конца...» — выставлены в экспозиции Музея истории религии и атеизма.

должен быть исключен; он отнюдь не соответствует христианскому настроению».[6]

Но, несмотря на цензурные гонения и неустанный контроль православной церкви, передовые художники создали немало произведений, правдиво отображающих реакционную роль религии в русском народном быту второй половины XIX в. Картины Соломаткина занимают среди них достойное место. Живые, пронизанные юмором полотна этого художника осмеивали «христианское настроение» городовых и старух-салопниц, скопидомов-купцов, алчных и тупоумных «батюшек». Они вызывали критическое отношение к этим героям «темного царства» и к самим церковным обрядам.

[6] С. Воинов. Христианство и культура. М., 1911, стр. 111.

И. П. ГАРАНИН

КИТАЙСКИЙ АНТИХРИСТИАНСКИЙ ЛУБОК XIX в.

В большой коллекции китайских лубков религиозного содержания, переданных в Музей истории религии и атеизма АН СССР академиком В. М. Алексеевым, имеется интересный альбом китайских антихристианских лубков, в которых выразился протест китайского народа против иностранных колонизаторов.

Альбом состоит из 32 лубочных картинок, отпечатанных ксилографическим способом в красках на тонкой рисовой бумаге. Формат листов 27.5 × 34.7 см. Обложка и суперобложка оформлены орнаментом из симметрично расположенных драконов в облаках и иероглифической надписи: «Шэн-юй цзинь-цзуй пи-се цуань-ту» — «Давайте следовать высочайшему указу об истреблении нечистей. Картины»[1] (рис. 1). Орнамент на обложке является подражанием официальному штампу, который ставился на всех документах, исходящих лично от императора. Таким образом, авторы пытались придать альбому официальный характер. Этой же цели служит и название альбома, как бы санкционирующее от имени верховной власти право народа на уничтожение «нечистей», т. е. иностранных колонизаторов. Орнамент и надпись на обложках обведены двойной красной рамкой.

Размер рисунков 20 × 26 см. Каждый рисунок обрамлен двойной черной рамкой. Сверху крупными иероглифами напечатано название картины. Справа и слева от рисунков сверху вниз следуют короткие иероглифические надписи, заключенные в такие же рамки, как и сами рисунки. Вертикальные надписи слева и справа представляют собой так называемые «дуйцзы», т. е. тексты, построенные на параллелизме, где левый текст лексически и грамматически параллелен правому тексту.

Перевод китайских текстов был выполнен Г. О. Монзелером в 1952—1953 гг. при инвентаризации китайских коллекций Музея.

Первые католические миссионеры появились в Китае около XIII в., но активизация их деятельности относится ко второй половине XVII в. Миссионеры, по выражению китайского историка Фань Вэнь-ланя, «являлись передовым отрядом разведчиков при захвате колоний капиталистическими государствами».[2]

В конце XVII в. интриги миссионеров ордена иезуитов, их стремление добиться привилегированного положения в стране, вражда с миссионерами других орденов вызвали недовольство народных масс, с чем вынужден был считаться император Канси (1662—1722). С этим связано было из-

[1] Перевод В. М. Алексеева.
[2] Фань Вэнь-лань. Новая история Китая, т. 1. Изд. иностр. лит., М., 1955, стр. 497.

дание в 1721 г. специального эдикта, запрещающего распространение христианства в Китае.

Новая активизация миссионерской деятельности в Китае начинается с середины XIX в., когда усилилась борьба за превращение этой страны в колонию европейского и американского капитала. Иностранное вторжение несло Китаю не только экономическое и политическое закабаление. «Империалистические державы, — писал Мао Цзэ-дун, — не забывали и о духовном одурманивании китайского народа. К этому направлена их агрессивная политика в области культуры. Проводится эта агрессивная политика путем миссионерской деятельности, учреждения больниц, учебных заведений, издания газет, привлечения китайской молодежи в учебные заведения за границей. Все это делается для того, чтобы создать послушные империалистам кадры интеллигенции и оболванить широкие слои китайского народа».[3]

Поражение Китая в так называемых опиумных войнах 1839—1860 гг. и заключение неравноправных договоров с капиталистическими странами в 1858 г. (Тяньцзиньских) и в 1860 г. (Пекинских) открыло миссионерам путь в самые отдаленные районы страны.

Миссионерская деятельность не ограничивалась проповедью христианской религии, а являлась одной из форм иностранной агрессии и сопровождалась захватом недвижимого имущества, нарушением государственного суверенитета, убийством китайского населения и вымогательством в форме компенсаций за «ущерб», якобы понесенный миссионерами во время народных волнений.

Миссионеры своей деятельностью не только способствовали усилению эксплуатации китайского народа иностранным капиталом и местными феодалами, они также глумились над китайским народом, открыто высмеивали его нравы и обычаи.

Подкупами и подачками миссионеры привлекали на свою сторону уголовные элементы, создавали свою агентуру в Китае. Бесчинства миссионеров и их агентов — обращенных китайцев — вызывали справедливый гнев китайского народа, не раз поднимавшегося на борьбу против колонизаторов в рясах. Выступления китайского народа носили стихийный характер и часто облекались в религиозно-мистическую форму.

Наивысшего подъема антиимпериалистическая борьба в Китае достигла в 90-х годах XIX в., когда она вылилась в мощное восстание «Ихэтуань» (1899—1901).

Разоблачая империалистических хищников и их апологетов, В. И. Ленин в 1900 г. писал: «Да, китайцы, действительно, ненавидят европейцев, но только каких европейцев они ненавидят, и за что? Не европейские народы ненавидят китайцы — с ними у них не было столкновений, — а европейских капиталистов и покорные капиталистам европейские правительства. Могли ли китайцы не возненавидеть людей, которые приезжали в Китай только ради наживы, которые пользовались своей хваленой цивилизацией только ради обмана, грабежа и насилия, которые вели с Китаем войны для того, чтобы получить право торговать одурманивающим народ опиумом... которые лицемерно прикрывали политику грабежа распространением христианства».[4]

В борьбе против иностранных захватчиков китайский народ широко использовал такие средства агитации, как листовки, воззвания, плакаты

[3] Мао Цзэ-дун, Избр. произв., т. 3, Изд. иностр. лит., М., 1953, стр. 148.
[4] В. И. Ленин, Соч., т. 4, стр. 348.

и т. д. Особой популярностью среди масс китайского народа пользовался лубок. Простота сюжета, краткие тексты делали его доступным для крестьянства и городской бедноты.

Представители китайской интеллигенции, которым были дороги национальные интересы Китая, понимали, что миссионерская деятельность является составной и неотъемлемой частью иностранной агрессии. В одной

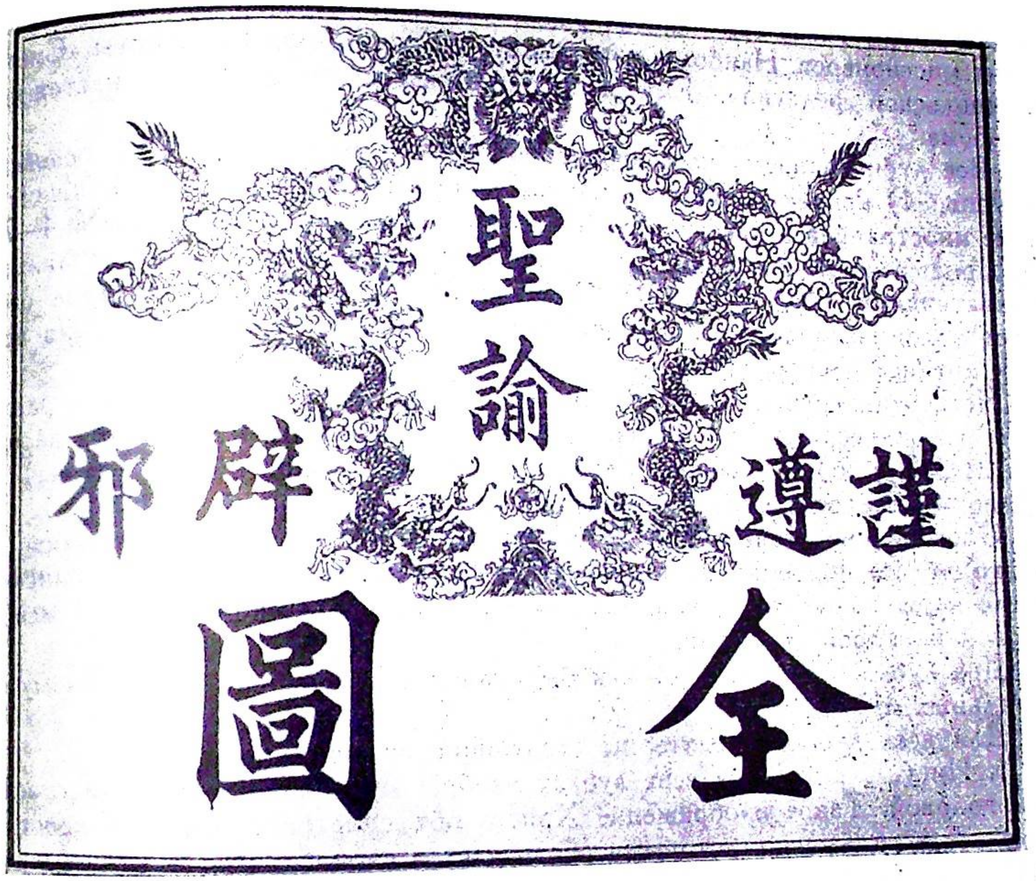


Рис. 1. Обложка альбома китайского антихристианского лубка.

из листовок 1891 г. цели колонизаторов и роль миссионеров формулируются следующим образом: «Дьявольские короли всех заморских стран... замышляют раздел Китая и нарочно фабрикуют опиум, чтобы извлечь из страны все деньги... Чтобы облегчить надувание народа, дьявольские правители придумали действовать через миссионеров, задача коих состоит якобы в привлечении людей к добродетели».[5]

Понимая роль миссионеров в иностранной экспансии, авторы листовок и плакатов в то же время не могли найти правильных форм борьбы против христианской идеологии, прикрывавшей захватнические действия западных капиталистов. В условиях деспотического правления цинской династии иначе и не могло быть.

Появление описываемого нами альбома относится к 1891 г.,[6] когда в среднем течении Янцзы начались массовые выступления китайского на-

[5] И. Коростовец. Миссионерство в Китае и антиевропейское движение. Русский вестник, 1892, март, стр. 15.
[6] В. М. Алексеев ошибочно полагал, что альбом издан в 60-х годах XIX в. в провинции Шаньдун.

рода против миссионеров. Волна народных выступлений захватила обширную территорию, от Шанхая до Учана, и перекинулась в другие районы Китая.[7] Крупным очагом антимиссионерского движения была провинция Хунань. Одним из идейных вдохновителей народных выступлений в Хунани был окружной чиновник (даотай) Чжоу Хань. Он организовал массовый выпуск листовок, сатирических плакатов и брошюр, в которых разоблачались замыслы иностранных колонизаторов и их агентов-миссионеров. Чжоу Хань сам написал ряд листовок и брошюр против католических миссионеров. Наиболее известна его брошюра под названием «Смерть дьявольской религии». Ему же приписывается издание и настоящего альбома.[8]

Все лубки альбома по содержанию можно разделить на 4 основные группы: 1) критикующие христианскую мораль (№№ 1—3); 2) обвиняющие иностранцев в преступлениях против китайского народа (№№ 4—7); 3) призывающие китайский народ к беспощадной борьбе с иностранными захватчиками (№№ 15—19); 4) показывающие, какое возмездие ожидает колонизаторов и их помощников из китайцев за преступления против китайского народа.

Четвертая группа (№№ 9—14, 20—23, 27—31) может быть разделена тематически на три подгруппы: а) возмездие от китайского народа (9 лубков); б) возмездие от исторических личностей (3 лубка) и в) возмездие от религиозно-мифологических персонажей (4 лубка).

Обособленно стоят лубки №№ 8 и 24, которые по своей тематике не подходят ни под одну из вышеуказанных рубрик. Они будут описаны после первой группы лубков, так как по своему содержанию стоят между первой и второй группами.

Два лубка, №№ 26 и 32, как бы подводят итог всему показанному на остальных лубках.

Для всех лубков характерны следующие особенности.

1. Иисус Христос на всех лубках изображается в виде свиньи с зеленой головой. Такое изображение Христа объясняется созвучием иероглифов 天主 *тянь-чжу*, которыми обозначается слово «бог», или «небесный владыка» (в понимании «католический»), с иероглифами 天豬 *тянь-чжу* — «небесная свинья». Далее мы увидим, что выражение «небесная свинья» в смысле «Христос» неоднократно повторяется.

2. Все европейцы (точнее все иностранцы) на лубках изображаются в виде козлов с зеленой головой и длинными рогами или же в образе людей в зеленых шляпах. Это объясняется созвучием иероглифа 羊 *ян*, означающего «баран», «козел», с другим иероглифом 洋 *ян*, означающим «заморский», «иностранный». Зеленый цвет в Китае с давних пор служил символом развратного поведения, а выражение «зеленая шляпа» является синонимом понятия «рогоносец», «обманутый муж». Зеленая шляпа на лубках является также атрибутом китайцев, принявших христианство. В связи с этим и тексты к лубкам напечатаны в двух красках: все, что

[7] А. Л. Нарочицкий. Колониальная политика капиталистических держав на Дальнем Востоке. 1860—1895. Изд. АН СССР, М., 1956, стр. 403—405.

[8] Материалы, знакомящие с событиями в Хунани и, в частности, с деятельностью Чжоу Ханя, можно найти в сборнике «The Anti-Foreign Riots in China in 1891» (Shanghai, 1892). В сборник включены сообщения иностранных корреспондентов, газетные заметки, письма миссионеров, переводы антимиссионерских листовок и другие материалы. Несмотря на тенденциозность в подборе документов, знакомство с ними дает возможность представить, какой огромный размах приняло это движение и какая растерянность охватила колонизаторов при справедливом гневе китайского народа.

относится к христианству или иностранному, — зеленой, а остальная часть текста — красной.

3. В текстах к лубкам в словах «церковь» (*цзяоту*) иероглиф 教 *цзяо* — «учение», «религия» заменен всюду созвучным ему иероглифом 叫 *цзяо* — «визг, крик (свиньи)». Поэтому буквальный перевод этих слов будет таков: «зал визга (свиньи)», «ведающий визгом (свиньи)», «последователь визга (свиньи)». В дальнейшем будут даваться не буквальные переводы этих слов, а подразумеваемые (т. е. «проповедник», «верующий» и т. д.). Не оговоренные здесь случаи игры слов разъясняются в тексте или в сносках.



Рис. 2. Лубок № 1.

4. Иностранцы в текстах именуются «чертями», «заморскими дьяволами», «сынами небесной свиньи». Эти названия широко бытовали в Китае и выражали крайнее презрение к иностранцам, силой оружия вторгшимся в страну и нагло попиравшим нравы, обычаи и элементарные права китайского народа.

Лубок № 1. «Картина о том, как дьяволы поклоняются свиному отродью» (рис. 2).

Лубок изображает свинью с зеленой головой и отвратительной красной пастью. Туловище свиньи зелено-серое с черными полосами, щетина на спине вздыбилась. Прямой длинный хвост как бы завершает этот неприятный образ. На боку свиньи иероглифы *есу* — «Иисус». Перед свиньей на коленях в земном поклоне склонились два иностранца в зе-

леных шляпах. У одного из них на спине иероглифы *цзяосы* — «проповедник», у второго *цзяоту* — «верующий». Вверху крупная иероглифическая надпись, раскрывающая сюжет картины. Ниже следует текст, в искаженной форме передающий миф о Христе: «Иисус — наследный принц (Иудеи) — был отродьем небесной свиньи, животным крайне развратным. Среди жен и дочерей вельмож Иудеи не было таких, которых бы он не осквернил. Затем он осквернил наложниц государя и придворных дам и замышлял захватить трон. Об этом высокие чины донесли государю в докладе. Тогда он был связан, положен на крест и прибит к нему докрасна раскаленными гвоздями. Издав несколько воплей, он принял свой образ свиньи и умер. Он постоянно посещал дома вельмож и простых людей, делал чудеса и совершал непристойности... Ученики свиньи призывают людей поклоняться ей. Они стремятся воспользоваться удобным случаем, чтобы получить выгоды и предаваться сладострастию. Но если на пороге вырезать крест, то отродье свиньи и ее последователи будут охвачены ужасом и не рискнут войти в дом.[9] Это специальное уведомление издано для общего сведения, чтобы все об этом знали и остерегались».

Короткие боковые надписи гласят: «Этой скотине поклоняются заморские дьяволы. Шкура и щетина с нее еще не сняты»; «Если человечество сделает себе из свиньи бога, то как оно тогда сможет сохранить человеческий облик?».

Таким образом, первый лубок, умело используя особенности китайского языка и буддийское учение о перевоплощениях, в умышленно утрированной форме показывает, кому поклоняются иностранцы и с какими целями они стремятся навязать свою религию китайцам. Поскольку высшим объектом почитания является свинья — значит, религия недостойная; если поклоняться свинье — значит, верующему трудно сохранить человеческий облик.

Лубок № 2. «Картина о помеси свиньи с козлом».

На лужайке около зеленой рощи пасется стадо животных с туловищами свиней и козлов. Сочетание частей тела животных самое разнообразное: тело козла и голова свиньи, полусвиное и полукозье тело с женской головой, козье или свиное тело с мужскими и женскими головами. Это необычное стадо пасет столь же необычный пастух — его человеческое тело увенчано рогатой головой козла. В левой руке пастуха кнут. Рядом с пастухом стоит, видимо, хозяин стада с головой свиньи.

Надписи: «Голова свиньи и тело козла или голова козла и тело свиньи. Невозможно отличить, кто из них дьявольский мужчина и кто дьявольская женщина»; «Волчье сердце и собачьи легкие или собачье сердце и волчьи легкие. Распевают какую-то чепуху о небесном отце и сыне».

Рассмотрим третий лубок, и станет понятным происхождение столь необычного стада, изображенного на втором лубке.

Лубок № 3. «Церковная проповедь»[10] (рис. 3).

В центре картины изображен большой деревянный крест, на котором висит пришпиленная длинным гвоздем окровавленная свиная туша с иероглифической надписью на животе *есу* — «Иисус». Перед крестом на столике стоят курильница и два подсвечника. Около распятия полукругом на коленях стоит большая группа молящихся мужчин и женщин. Резко выде-

[9] Китайцы думали, что если знак креста вырезать на пороге дома, то европейцы не посмеют войти в дом из-за боязни наступить на символ своей веры.

[10] В слове «проповедь» (*чуаньцзяо*) иероглиф *цзяо* — «религия» заменен, как и в слове «церковь», на созвучный ему иероглиф *цзяо* — «визг». Буквальный перевод можно читать так: «Передача визга (свиньи) в зале визга».

ляются зеленые шляпы мужчин. На переднем плане на скамейках сидят три обнимающиеся пары (два европейца с китаянками и китаец с китаянкой). Около каждой пары иероглифическая надпись: «Так распространяют религию» (буквально — «доносится визг»).

Надписи: «Гнусная вера распространяется уже 2 тысячи лет, а это совершенно недопустимо. Со всех сторон собираются незнакомые люди и спариваются, как им угодно: люди и черти, мужчины и женщины спят на

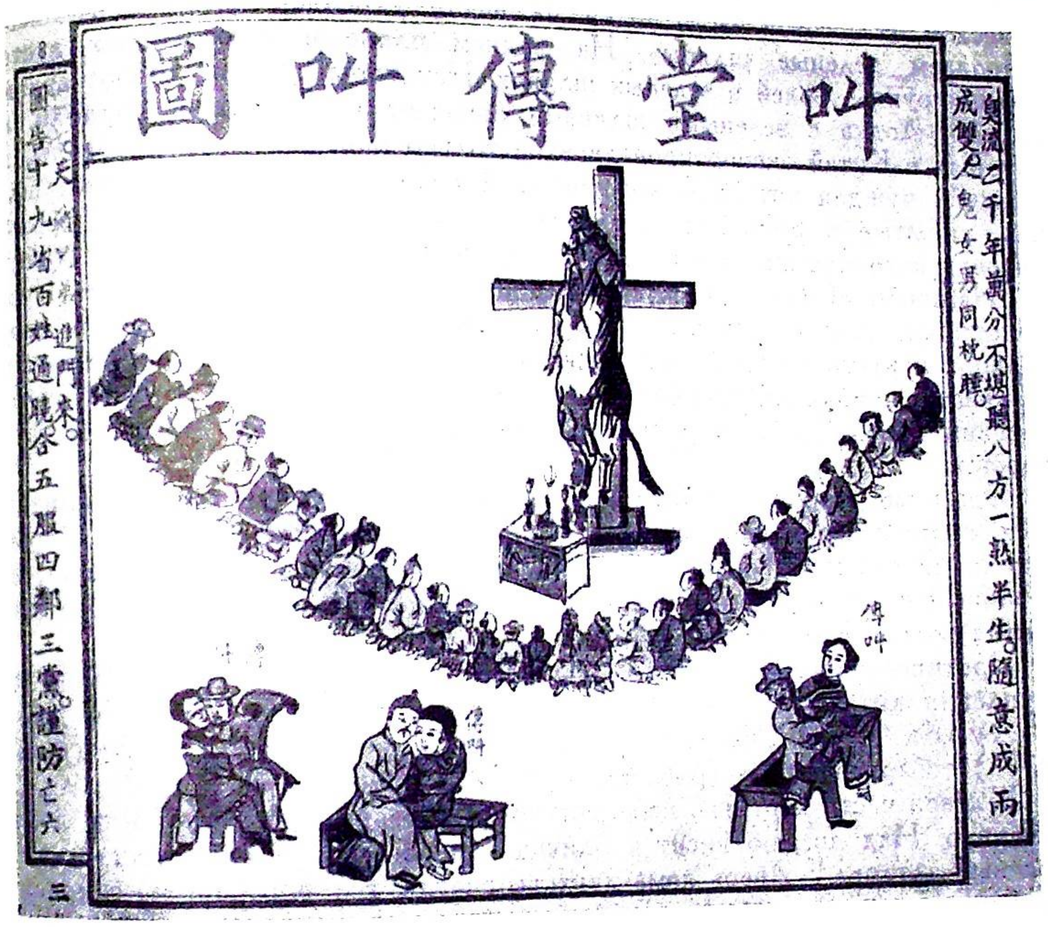


Рис. 3. Лубок № 3.

одной подушке»; «Эта картина уведомляет народ всех 19 провинций [Китая] о том, чтобы все хорошо знали [о действиях христиан] и чтобы все родные и соседи сотрудничали и остерегались „рогоносцев", дабы братья небесной свиньи не проникли в их дома».

Из рассмотренных лубков видно, что их сатира направлена против морали христианства. Совместное посещение мужчинами и женщинами богослужений в христианской церкви противоречило конфуцианским принципам морали.

Китайцы, которым в течение многих веков внушались конфуцианские моральные принципы, не могли сразу, под влиянием миссионерской проповеди, отказаться от своих убеждений, а пренебрежительное отношение миссионеров к нравам и обычаям китайского народа вызывало у последнего известную реакцию, выражавшуюся в насмешках над христианской религией и моралью. Однако главное в том, что народная китайская са-

тира на христианство способствовала мобилизации китайцев на борьбу с иностранными колонизаторами.

Призыв к борьбе настойчиво звучит в надписях к лубкам. В этом отношении характерен лубок № 8.

Лубок № 8. «Остерегайтесь дьявольских замыслов».

Содержание этого лубка следующее. На переднем плане изображена плывущая по реке лодка, наполненная зелеными шляпами. В лодке два европейца: один сидит в беседке для пассажиров, второй стоит на корме с веслом. В носовой части лодки на шесте укреплен флаг с надписью «Продаем зеленые шляпы». На заднем плане в прибрежных кустах видны группы людей в зеленых шляпах. Некоторые из них имеют свиные головы. Лодка с зелеными шляпами означает иностранные корабли, на которых в Китай экспортировались не только опиум и другие товары, но также и чуждая китайцам христианская религия. Люди в зеленых шляпах, укрытые в прибрежных кустах, — агенты колонизаторов, в первую очередь католические миссионеры и обращенные в христианство китайцы.

Надписи: «Свинья укрыла свои „желтые тюрбаны“ [11] в засаде. Пусть чиновники, дворяне, ученые и простой народ станут едиными в своих сердцах и пусть каждый приготовит меч, положив его у своей подушки»; «Дьяволы наполнили зелеными шляпами свои суда. Пусть города, села и деревни объединят свои усилия. Пусть скорее вырезают знак креста на пороге».

Здесь мы увидим, с одной стороны, открытый призыв к объединению всех социальных групп китайского общества для вооруженной борьбы с колонизаторами, а с другой — наивную веру в то, что знак креста, вырезанный на пороге дома, может спасти китайский народ от наглого вторжения непрошенных гостей.

Противоречивость лозунгов, под которыми проходили стихийные выступления китайского народа, особенно ярко видна из лубка № 24.

Лубок № 24. «Возврати бараний (т. е. европейский, заморский, — *И. Г.*) товар свиньям» (рис. 4).

В левой части картины, под цветущими деревьями, видны часть дома и крыльцо. Над дверью висит табличка с иероглифами *син тань* — «абрикосовый алтарь».[12] Дверь дома двухстворчатая, голубого цвета, с красным кругом на каждой половине. В дверь стучится европеец в зеленой шляпе. К крыльцу подходят два европейца, несущие на палке связанную свинью с иероглифами *есу* — «Иисус» на боку. Позади них едет еще один европеец, верхом на лошади. В левой руке он держит трость, а правой показывает на дверь дома.

Надписи: «Неужели вы думаете, что ваш бараний товар будет употребляться при дворе императоров Великой Цин»; [13] «А на кухне Конфуция не жарили [мясо] такого свиного отродья».

Не трудно догадаться, что «абрикосовый алтарь» символизирует Китай с его господствующей идеологией — конфуцианством. К «дверям» конфуцианского Китая иностранцы пытаются «подложить» свою религию в виде зеленоголовой свиньи. Тексты к лубкам ясно показывают, что этот иностранный «товар», конечно, будет отвергнут как неприемлемый для китайского народа. Но прогрессивная, по существу, идея облечена авторами лубков в консервативную форму восхваления прогнившей цинской династии и конфуцианской идеологии, помогавшей консервировать феодальные порядки в Китае, которые в свою очередь приводили к застою в экономическом и культурном развитии страны.

[11] «Желтыми тюрбанами», или «желтыми повязками», называли себя повстанцы 184 г. н. э. Господствующие классы Китая всегда внушали народу, что всякие восстания против императорской власти недопустимы, ибо император — «сын неба» и правит он по «воле неба». Поэтому всех повстанцев считали разбойниками. Здесь термин «желтые тюрбаны» употреблен в смысле «разбойники».

[12] Так называлась школа, созданная Конфуцием в древнем княжестве Лу (провинция Шаньдун, уезд Цюй-фу).

[13] Великая Цин — так называлась последняя, маньчжурская династия в Китае (1644—1911).

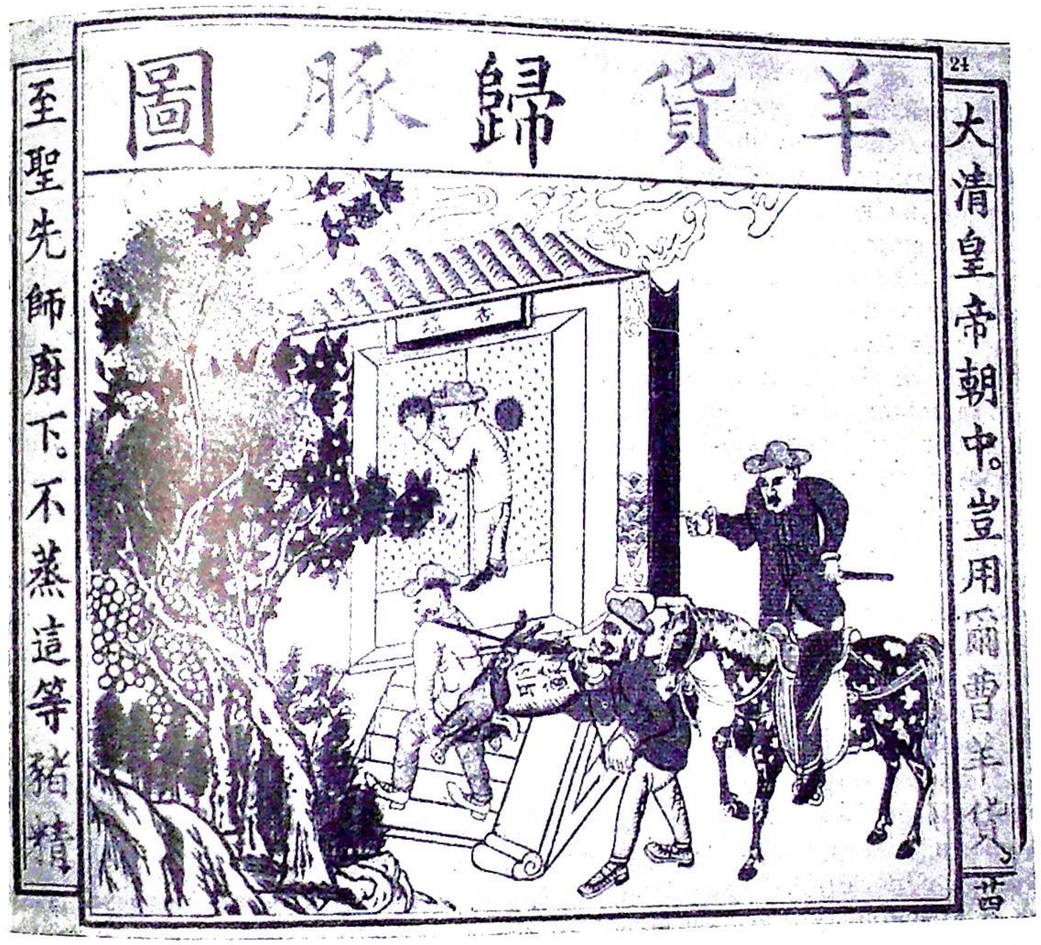


Рис. 4. Лубок № 24.

Сюжеты лубков второй группы основаны на обвинениях, которые выдвигались китайским народом против католических миссионеров. Католичество рассматривалось народом как «еретическая» религия, «совращавшая женщин, похищавшая глаза больных людей, иссушавшая мозги младенцев, угрожавшая целомудрию девушек».[14] Лу Синь в рассказе «О фотографии и прочем» вспоминает, что в детстве ему часто приходилось слышать рассказы «о том, как заморские черти выковыривают глаза» и используют их для электрической проволоки, а также для фотографии. Кроме того, «заморские черти» вырезают сердце и печень, вытапливают из них жир и используют его для светильников, с помощью которых отыскивают клады в земле.[15]

[14] Фань Вэнь-лань, ук. соч., стр. 498—499.

[15] Лу Синь, Собр. соч. в 4 томах, т. 3, Гос. изд. худож. лит., М., 1955, стр. 90—92.

Обвинения эти вызывались прежде всего зверствами колонизаторов, жестоко расправлявшихся с китайским населением, оказывавшим героическое сопротивление оккупантам. Все это было умело использовано в целях агитации против колонизаторов и служило средством сплочения китайского народа в борьбе с империалистическими хищниками. Из этой группы дается описание только одного лубка.

Лубок № 6. «Картина о том, как последователи свиньи выковыривают глаза» (рис. 5).

В правой части лубка изображен китайский дом, видна его внутренняя часть. В глубине комнаты на широкой кровати под цветным пологом лежит китаец в желтом халате. Его за голову и косу держит европеец в зеленой шляпе, желтой куртке и белых штанах. Второй европеец, одетый в белый костюм и зеленую шляпу, склонился над китайцем и каким-то изогнутым инструментом извлекает у него глаз. В левой руке он держит блюдце, на котором уже лежит один глаз. Слева — вход в дом. В темной глубине коридора видна фигура третьего европейца, одетого в белый костюм и зеленую шляпу. Он наблюдает, выглядывая из-за косяка двери, и делает знаки стоящим на улице двум европейцам. Один из них пересчитывает на блюдце глаза, а второй стоит в позе проповедника. Перед ними на коленях стоят два китайца.

Надписи: «[Вы, европейцы], обманывающие богов, сами будете разгаданы богами. Вы выковыриваете [глаза] у людей, но и люди выковыряют [глаза] у вас»; «Мертвые черти,[16] только что примкнувшие к дьявольской секте! Помните, что зрячий может ослепнуть, но слепой никогда не станет зрячим».

Третья группа лубков, призывает китайский народ к борьбе с колонизаторами и их религией. Этот призыв авторы лубков умело проводят, напоминая народу о необходимости соблюдать традиционные домашние обряды, над которыми глумились католические и протестантские миссионеры, называя их «дикими», «варварскими» и т. п.

Лубок № 15. «Спешим откормить жирных свиней».

В правой части лубка изображен дом, окруженный деревьями. Перед воротами ограды два работника кормят черно-белых свиней с зелеными головами. Слева самая большая свинья с иероглифами *есу* — «Иисус» забралась с ногами в лохань и с жадностью пожирает содержимое. Работник в красной куртке и зеленых штанах черпаком подливает в лохань. Рядом стоит подросток и с восхищением смотрит на упитанную свинью. Справа второй работник подливает в корыто, около которого стоит свинья с иероглифами *цзяосы* — «проповедник». В центре из лохани кормятся свинья и четыре поросенка. Все это свиное семейство помечено иероглифами *цзяоту* — «верующие», или «последователи (свиньи)». Около них стоит старец, опираясь на высокий посох, и держит за руку мальчика.

Надписи поясняют, для чего нужны жирные свиньи: «Брак молодого человека и девицы решен. День свадьбы назначен на второй месяц. Ради того, что сын берет жену, родители спешат с приготовлениями [к этому торжеству]»; «Старики и дети ведут радостный разговор. Через три дня начнется пир. Для этого надо откормить жирных свиней, чтобы заколоть их для угощения гостей».

Лубок № 16. «Спешим откормить жирных козлов».

Этот лубок посвящен той же теме, что и лубок № 15. На фоне горного пейзажа по склонам и долине разбрелось стадо козлов; на боку каждого

[16] Так в Китае называли перешедших в христианство китайцев.

животного иероглиф *си* — «запад». Справа, в тени ветвистого дерева, сидя на корточках, задремал подросток-пастушок в широкополой шляпе. Старец с посохом в руке старается разбудить его.

Надписи: «Известно, [что], „девушка, в дом ты вступаешь женой“.[17] Следует приготовиться к радостному празднику, чтобы достойно принять зятя»; «Почему „уж спят пастухи, снится сон пастухам“.[18] Пусть поспешит отыскать хорошее пастбище и откормить их (козлов, — *И. Г.*)».

Лубок № 17. «Родился [сын], зарежь свинью и козла».

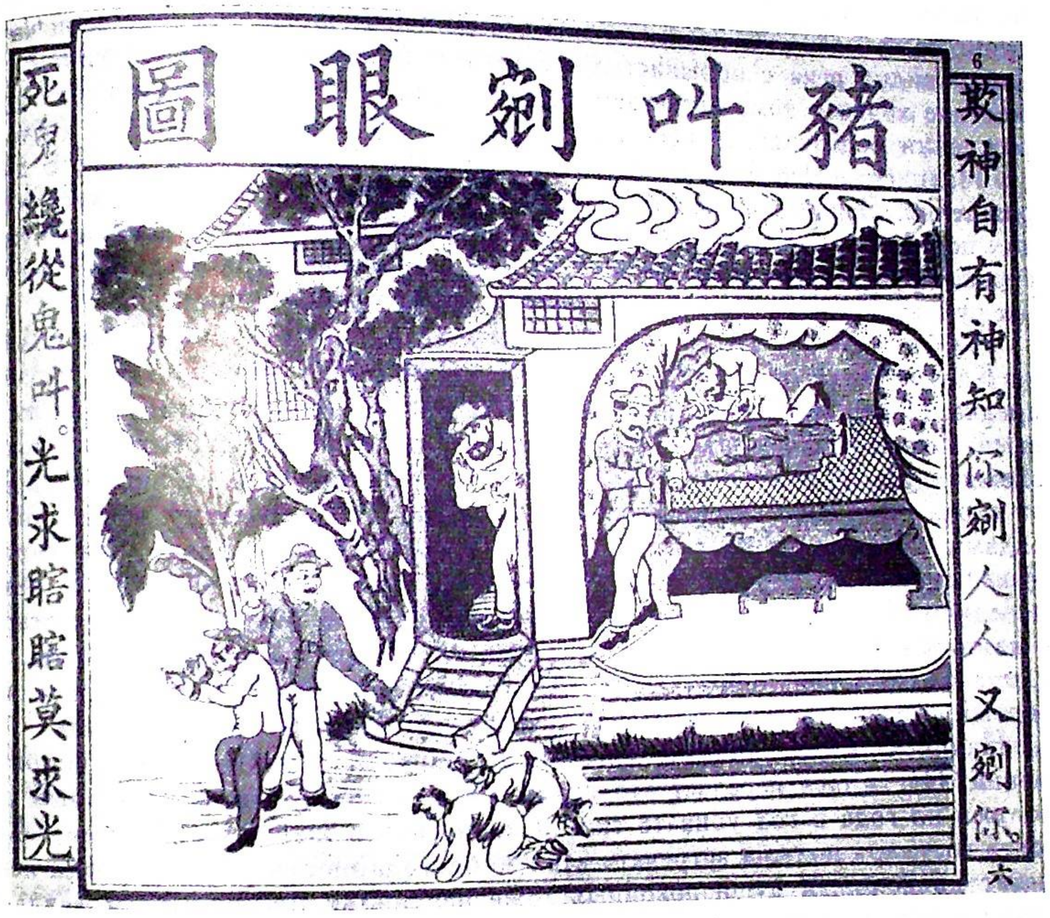


Рис. 5. Лубок № 6.

На лубке мы видим внутреннюю часть китайского дома. В глубине стоит домашний алтарь с таблицей предка. На столике перед алтарем расставлены жертвенные чашечки и горят курительные свечи. Перед таблицей предков на коленях стоит мужчина и держит в вытянутых руках ребенка. В комнате в различных позах стоят женщины с детьми и один мужчина. Перед домом мужчины готовят жертвенных животных. Справа от них стоят мужчина и женщина с детьми.

Надписи: «Когда ребенку исполнится три дня, сразу же зарежем вас (т. е. свинью и козла. — *И. Г.*)»; «Когда ребенку исполнится год, снова будем есть их».

[17] Шицзин. Песнь о невесте, I, I, 6. Изд. АН СССР, М., 1957, стр. 15 (перевод А. А. Штукина).
[18] Шицзин. Хозяину стад, II, IV, 6, стр. 244.

Все три лубка (№№ 15, 16, 17) посвящены традиционным китайским обычаям, связанным с брачными обрядами и обрядом представления нового члена семьи духу умершего предка.

Следующие два лубка, №№ 18 и 19, посвящаются наиболее важному культу китайцев — культу предков и основному принципу конфуцианской морали — *сяо*, т. е. почитанию родителей.

Лубок № 18. «На кухне режут свиней и козлов».

На лубке изображен дом, окруженный деревьями. Видна внутренняя часть кухни, где при свете фонаря пять поваров разрубают козьи и свиные туши. На столах разложены головы и отдельные части туш. В левой части лубка видна река с обрывистыми берегами и перекинутым мостиком. На мостике хозяева дома встречают гостей, пришедших поздравить их с днем рождения родителей. В небе видна стая летящих птиц (видимо, аистов).

Надписи: «Черепаха и аист [19] поздравляют [ваших родителей] с днем рождения. Заранее прикажите поварам нарезать мясо мелкими кусочками для подношения его родителям»; «Свиньи и козлы пришли [к нам] из чужих стран; других лакомств у нас нет, поэтому во время пира поднесем гостям [их рубленое мясо] и попросим извинить нас за грубое кушанье».

Лубок № 19. «Когда умирают [родители], режьте свинью и козла».

Картина изображает храм предков. В глубине храма видна таблица предка. Перед таблицей стоит стол, на столе зажженные свечи и чаши с жертвами. Около стола стоят четыре мужчины. Один из них в белых траурных одеждах. Перед столом на коленях стоит пятый мужчина. Слева и справа от стола стоят еще восемь мужчин по четыре в ряд. Между этими двумя рядами членов рода на скамейке лежат туши свиньи и козла. На свиной туше иероглифы *есу* — «Иисус», на козьей туше *си* — «запад». В левом переднем углу веранды слуга поджигает петарды, за ним наблюдает старик с длинным посохом в правой руке, левой он держит за руку мальчика. На улице около веранды стоит стол, за которым сидят три музыканта, а четвертый стоит рядом. Все четверо играют на духовых инструментах.

Надписи: «Будь внимательным и не забывай семейных жертвоприношений. Пусть сын передает это внуку, внук — своему внуку. Каждый род должен из года в год убивать скот и подносить в жертву предкам»; «Милость государя должна встречать вечную благодарность. Живые люди ненавидят дьяволов, и души покойных тоже ненавидят их. Всегда и везде не давайте ножам и секирам щадить их (т. е. иностранцев, — *И. Г.*)».

Культ предков — одна из древнейших форм религиозных воззрений китайцев — сохранился как пережиток первобытнообщинного строя, основанный на вере в существование души после смерти и в то, что души умерших предков способны оказывать влияние на судьбы оставшихся в живых потомков. В условиях классового общества господствующие классы Китая перенесли культ почитания родителей на все сферы общественной жизни, что в конечном итоге означало беспрекословное подчинение младших старшим, низших высшим и т. д. Таким образом была создана сословно-иерархическая система во главе с императором, воля которого почиталась «волей неба».

Не случайно на лубке № 19 призыв не щадить «европейских дьяволов» понимается как вознаграждение государя за его «милости» к народу, хотя государь и крупные сановники были прежде всего виноваты в тех бедствиях и лишениях, которые переносил китайский народ. И все же содер-

[19] Черепаха и аист — символы долголетия у китайцев. Здесь имеются в виду престарелые родители.

жание лубков третьей группы можно в целом охарактеризовать как призыв к решительной борьбе против иностранных поработителей, как призыв к защите национальной культуры и обычаев народа.

Четвертая группа лубков посвящена теме возмездия иностранцам и тем из китайцев, которые приняли христианство, что фактически означало сотрудничество с колонизаторами и предательство национальных интересов Китая.

Рассмотрим некоторые лубки этой группы.

Лубок № 11. «Картина о том, как род судит чертей».

На картине представлена внутренняя часть храма предков. В глубине видна таблица предка. Перед таблицей установлен стол, за которым сидят три старших члена рода. Справа и слева от стола на двух скамейках сидят остальные мужчины рода. Перед столом на коленях стоят два китайца из этого рода, над которыми творится суд. На полу разбросаны шесть зеленых шляп (по числу виновных), как явная улика против подсудимых. Еще два подсудимых стоят привязанные за косы и руки к колоннам. Они ждут своей очереди предстать перед родовым судом. Исполнение приговора совершается здесь же, перед дверьми храма предков. В стороне сидит перенесший наказание китаец.

Надписи: «Если в каком-либо роду какая-нибудь семья будет развратно поклоняться свиному отродью, то весь род будет рассматриваться как род ублюдков»; «Пусть все живущие среди четырех морей объединятся и изгонят дьявольскую банду, дабы все четыре сословия [20] не заразились вечной вонью (т. е. христианством, — *И. Г.*)».

Лубок № 14. «Железной секирой зарубим нечисть» (рис. 6).

На лубке изображен скачущий на тигре китаец с грозно занесенной секирой. За плечами у него меч и флажок с иероглифом *чжоу*.[21] От всадника на тигре удирают верхом на лошадях два европейца. Первый, с головой свиньи, помечен иероглифами *есу* — «Иисус», он вооружен ухватом. Другой, с рогатой головой козла, имеет на боку иероглифы *цзяосы* — «проповедник» (буквально — «ведающий визгом»). Он вооружен мотыгой. Оба европейца окровавлены и трусливо оглядываются на грозного преследователя.

Надписи: «Мы слышали, что каковы бы ни были железные рога, железные когти и железные клыки у нечисти, но их трудно противопоставить железной секире»; «Посмотрите на этого парня: он действительно справедлив, действительно предан, действительно храбр. Он отважно помогает истинно святым».

В этом лубке интересны два момента. Во-первых, всадник на тигре. В старом Китае даосские монахи печатали большое количество амулетов и заклинаний, на которых часто изображались верхом на тигре святые Цзян Тай-гун и Чжан Тянь-ши, считавшиеся гонителями «злых духов» и всякой «нечести». Авторы лубков использовали этот широко распространенный в народе мотив, придав ему антимиссионерскую направленность. Так как миссионеры — та же «нечисть», с которой воюют святые, то любой китаец, помогающий святым в этом важном деле, может удостоиться чести быть изображенным верхом на тигре. Во-вторых, иероглифы *чжоу* и *хань* (во втором тексте этот знак переведен словом «парень») можно толковать двояко: 1) так как оба иероглифа часто употребляются как фамиль-

[20] В старом Китае население делилось на четыре сословия: ученые, крестьяне, ремесленники и купцы.

[21] Иероглиф *чжоу* имеет несколько значений, в том числе название древней китайской династии Чжоу (1122—247 гг. до н. э.), фамилия Чжоу и др.

ные знаки, можно предположить, что они означают здесь фамилию уже известного нам Чжоу Ханя — издателя настоящего альбома; в этом случае начало второго текста можно перевести так: «Посмотрите на этого Ханя...» и т. д.; 2) эти иероглифы являются также названиями древних китайских династий[22] и нередко употребляются для обозначения Китая; в этом случае знак *чжоу* на флажке служит эмблемой Китая, а *хань* можно перевести словом «парень».

Лубок № 20. «Мясники уничтожают свиней и козлов».

На картине изображены две мясные лавки, окруженные деревьями. На стенке левой лавки иероглифическая надпись *есу чумай* — «Продажа Иисуса» (т. е. свинины). На стене второй лавки написано *сиян чумай* — «Продажа западных козлов». Перед каждой лавкой установлены ко́злы с подвешенными на крючьях зелеными головами свиней и козлов, а также частями свиных и козьих туш с иероглифами *есу* — «Иисус» и *си* — «запад». Рядом с ко́злами два мясника разрубают широкими ножами свиные и козьи туши. Около мясников покупатели выбирают мясо. Два китайца несут от мясников по свиной голове, видимо, довольные своими покупками.

Надписи: «Управляй Поднебесной справедливо. Чэнь Жу-цзы не забывал об этом»; «Бойся, что на рынке не чисто. Разве мог бы Конфуций есть их».

Первый текст является своеобразным ребусом. Дело в том, что Чэнь Жу-цзы (II в. до н. э., соратник Лю Бана, основателя ханьской династии) в начале своей карьеры занимал скромную должность, которая заключалась в убое скота (*цзай*) и распределении мяса среди своих односельчан. Выполнял свои обязанности он честно и беспристрастно, за что жители деревни желали ему стать министром (*цзай*), что впоследствии и сбылось. Таким образом, смысл первой надписи таков: «Забивай скот по всей Поднебесной (другими словами: «Изгоняй иностранцев из всей Поднебесной») справедливо, как это делал Чэнь Жу-цзы».

Лубок № 22. «Все тигры уничтожают козлов».

На картине изображены семь тигров, терзающих козлов. Козлы с зелеными головами и длинными зелеными рогами. На боку каждого иероглиф *си* — «запад». В правом нижнем углу лежат два растерзанных козла.

Надписи: «Одному тигру и то уже трудно противостоять, но если все тигры объединяют свои силы, кто осмелится приблизиться [к ним]?»; «Сборище козлов с этого времени исчезнет. [Вы], козлы, добились своего, что же еще [вам] делать?».

Не трудно догадаться, что под тиграми здесь разумеется китайский народ. Призыв к объединению сил народа — главная идея этого лубка. И здесь мы особенно четко видим антиколонизаторскую, а не просто антихристианскую направленность китайской сатиры.

Лубок № 23. «Уничтожим свиней — сохраним молодые ростки бамбука» (рис. 7).

На картине изображен дом, окруженный молодой бамбуковой рощей. Дом и роща обнесены оградой. В воротах стоит старый китаец с длинным посохом. Перед оградой собаки терзают свиней, а другой китаец, видимо ночной сторож, размахивая палкой, натравливает собак на свиней. На свиньях надписи: «Иисус», «проповедник», «верующий».

Надписи: «Посадили бамбук, и он превратился в бамбуковую рощу. Но повсюду „дикие свиньи“ украдкой воруют молодые бамбуковые побеги»; «Охраняя забор, бей в колотушку. Однажды ночью охотничьи собаки начисто уничтожат свиней».

[22] Годы правления династии Хань 206 г. до н. э.—220 г. н. э.

Возможно, что дом, окруженный бамбуковой рощей, символизирует собой Китай, к которому со всех сторон рвутся иностранные захватчики с целью расхищения богатств страны. Но скорее всего это провинция Хунань, богатая бамбуком. Это предположение подсказывается содержанием лубка № 28, где провинция Хунань символически представлена в образе духа гор Хэншань, расположенных в этой провинции.

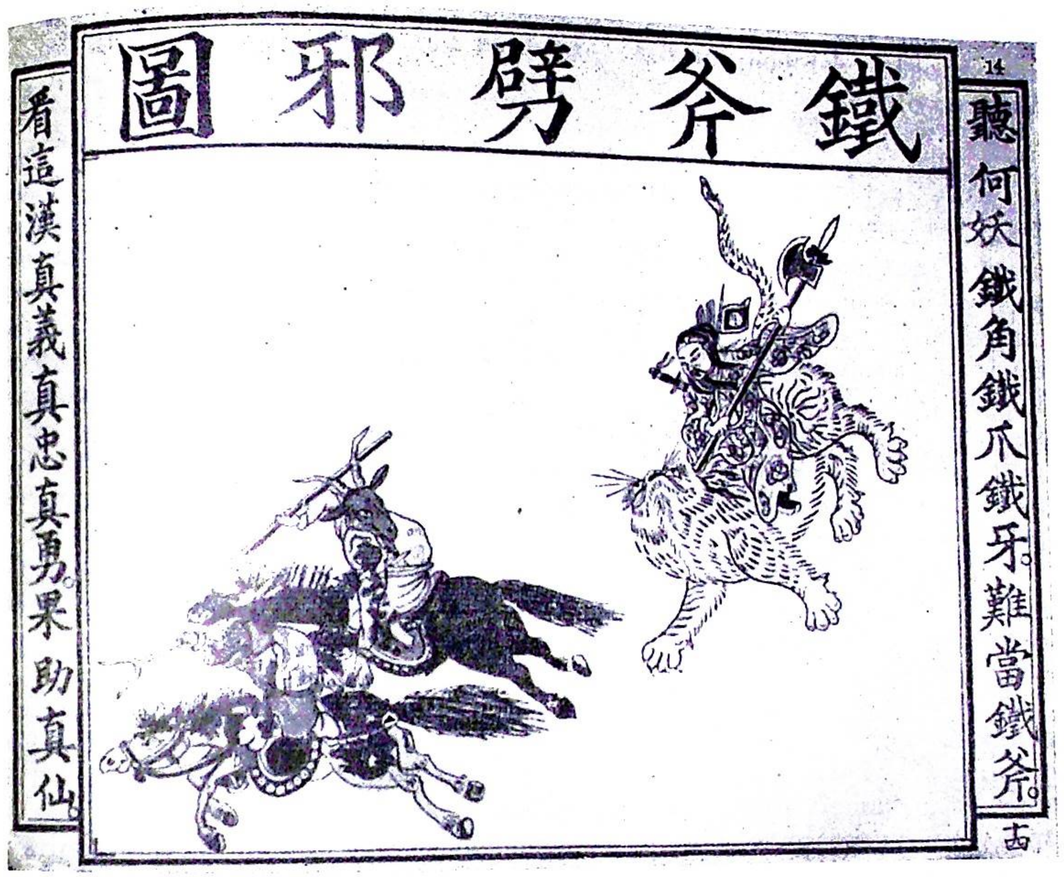


Рис. 6. Лубок № 14.

Тема героического прошлого, служившая источником патриотических народных движений, широко использовалась в Китае в народном творчестве. С ней мы встречаемся и на страницах настоящего альбома.

Лубок № 21. «Корабли и веер действуют согласованно».

На лубке изображается сцена морского боя. Два китайских корабля (большой и малый) ведут бой с вражеским судном. С китайских судов солдаты стреляют из пушек и ружей. Выстрелы обозначены черными пунктирными и сплошными красными полосами, которые тянутся до вражеского корабля. На палубе большого корабля стоит командир судна в длинном халате и с поднятым вверх веером. На мачте красный флаг с иероглифами *чжугэ*.[23] На мачте малого корабля развевается красный флаг с желтым кругом, в котором начертан иероглиф *юе*.[24] В левой части

[23] Чжугэ Лян (181—234 гг. н. э.) — военный герой и соратник Лю Бэя, основателя шу-ханьской династии. Его подвиги описаны в историческом романе «Троецарствие».

[24] Юе Фэй (1103—1141 гг.) — полководец периода династии Южная Сун (1127—1279). Прославился походами против чжурчженей, совершавших опустошительные набеги на китайские земли.

лубка изображен иностранный корабль. Он объят пламенем. В огне видны фигуры людей в зеленых шляпах.

Надписи: «Корабли прилетели с неба. Пираты все погибли в огне»; «Веер принесся с горы Лунчжун.[25] Восточный ветер порывами [дует] на запад и [помогает] жечь [корабли врага]».

Авторы лубка использовали народную легенду о том, что Чжугэ Лян будто бы имел волшебный веер, с помощью которого он мог навевать попутный ветер. С этим чудесным веером он и изображен на палубе большого корабля. Второй корабль сражается под командованием Юе Фэя — известного полководца и народного героя.

Лубок № 25. «Лежать на шкуре и вкушать желчь»[26] (рис. 8).

На картине изображена внутренняя часть комнаты. В центре стоит стол. На столе в подсвечнике горит свеча, рядом лежит раскрытая книга. Справа у стола в кресле, покрытом шкурой с иероглифической надписью «шкура западного козла», сидит китаец, закинув ногу на ногу и облокотившись правой рукой о край стола. Около кресла стоит скамеечка для ног с нарисованным крестом. Слева от стола виден альков с красным занавесом. Там, на ложе, покрытом шкурой с иероглифической надписью «шкура Иисуса», полулежит второй китаец. У его ног стоит скамеечка с изображением креста. Он держит у рта желчный пузырь. На задней стене около круглого окна висит меч. Через окно видна часть второй комнаты. Там стоит стол, на котором находятся стопка книг, стакан с кистями и другие предметы.

Надписи: «Летом он запасал шкуры [на зиму]. Из употребляющих мясную пищу кто превзойдет в предусмотрительности Вэнь Чжуна?»; «Дома он постоянно пил желчь. Его сердце было твердо в решимости отомстить врагам Юэвана».

Сюжет лубка заимствован из древней истории Китая. У правителя (вана) княжества Юэ по имени Гоу Цзянь (V в. до н. э.), как гласит историческое предание, находился на службе крупный сановник Вэнь Чжун, отличавшийся своими способностями в военном искусстве и в делах управления княжеством. На протяжении двух десятилетий Вэнь Чжун терпеливо выжидал удобного случая для нападения на соседнее княжество У. Разгромив княжество У, Вэнь Чжун помог своему правителю стать гегемоном. Выражение «летом запасать шкуры» — значит «быть предусмотрительным, дальновидным человеком». Второе предложение первой надписи связано с цитатой из «Цзочжуань» — «Те, кто едят мясо — мелкие людишки и они не могут строить далеко идущих планов». В данном случае имеются в виду чиновники, сотрудничавшие с иностранцами или попустительствовавшие их деятельности.

Таким образом, этот лубок на историческом примере показывает, что для успешной борьбы с противником нужны выдержка и дальновидность. Он осуждает деятельность тех представителей власти, которые сотрудничали с колонизаторами, предавая интересы китайского народа.

Несколько шире в альбоме представлены лубки, показывающие борьбу религиозно-мифологических персонажей с иностранными колонизаторами.

Лубок № 12. «Картина о том, как буддисты и даосы изгоняют дьяволов».

[25] Гора Лунчжун (в современной провинции Хубэй) — место, где жил Чжугэ Лян и откуда он будто бы принес свой волшебный веер.

[26] Выражение «вкушать желчь» в переносном смысле значит «готовить отмщение», «лелеять мечту о мести».

На переднем плане семь китайцев, последователей буддийской и даосской религий, одетых в разноцветные одежды, длинными посохами и ногами избивают трех повергнутых на землю свиней, помеченных иероглифами *есу* — «Иисус», *цзяосы* — «проповедник» и *цзяоту* — «последователь», «верующий». Позади этой группы стоит даосский монах с железной кистью в руке. Этой «волшебной» кистью монах помогает расправиться с «нечистью». Справа на облаке опускается даосский святой с обнаженным

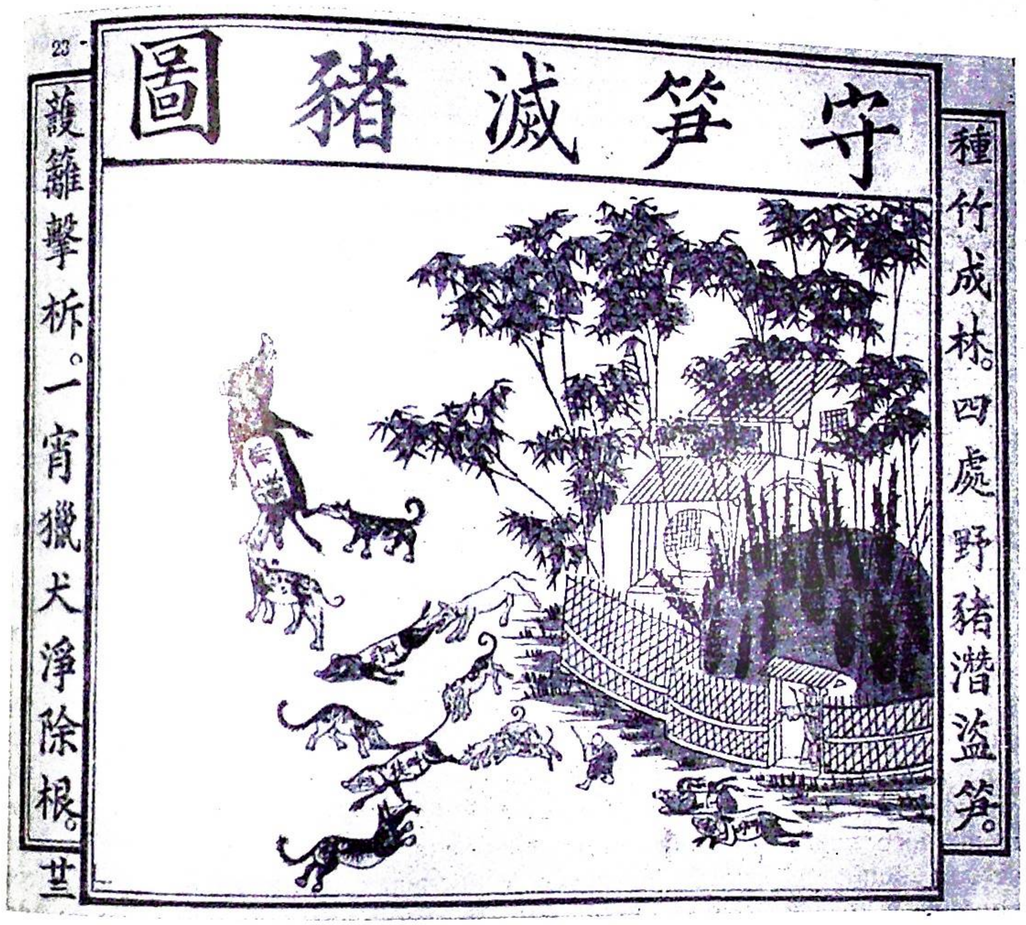


Рис. 7. Лубок № 23.

мечом, угрожающе направленным вниз. В левой руке он держит за спиной черный флажок с красным кругом. В круге начертан иероглиф *ли*.[27] Это сам Лао-цзы, почитающийся основателем даосской религии. Левее от Лао-цзы также на облаке спускается будда. Он в зеленом халате, подпоясанном красным кушаком. В правой руке будда держит посох, в левой — четки.

Надписи: «Пусть даосские и буддийские монахи не имеют жен, но все же они имеют в миру родных. Пожалуй, даосские и буддийские монастыри уничтожат зеленые шляпы»; «Те, кто почитает Тайшана[28] и Будду, пусть объединяются и уничтожат заморских дьяволов, чтобы нечистая сила не разрушила золотых статуй богов».

Таким образом, заставляя самого Будду и Лао-цзы бороться с колонизаторами, лубок призывает объединиться независимо от вероисповеда-

[27] *Ли* — по древним преданиям это фамилия Лао-цзы.

[28] *Тайшан лаоцзюнь* — титул Лао-цзы.

ния, ибо иностранное вторжение и христианская проповедь одинаково опасны как для даосской, так и для буддийской религий. Лубок дает понять, что даосским и буддийским монахам, принявшим обет безбрачия, не отгородиться монастырскими стенами от вероломного вторжения иностранцев в материальную и духовную жизнь китайского народа. Поэтому единственный путь спасения национального достоинства и самостоятельности заключается в объединении всех сил страны, независимо от социальной и религиозной принадлежности.

Лубок № 27. «Бог грома казнит свиней и баранов» (рис. 9).

На картине изображен бог грома — существо с когтистыми птичьими ногами, птичьим клювом и человеческими руками. За спиной у него крылья. Поза божества угрожающая — правая рука занесена с топором вверх, в левой перун. Божество стоит на «огненном колесе, погоняемом ветром». По религиозным легендам, боги на таких колесах могут со страшной быстротой преодолевать мировые пространства. Божество и его «волшебное колесо» окружены громами, которые символически обозначаются в виде бочек в языках пламени. Внизу, под «волшебным колесом» божества, распростерлись пораженные «небесным огнем» козел и две свиньи. У козла на боку иероглифическая надпись *даси* — «великий запад», у первой свиньи надпись *есу* — «Иисус», у второй *цзяоту* — «верующий».

Надписи: «Первый гневный удар грома раздается из небесного двора. Во второй месяц просыпаются черви, находившиеся в спячке. Три периода весны движутся и сменяют друг друга»; «Блуждающие души безобразной толпой собрались в аду. Истек срок жизни, предназначенный [для свиней и козлов]. Из всего Китая нечисть изгоняется».

Лубок № 28. «Хулань[29] уничтожает нечисть».

В правой части лубка на облаке изображен святой. Он в красном халате с зелеными цветами. В вытянутой вперед правой руке обнаженный меч. Слева от святого стоит солдат с красным флагом, обрамленным бело-зеленой каймой. На флаге иероглифы *шэнди* — «святой император». Справа второй солдат держит над святым цветное опахало. На опахале иероглифы *наньюе*[30] — «южный пик». Таким образом, это «святой — владыка южного пика». На нижнем крае облака, справа и слева от святого, стоят два воина в богатых одеждах и доспехах. Они подносят святому по корзине с козьей и свиной головами. В левой нижней части лубка изображена группа солдат. Они в разноцветных одеждах. Двое из них сидят, трое стоят. Все солдаты с жадностью поедают окорока, на которых написано «Иисус», «запад».

Надписи: «Хорошо вооружены и суровы небесные воины. Когда тигры и барсы открывают пасти, кто дерзнет противиться им?»; «Хулань с грохотом посылает своих храбрецов. Кости свиней и козлов разбиты вдребезги, их голоса никогда больше не зазвучат».

Провинция Хунань была одним из очагов народной борьбы против иностранной агрессии. Авторы лубков отразили эту борьбу в своеобразной наивно-религиозной форме. На лубке в образе небесного воина или

[29] *Хулань* — на хуаньском наречии так звучит название провинции Хунань. Вероятно, в целях конспирации авторы лубков вместо иероглифов 湖南 *хунань*, которыми обозначается название провинции, взяли иероглифы 壺籃 *хулань*, звучащие одинаково с названием провинции в хуаньском произношении. Л. Н. Меньшиков полагает, что *хулань* является транскрипцией слова *калань* — «дух — хранитель монастыря» (буддийского).

[30] Один из пиков этих гор почитался в Китае как священная гора. Таких гор в Китае насчитывалось пять.

святого изображен дух Хэншанских гор, которые иначе называются Наньюе, а сам дух носит имя Наньюе шэнди. Таким образом, дух гор Наньюе олицетворяет собою провинцию Хунань, а точнее ее народ, героически сопротивлявшийся иностранному вторжению в 90-х годах XIX в.

Лубок № 29. «Железной кистью уничтожает нечисть» (рис. 10).

В правой части лубка на облаке изображен даосский монах. Он в длинном халате синего цвета с красными разводами. В правой руке монах держит кисть, а в левой — чашечку с тушью. Внизу перед монахом расположились две свиньи и два козла. Они стоят с подогнутыми передними ногами. На свиньях надписи «Иисус» и «выкрест», на козлах — «проповедник» и «верующий». Головы животных зеленые и закапаны красной тушью, стекающей с кончика кисти монаха.

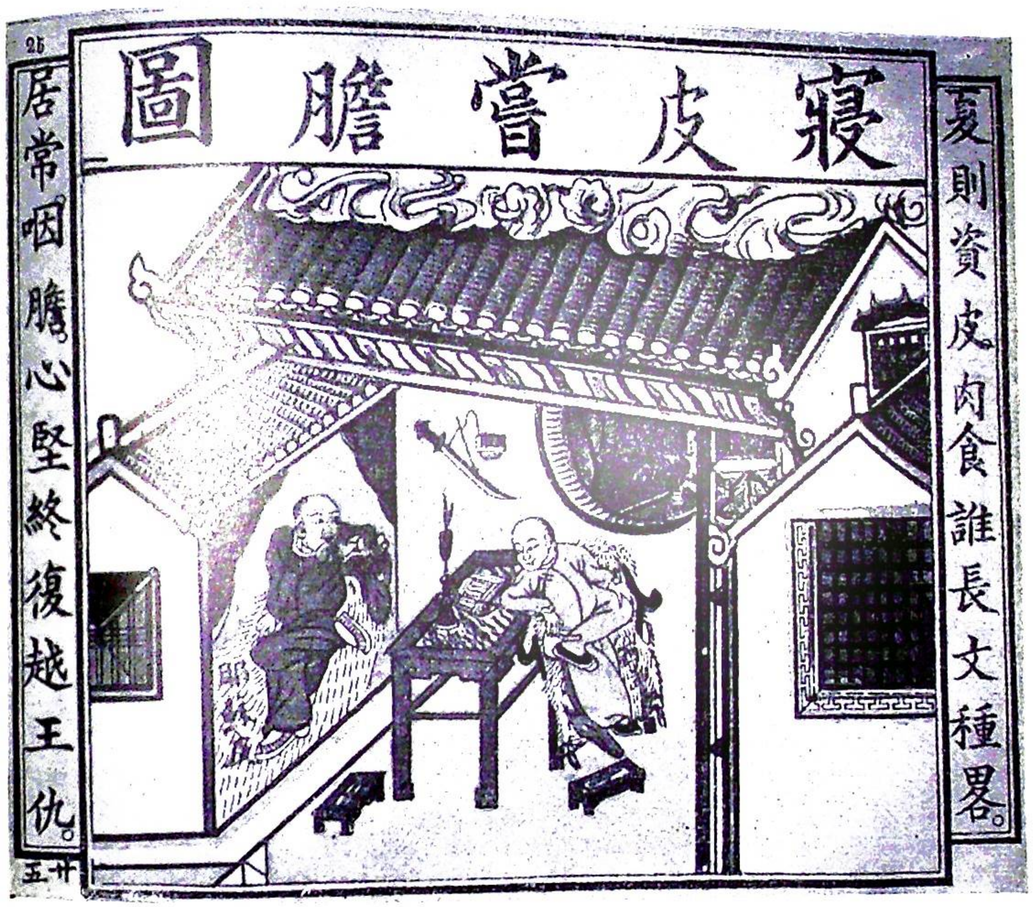


Рис. 8. Лубок № 25.

Надписи: «Даосские монахи действительно обладают волшебством. Посмотрите, пожалуйста, [на человека] на облаке, с какой легкостью брызгает он красными каплями,[31] спадающими с острия кисти»; «Этот герой один может уничтожить всю дьявольскую нечисть. Извещается вся поднебесная, что скоро начнется большой пир, на котором будет тысяча мясных блюд».

[31] Обычно даосские монахи красной тушью писали различные заклинания и амулеты, которые считались особенно эффективными для «изгнания» бесов и всякого рода «нечисти».

В данном случае темой для лубка послужили многочисленные даосские легенды, приписывающие даосским монахам способность совершать различные чудеса.

Лубок № 30. «Лев уничтожает свиней и козлов».

На облаке изображен фантастический лев с длинной зеленой шерстью и красным гребнем вдоль спины. Пасть льва устрашающе раскрыта и извергает языки пламени. Перед львом лежат четыре свиньи и два козла

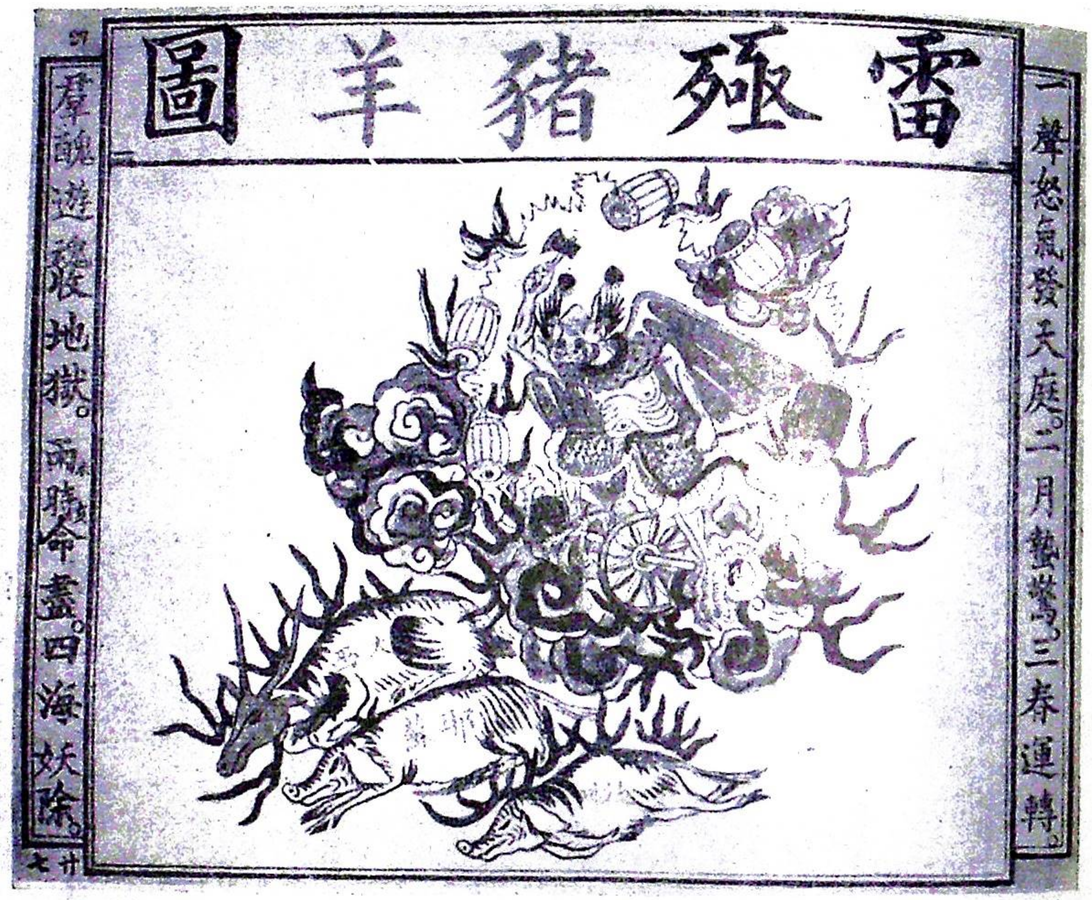


Рис. 9. Лубок № 27.

с зелеными головами. На боку у каждого козла иероглиф *си* — «запад», у свиней иероглифы *есу* — «Иисус», *цзяоту* — «верующий» и *цзяосы* — «проповедник».

Надписи: «Пусть наши войска соберутся во всем величии, тогда учение [Конфуция] светло засияет и народ будет наслаждаться тем, чем наслаждались древние государи, и будет одарен их благодеяниями»; «Пусть вся страна придет к великому единению, все заморское будет уничтожено и вся нечисть сгинет и скроется».

Лубок № 31. «Возмездие свиньям» (рис. 11).

На лубке изображена картина адского судилища. В правом углу находится открытая веранда. На ней за столом сидит адский судья в красном халате и шапке, с красными волосами и красной бородой. Перед столом, спиной к судье, стоит его помощник с головой быка, опираясь на трезубец. Справа, перед верандой, установлено деревянное орудие для пыток. Оно напоминает приспособление для толчения риса. На одном конце ударного механизма стоит, держась за перекладину, черт с зеленым лицом,

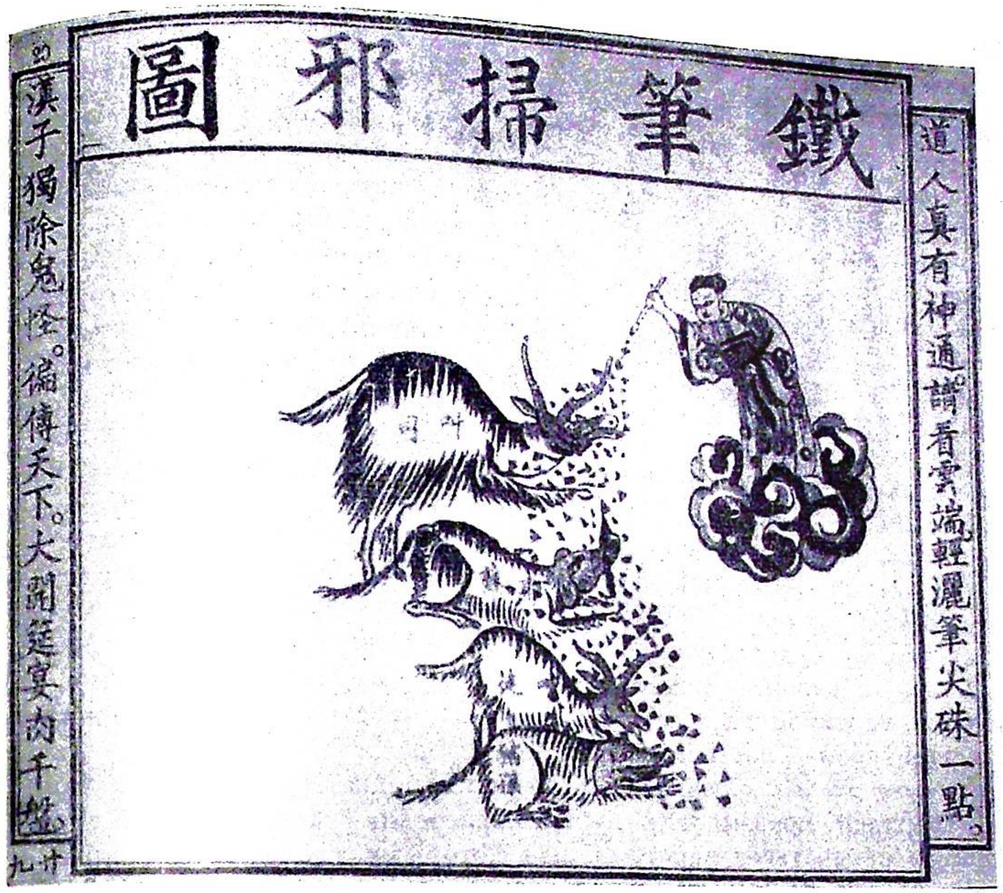


Рис. 10. Лубок № 29.

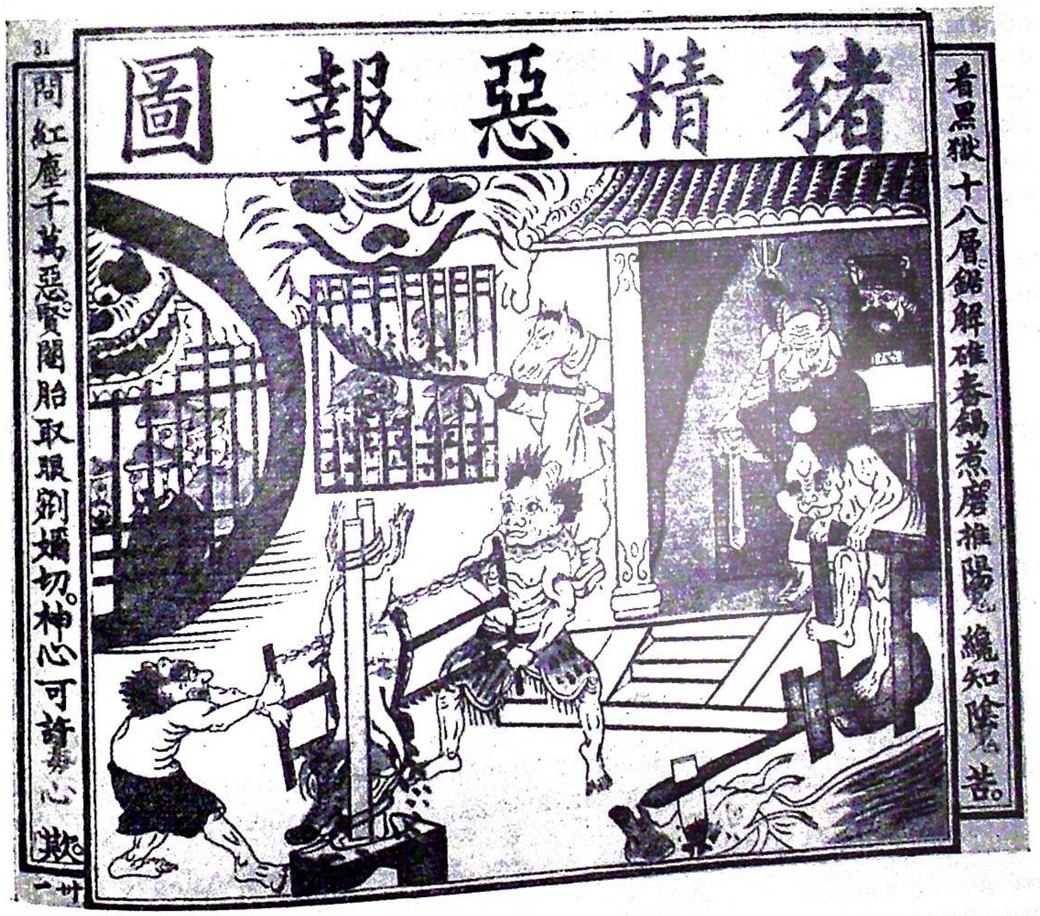


Рис. 11. Лубок № 31.

красными волосами и яйцевидной выпуклостью на голове. Под вторым концом лежит окровавленная свинья с зеленой головой и иероглифической надписью на боку «проповедник». Левее установлено второе орудие пыток: между двух вертикальных стоек привязана свинья, головою вниз. На боку свиньи иероглифы *есу* — «Иисус». Два красноволосых черта распиливают свинью вдоль туловища большой лучковой пилой. В верхнем левом углу лубка видна часть круглого окна с железной решеткой, за которой сидят четыре европейца в зеленых шляпах. Между верандой и круглым окном расположено второе, квадратное окно. Решетка на окне сделана из острых штырей, установленных сверху и снизу. За решеткой видны три зеленые свиные головы. Справа от окна стоит второй помощник адского судьи. У него лошадиная голова, в руках длинная секира с зубцами.

Надписи: «[Только] увидев, как пилят, толкут, варят и перемалывают в восемнадцати мрачных судилищах ада, дьяволы в этой жизни узнают [все] бедствия, [которые] ожидают [этих] дьяволов после смерти»; «Вы, совершившие на земле тысячу раз десять тысяч зол... думаете ли вы, что злому сердцу будет позволено оскорблять божественный дух!».

Таким образом, серия лубков, посвященная теме возмездия, заканчивается картиной адского судилища над иностранными колонизаторами и их агентурой — миссионерами.

Лубок № 26. «Уничтожили нечисть, подносим пленных» (рис. 12).

В верхнем правом углу лубка нарисована часть мощной городской стены со сводчатыми воротами, над которыми торчат две свиные и две козьи головы. За ними видны флаги, трезубцы, копья и другое оружие. Видимо, это штандарты и оружие дружин, успешно выступавших против иностранцев. Перед воротами три шеренги солдат, или дружинников, образовали узкий коридор. Дружинники держат оружие и флаги. На двух флагах иероглиф *чжоу*. К воротам через образованный солдатами коридор четыре дружинника по двое несут на палках связанных свинью и козла. За ними следует всадник в военных доспехах, с секирой в руке. Слева на заднем плане видны две группы зрителей. Вся картина выражает торжественность и триумф победителей.

Надписи: «Совершенномудрый[32] имеет крепкий град. Он дает мир тем, кто внутри [страны], и изгоняет тех, кто прибыл извне»; «У нашей цветущей династии нет никаких недостатков. Сила ее блестяща, мощь ее велика».

Лубок № 32. «Свиньи и козлы выражают покорность» (рис. 13).

В центре лубка крупным планом изображено фантастическое животное цилинь,[33] символизирующее Китай. Цилинь стоит на облаке и вокруг него коленопреклоненно стоят зеленоголовые свиньи и козлы. На боках у них иероглифы *си* — «запад», *есу* — «Иисус».

Надписи: «Мудрые князья были добродетельны, и варвары со всех четырех сторон охотно подчинялись им»; «Все главные начальники согласны между собой и все твари пускаются в пляс».

В двух последних лубках, как бы подводящих итог всему показанному выше, выражена глубокая вера китайского народа в торжество своего правого дела.

Рассмотренные лубки альбома наглядно показывают, что тематика многих из них навеяна отсталыми взглядами, мифологическими, религиоз-

[32] Особый титул для императора, а также для Конфуция и Лао-цзы.

[33] Цилинь — фантастическое животное, тело которого состояло из различных частей других животных. По древним китайским преданиям, появление цилиня будто бы знаменовало рождение мудреца или какое-либо другое особо важное событие.

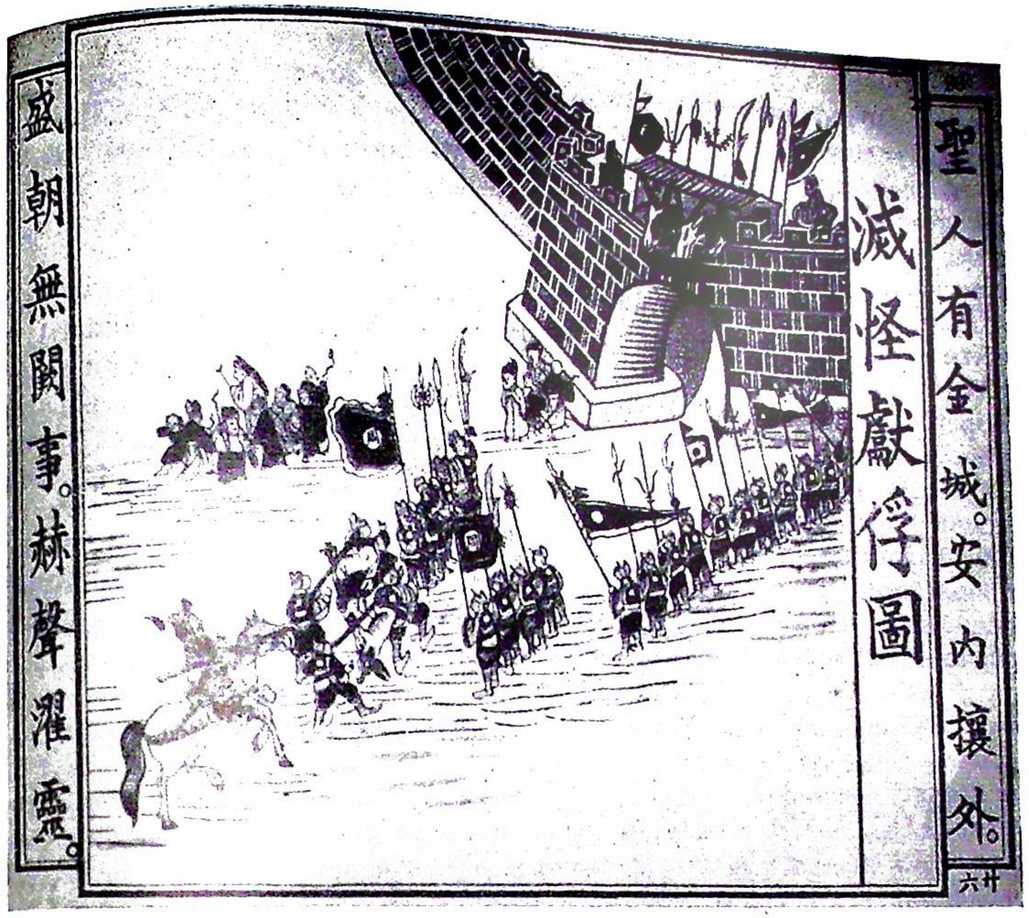


Рис. 12. Лубок № 26.

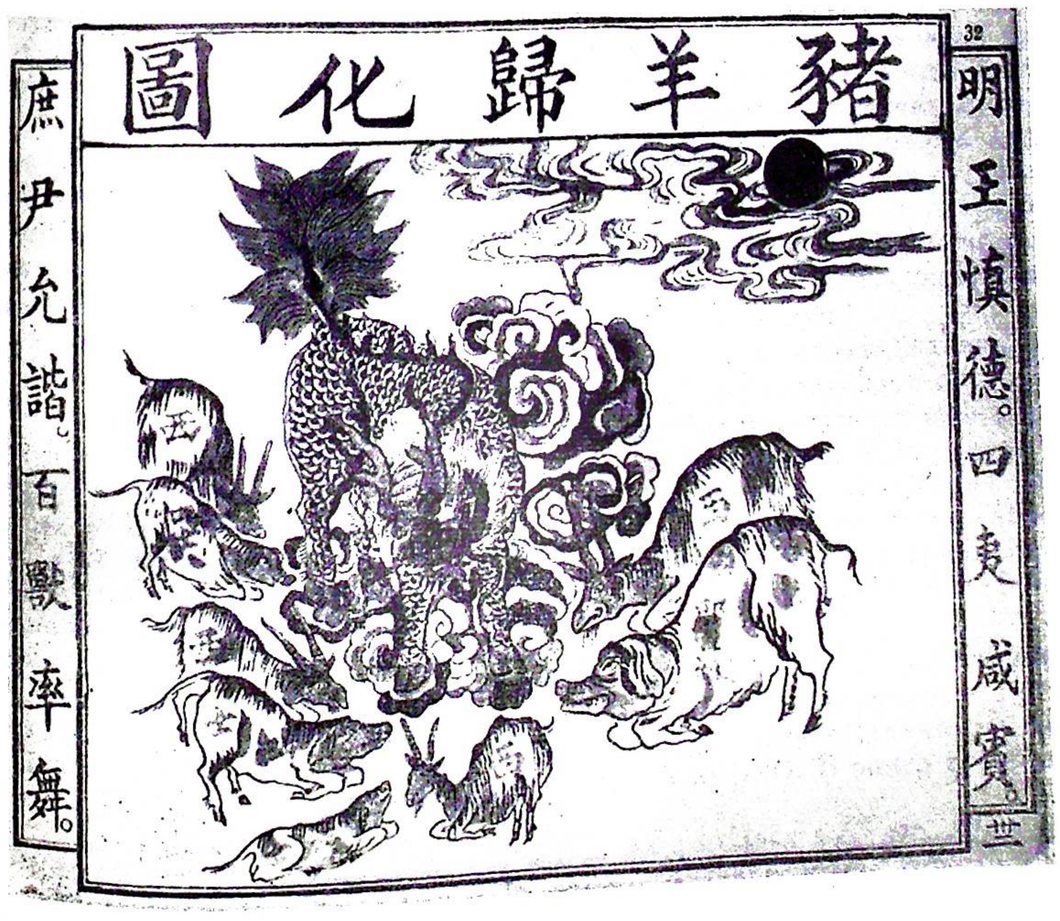


Рис. 13. Лубок № 32.

ными и монархическими воззрениями. Это объясняется теми историческими условиями, в которых находился Китай в конце XIX в. Многовековая консервация феодальных отношений привела китайское общество к экономическому и социальному застою, и, по словам Мао Цзе-дуна, в этих условиях только «крестьянские восстания и войны и были истинными движущими силами исторического развития».[34]

Отсутствие в Китае того времени новых классовых сил и передовой политической партии, какими являются пролетариат и коммунисты, придавало народным восстаниям и войнам религиозно-монархический характер и обрекало их в конечном счете на поражение. Тем не менее «благодаря упорной, все более ожесточенной, героической борьбе китайского народа на протяжении последнего столетия империализм до настоящего времени не смог поработить Китай, и никогда ему это не удастся».[35] Эти слова были сказаны Мао Цзэ-дуном за 10 лет до того, как китайский народ под руководством своей коммунистической партии одержал решительную победу над силами иностранного империализма и внутренней реакции и бесповоротно встал на путь социалистического развития.

[34] Мао Цзэ-дун, Избр. произв., т. 3, стр. 141.
[35] Там же, стр. 151.

Н. Н. ГРЕВЕНС

КУЛЬТОВЫЕ ПРЕДМЕТЫ ХАНТОВ

В фондах Музея истории религии и атеизма АН СССР имеется небольшая коллекция культовых предметов хантов. В 1935—1936 гг. они были собраны во время экспедиции в селениях Локтоткурт (средняя Обь) и Хуллорские юрты (река Казым) Н. П. Никольским.

Собиратель этой коллекции Н. П. Никольский, окончивший аспирантуру Института народов севера в Ленинграде, продолжительное время работал в области научно-атеистической пропаганды и принимал деятельное участие в работе Музея истории религии и атеизма АН СССР. Областью его научных интересов были вопросы религии хантов и манси, изучавшиеся им в полевых условиях. Н. П. Никольский погиб в 1941 г., в дни блокады Ленинграда. Из собранных им этнографических материалов нам известна только эта небольшая коллекция с краткой регистрационной описью, составленной самим собирателем.

Ханты (остяки) по своей материальной и в особенности духовной культуре (изобразительному искусству, верованиям и фольклору) очень близки к манси (вогулам). В прошлом ханты и манси являлись типичными таежными охотниками-рыболовами. Охота и рыболовство в настоящее время, в условиях колхозного строя, продолжают оставаться ведущими отраслями их хозяйства. Что касается их верований, то христианизация хантов и манси, происходившая в XVIII в., имела формальный характер и не могла изменить по существу их религиозных представлений. В верованиях хантов и манси сохранились пережитки тотемизма и анимизма.[1]

Коллекция состоит из 26 предметов. По характеру и содержанию предметы можно разделить на две группы: в первую группу войдут скульптурные изображения родовых духов и различные амулеты, вторая группа включает рисунки религиозного содержания, выполненные на бересте.

По сообщению С. В. Иванова, являющегося крупнейшим специалистом в области изобразительного искусства народов Сибири, количество изображений религиозного содержания, известных у хантов и манси, сравнительно невелико.[2] Поэтому опубликование коллекции, собранной Н. П. Никольским, представляет научный интерес.

Предметы, составляющие первую группу нашей коллекции, приобретены у ханта Дмитрия Дунаева, проживавшего в селении Локтоткурт.

Из этой группы предметов в первую очередь следует указать на идола (№ Б-620-1), изображающего родового духа (urt poh). В описи собирателя

[1] Народы Сибири. Этнографические очерки, М.—Л., 1956, стр. 570—574.
[2] С. В. Иванов. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX—начала XX в. Труды Института этнографии АН СССР, новая серия, т. XXII, М.—Л., 1954, стр. 17.

указано, что этот шайтан [3] являлся покровителем рода Дунаевых. Он был завернут в две рубашечки с рукавами (urt jernas), к одной из которых было пришито два колокольчика. Идол хранился в ящике (taras) вместе с платками, кусками мануфактуры и пушниной, пожертвованной этому шайтану. Ящик помещался в амбарчике, или лабазе (topas), около дома; там же находились и другие предметы культа (стрелы, черепа медведей, принадлежности медвежьих церемоний и т. п.).[4]

Указанная в описи одежда идола в настоящее время не сохранилась. Но упоминание о ней указывает на антропоморфный характер идола. В данном случае идолом являлся неолитический каменный топор ангарского типа, размером 17×8.5 см, по внешнему виду напоминающий наконечник копья, один конец которого закруглен, а другой, более широкий, имеет форму треугольника (рис. 1).[5] Датируется он III—II тысячелетием до н. э.

Для хантов и манси, как и для других народов Сибири, в прошлом было характерно использование подъемного археологического материала в качестве предметов культа.[6]

Хотя идол, согласно описи собирателя, являлся «покровителем рода Дунаевых», тем не менее трудно с определенностью сказать, рассматривался ли он как покровитель нескольких семей Дунаевых, принадлежавших к одному роду, или под «родом» следует подразумевать только семью Дмитрия Дунаева, передавшего идола собирателю. Д. К. Зеленин указывает, что уже в середине XIX в. исследователями отмечался факт существования у обдорских хантов наряду с родовыми идолами, являвшимися покровителями всего рода, идолов фамильных и частных (т. е. личных).[7]

Н. Л. Гондатти, изучавший верования хантов и манси в конце XIX в., сообщал, что идолы домовые и частные представляли собой часто необделанные палочки, обернутые шкурками или платками. Автор отметил факт использования в качестве идолов простых детских игрушек, приобретаемых хантами и манси от русских или зырян. Это превращение в идолы не сопровождалось никакими церемониями, вещи помещали в ту шкатулку, в которой обычно хранились священные предметы, и этого было достаточно для признания их священными и для поклонения им.[8]

Согласно сообщению собирателя, Дунаевы в недалеком прошлом переселились в селение Локтоткурт (средняя Обь) с реки Сосвы (где жили манси); со временем они забыли свой язык, хотя местные ханты по-прежнему считали их манси.

Факт дробления и переселения мансийских родов с р. Сосвы на Обь в поисках лучших угодий отмечен В. Н. Чернецовым.[9]

Очевидно, рассматриваемый нами идол представляет изображение умершего. Изготовление подобных изображений в память умерших известно

---

[3] Термином «шайтан» русские сибиряки обозначали различных идолов народов Сибири. См.: Д. К. Зеленин. Культ онгонов в Сибири. Изд. АН СССР, М.—Л., 1936, стр. 7.

[4] Фонд Музея истории религии и атеизма АН СССР (МИРА), опись № 533.

[5] Археологическое определение экспоната № Б-620-I было сделано М. П. Грязновым, за что выражаем ему свою благодарность.

[6] С. В. Иванов. К семантике изображений на старинных бурятских онгонах. Сб. МАЭ, XVII, 1957, стр. 95.

[7] Д. К. Зеленин, ук. соч., стр. 25.

[8] Н. Л. Гондатти. Следы язычества у народов северо-западной Сибири. М., 1888, стр. 16.

[9] В. Н. Чернецов. Фратриальное устройство обско-югорского общества. Советская этнография, II, 1939, стр. 27.

у обских угров и отмечалось многими исследователями, начиная с Новицкого, Палласа, Кастрена, Гондатти и др.[10] Обычай изготовлять аналогичные изображения в память умершего члена семьи известен у народов Дальнего Востока (гиляков, гольдов и др.), а также у народов Поволжья и многих народов Кавказа.[11]

Обряд изготовления идола тесно связан с культом мертвых, в основе которого лежат представления о душе, о ее загробном существовании, влиянии на жизнь сородичей и т. д.

Согласно религиозным представлениям обских угров, человек обладает телом и душой, но душ у человека несколько. О числе душ у исследователей нет единого мнения. По данным В. Н. Чернецова, обские угры считают, что у мужчин пять душ, а у женщин четыре. Характеризуя представления о каждой из душ, автор отмечает, что подчас сливаются представления о душе-тени, названной им первой душой, и о второй душе, именуемой как «уходящая вниз (по реке) душа». Далее автор отмечает, что вторая душа, вероятно, есть несколько видоизмененное представление о душе-тени, вызванное развитием представлений об уходе последней из могилы куда-то в загробный мир.[12] В отношении термина «urt» у исследователей нет ясности. Карьялайнен сообщает, что словом «urt» иртышские остяки и вогулы называют душу-тень. У удмуртов «urt» выступает в значении «душа, дух умершего».[13] В. Н. Чернецов сообщает, что словом «urt» чаще всего называется вторая душа, покинувшая тело.[14] Касаясь современных представлений о смерти человека, он говорит, что, по понятиям угров, с изменением тела изменяется и его душа (т. е. первая душа, душа-тень), которая из видимой тени превращается в невидимую «urt», особенно опасную для людей.[15]

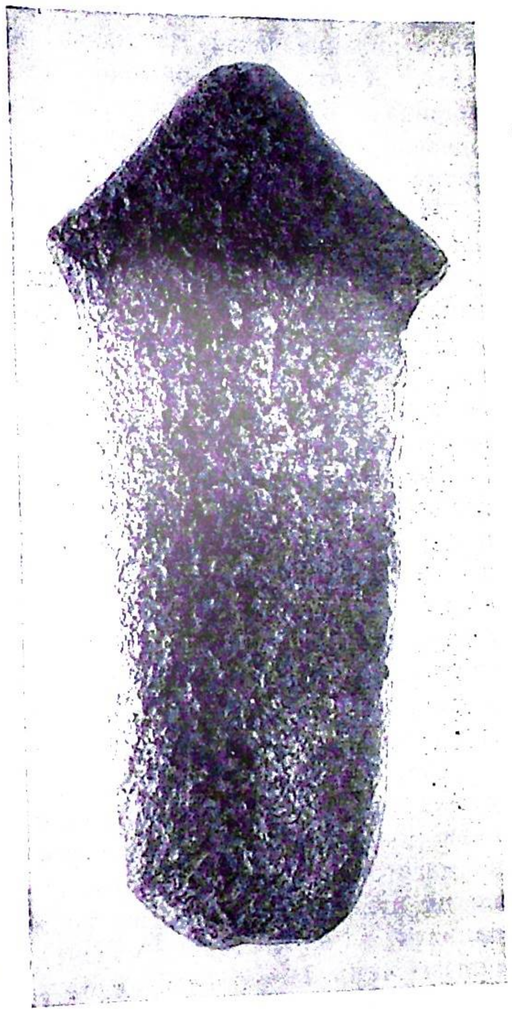


Рис. 1. Неолитический топор, изображающий духа — покровителя рода Дунаевых.

Фигурки, изображающие умерших, делались родственниками умерших — иногда женщинами, иногда мужчинами — из грубо выструганного

---

[10] K. F. Karjalainen. Die Religion der Jugra-Völker, Bd. I. Helsinki, 1921, стр. 137—148.

[11] Д. К. Зеленин, ук. соч., стр. 137—138.

[12] В. Н. Чернецов. Представления о душе у обских угров. Труды Института этнографии АН СССР, новая серия, т. LI, М.—Л., 1959, стр. 155.

[13] K. F. Karjalainen, ук. соч., т. I, стр. 46—47.

[14] В. Н. Чернецов. Представления о душе у обских угров, стр. 130.

[15] Там же, стр. 155.

куска дерева или отливались из олова. Иногда, по данным Карьялайнена, голова такой куклы делалась из волос умершего.[16] С волосами же связывалось представление, широко распространенное у многих народов мира, о нахождении в них души. Наиболее распространенным наименованием для изображений умерших среди хантов являлось слово «šoŋet» («покойник», «умерший», «изображение умершего»). На средней Оби встречается наименование «ākań» (у манси) и «āgań» (у хантов), что означает «кукла».[17] Такую куклу обычно одевали; если умерший был мужчина, куклу обшивали оленьими или беличьими шкурками, женские же изображения одевали в лоскутки, иногда шили одежду по типу малицы или рубашки из ситца.

Изготовленному изображению, являвшемуся заместителем умершего, оказывалось почитание со стороны его ближайших родственников. Интересно мнение ханта о назначении изображения умершего приведено Карьялайненом: «Когда умерший обнаружит, что он лежит в могиле, то он, естественно, захочет вернуться домой, но, увидев там самого себя, убежит».[18] Таким образом, изображение, являясь заместителем умершего, как бы защищает, ограждает живых сородичей от преследования со стороны покойника.

Место и сроки хранения таких изображений различны. У северных хантов по истечении известного срока куклу хоронили или помещали в особый домик. У сосвинских манси изображение хранилось дома и наследовалось по женской линии.[19] По сведениям Карьялайнена, полученным им от обдорского остяка, куклу хранили в сундуке или ларе в жилище в качестве шайтана.[20] Но превращение умерших в идолов, в духов-покровителей, могущих будто бы оказывать влияние на судьбы своих живых сородичей, не было свойственно, по представлениям обских угров, каждому умершему. Как отмечает Карьялайнен, считалось, что не каждый умерший так создан, чтобы из него мог сделаться «toŋˣ», способный влиять на судьбы живых.[21] Социальная основа таких представлений очевидна. В этой связи можно добавить сообщения исследователей о существовавшем обычае изготовлять после смерти наиболее значительных, уважаемых мужчин их изображения.[22] Выше упоминалось, что описываемый нами идол хранился в ящике (№ А-722-I), обозначенном в описи как «Torum pormaset tajtь taras» (дословно — «Ящик, содержащий жертвенное имущество Торума»).

Сам ящичек представляет интерес не только как предмет культа, но и как произведение народного искусства. По определению С. В. Иванова, ящичек был сделан не позднее середины XIX в. Он изготовлен из согнутой полосы бересты, скрепленной по бортам лучинками, лыком и вощеными нитками. Размер его 13×16×6 см. Крышка не закреплена.

С наружной и внутренней стороны ящичек орнаментирован обычным способом с помощью предварительного нанесения кончиком ножа контурного изображения, а затем последующего соскабливания тонкого слоя пленки, заключенного между прочерченными линиями. О характере изображений на ящичке и орнаменте будет сказано ниже, при описании второй группы коллекции (рис. 5).

[16] K. F. Karjalainen, ук. соч., т. I, стр. 144.
[17] В. Н. Чернецов. Представления о душе у обских угров, стр. 152.
[18] K. F. Karjalainen, ук. соч., т. I, стр. 144.
[19] В. Н. Чернецов. Представления о душе у обских угров, стр. 152.
[20] K. F. Karjalainen, ук. соч., т. I, стр. 144.
[21] Там же, стр. 49.
[22] Там же, стр. 138.

В ящичке, кроме идола (рис. 1), находились амулеты и другие жертвенные предметы. К амулетам относится медвежий клык (рис. 2, 7), с просверленным отверстием для ношения на спине. Считалось, что клык предохраняет от болей в спине. Кроме того, клыки медведя носили охотники, и по

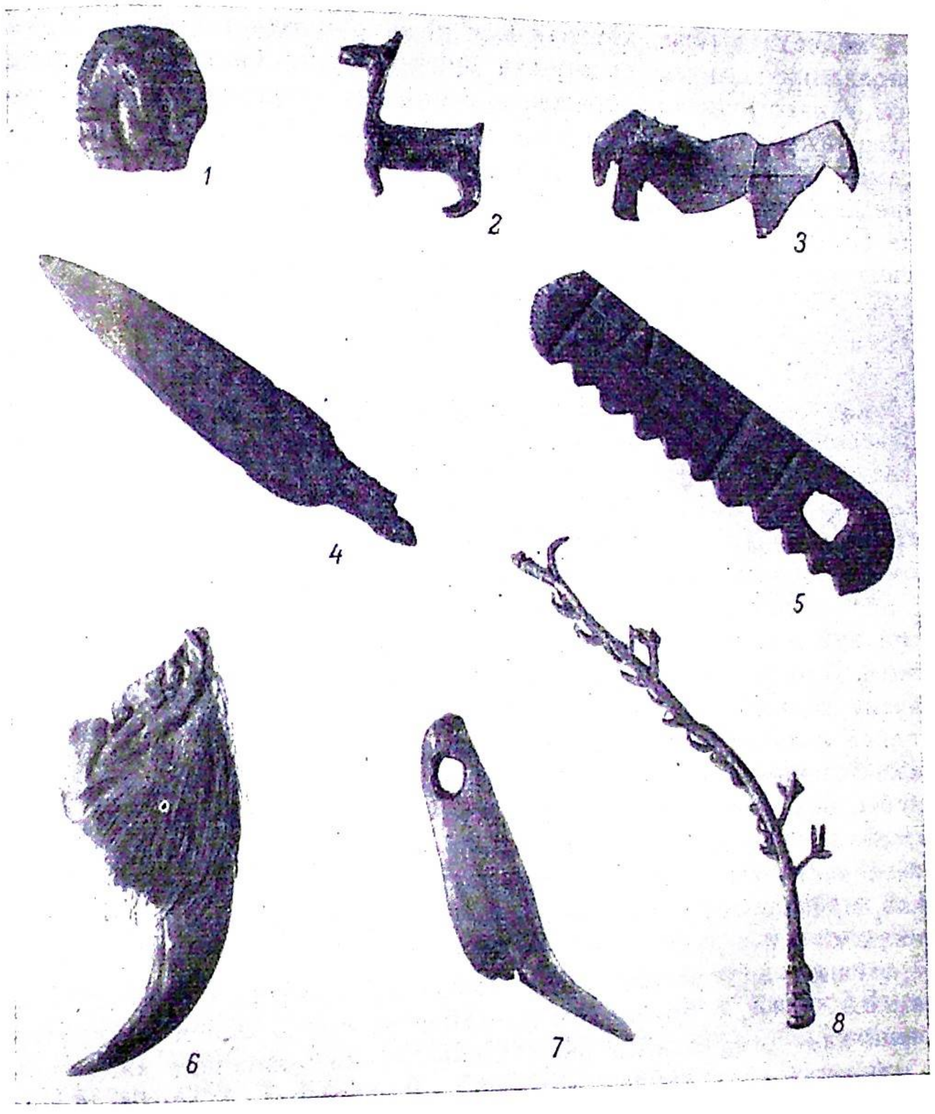


Рис. 2. Жертвенные предметы.

1 — бронзовый литой барельеф медведя; *2* — литая свинцовая фигурка оленя; *3* — изображение лошади, вырезанное из бересты; *4* — железный наконечник стрелы; *5* — деревянная пластинка; *6* — коготь медведя; *7* — медвежий клык; *8* — литое свинцовое изображение дерева (?).

их количеству можно было определить число убитых охотником медведей.

Вырезанное из бересты изображение лошади (рис. 2, *3*), размером 6×2 см, обозначено в описи собирателя как оберег. Возможно, такая фигура могла служить вотивным предметом, заменяющим настоящую жертву. Так, например, по сведениям Н. Л. Гондатти, если больной выздоравливал и не мог сразу принести требуемую богами жертву, то он делал из бересты изображения оленя, лошади и т. д., клал их в свою шкатулку и держал их там

до принесения обещанной жертвы, после чего эти изображения сжигались.[23]

Железный наконечник стрелы (рис. 2, *4*), длиной 8.6 см, также употреблялся в качестве оберега от злых духов.

Среди приношений духу имеются скульптурные изображения животных: бронзовый литой барельеф (рис. 2, *1*), размером 2.3×2.8 см, изображающий медведя в позе, которая ему обычно придается во время медвежьего праздника; литая свинцовая фигура оленя (рис. 2, *2*), размером 3×3.5 см. Аналогичные изображения животных встречаются среди подъемного археологического материала на территории Приуралья.

Предмет, обозначенный в описи собирателя как «литое свинцовое изображение дерева» (?), длиной 10 см, мог представлять деталь шаманского костюма (рис. 2, *8*).

Имеющийся в коллекции коготь медведя с клочками шерсти использовался при «медвежьей присяге» (рис. 2, *6*). Обряд «медвежьей присяги» был в прошлом широко распространен как у хантов и манси, так и у многих народов Сибири. Н. Харузин, посвятивший этому обряду специальную работу, пишет, что очистительная клятва медведем была зафиксирована исследователями в XVIII и XIX вв. и считалась одной из самых сильных. Эта присяга имела права гражданства при судебных разбирательствах в тех случаях, когда ответчики были некрещеными инородцами. Способы принесения клятвы были различными. Присягали над медвежьей головой, при этом обвиняемый разрезал нос медведю и говорил: «Если моя клятва ложна, да сожрет меня медведь». Иногда обвиняемому давали грызть медвежий зуб или медвежье ухо, которое он должен был рубить топором и целовать. Клятва также произносилась над лапой медведя, которую дающий клятву должен был грызть.[24] Когти и клыки медведя вырывались и сохранялись в качестве предметов, имеющих религиозное значение.[25]

Д. К. Зеленин отмечает, что отдельные части тела хищников — когти, лапы, зубы, челюсти — выступали в роли охотничьих амулетов, предназначенных сначала охранять человека от того вида животных, которому принадлежали части тела; в дальнейшем амулет мог защищать уже от всех хищников, и, наконец, амулетам стала приписываться функция охраны не от зверей, а от злых духов.[26]

В берестяном ящичке находилась также деревянная пластинка (рис. 2, *5*), размером 8.5×2 см, с отверстием на одном конце. В описи собирателя она обозначена как «рогь sumetts juh'». Слово «рогь» означает «жертвоприношение», «sumets» — «зарубленный», juh'» — «дерево», «палочка». Н. П. Никольский определяет предмет как «пластинку с несколькими зарубками, служившую для подсчета лиц, присутствовавших на последнем жертвоприношении. На дощечке изображены тамги лиц, которые присутствовали на жертвоприношении».[27]

Отсутствие более подробных сведений не дает возможности определить, какое именно жертвоприношение имело место. Можно только предполагать, что в жертвоприношении участвовали представители двух или трех семей, судя по числу имеющихся на дощечке тамг. Кроме того, совершавшееся жертвоприношение, по-видимому, не сопровождалось закланием жертвенного животного. Для обозначения таких жертвоприношений существовал специальный термин — «кровавая жертва». По полученным у специалиста по этнографии хантов и манси Н. Ф. Прытковой сведениям, «записи» такого рода о совершавшихся жертвоприношениях встречаются впервые.

[23] Н. Л. Гондатти, ук. соч., стр. 16.
[24] Н. Харузин. «Медвежья присяга» и тотемические основы культа медведя у остяков и вогулов. Этнографическое обозрение, 1898, № 3, стр. 1—3.
[25] Там же, стр. 31.
[26] Д. К. Зеленин, ук. соч., стр. 77.
[27] Фонд МИРА, опись № 533.

В ящичке имелись также обычные атрибуты жертвоприношений в виде медных колец и мелких русских монет XIX в., завязанных в узелки из лоскутов хлопчатобумажной ткани (№ А-722/4, 8, 11-I).

В числе вещей, приобретенных Н. П. Никольским от Дмитрия Дунаева, имеется металлическая штампованная пластинка (№ Б-577-I), размером 6.3×24.8 см (рис. 3). По сведениям собирателя, пластинка найдена в селении Князевские юрты. По мнению ханта С. И. Тектаева, упомянутого в описи, она получена от ненцев. У Дмитрия Дунаева пластинка хранилась

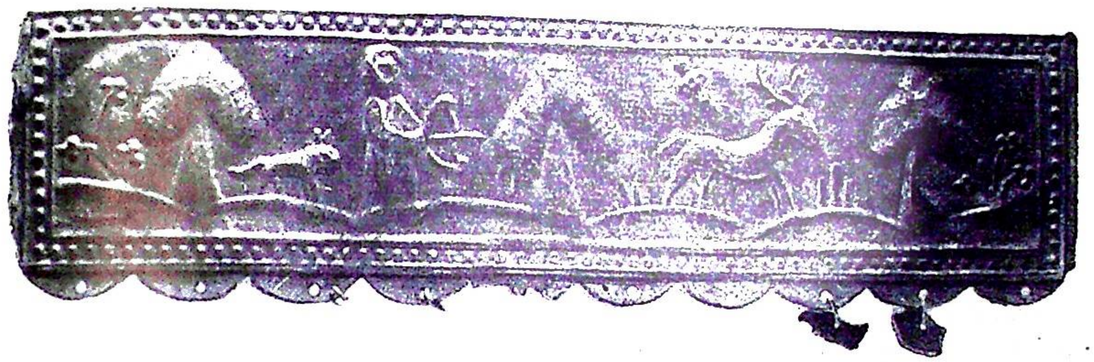


Рис. 3. Металлическая пластинка, возможно охотничий онгон.

в священном амбарчике и являлась приношением идолу. Техника изготовления ее смешанная: штамповка и гравировка.

На пластинке изображена сцена охоты на дикого оленя.[28] Все изображение стилизованное. Пейзаж представлен в виде волнистых линий, «цветов», «травы» и трех «деревьев». Слева изображены собака и охотник в малице, с натянутым луком в руках; справа — олень и летящая над ним птица. Изображение заключено в рамку с орнаментом в виде выпуклых точек. Нижний край пластинки вырезан фестонами с пробитыми в них отверстиями, к которым проволокой прикреплены металлические изображения рыб и птиц. В настоящее время сохранились только две подвески, которые условно можно принять за изображения рыб или птиц.

По стилю и композиции отдельные изображения (фигура человека, оленя и собаки) сходны с изображениями на культовых металлических тарелочках угров.[29]

Н. Ф. Прыткова высказывает предположение, что до Октябрьской революции Тобольск был одним из центров по производству культовой металлической посуды, изготовлявшейся по заказам купцов для обмена с местным населением. Весьма вероятно, что эта пластинка была произведением тобольского мастера. Для каких целей она была предназначена первоначально — являлась ли она украшением для идолов или была просто

[28] Собиратель указывает, что аналогичная пластинка, но с другим рисунком имеется в Тобольском музее (Фонд МИРА, опись № 533).
[29] Н. Ф. Прыткова. Металлическая культовая посуда у угров. Сб. МАЭ, X, 1949, стр. 44.

предметом быта и только при каких-то обстоятельствах стала «священным» предметом, — остается неясным. Для нас представляют интерес привески к пластинке в виде стилизованных изображений рыб и птиц. Это говорит о том, что пластинка, возможно, была охотничьим онгоном, принесенным охотником в виде «приклада» идолу. Охотничьи онгоны различного рода, как зооморфные, так и антропоморфные, были широко распространены у народов Сибири. У хантов и манси охотничьи онгоны бытовали еще в начале XX в. и позднее, в 30-е годы. Для удачи в промысле изготовляли деревянные изображения рыб, которых хотели поймать, и бросали их в воду; для удачной ловли птиц изготовляли деревянные фигуры глухарей и стабили их на кольях на жертвенных местах.[30]

В этом же селении Локтоткурт у С. Ангетгубова был приобретен колчан со стрелами, хранившийся в священном лабазе. Собиратель указал в описи, что колчан еще в 40-е годы являлся предметом культа. В нем хранились стрелы, употреблявшиеся при камлании в темной юрте. Колчан (№ Б-601-I) деревянный, закопченный, выдолбленный из цельного куска дерева, размером 90×7×6 см. Крышка прикреплена к стенке веревками. На передней и задней стенках вырезано стилизованное изображение солнца с расходящимися лучами и крестом в центре. На задней стенке имеется 4 изображения солнца, на передней — 8. При этом два центральных изображения на передней стенке представляют собой сложные лучистые розетки. Находящиеся в колчане стрелы (№№ Б-563/1,2-I, Б-564-I, Б-601/а-I) предназначались для разной дичи и рыбы (на уток, белку и крупную рыбу).

К атрибутам медвежьего праздника относится деревянная ложка в виде совка (№ Б-556-I), длиной 49 см, употреблявшаяся при варке медвежьего мяса. Другая маленькая ложечка (№-Б-558-I), длиной 20.5 см, грубо выструганная, в описи собирателя называется «sorni nal» (дословно — «золотая ложка»). В описи указано, что она — последняя из семи ложечек, которыми вычерпывают мозг из головы медведя в последний день медвежьего праздника. Обе ложки хранились в священном месте селения Локтоткурт. Там же хранился посох — четырехгранная палка (№ Б-560-I), длиной 84 см, покрытая зарубками, которыми отмечалось количество песен, плясок и сценок, исполняемых при медвежьих церемониях. Верхний конец ее заструган в виде четырехгранной призмы.

Вторая группа предметов рассматриваемой коллекции представлена 6 рисунками, выполненными на бересте (рис. 4). Рисунки сделаны М. Тоголмазовой, П. Тарлиной и А. Песковой (р. Казым, Хуллорские юрты). В описи Н. П. Никольского значится: «Изображения духов-покровителей животных, возможно тотемов казымских родов. Эти рисунки обычно делались на колыбелях для грудных детей с целью защиты их от злых духов».[31]

Рисунки (№№ Б-496/1-6-I) сделаны на квадратных кусках бересты путем нанесения ножом контурного изображения, а затем последующего соскабливания тонкого слоя бересты. Из этих рисунков наиболее интересными являются три (рис. 4, *1*, *5*, *6*).

На одном рисунке (рис. 4, *1*), размером 9.5 × 10 см, изображена стилизованная птица-вурсик. В описи собирателя отмечено, что подобное изображение часто татуировалось на кистях рук женщин. Татуировка у хантов и манси относится к области женского искусства и занимает, по мнению С. В. Иванова, промежуточное место между религиозным и

[30] Д. К. Зеленин, ук. соч., стр. 84.
[31] Фонд МИРА, опись № 533.

бытовым искусством.[32] По сведениям В. Н. Чернецова, изображения птицы-вурсика связаны с представлениями о душе. Татуировка птицы являлась, по-видимому, одним из наиболее радикальных средств для «удержания» души при теле. Этот же автор приводит ценные наблюдения Н. Ф. Прытковой, касающиеся представлений казымских хантов о значении татуировки как магического средства. Н. Ф. Прытковой удалось выяснить, что изображение птички-вурсика татуировали на плече каждому человеку. Изображение должно было сторожить душу человека при жизни

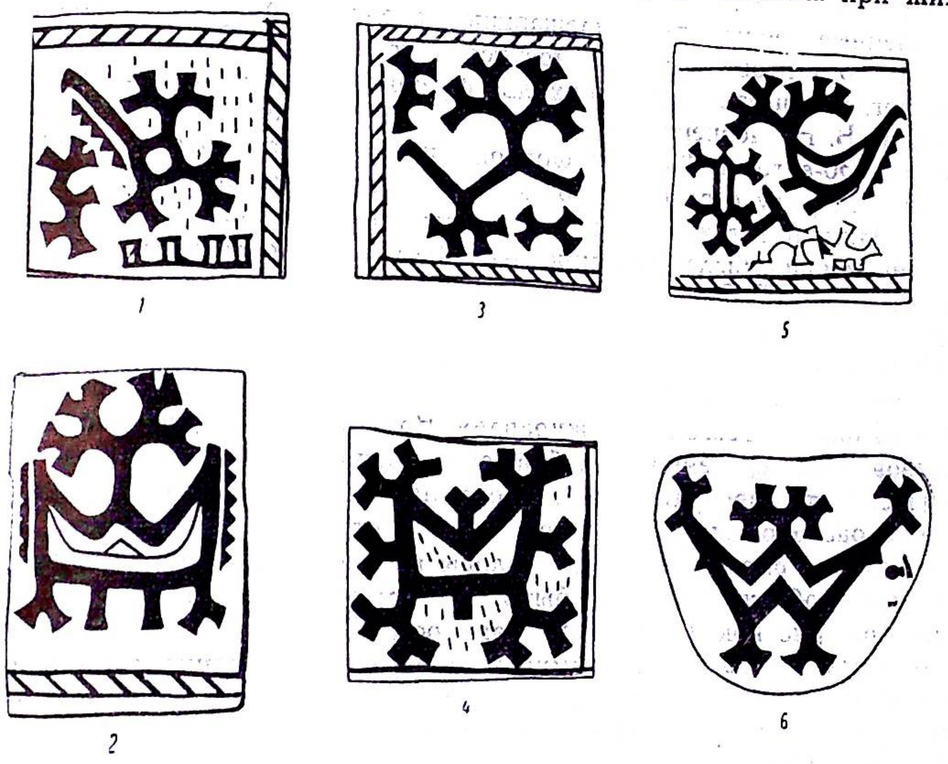


Рис. 4. Изображения духов-покровителей, предохраняющих детей от злых духов. Выполнены на бересте М. Тоголмазовой, П. Тарлиной и А. Песковой (р. Казым, Хуллорские юрты).

1 — птица-вурсик, *2* — безголовый журавль; *3* — земляной зверь (?); *4* — безголовый зверь (?); *5* — глухарь; *6* — селезень — священная птица казымских хантов.

и сопровождать ее после смерти в загробный мир. Татуировку делали обычно в зрелом возрасте. Но в исключительных случаях, как например это наблюдалось в 1946 г. Н. Ф. Прытковой, татуировку делали молодым девушкам, уезжавшим из родных мест.[33] Описываемое нами изображение вурсика, по-видимому, имело целью охранять душу ребенка.

На другом рисунке (рис. 4, *5*), размером 10.5 × 10 см, справа дано стилизованное профильное изображение птицы «luk» — глухаря, слева от которого имеется еще одна стилизованная фигурка, напоминающая медведя. Об изображении глухаря на спинках колыбелей у казымских хантов имеется сообщение Н. Ф. Прытковой.[34]

[32] С. В. Иванов. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX—начала XX в., стр. 44.
[33] В. Н. Чернецов. Представления о душе у обских угров, стр. 129.
[34] С. В. Иванов. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX—начала XX в., стр. 56.

Изображение тетери или глухаря связано с представлениями обских угров об одной из душ человека, которая бóльшую часть времени живет вне человека в лесу и прилетает к нему только во время сна. Отсюда и ее название — «сонная душа», «птица сна». Изображение тетери делали на спинках детских люлек, против затылка ребенка.[35]

Следующий рисунок (рис. 4, *6*), размером 8.5 × 11 см, изображает птицу «sos» — селезня. Как указано в описи собирателя, в образе этой священной птицы выступает племенной дух казымских хантов — «vut imi».[36]

Под понятием «племя казымских хантов» следует подразумевать кровнородственные роды, принадлежавшие к одной фратрии. Фратриальное устройство хантов и манси относится к периоду до Октябрьской революции, когда существовали у них две фратрии — «пор» и «мош», что было доказано В. Н. Чернецовым. Однако пережитки этого явления сохранялись еще и в 30-е годы. Каждая фратрия имела своего тотема (мифического предка). Наряду с главным тотемом имелись также и второстепенные тотемы. Один и тот же тотем мог выступать в разных обликах. Тотемом фратрии «мош» была женщина — «kaltas», она представлялась в облике зайца или гуся.[37] Описываемый рисунок (рис. 4, *6*), по-видимому, изображает тотема фратрии «мош».

Остальные рисунки имеют меньший интерес.

Один из рисунков (рис. 4, *2*), размером 10 × 7 см, обозначен в описи как «ohli tor» — «безголовый журавль». Возможно, в основе рисунка лежит стилизованное сдвоенное изображение птицы с распущенным хвостом. О сдвоенности изображения говорит наличие условного рисунка в виде грабель, расположенных с правой и левой стороны изображения. Обычно такие грабли помещаются около головы на рисунках, изображающих птиц. Подобное изображение могло быть тотемом одного из родов.

Другой рисунок (рис. 4, *3*), размером 9.3 × 10 см, называется «muv ter» — «земляной зверь?». Термин этот вызывал сомнения собирателя, так как около наименования стоит вопросительный знак, сделанный, по-видимому, рукой собирателя. В основе рисунка, как нам кажется, лежит изображение птицы.

Трактовка следующего рисунка (рис. 4, *4*), размером 8.5 × 9 см, такая же, как и предыдущих. В описи собирателя он обозначен как «ohli voj» — «безголовый зверь?».

К этой же группе рисунков мы относим изображения на берестяном ящичке (рис. 5), описанном выше.

На наружной стороне крышки ящичка, согласно описи собирателя, изображен «kat uher meŋk» — «двухголовый лесной дух» (рис. 5, *1*). Все изображение заключено в двойную орнаментированную рамку.

Лесные духи «mis» и «menk» являлись, по верованиям хантов и манси, духами-предками фратрий «мош» и «пор». Члены каждой фратрии считали себя состоявшими в кровном родстве с лесными духами.[38]

В основе изображений, рассмотренных выше, несмотря на значительную их стилизацию, все же можно увидеть образ животного, являющегося объектом охоты, т. е. относящегося к трудовой деятельности человека. Рисунок, изображающий духа «meŋk», не дает возможности судить ни

[35] В. Н. Чернецов. Представления о душе у обских угров, стр. 135.
[36] Фонд МИРА, опись № 533.
[37] В. Н. Чернецов. Фратриальное устройство обско-югорского общества, стр. 30.
[38] Там же, стр. 21.

о зооморфности, ни об антропоморфности этого духа. Изображение очень условно, и его можно было бы рассматривать как орнаментальный мотив, если бы нам не было известно точно культовое назначение берестяного ящичка. Нам неизвестны рисунки хантов и манси, изображающие этого рода духов, кроме рисунка В. Н. Чернецова: «Пляска, изображающая meŋk'a — духа предка фратрии пор. Селение Вежакоры».[39]

Представления о таких духах и использование их изображений в качестве духов-охранителей в религиозной идеологии хантов и манси было,

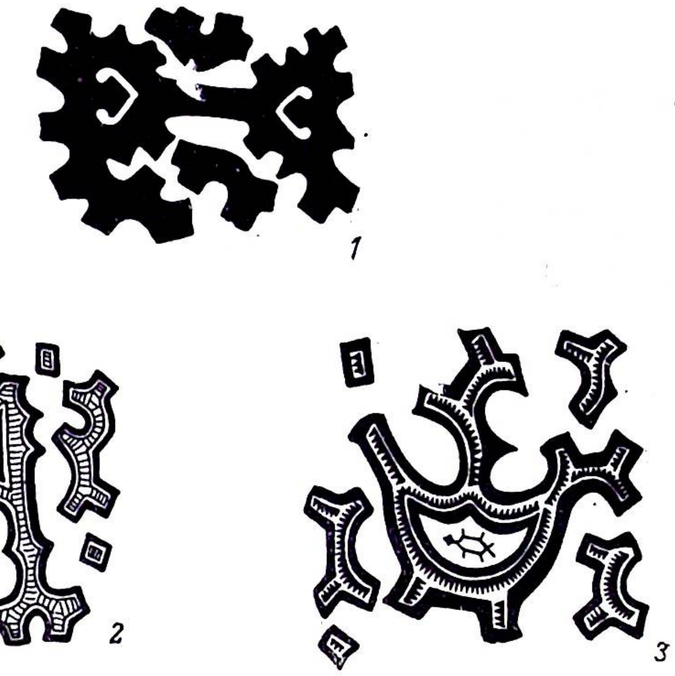


Рис. 5. Изображения на берестяном ящике для хранения жертвенных предметов.

1 — изображение двухголового «лесного духа» на крышке ящика; *2* — изображение лося на внутренней стороне дна ящика; *3* — изображение глухаря с наружной стороны дна ящика.

по-видимому, более поздним явлением, чем представления о тотемических предках и их графическое изображение.

На бортах ящичка имеется орнамент «заячье ухо». Внутри ящичка на дне в двойной орнаментированной рамке изображен олень (рис. 5, *2*). Рисунок, несмотря на стилизацию, в общем реалистичен. Судя по пропорциям тела (более массивные и длинные ноги), это все-таки скорее изображение лося, а не оленя, как сказано в описи собирателя.

На наружной стороне дна ящичка имеется рисунок глухаря (рис. 5, *3*). Изображение птицы профильное, голова обозначена довольно ясно, даже намечен клюв, около которого имеется схематическое изображение распластанной фигурки. Такая же фигурка изображена на туловище глухаря. По мнению Н. Ф. Прытковой, с аналогичными изображениями ханты связывали представления о душе. Возможно это изображение жука — «kēr-χomlaχ» (жужелицы или плавунца), в которого по верованиям хантов и манси, превращалась после смерти человека одна из его душ, а именно душа-тень или могильная душа.[40]

[39] Там же, стр. 41.
[40] Н. В. Чернецов. Представления о душе у обских угров, стр. 125.

В заключение можно отметить, что небольшая коллекция, собранная Н. П. Никольским, имеет научное значение, отражая в какой-то мере картину прошлых религиозных представлений хантов и манси.

Следует отметить, что религиозные представления, о которых шла речь выше, для хантов и манси являются уже пройденным этапом, потеряли уже былую силу. Наглядным свидетельством этого служит факт получения от местного населения таких культовых предметов, как идол (№ Б-620-I), считавшийся в прошлом священным и передававшийся по наследству.

VIII. БИБЛИОГРАФИЯ

М. Д. ЗАХАРОВА

УКАЗАТЕЛЬ ЛИТЕРАТУРЫ ПО ВОПРОСАМ РЕЛИГИИ И АТЕИЗМА, ИЗДАННОЙ В СССР НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ (1957 г.)

Разделы. 1. Марксизм-ленинизм о религии: а) Основоположники марксизма-ленинизма о религии, б) КПСС о религии. Советское государство и религия. 2. Сборники и труды по общим вопросам. 3. Наука и религия: а) Общие вопросы, б) Астрономия, в) Биология, г) Антропология, д) Медицина. 4. Идеализм и религия. 5. Религиозные верования первобытного общества и их пережитки. 6. Религиозные верования народов СССР. 7. Религия и атеизм Вавилона, Греции и Рима. 8. Религия и атеизм Индии и Китая. 9. Иудаизм. 10. Происхождение христианства и его культа. 11. История православной церкви. 12. Православное сектантство. 13. Католицизм. 14. Протестантизм. 15. Ислам. 16. Ламаизм. 17. История атеизма: а) История русского атеизма, б) История атеизма народов СССР, в) Свободомыслие и атеизм в Западной Европе, г) Свободомыслие на арабском Востоке. 18. Преодоление религиозных предрассудков в СССР. 19. Религия и мораль. 20. Научно-атеистическая пропаганда в СССР: а) Общие вопросы, б) Научно-атеистическая пропаганда в школе. 21. Музей истории религии и атеизма АН СССР. 22. Критика и библиография: а) Библиографические указатели и обзоры рукописей, б) Рецензии.

1. Марксизм-ленинизм о религии

а) Основоположники марксизма-ленинизма о религии

1. **Маркс К.** Парламентские дебаты. Духовенство и борьба за десятичасовой рабочий день. Голодная смерть. В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 8, изд. 2-е, М., 1957, стр. 559—564.
2. **Маркс К.** Религиозное движение в Пруссии. В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 9, изд. 2-е, М., 1957, стр. 529—530.
3. **Энгельс Ф.** Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом. М., Госполитиздат, 1957, 375 стр. (Инст. марксизма-ленинизма при ЦК КПСС).

б) КПСС о религии. Советское государство и религия

4. **Декрет ВЦИК и СНК о гражданском браке, о детях и ведении книг актов состояния. 18 (31) декабря 1917.** В кн.: Декреты Советской власти. Т. I. М., Госполитиздат, 1957. (Инст. марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. Инст. истории Акад. наук СССР). См.: § 1, стр. 247; §§ 13, 14, стр. 249.
5. **Декрет ВЦИК и СНК о расторжении брака. 16 (29) декабря (1917).** В кн.: Декреты Советской власти. Т. I. М., Госполитиздат, 1957. (Инст. марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. Инст. истории Акад. наук СССР). См. § 12, стр. 239.
6. **Декрет о расширении финансовых прав Петроградского городского общественного управления. 19 декабря (1 января 1918 г.).** В кн.: Декреты Советской власти. Т. I. М., Госполитиздат, 1957. (Инст. марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. Инст. истории Акад. наук СССР). См. § 5, стр. 261.
7. **Декрет о свободе совести, церковных и религиозных обществ. 20 января (2 февраля) [1918].** В кн.: Декреты Советской власти. Т. I. М., Госполитиздат, 1957. (Инст. марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. Инст. истории Акад. наук СССР). См. стр. 371—373.
8. **Ленинские поправки к декрету о свободе совести, церковных и религиозных обществ.** В кн.: Декреты Советской власти. Т. I. М., Госполитиздат, 1957. (Инст.

марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. Инст. истории Акад. наук СССР). См. стр. 371—373.

9. **Постановление о передаче дела воспитания и обновления из духовных ведомств в ведение Народного комиссариата по просвещению 11 (24) декабря (1917).** В кн.: Декреты Советской власти. Т. I. М., Госполитиздат, 1957. (Инст. марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. Инст. истории Акад. наук СССР). См. стр. 210—211.
10. **Радиограмма о положении в стране. 22 января (4 февраля) [1918].** В кн.: Декреты Советской власти. Т. I. М., Госполитиздат, 1957. (Инст. марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. Инст. истории Акад. наук СССР). См. сто. 565.
11. **Сообщение о постановлении о выдаче «Священного корана Османи» Краевому мусульманскому съезду.** В кн.: Декреты Советской власти. Т. I. М., Госполитиздат, 1957. (Инст. марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. Инст. истории Акад. наук СССР). См. стр. 195.
12. **Хрущев Н. С.** Беседа Н. С. Хрущева с главой газетно-издательского треста В. Р. Херстом. Правда, 1957, 29 ноября.
13. **Хрущев Н. С.** Сорок лет Великой Октябрьской социалистической революции. Доклад на юбилейной сессии Верховного Совета СССР 6 ноября 1957. М., Госполитиздат, 1957, 80 стр. с портр.
14. **Божко Т. З.** Отношение Коммунистической партии к религии. Симферополь, 1957. 20 стр. (Крымское обл. отд. Общ. по распростр. полит. и научн. знаний УССР. В помощь лектору).
15. **Быстров В.** Что такое свобода совести? (Консультация). В помощь самообразованию, 1957, № 9, стр. 97—100.
16. **Воронцов Г. В.** В. И. Ленин об атеистическом воспитании масс. (Материалы для лекторов). Л., 1957, 34 стр. (Упр. культуры Исполкома Леноблсовета. Обл. лекционное бюро). Библиогр. стр. 33.
17. **Воронцов Г. В. и Н. Ф. Макаров.** Отношение Коммунистической партии и Советского государства к религии и церкви. (К 40-летию декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»). Л., 1957, 44 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР. Ленингр. отд.).
18. **Гапочка М. П.** О богостроителях старых и новых (Разоблачение В. И. Лениным реакционной сущности богостроительства). Наука и жизнь, 1957, № 4, стр. 36—39.
19. **Губанов Н. И.** Ленин о научно-атеистической пропаганде. Наука и жизнь, 1957, № 4, стр. 33—35.
20. **Келле В. Ж.** Ленин о религии. Наука и жизнь, 1957, № 1, стр. 41—44.
21. **Крылов Н. А.** Великая Октябрьская социалистическая революция и отделение церкви от государства и школы от церкви. Научн. записки (Ленингр. финансово-эконом. инст., кафедра истории КПСС), вып. 18, 1957, стр. 58—94.
22. **Николотов С.** Что такое свобода совести? В помощь политическому самообразованию, 1957, № 9, стр. 100—102.
23. **Омельчук Ф.** Марксизм-ленинизм о религии. Коммунист Молдавии, 1957, № 1, стр 16—24.
24. **Почему в СССР церковь отделена от государства.** (Справка). Моск. пропагандист, 1957, № 6, стр. 69—70.
25. **Смолов С. Н.** К вопросу о реакционной сущности богостроительства (1908—1912 гг). Учен. записки (Казанск. пед. инст.), вып. 12, 1957, стр. 91—110.
26. **Узков И. Н.** Материал к лекции на тему «Свобода совести в СССР». М., 1957. 28 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР. На правах рукописи). Библиогр. в конце книги.

2. Сборники и труды по общим вопросам

27. **Бисенов Х.** Реакционная сущность религии. Коммунист Казахстана, 1957, № 9, стр. 37—43.
28. **Гомулка В.** Узловые проблемы политики партии. (Доклад на IX пленуме ЦК Польской объединенной рабочей партии 15 мая 1957 г.). Коммунист, 1957, № 7, стр. 63. См. [раздел] «Отношения между государством и церковью».
29. **Готшак Л.** История научного и культурного развития человечества. Проект проспекта IV тома (1300—1775 гг.). Вестник истории мировой культуры, 1957, № 3, стр. 127—159. Замечания по проекту, составленные группой советских историков под руководством проф. А. А. Зворыкина, см. там же, стр. 159—175.
30. **Ежегодник Музея истории религии и атеизма.** [Отв. ред. В. Д. Бонч-Бруевич, С. И. Ковалев]. Т. I. М.—Л., Изд. АН СССР, 1957, 524 стр. с илл., 7 л. илл.

31. **Материалы к плану 5-го тома «Истории научного и культурного развития человечества», составленного проф. Ж. Моразе.** (Разработаны группой советских ученых под руководством проф. А. А. Зворыкина). Вестник истории мировой культуры, 1957, № 4, стр. 146—178. См. гл. 21, «Религия», стр. 170—171.
32. **Наука и религия.** (Сборник стенограмм лекций, прочитанных на Всесоюзном совещании-семинаре по научно-атеистическим вопросам). Ред. коллегия: П. Н. Федосеев, М. М. Шейнман (главн. редакторы) и др. М.,1957, 431 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
    Рец.: Яковлев Е. В помощь лектору атеисту. Бюллетень Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний, 1957, № 6, стр. 38. Рец. на кн.: Наука и религия. М., 1957.
33. **Ответы на некоторые научно-атеистические вопросы** (заочная консультация). В помощь лектору. Вып. 2. М., 1957, 40 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний). На правах рукописи.
34. **Павелкин П. А.** Есть ли бог? (Глава из книги «Что такое религия»). Культ.-просвет. работа, 1957, № 6, стр. 53—55. Библиогр. стр. 55.
35. **Шахнович М. И.** Методическое пособие по курсу «Всеобщая история религии и атеизма». Л., 1957, 19 стр. (Ленингр. ордена Ленина гос. унив. им. А. А. Жданова. Отд. заочн. обучения. Философ. фак.). Библиогр. в конце книги (20 назв.).
36. **Ярославский Е.** О религии. [Подбор текстов, вступит. статья, примеч. и общ. ред. М. М. Шейнмана]. М., Госполитиздат, 1957, 640 стр. с илл.

3. Наука и религия

а) Общие вопросы

37. **Айрапетянц Л.** Коренная противоположность науки и религии. Л., 1957, 59 стр. (Упр. культуры Исполкома Ленингр. обл. Совета депутатов трудящихся. Обл. лекционное бюро). Литература для подготовки лекции на тему «Коренная противоположность науки и религии», стр. 57—58 (19 назв.).
38. **Алексютович Н.** Наука несовместима с религией. Коммунист Белоруссии, 1957, № 1, стр. 57—64.
39. **Быховский Б. Э** Прометея не заковать вновь! [О попытках зарубежных служителей церкви и реакционных ученых примирить науку с религией]. Наука и жизнь, 1957, № 1, стр. 50—51.
40. **Губанов Н. И.** Ответ читателю [В. С. Розову по вопросу о несовместимости науки и религии]. Вопросы философии 1957, № 2, стр. 212—215.
41. **Гуйкас Р.** Наука и реформация. Вестник истории мировой культуры, 1957, № 1, стр. 189.
42. **Кошелевский Д. И.** География опровергает религию. Илл.: А. Орлов. Наука и жизнь, 1957, № 5. стр. 45—48.
43. **Крутик М. И.** Вредный пережиток. (О суевериях и борьбе с ними). Илл.: И. Фридман. Наука и жизнь, 1957, № 6, стр. 41—44.
44. **Левада Ю. А.** Современный фидеизм и наука. Вопросы философии, 1957, № 3, стр. 72—79.
45. **Мелехин И. П.** В чем состоит коренная противоположность научно-материалистического и религиозного идеалистического мировоззрения. (Материал в помощь лектору). Рязань, 1957, 46 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР. Рязанск. обл. отд.). На правах рукописи.
46. **Новик И. Б.** Разоблаченные суеверия. (О разоблачении Д. И. Менделеевым антинаучного характера спиритизма). Илл.: Б. Стриженов. Наука и жизнь, 1957, № 2, стр. 43—44.
47. **Ойзерман Т. И.** О научном предвидении. Наука и жизнь, 1957, № 9. стр. 57—60.
48. **Пий XII и наука.** В кн.: П. Лаберенн. Происхождение миров. Пер. с франц. Ю. А. Рябова. Под ред. Э. Кольмана. М., Гостехиздат, 1957, стр. 242—260.
49. **Струков Э. В.** Материал к лекции на тему «Наука и религия о познаваемости мира». М., 1957, 37 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний). На правах рукописи. Библиогр. стр. 37.
50. **Туткевич В. М.** О вере в судьбу и приметы. Л., 1957, 32 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР. Ленингр. отд.)
51. **Яковлев Е. Г.** Непримиримые мировоззрения. (О непримиримости науки и религии). Наука и жизнь, 1957, № 2, стр. 37—39.

б) Астрономия

52. **Брюханов В. А.** Великий шаг человечества. Проблема межпланетных полетов и атеизм. Предисл.: Б. Гиммельфарб, А. Рудов. Архангельск, Кн. изд., 1957. 111 стр. с илл. и карт.

53 **Вальдгард С. Л.** Беседы о вселенной. [М.], изд. «Моск. рабочий», 1957, 176 стр.
54. **Воронцов-Вельяминов Б. А.** Новейшие данные науки о Вселенной. В кн.: Наука и религия. М., 1957, стр. 68—81. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
55. **Гурев Г. А.** Сотворена ли Вселенная? (Печатается по решению жюри конкурса на лучшую популярную научно-атеистическую и естественнонаучную брошюру, проведенного Всесоюзным обществом). М., изд.«Знание», 1957, 32 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
56. **Гурев Г. А.** Что такое Вселенная. Изд. 3-е, стереотип. М., Гостехиздат, 1957, 200 стр. с илл.
57. **Мезенцев В. А.** «Необыкновенные» небесные явления. Агитатор, 1957, № 1, стр. 53—58.

в) Биология

58. **Бирюков Д. А.** Основные вопросы учения И. П. Павлова в атеистической пропаганде. В кн.: Наука и религия. М., 1957, стр. 151—173. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
59. **Гурев Г. А.** Дарвинизм и религия. Из истории идеологической борьбы в биологии. М., 1957, 248 стр., 1 л. портр. (Акад. наук СССР. Научно-попул. серия).
60. **Гурев Г. А.** О вере в бессмертие души. М., Госполитиздат, 1957, 52 стр.
61. **Куроедов А.** Из истории эволюционных идей. Наука и жизнь, 1957, № 8, стр. 45—47.
62. **Опарин А. И.** Возникновение жизни на Земле. Изд. 3-е, полностью переработ М., 1957, 458 стр. с илл. (Акад. наук СССР).
63. **Опарин А. И.** Современное состояние проблемы происхождения жизни. В кн.: Наука и религия. М., 1957, стр. 108—122. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
64. **Платонов Г. В.** Великий естествоиспытатель-материалист. (К 75-летию со дня смерти Ч. Дарвина). Вопросы философии, 1957, № 3, стр. 25—48.
65. **Платонов Г. В.** Борьба против идеализма в современной биологии. В кн.: Наука и религия. М., 1957, стр. 123—150. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
66. **Портнов Ф.** Наука и религия о жизни и смерти. Коммунист Сов. Латвии, 1957, № 8, стр. 75—79.
67. **Портнов Ф.** Сон, сновидения и гипноз. Коммунист Сов. Латвии, 1957, № 2, стр. 67—72.
68. **Фролов И. Т.** Существует ли целесообразность в живой природе. (Дарвинизм и телеологии). М., изд. «Знание», 1957, 31 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
69. **Фролов Ю. П.** Материал к лекции на тему «Учение И. П. Павлова — мощное оружие в борьбе против идеализма и религиозных предрассудков». М., 1957, 35 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР). На правах рукописи.
70. **Шорохова Е. В.** Материя и психика. Илл.: И. Фридман. Наука и жизнь, 1957, № 5, стр. 36—40.

г) Антропология

71. **Гремяцкий М.** Труд создал человека. (О происхождении человека). Агитатор. 1957, № 11, стр. 54—58.
72. **Гурев Г. А.** Давний спор. Илл.: Г. Бедарев. Наука и жизнь, 1957, № 3, стр. 44—48. О происхождении человека.
73. **Нестурх М. Ф.** Звенья родословной человека. Ископаемые обезьяны и древнейшие люди. Природа, 1957, № 1, стр. 32—42.

д) Медицина

74. **Бернштейн В. А.** и **А. М. Мамаев.** Медицина и религия. Алма-Ата, Казгосиздат, 1957, 52 стр.
75. **Каневский Л. О.** Бывают ли «чудесные исцеления»? (Медицина в борьбе с религиозными предрассудками и знахарством). Илл.: А. Леонов. Наука и жизнь, 1957, № 7, стр. 44—46.
76. **Кудрявцев М. А.** Научная медицина и знахарство. Илл.: Д. Циновский. Здоровье, 1957, № 3, стр. 2—4.
77. **Осочинский Е.** Радио-знахари. Здоровье, 1957, № 3, стр. 4.
78. **Сорокин И. П.** Медицина против религии и суеверий. Ульяновск, 1957, 21 стр. (Ульяновск. обл. дом сан. просвещения).

79. **Шапиро Я. Е.** Медицинская наука против суеверий и знахарства. (Материал для лекций и бесед). Рязань, 1957, 35 стр. (Рязанск. обл. отд. Общ. по распростр. полит. и научн. знаний. В помощь лектору). На правах рукописи. Библиогр. в конце книги (22 назв.).

4. Идеализм и религия

80. **Баумер Ф. Л.** Апокалиптика 20-го столетия. [Статья перепечатана из журнала Cahiers d'histoire mondiale» (Paris, т. I, № 3, стр. 623—640)]. Вестник истории мировой культуры, 1957, № 2, стр. 33—47.
81. **Момджян Х. Н.** Об идеологии социального пессимизма (по поводу статьи Ф. Л. Баумера). Вестник истории мировой культуры, 1957, № 2, стр. 47—55.
82. **Нокс К.** Проповедь идеализма и религии. Вестник истории мировой культуры, 1957, № 6, стр. 182—183.
83. **Хелбат Р. Х.** Юм и научный теизм. Вестник истории мировой культуры, 1957, № 6, стр. 192.

5. Религиозные верования первобытного общества и их пережитки

84. **Анисимов А. Ф.** Природа и общество в отражении сказки и мифа. (К вопросу об исторических истоках и соотношении сказки и мифа). Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. I, М.—Л., 1957, стр. 144—171.
85. **Беспятых В. А.** К вопросу о гносеологических корнях идеализма. Учен. записки Казанск. унив, т. 117, кн. 9, Общеуниверситетский сб.; вып. 1, 1957, стр. 34—38.
86. **Бутинова М. С.** Как возникла религия. М., изд. «Сов. Россия», 1957, 103 стр. с илл., 2 л. илл.
87. **Гурев Г. А.** Всегда ли существовала вера в бога? (По поводу некоторых буржуазных теорий происхождения религии). Илл.: И. Комаревский. Наука и жизнь, 1957, № 12, стр. 37—42.
Кириллова Е. Г. Л. Фейербах о происхождении и гносеологических корнях религии. См. № 311.
88. **Косвен М. О.** Очерки истории первобытной культуры. 2-е исправл. и дополн. изд., М., 1957, 240 стр. с илл. (Акад. наук СССР. Научно-попул. серия). Библиогр. в конце книги.
Кочарян М. Г. Поль Гольбах о сущности и происхождении религии. См. № 316.
89. **Крывелев И. А.** Социальные гносеологические корни религии. В кн.: Наука и религия. М., 1957, стр. 28—49. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
90. **Новомейский А. С.** О возникновении начальных представлений о душе. Учен. записки (Свердловск. пед. инст.), вып. 14, 1957, стр. 153—183.
91. **Окладников А. П.** Из истории этнических и культурных связей неолитических племен Среднего Енисея. (К вопросу о происхождении самодийских племен). Сов. археология, 1957, № 1, стр. 26—55.
92. **Ольгейрссон Э.** Из прошлого исландского народа. Родовой строй и государство в Исландии. Пер. с исландск. В. П. Беркова. Ред., предисл. и примеч. М. И. Стеблин-Каменского. М., Изд. иностр. лит., 1957, 331 стр. См.: гл. I, [раздел] 4, «Отражение гибели родовых обществ континентальной Европы в языческой мифологии», стр. 50—58; гл. II, [раздел] 2, «Прорицание провидицы», стр. 61—67; гл. V, «Принятие христианства и народовластие XI века», стр. 179—208.
93. **Первобытная культура.** Вып. 2. Под общ. ред. проф. М. И. Артамонова. М., изд. «Искусство», 1956, 44 стр. с илл. (Гос. Эрмитаж. Путеводители по выставкам).
94. **Плисецкий М. С.** Как возникла религия. (По данным антропологии и первобытной археологии). В кн.: Ответы на некоторые научно-атеистические вопросы. Вып. 2. М., 1957, стр. 3—12. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний. В помощь лектору).
95. **Седов В. В.** К вопросу о жертвоприношениях в древнем Новгороде. Краткие сообщ. о докладах и полевых исследованиях. Инст. истории материальной культуры, вып. 68, 1957, стр. 20—30.
96. **Токарев С. А.** О происхождении и ранних формах религии. В кн.: Наука и религия. М., 1957, стр. 174—193. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
97. **Францев Ю. П.** Материалисты прошлого о происхождении религии. Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. I, М.—Л., 1957, стр. 5—74.

98. **Хайтун Д. Е.** Проблемы тотемизма в освещении современной науки. Автореф. дисс. на соиск. учен. ст. д-ра истор. наук. М., 1957, 29 стр. (Акад. наук СССР. Инст. этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая). На правах рукописи.
99. **Шаревская Б. И.** Религия древнего Бенина. (Очерк верований и культов африканского государства доколониального периода). Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. I, М.—Л., 1957, стр. 172—213.
100. **Шахнович М. И.** А. М. Горький о происхождении религии. Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. I, М.—Л., 1957, стр. 75—143.

6. Религиозные верования народов СССР

101. **Бардавелидзе В. В.** Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957, 306 стр., 19 л. табл. (Акад. наук Груз. ССР. Инст. истории им. И. А. Джавахишвили). Библиогр. стр. 269—280 и в подстрочн. примеч.
102. **Вольская А.** Рельефы Шиомгвиме и их место в развитии грузинской средневековой скульптуры. Тбилиси, 1957, 103 стр., 14 л. илл. (Акад. наук Груз. ССР. Инст. истории грузинского искусства).
103. **Дадов А. А.** К вопросу о религиозных верованиях кабардинцев. Учен. записки (Кабардино-Балкарск. научно-исслед. инст.), т. 12, 1957, стр. 285—300
104. **Долгих Б. О.** Тамги нганасанов и энцев. (О родовых знаках народов Севера). Краткие сообщ. (Инст. этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая), т. 27, 1957, стр. 20—34.
105. **История Кабарды с древнейших времен до наших дней.** (Ред. коллегия: д-р истор. наук Н. А. Смирнов (отв. ред.) и др.). М., Изд. АН СССР, 1957. 394 стр. с илл., 2 л. карт. См. гл. IX, [раздел] 5, «Религиозные верования», стр. 98—99.
106. **История Казахской ССР.** (Ред. коллегия: М. О. Ауэзов и др.). Т. I. Алма-Ата, Изд. АН Каз. ССР, 1957, 609 стр. с илл. и карт., 27 л. илл. и карт. (Акад. наук СССР. Инст. истории археологии и этнографии). См. гл. VIII, [раздел] 3, «Верования и религия. Знания», стр. 187—189.
107. **История Якутской АССР.** Т. II. Якутия от 1630-х годов до 1917 г. М., 1957, 416 стр. с илл. (Акад. наук СССР. Инст. языка, литературы и истории Якутского филиала АН СССР). См.: гл. IX, «Культура в XVII—XVIII вв.», стр. 115—122; г XVII, «Культура во 2-й половине XVIII и 1-й половине XIX в.», стр. 249—254; гл. XXIII, «Культура конца XIX—начала XX в.», стр. 345—346.
108. **Кузнецова В. Г.** Материалы по праздникам и обрядам амгуэмских оленных чукчей. Труды Инст. этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, т. 35, 1957, стр. 263—326.
109. **Лайпанов Х. О.** К истории карачаевцев и балкарцев. Черкесск. Карачаево-Черкесское кн. изд., 1957. 67 стр. См. гл. «Языческие верования карачаевцев и балкарцев», стр. 31—47.
110. **Очерки истории Дагестана.** Махачкала. Дагестанское кн. изд., 1957, 392 стр. (Дагестанский филиал Акад. наук СССР. Инст. истории, языка и литературы им. Гамзата Цадасы). См. гл. 2, [раздел] 6, «Культура народов Дагестана в VI—XV вв.», стр. 79—87.
111. **Романов Н. Р.** Культ каремея у чуваш. Учен. записки (Научно-исслед. инст. языка, литературы, истории и экономики при Совете Министров Чувашск. АССР), вып. 15. 1957, стр. 190—209.
112. **Сергеев М. А.** Малые народы Советского Севера. Магадан, Кн. изд., 1957, 156 стр. См. гл. «Дореволюционная жизнь», [раздел] «Духовная культура», стр. 80—83.
113. **Токарев С. А.** Религиозные верования восточнославянских народов XIX—начала XX в. М.—Л., 1957, 164 стр. (Акад. наук СССР. Музей истории религии и атеизма). Библиогр. стр. 156—163 (около 200 назв. на русск., укр. и иностр. языках).
114. **Шаскольский И. П.** К изучению первобытных верований карел. (Погребальный культ). Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. I, М.—Л., 1957, стр. 214—221.

7. Религия и атеизм древнего Вавилона, Греции и Рима

115. **Авраамова М. А.** Смелый вызов. (Об атеизме античных философов). Илл.: Б. Стриженов. Наука и жизнь, 1957, № 2, стр. 40—42.
116. **Блок Р.** Чудесные явления и гадания в древней Италии. Вестник истории мировой культуры, 1957, № 3, стр. 197.
117. **Ельницкий Л. А.** Из истории революционной идеологии эллинизма. Эвн как царь сатурналий. Вестник истории мировой культуры, 1957, № 2, стр. 58—71.

118. **Каждан А. П.** Религия и атеизм в древнем мире. М., 1957, 343 стр. с илл., 1 л. табл. (Акад. наук СССР. Научно-попул. серия). Библиогр. 311—314.
119. **Крауз Ф. Р.** Роль храмов от третьей династии Ура до первой вавилонской. Вестник истории мировой культуры, 1957, № 1, стр. 178—179.
120. **Кубланов М. М.** Легенда о ристалище Ахилла и ольвийские агонистические празднества. (К истории формирования культов античного полиса). Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. I, М.—Л., 1957, стр. 222—231.
121. **Лосев А. Ф.** Античная мифология в ее историческом развитии. М., Учпедгиз, 1957, 620 стр., 3 л. илл. Библиогр. стр. 599—614.
122. **Лосев А. Ф.** Современные проблемы изучения античной мифологии. Вестник истории мировой культуры, 1957, № 3, стр. 14—29. Резюме на франц. языке.
123. **Лурье С. Я.** Язык и культура микенской Греции. М.—Л., 1957, 402 стр. с илл., 1 л. карт. (Акад. наук СССР. Инст. истории). См.: гл. «Греция микенской эпохи», [раздел] 9, «Религия», стр. 285—324.
124. **Маковельский А. О.** Атомистика на Ближнем Востоке. (Из истории античной философии). Вопросы философии, 1957, № 3, стр. 112—116.
125. **Петтацони Р.** Греческие мистерии и мистические религии древности. Последние исследования и новые проблемы. Вестник истории мировой культуры, 1957, № 1, стр. 179—180.
126. **Фалькенштейн А.** Шумерский город-храм. Вестник истории мировой культуры, 1957, № 1, стр. 182.
127. **Широков О. С., А. И. Бабенко.** Письмо в редакцию [в связи с рецензией С. И. Радцига в «Вестнике древней истории» (1956, № 1) на работу А. Ф. Лосева «Олимпийская мифология в ее социально-историческом развитии», опубликованной в: Учен. записки (Моск. пед. инст. им. В. И. Ленина), т. 72, Кафедра классич. филологии вып. 3, 1953, с примеч. ред.]. Вестник древней истории, 1957, № 1, стр. 193—195.
128. **Штаерман Е. М.** Кризис рабовладельческого строя в западных провинциях Римской империи. М., Изд. АН СССР, 1957, 512 стр. (Акад. наук СССР. Инст. истории). Библиогр. в подстрочн. примеч. См. часть 2, гл. VI, «Идеология различных социальных групп господствующего класса в западных провинциях», стр. 258—277.

8. Религия и атеизм Индии и Китая

129. **Аникеев Н. П.** Материализм и атеизм системы Санкхья раннего средневековья. Автореф. дисс. на соиск. учен. ст. канд. философ. наук. М., 1957, 15 стр. (Инст. философии Акад. наук СССР). На правах рукописи.
130. **Аникеев Н. П.** Материалистические направления в древнеиндийской философии. М., изд. «Знание», 1957, 47 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний). См. гл. «Зарождение антирелигиозной мысли в ведический период», стр. 10—13.
131. **Гокхале Б. Г.** Социальные идеалы буддизма. Вестник истории мировой культуры, 1957, № 6, стр. 195.
132. **Госвами К. Г.** Буддизм в период правления Сунгов. Вестник истории мировой культуры, 1957, № 6, стр. 197—198.
133. **Датт Н.** Место буддизма в индийской философии. Вестник истории мировой культуры, 1957. № 6, стр. 198—199.
134. **Демьевиль П.** Проникновение буддизма в традиционную китайскую философию. Вестник истории мировой культуры, 1957, № 1, стр. 189—190.
135. **Зихровский Г.** Индия без покрывала. Сокращ. пер. с нем. Л. С. Орел. [Предисл. М. Федоренко]. М., Изд иностр. лит., 1957. 292 стр. с илл. и карт., 16 л. илл.
Каждан А. П. Религия и атеизм в древнем мире. См. № 118.
136. **Конрад Н. И.** Развитие феодальных отношений в Китае (III—VIII вв.). В кн.: Всемирная история. В 10 томах. Т. III. М., Госполитиздат, 1957. См. гл. 1, [разделы] «Даосизм и буддизм», стр. 35 и «Религия», стр. 42—43.
137. **Кочетов А. Н.** Происхождение буддизма. Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. I, М.—Л., 1957, стр. 232—262.
138. **Краснодембский А. Н.** Индуизм. Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. I, М.—Л., 1957, стр. 263—281.
139. **Ламот Э.** Разногласия в буддийской литературе по вопросу о «Пяти предложениях». Вестник истории мировой культуры. 1957. № 6, стр. 196.
140. **Маджумдар Р.** Буддизм в Юго-Восточной Азии. Вестник истории мировой культуры, 1957, № 6. стр. 199.
141. **Осипов А. М.** Феодальные государства Индии в VII—XII вв. В кн.: Всемирная история. В 10 томах. Т. III. М., Госполитиздат, 1957. См. гл. 20, [разделы]

«Индуизм — религия феодального общества Индии» и «Еретические движения», стр. 312—314.

142. **Паникар К. М.** Основы индийской культуры. Ее универсальный характер. Вестник истории мировой культуры, 1957, № 3, стр. 202.
143. **Прокофьев О.** Росписи Аджанты. Искусство, 1957, № 4, стр. 45—53.
144. **Пури Б. Н.** Буддизм в древней Камбуджадеше (анализ эпиграфики). Вестник истории мировой культуры, 1957, № 6, стр. 200.
145. **Радуль-Затуловский Я. Б.** Великий китайский атеист Фань Чжэнь. (2-я половина V и 1-я четверть VI в. н. э.). Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. I, М.—Л., 1957. стр. 282—316.
146. **Радхакришнан С.** Индийская философия. [В 2 томах]. Т. 2. Пер. с англ. М., Изд. иностр. лит., 1957, 731 стр. Библиогр. в конце глав и в примеч.
147. **Сапарина Е.** Йоги. Знание — сила, 1957, № 7, стр. 21—24.
148. **Седер Ж.** 2500-я годовщина Будды. Вестник истории мировой культуры, 1957, № 3, стр. 196—197.
149. **Сенгупта С.** Буддизм в классическую эпоху (по археологическим материалам). Вестник истории мировой культуры, 1957, № 6, стр. 196—197.
150. **Ханеда А.** Татарские завоеватели и буддизм. Вестник истории мировой культуры, 1957, № 1, стр. 183.
151. **Ху Цзя.** Пекин. Пекин. Изд. лит. на иностр. языках, 1957, 118 стр. См. гл. III, [раздел] 6, «Храмы и монастыри», стр. 64—68.
152. **Чжэн Чжэнь-до.** Фрески храма «Юнлэ». Китай, 1957, № 8, стр. 26—28.
153. **Эдгертон Ф.** Будда и язык. Вестник истории мировой культуры, 1957, № 6, стр. 194.
154. **Ян Юн-го.** История древнекитайской идеологии. Пер. с китайск. Ф. С. Быкова [и др.]. Общая ред. и вступит. статья канд. философ. наук Ян Хин-шуна. М., Изд. иностр. лит., 1957, 423 стр.

9. Иудаизм

Крывелев И. А. О так называемых «священных книгах». См. 162.

155. **Лившиц Г. М.** Классовая борьба в Иудее и восстания против Рима. К проблеме социально-экономического строя римских провинций. Минск, Изд. Белгосуниверситета им. В. И. Ленина, 1957, 436 стр.
156. **Шахнович М. И.** О происхождении и классовой сущности иудейской религии. В кн.: Наука и религия. М., 1957, стр. 352—370. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).

10. Происхождение христианства и его культа

157. **Воропаева К. Л.** Был ли Христос? Ташкент, Объедин. изд. «Кзыл Узбекистан», «Правда Востока» и «Узбекистони сурх», 1957, 55 стр. (Библ. научно-атеистич. лит.).
158. **Воропаева К. Л.** Как возник миф о Христе. Пропагандист, 1957, № 12, стр. 65—70.
159. **Каждан А. П.** Рукописи рассказывают. (К исследованию древних рукописей, найденных в Иудейской пустыне). Наука и жизнь, 1957, № 3, стр. 41—43.
160. **Кибовский Н. И.** Был ли Христос? (Материалы для лекций, бесед), М., 1957, 38 л. (Моск. гор. отд. Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР).
161. **Крывелев И. А.** Евангельские сказания и их смысл. М., изд. «Россия», 1957, 116 стр. с илл., 1 отд. л. схем.
162. **Крывелев И. А.** О так называемых «священных книгах». В кн.: Наука и религия. М., 1957, стр. 303—325. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
163. **Розенталь Н. Н.** Материал и методические указания к лекции на тему «Основные направления в христианской религии». М., 1957, 48 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР). На правах рукописи. Библиогр. в конце книги.
164. **Розенталь Н. Н.** Неправильное освещение решенных вопросов. (О работах, посвященных проблеме происхождения и эволюции христианства). Наука и жизнь, 1957, № 7, стр. 39—41.
165. **Розенталь Н. Н.** Основные направления в христианской религии. В кн.: Ответы на некоторые научно-атеистические вопросы. Вып. 2. М., 1957, стр. 13—25. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний. В помощь лектору).
166. **Розенталь Н. Н.** Христианство, его возникновение и эволюция. В кн.: Наука и религия. М., 1957, стр. 194—228. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).

167. **Сидоров Д. И.** О христианских праздниках, постах и обрядах. М., Госполитиздат, 1957, 103 стр.
168. **Стучевский И. Р.** Восточные корни мифа о Христе. М., Изд. вост. лит., 1957, 63 стр. (Акад. наук СССР. Инст. востоковедения) Библиогр. стр. 62.

11. История православной церкви

169. **Антонова В. И.** Московская икона начала XIV в. из Киева и «Повесть о Николе Зарайском». Труды Отдела древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 13, 1957, стр. 375—392.
170. **Бегунов Ю. К.** Соборные приговоры как источник по истории новгородско-московской ереси. Труды Отдела древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 13, 1957, стр. 214—224.
171. **Воронин Н. Н.** «Анонимное» сказание о Борисе и Глебе, его время, стиль и автор. Труды Отдела древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 13, 1957, стр. 11—56.
172. **Гончарова А., А. Хамцов.** Древние соборы Кремля. М., изд. «Моск. рабочий», 1957, 80 стр. с илл.
173. **Гусев В. Е.** Заметки о стиле «Жития» протопопа Аввакума. Труды Отдела древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 13, 1957, стр. 273—281
174. **Дмитриев Ю. Н.** Об истолковании древнерусского искусства. (О древнерусской живописи). Труды Отдела древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 13, 1957, стр. 345—363.
175. **Долинин Н. П.** Вопросы истории русской церкви в «Очерках истории СССР» (IX—XVII вв.). Вопросы истории, 1957, № 2, стр. 126—130.
176. **Загорский государственный историко-художественный музей-заповедник.** Путеводитель. М., изд. «Сов. Россия», 1957, 103 стр. с илл. Состав. Н. А. Маясова, Т. В Николаева, И. И. Бурейченко, О. Н. Есипова, О. В. Круглова.
177. **Казакова Н. А.** Новый список «Слова ответна» Вассиана Патрикеева. Труды Отдела древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 13, 1957, стр. 446—466.
178. **Калинин Н. Ф.** Постник Барма — строитель собора Василия Блаженного в Москве и Казанского кремля. Сов. археология, 1957, № 3, стр. 261—264.
179. **Карасев С. С.** Музей-заповедник. (О «Киево-Печерской лавре». Беседа с директором Киевского гос. музея-заповедника С. С. Карасевым). Наука и жизнь, 1957, № 7, стр. 47.
180. **Ключевский В. О.** Сочинения в 8 томах. Т. 2. Курс русской истории. М., Госполитиздат, 1957, 468 стр. См.: лекция 21. [разделы] «Перенесение митрополичьей кафедры в Москву», «Значение этой перемены», «Рассказы о. Пафнутия», стр. 23—27; лекция 26, [разделы] «Идея божественного происхождения власти», стр. 126—127; лекция 34—36, «О монастырях», стр. 244—288.
181. **Копанев А. И., А. Г. Маньков, Н. Е. Носов.** Очерки истории СССР. Конец XV—начало XVII в. Под ред. проф. И. И. Смирнова. Л., Учпедгиз, 1957, 253 стр. См.: гл. 1, [раздел] «Культура», стр. 88—102; гл. 2, [раздел] «Культура», стр. 171—180.
182. **Корзухина Г. Ф.** К реконструкции Десятинной церкви. (Памятник древнерусского зодчества X в. Киев). Сов. археология, 1957, № 2, стр. 78—90.
183. **Корецкий В. И.** Известие о неповиновении крестьян в вотчине Антониево-Сийского монастыря во второй половине XVI в. Исторический архив, 1957, № 4, стр. 231—232.
184. **Лазарев В. Н.** Снетогорские росписи. (О фресках собора Рождества богородицы в Снетогорском монастыре под Псковом). Сообщ. Инст. истории искусств (Акад. наук СССР), т. 8, 1957, стр. 78—112.
185. **Лебедева Ю.** К вопросу о раннем творчестве Андрея Рублева. Искусство, 1957, № 4, стр. 66—69.
186. **Лихачев Д. С.** Заседание, посвященное творчеству протопопа Аввакума. Вестник Акад. наук СССР, 1957, № 7, стр. 113—114.
187. **Лурье Я. С.** К вопросу об идеологии Нила Сорского. Труды Отдела древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 13, 1957, стр. 182—213.
188. **Маймин Е. А.** Протопоп Аввакум в творчестве Л. Н. Толстого. Труды Отдела древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 13, 1957, стр. 501—505.
189. **Музей-заповедник.** Наука и жизнь, 1957, № 7, стр. 47. О Киевском гос. музее-заповеднике. Киево-Печерская лавра.

190. **Пашуто В. Т.** Разложение первобытнообщинного строя и развитие феодальных отношений у восточных славян. Киевская Русь (VI—начало XII в.). В кн.: Всемирная история. В 10 томах. Т. III. М., Госполитиздат, 1957. См. гл. 15, [раздел] «Принятие христианства», стр. 253.
191. **Подобедова О. И.** Лицевая рукопись XVII столетия «Повести о Петре и Февронии». Труды Отдела древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР). т. 13, 1957, стр. 393—406. Иконография XVII в.
192. **Пронштейн А. П.** Великий Новгород в XVI в. Очерк социально-экономической и политической истории русского города. Под ред. М. Н. Тихомирова. Харьков, Изд. Харьковского. гос. унив. им. А. М. Горького. 1957, 228 стр. (Ростовский гос. унив.). См. гл. IV «Социальная организация посадского населения и классовая борьба в Новгороде XV—XVI вв.», стр. 163—174.
193. **Пузиков В. М.** Общественно-политические взгляды Симеона Полоцкого. Научн. труды по философии (Белорусск. унив.), вып. 2, ч. 2, 1958, стр. 3—56.
194. **Розенталь Н. Н.** Из истории православия, католицизма и протестантизма. М., изд. «Знание», 1957, 39. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и науч. знаний).
195. **Семенов А. И.** Экскурсия по Новгородскому Кремлю. Новгород, 1957, 51 стр. с илл. (Новгородский истор.-худож. музей).
196. **Тихомиров М. Н.** Воссоздание русской письменности традиции в первые десятилетия татарского ига. Вестник истории мировой культуры, 1957, № 3, стр. 3—13.
197. **Тихомиров М. Н.** Средневековая Москва в XIV—XV вв. М., Изд. Моск. унив., 1957, 318 стр. с илл. См. гл. 6, «Митрополичий двор, церкви, монастыри, духовенство», стр. 179—194.
198. **Удальцова З. В.** Возникновение и развитие феодальных отношений в южнославянских и западнославянских государствах (VII—XI вв.). В кн.: Всемирная история. В 10 томах. Т. III. М., Госполитиздат, 1957. См. гл. 14, [раздел] «Богомильское движение», стр. 226—227.
199. **Удальцова З. В.** Развитие феодализма в Византии в VII—XI вв. В кн.: Всемирная история. В 10 томах. Т. III. М., Госполитиздат, 1957. См.: гл. 13, [разделы] «Византийское государство и церковь», «Положение народных масс», «Павликиане», «Иконоборческое движение в VIII—IX вв.», «Движение павликиан во 2-й половине IX в.», стр. 215—217.
200. **Яковлев И. В.** Покровский собор. (Храм Василия Блаженного). Путеводитель по музею. М., 1957, 32 стр., план, 3 л. илл. (Мин. культуры РСФСР. Гос. истор. музей).

12. Православное сектантство

201. **Валисевич Н. С.** Религизоные секты. Иркутск. Кн. изд., 1957, 38 стр. (Научно-попул. б-ка).
202. **Давидовская И. Г.** Некоторые вопросы истории сектантства. Труды кафедры марксизма-ленинизма (Моск. трансп.-эконом. инст.), вып. I, 1957, стр. 282—293.
203. **Клибанов А. И.** Происхождение религиозного сектантства в России. В кн.: Наука и религия М., 1957, стр. 371—392. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
204. **Руденко И. О.** Религиозное сектантство и его идеология. Ставрополь, 1957, 52 стр. (Ставропольск. краев. отд. Общ. по распростр. полит. и науч. знаний РСФСР). На правах рукописи.
205. **Узков И. Н.** Современное сектантство и его идеология. В кн.: Наука и религия. М., 1957, стр. 393—415. Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).

13. Католицизм

206. **Атия А.** Крестовые походы: старые идеи и новые понятия. Вестник истории мировой культуры, 1957, № 1, стр. 184.
207. **Бивер П.** Новейшая литература о заморском миссионерстве. Вестник истории мировой культуры, 1957, № 1, стр. 185.
208. **Быховский Б. Э.** Неотомизм — современная философия католицизма. В кн.: Наука и религия. М., 1957, стр. 268—287. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
209. **Ватикан.** В кн.: Конституция буржуазных государств Европы. М., Изд. иностр. лит., 1957, стр. 117—160.
210. **Возчиков М. С.** Современный Ватикан, его идеология и политика. В кн.: Наука и религия М., 1957, стр. 251—267. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).

211. **Герман Л. И.** Современная философия в неосхоластических изданиях. Вестник мировой культуры, 1957, № 3, стр. 178—188. О книге M. Ф. Шёнка «Философия средневековья: M. F. Sciacca. La filosofia oggi. Vol. 1—2. Sec. ed. compl. stat. e bibliografia. Roma—Milano, 1952—1954. Vol. I, 486 p.; vol. 2, 468, VII p.).
212. **Воронков И. А.** Польские тайные общества в Литве и Белоруссии в конце XVIII и первом тридцатилетии XIX в. Исторические записки, т. 61, 1957, стр. 288—291. Отношение русского правительства к католической церкви в первом тридцатилетии XIX в.
Гомулка В. Узловые проблемы политики партии. См. № 28.
213. **Жекен Г.** К истории церковных соборов. Вестник истории мировой культуры, 1957, № 1, стр. 192.
214. **Джазовая месса.** Сов. музыка, 1957, № 9, стр. 152.
215. **Кингель Р.** Христианские демократы пытаются оправдать свою империалистическую политику. (Как М. Крупавичюс фальсифицирует исторические факты). Коммунист (Вильнюс), 1957, № 9, стр. 56—64.
216. **Кондратов Н. И., И. П. Петрушевский и А. Ю. Якубовский.** Образование Монгольской державы и монгольские завоевания. В кн.: Всемирная история. В 10 томах. Т. III. М., Госполитиздат, 1957. См. раздел «Монгольская империя и государство», стр. 524.
217. **Лаврецкий И. Р.** Ватикан. Религия, финансы и политика. М., Госполитиздат, 1957, 334 стр. с илл. Список источников и основной литературы на иностр. и русск. языках, стр. 329—334 (около 200 назв.).
Буткус Т. Ватикан — оплот реакции. Коммунист (Вильнюс), 1957, № 7, стр. 55—59; **Юрьев Н.** Ватикан на страже сейфов. Львовская правда, 1957, 4 дек.
218. **Лаврецкий И. Р.** Кризис современного католицизма. Коммунист (Вильнюс), 1957, № 5, стр. 50—56.
219. **Лаврецкий И. Р.** Реакционная роль клерикализма в современной истории Италии. Вопросы истории, 1957, № 4, стр. 167—174.
Левада Ю. А. Современный фашизм и наука. См. № 44.
220. **Левада Ю. А.** Социализм марксистский и «социализм» христианский. (О социологических теориях так называемых «христианских социалистов»). Илл.: И. Стародольский. Р. Авотин. Наука и жизнь, 1957, № 9, стр. 37—41; № 10, стр. 37—41.
221. **Леонидов А.** О роли иезуитов в политике современного империализма. Мировая экономика и международ. отношения, 1957, № 2, стр. 70—84.
222. **Лурье Я. С.** Католическая реакция и подготовка интервенции против русского государства (конец XVI—начало XVII в.). Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. I, М.—Л., 1957, стр. 350—361.
223. **Мараш Я. Н.** К истории католической реакции в Литве и Белоруссии во второй половине XVI в. Учен. записки (Гродненский гос. пед. инст. им. Янки Купалы), вып. 3, 1957, стр. 67—87.
224. **Мчедлов М. П.** На службе реакции. (О Ватикане). Наука и жизнь, 1957, № 5, стр. 41—44; № 6, стр. 35—37.
225. **Неусыхин А. И.** Германия в IX—начале XII в. В кн.: Всемирная история. В 10 томах. Т. III. М., Госполитиздат, 1957. См. раздел «Борьба папства с Германской империей в конце XI—начале XII в.», стр. 173—179.
226. **Неусыхин А. И.** Италия и папство в XII—XIII вв. В кн.: Всемирная история. В 10 томах Т. III. М., Госполитиздат. 1957, стр. 387—394.
227. **Никитина В. Н.** Распространение гуситских идей в Венгрии в 30-х годах XV в. Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. I, М.—Л., 1957, стр. 333—349.
228. **Пашуто В. Т.** Борьба русского народа и других народов восточной Европы с татаро-монгольским нашествием, наступлением на Русь шведских, немецких, датских, венгерских и польских феодалов в XIII в. В кн.: Всемирная история. В 10 томах. Т. III. М., Госполитиздат. 1957. См. гл. 38, раздел «Политика папства на Руси», стр. 598.
Пий XII и наука. См. № 48.
229. **Раубозем А. Г.** Иезуиты-«фигуристы» и религиозные мышление 18 века. Вестник истории мировой культуры, 1957, № 6, стр. 191—192.
Розенталь Н. Н. Из истории православия, католицизма и протестантства. См. № 194.
230. **Романов И. З.** Мысль под запретом. (О преследовании католической церковью прогрессивной литературы). Илл.: И. Фридман. Наука и жизнь, 1957, № 8, стр. 39—43.

231. **Рутенбург В. И.** Антипапские восстания в Италии XIV в. (По материалам хроник Перуджи и Болоньи). Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. I, М.—Л., 1957, стр. 317—332.
232. **Сидорова Н. А.** Возникновение и развитие феодальных отношений во франкском обществе (VI—IX вв.). В кн.: Всемирная история. В 10 томах. Т. III. М., Госполитиздат, 1957. См. гл. 9, [разделы] «Феодально-церковная культура» и «Каролингское возрождение», стр. 160—163.
233. **Сидорова Н. А.** Крестовые походы в стране Восточного Средиземноморья. В кн.: Всемирная история. В 10 томах. Т. III. М., Госполитиздат, 1957. См. гл. 22, стр. 328—340.
234. **Сказкин С. Д.** Объединение Испании. Образование португальского государства. В кн.: Всемирная история. В 10 томах. Т. III. М., Госполитиздат, 1957. См. гл. 45, [раздел] «Королевская власть и католическая церковь», стр. 721—722.
235. **Сказкин С. Д. и М. М. Шейнман.** Христианская церковь в период раннего средневековья. В кн.: Всемирная история. В 10 томах. Т. III. М., Госполитиздат, 1957. См. гл. 16, стр. 267—274.
236. **Сульженко Г. Д.** Французский католический экзистенциализм — философия иррационализма и мистики. В кн.: Современный субъективный идеализм. М., Госполитиздат, 1957, стр. 474—526. (Акад. наук СССР. Инст. философии).
237. **Шейнман М. М.** Католицизм как разновидность христианства. В кн.: Наука и религия. М., 1957, стр. 229—250. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
238. **Шейнман М. М.** Папство и католические церкви. В кн.: Всемирная история. В 10 томах. Т. III. М., Госполитиздат, 1957. См. гл. 26, [раздел] «Папство и католическая церковь», стр. 397—400.
239. **Штиби Г.** Я видел Венгрию. Закулисные причины и истинные цели контрреволюционного мятежа в Венгрии. Пер. с нем. Л. Черной. М., Изд. иностр. лит., 1957, 70 стр. с карт. См. стр. 29—30, стр. 38—39.

14. Протестантизм

Бивер П. Новейшая литература о заморском миссионерстве. См. № 207.
240. **Джонсон Х.** Христиане и коммунизм. Пер. с англ. В. В. Исакович. Ред. М. И. Хасхачих. М., Изд. иностр. лит., 1957, 156 стр.
241. **Ким Хи Ир.** Как использовал американский империализм религию для своих агрессивных целей в Корее. Новая Корея, 1957, № 10, стр. 33—37.
Розенталь Н. Н. Из истории православия, католицизма и протестантства. См. № 194.
242. **Сартон Ж.** Две годовщины: Сезвет и Шатейон. Вестник истории мировой культуры, 1957, № 1, стр. 197—199.
243. **Чанышев А. Н.** Некоторые вопросы идеологии современного протестантизма в США. В кн.: Наука и религия, М., 1957, стр. 288—302. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
244. **Штокмар В. В.** Очерки по истории Англии XVI в. Л., Изд. Ленингр. гос. унив., 1957, 160 стр. См. гл. «Пуритане и борьба за создание новой церковной организации», стр. 111—135.

15. Ислам

245. **Алиев Г. Ю.** Ранние христианские источники легенды о Хосрове и Ширин. Сов. востоковедение, 1957, № 6, стр. 87—96.
246. **Беляев Е. А., А. Ю. Якубовский.** Аравия к началу VII в. Арабские завоевания и арабский халифат (VII—X вв.). В кн.: Всемирная история. В 10 томах. Т. III. М., Госполитиздат, 1957.
См.: гл. 7, [раздел] «Религия. Возникновение ислама. Основы идеологии раннего ислама», стр. 105—109; [раздел] «Ислам как феодальная религия», стр. 116—117; [раздел] «Исманлиты», стр. 121.
247. **Беляев Е. А.** Мусульманское сектантство. (Исторические очерки). Отв. ред. А. Ф. Султанов. М., Изд. восточной лит., 1957, 100 стр. (Акад. наук СССР. Инст. востоковедения).
248. **Годар А.** Искусство ислама и национальный дух. Вестник истории мировой культуры, 1957, № 1, стр. 188—189.
Дадов А. А. К вопросу о религиозных верованиях кабардинцев. См. № 103.
249. **Джибб Г.** К вопросам истории ислама. Вестник истории мировой культуры, 1957, № 1, стр. 191—192.
Искаков А. Чокан Валиханов о реакционной роли ислама. См. № 292.

250. **История стран зарубежного Востока в средние века.** (Учебник для гос. университетов под ред. Ф. М. Ацамба и др.). М., Изд. Моск. унив., 1957, 372 стр. с карт., 6 л. карт. См.: ч. I, гл. 6, [разделы] «Образование раннефеодального государства» и «Возникновение ислама», стр. 92—96; ч. II, гл. 6, [раздел] «Распространение ислама», стр. 200.
251. **Климович Л. И.** Современный ислам. В кн.: Наука и религия. М., 1957, стр. 326—350. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
252. **Кулиев Н. К.** Ислам, его происхождение и антинаучная сущность. Труды Инст. истории, археологии и этнографии (Акад. наук Туркм. ССР), т. 3, 1957, стр. 155—179.
253. **Кшибеков Д.** О преодолении пережитков ислама. Известия Акад. наук Каз. ССР, Серия истории, экономики, философии и права, вып. 1, 1957, стр. 108—115.
254. **Кшибеков Д.** О феодально-байских пережитках и их преодолении. Алма-Ата, Изд. АН Каз. ССР, 1957, 74 стр. См. гл. «Преодоление пережитков ислама», стр. 47—61.
255. **Народы Передней Азии.** Под ред. Н. А. Кислякова, А. И. Першица. М., 1957, 615 стр. с илл., 21 л. илл. и карт. ([Акад. наук СССР. Инст. истории археологии и этноафии им. Н. Н. Миклухо-Маклая]. **Народы мира.** Этнографические очерки. Под общ. ред. чл.-корр. АН СССР С. П. Толстова). Библиогр. стр. 553—563. Краткие сведения о религиях народов Передней Азии, стр. 24—25, 102, 122—124, 146—148, 154, 158, 216—221, 237, 240, 257—258, 275—276, 282, 289—291, 293—294, 298, 364—367, 400—401, 412—415, 432—433, 472—473, 492—493, 504, 530, 544—546.
256. **Нсгматов Н.** Усрушана в древности и раннем средневековье. Сталинабад, 1957, 159 стр. (Акад. наук Тадж. ССР. Инст. истории, археологии и этнографии. Труды. т. 55). См. гл. «Население, его язык и религиозные верования», стр. 73—82.
257. **Рахман Ф.** Ислам в 20-м столетии. Вестник истории мировой культуры, 1957, № 2, стр. 153.
258. **Саидов М. С.** О распространении Абумуслимом ислама в Дагестане. Учен. записки (Инст. истории, языка и литературы им. Г. Цадасы, Дагестанский филиал Акад. наук СССР), т. 2, 1957, стр. 42—51.
Снесарев Г. П. О некоторых причинах сохранения религиозно-бытовых пережитков у узбеков Хорезма. См. № 341.
259. **Хашаев Х. М.** Пережитки шариата и вредных адатов и борьба с ними. Махачкала, 1957, 29 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР. Дагестанское отд.).
260. **Цветкова Б.** О религиозно-национальной дискриминации в Болгарии во время турецкого владычества. [Статья из Болгарии]. Сов. востоковедение, 1957, № 2, стр. 78—88. Резюме на англ. языке.

16. Ламаизм

261. **Герасимова К. М.** Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX в. Улан-Удэ, 1957, 160 стр. (Бурят-Монгольск. научно-исслед. инст. культуры). Библиогр. стр. 143—159.

17. История атеизма

а) История русского атеизма

262. **Адрианова-Перетц В. П.** Из истории текста антиклерикальных сатир («Сказание о Бражнике» и «Сказание о попе Саве»). Труды Отдела древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 13, 1957, стр. 497—500.
263. **Бирючков М. В.** Нет ничего сверхъестественного... (Петрашевцы о религии). Наука и жизнь. 1957, № 6, стр. 39—40.
264. **Гуторов И. В.** Философско-эстетические взгляды А. С. Пушкина. Минск, Изд. Белгосуниверситета им. В. И. Ленина, 1957, 98 стр. (Мин. высшего образования СССР. Белорусский гос. унив. им. В. И. Ленина). См. гл. 3, «Философский материализм, воинствующий атеизм, причцип движения и диалектика в жизни и творчестве А. С. Пушкина», стр. 38—54.
265. **Гуторов И. В.** Философско-эстетические взгляды А. С. Пушкина. Минск, Изд. Белорусск. унив., 1957.
Рец.: **Турбин В.** По верхам. Сов. Белоруссия, 1957, 28 авг.

266. **Ельшина Н. А.** Антиклерикальные мотивы в творчестве В. Г. Перова. Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. I, М.—Л., 1957, стр. 425—436.
267. **Журавин А. С.** Классики русской литературы о религии. Л., 1957, 42 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР. Ленингр. отд.).
268. **Исаян Т. С.** А. И. Герцен о религии. Наука и жизнь, 1957, № 8, стр. 44.
269. **Клибанов А. И.** К проблеме античного наследия в памятниках древнерусской письменности. Труды Отдела древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 13, 1957, стр. 158—181.
270. **Крупская Н. К.** Из прошлого антирелигиозной пропаганды. (1929 г.). В кн.: О культурно-просветительной работе. Избранные статьи и речи. М., изд. «Сов. Россия», стр. 111—115
271. **Крупская Н. К.** Из статьи «Задачи антирелигиозной пропаганды». В кн.: Н. К. Крупская. Избранные педагогические произведения. М., Учпедгиз. 1957, стр. 470—475.
272. **Крупская Н. К.** К вопросу об антирелигиозной пропаганде. (Статья в журнале «Изба-читальня», № 4—5, 1924). В кн.: О культурно-просветительной работе. Избр. статьи и речи. М., изд. «Сов. Россия», 1957, стр. 38—41.
273. **Крупская Н. К.** Об антирелигиозном воспитании детей. В кн.: Н. К. Крупская. Избранные педагогические произведения. М., Учпедгиз, 1957, стр. 459—461.
274. **Крупская Н. К.** Роль искусства в религиозном и антирелигиозном воспитании. В кн.: Н. К. Крупская. Избранные педагогические произведения. М., Учпедгиз, 1957, стр. 476—478.
275. **Малинин В. А.** Материал к лекции на тему «Атеистические взгляды А. С. Пушкина». М., 1957, 46 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР). На правах рукописи.
276. **Панова В. С.** Д. И. Писарев о религии. Наука и жизнь, 1957, № 10, стр. 47—48.
277. **Плеханов Г. В.** О религии и церкви. Избранные произведения. Отв. ред. М. П. Баскин. Вступит. статья И. А. Крывелева. М., 1957, 607 стр. 1 л. портр. (Акад. наук СССР. Инст. истории. Научно-атеистич. библ.).
278. **Плеханов Г. В.** О так называемых религиозных исканиях в России. В кн.: Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения. В 5 томах. Т. III. М., Госполитиздат, 1957, стр. 326—437.
279. **Плеханов Г. В.** Ответ на анкету о будущности религии, проведенную журналом «Mercure de France». В кн.: Г. В. Плеханов. Избранные философские произведения. В 5 томах. Т. III. М., Госполитиздат, 1957, стр. 104—105.
280. **Плеханов В. И.** Борьба Н. Г. Чернышевского против религии. Учен. записки (Борисоглебск. пед. инст.), вып. 2, 1957, стр. 229—252.
281. **Плимак Е. Г.** Масонская реакция против материализма в России. (80—90-е годы XVIII в.). Вопросы философии, 1957, № 2, стр. 51—62.
282. **Романова В. Р.** Воинствующий атеизм [русских] революционных демократов. Учен. записки (1-й Моск. пед. инст. иностр. языков), т. 12, 1956 (на обл. 1957 г), стр. 207—225.
283. **Серый Г. С.** Свободомыслие великого русского художника А. А. Иванова. (К 150-летию со дня рождения). Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР). т. I, М.—Л., 1957, стр. 411—424.
284. **Скворцов-Степанов И. И.** Это было. М., Госполитиздат, 1959, 35 стр. с илл. (Беседы о религии и науке).
285. **Спектор М. М.** Атеистические воззрения А. Н. Радищева. Учен. записки (Харьковск. унив.), т. 96, Труды кафедры диалектич. и ист. материализма, т. I, 1957, стр. 241—258.
286. **Шаповалов А. С.** В борьбе за социализм. [2-е изд., сокращ.]. М., Госполитиздат, 1957, 310 стр. См. гл. «Библия», стр. 25—30.
287. **Шарапов Ю.** Академик Марков принимает решение. Илл.: И. Ушаков. Знание—сила, 1957, № 3, стр. 15—16.
288. **Шаумян С. Г.** Избранные произведения в 2 томах. М., Госполитиздат, 1957. См. гл. «Кое-что о религии Л. Н. Толстого», стр. 321—328.
289. **Юшко А. Ф.** Материализм Д. И. Писарева. Учен. записки (Харьковск. унив.), т. 96, Труды кафедры диалектич. и ист. материализма, т. I, 1957, стр. 171—172.
Ярославский Е. О религии. См. № 36.

б) История атеизма народов СССР

290. **Аревшатян С. С.** Философские взгляды Григора Татеваци. Ереван, 1957, 181 стр., 2 л. илл. (Акад. наук Арм. ССР. Сектор философии). Библиогр. стр. 167—178.

291. **Головаха И. П.** Иван Франко о религии. Наука и жизнь 1957, № 12, стр. 46, 55.
292. **Искаков А.** Чокан Валиханов о реакционной роли ислама. Труды Сектора философии и права (Акад. наук Каз. ССР), вып. 2, 1957, стр. 54—67.
293. **Ишмухаметов З. А.** Из истории атеистической мысли в Татарии конца XIX и начала XX в. Учен. записки Казанск. унив., т. 117, кн. 8, 1957, стр. 95—106.
294. **Климович Л. И.** Из истории вольнодумной и атеистической критики ислама. В кн.: Ответы на некоторые научно-атеистические вопросы. Вып. 2. М., 1957 (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний. В помощь лектору).
295. **Тажибаев Т.** Философские, психологические и педагогические взгляды Абая Кунанбаева. Алма-Ата, Казгосиздат, 1957, 80 стр.
296. **Тотоев М. С.** Очерки истории культуры и общественной мысли в Северной Осетии в пореформенный период. Орджоникидзе. Северо-осетинское кн. изд., 1957, 364 стр. См. гл. 2, [раздел] «Коротко о мировоззрении, атеистических и исторических взглядах К. Хетагурова», стр. 203—226.

в) Свободомыслие и атеизм в Западной Европе

297. **Ардабьев А. И.** Учение Л. Фейербаха об эмоциональных корнях религии. Научн. труды (Моск. эконом. инст.), вып. 1, 1957, стр. 172—206.
298. **Барсток С. И.** Атеизм Спинозы. Автореф. дисс. на соиск. учен. ст. канд. философ. наук. М., 1957, 15 стр. (Акад. обществ. наук при ЦК КПСС. Кафедра истории философии).
299. **Барсток С. И.** Атеизм Спинозы. Учен. записки (Акад. обществ. наук), вып. 28, 1957, стр. 28—53.
300. **Бевз А.** Борьба материализма и идеализма в XVII—начале XVIII в. в Европе. Лекция, прочитанная в Военно-политической академии. М., 1957, 64 стр. (Военно-полит. ордена Ленина краснознам. акад. им. В. И. Ленина). Библиогр. в подстрочн. примеч.
301. **Бойков И. И.** Атеизм Фейербаха. Учен. записки (Казанск. гос. унив. им. В. И. Ульянова-Ленина), т. 117, кн. 8, 1957, стр. 78—93.
302. **Бортник Н. А.** Еретические секты Италии первой половины XIII в. Сб. «Средние века», вып. X, М., Изд. АН СССР, 1957, стр. 101—123.
303. **Быховский Б. Э.** Пьер Гассенди и французский материализм XVII в. Философский сб. (Моск. гос. эконом. инст.), вып. 1, 1957, стр. 155—171.
304. **Гольбах Поль.** Афоризмы Гольбаха о религии. (Из книги «Письма к Евгении. Здравый смысл». С предисловием Р. Р. Мавлютова). Наука и жизнь, 1957, № 7, стр. 42—43.
305. **Волгин В. П.** «Истинная система» Дешана. (Из истории французской философии XVIII в.). Вопросы истории, 1957, № 12, стр. 99—108.
306. **Джаймурзин А.** Материализм и атеизм Жана Мелье. Автореф. дисс. на соиск. учен. ст. канд. философ. наук. М., 1957, 15 стр. (Акад. обществ. наук при ЦК КПСС. Кафедра диалектич. и истор. материализма).
307. **Джаймурзин А.** Материализм Жана Мелье. Вестник Акад. наук. Каз. ССР, 1957, № 5, стр. 38—51. Библиогр. в подстрочн. примеч. Резюме на казахск. языке.
308. **Джаймурзин А.** Материализм Жана Мелье. Учен. записки (Акад. обществ. наук), вып. 28, 1957, стр. 54—81.
309. **Емелях Л. И.** Первый памфлет в России против Библии. (Русский перевод памфлета Вольтера «Наказ рагужского капуцинского стража брату, по прозванию вшивому, отходящему в обетованную землю. Публикация). Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. I, М.—Л., 1957, стр. 402—410.
310. **Кириллова Е. Г.** Атеизм Л. Фейербаха. Автореф. дисс. на соиск. учен. ст. канд. философ. наук. М., 1957, 16 стр. (Акад. обществ. наук при ЦК КПСС. Кафедра истории философии).
311. **Кириллова Е. Г.** Л. Фейербах о происхождении и гносеологических корнях религии. Учен. записки (Акад. обществ. наук), вып. 28, 1957, стр. 176—199.
312. **Копысский З. Ю.** Минск — крупный ремесленно-торговый город Белоруссии (XV—первая половина XVII в.). В кн.: История Минска. Минск, Изд. АН БССР, 1957, 541 стр. с илл., 6 л. илл. См. гл. 2, [раздел] 4, «Борьба горожан против католической агрессии», стр. 47—53.
313. **Корниенко В. С.** Философия Джордано Бруно. Лекция для студентов-заочников философских факультетов государственных университетов. М., 1957, 28 стр. (Мин. высшего образования СССР. Научно-метод. кабинет по заочн. обучению при МГУ).

314. **Кочарян М. Г.** Атеизм Гольбаха. Автореф. дисс. на соиск. учен. ст. канд. философ. наук. М, 1957, 16 стр. (Акад. обществ. наук при ЦК КПСС. Кафедра истории философии).
315. **Кочарян М. Г.** Атеизм Гольбаха. Известия Акад. наук Арм. ССР. Обществ. науки, 1957, № 4, стр. 55—68.
316. **Кочарян М. Г.** Поль Гольбах о сущности и происхождении религии. Учен. записки (Акад. обществ. наук), вып. 28, 1957, стр. 82—104.
317. **Люблинский В. С.** Источники по истории религии в библиотеке Вольтера. Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. I, М.—Л., 1957, стр. 362—401.
318. **Мавлютов Р. Р.** Некоторые данные к биографии Поля Гольбаха. Вопросы философии. 1957, № 3, стр. 224—226.
319. **Маклиф Дж. Ф.** Антиклерикализм народных масс в пуританской революции. Вестник истории мировой культуры, 1957, № 6, стр. 190—191.
320. **Рубцов Б. Т., М. М. Смирнов.** Чехия в XIV—XV вв. (Реформационное движение. Ян Гус, гуситские войны. Программы чашников, табористов, хилиастов). В кн.: Всемирная история. В 10 томах. Т. III. М., Госполитиздат, 1957, гл. 44, стр. 695—706.
321. **Трахтенберг О. В.** Очерки по истории западноевропейской средневековой философии. М., Госполитиздат, 1957, 255 стр.
Францев Ю. П. Материалисты прошлого о происхождении религии. См. № 97.
322. **Цебенко М. Д.** Борьба материализма и идеализма в XVII—начале XVIII в. в Европе. Лекции. М., 1957, 127 стр. (Высш. парт. школа при ЦК КПСС. Кафедра диалектич. и истор. материализма).

г) Свободомыслие на арабском Востоке

323. **Широян С. Г.** Великий арабский поэт и мыслитель Абуль Аля аль-Маарри. (К 900-летию со дня смерти). М., изд. «Знание», 1957, 32 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
324. **Широян С. Г.** Выдающийся арабский мыслитель Абуль Аля аль-Маарри. (К 900-летию со дня смерти). Вопросы философии, 1957, № 2, стр. 63—70.
325. **Широян С. Г.** Замечательный арабский просветитель. Наука и жизнь, 1957, № 3, стр. 40.
326. **Широян С. Г.** Мировоззрение арабского мыслителя Абуль Аля аль-Маарри. Автореф. дисс. на соиск. учен. ст. канд. философ. наук. М., 1957, 12 стр. (Акад. наук СССР. Инст. философии). На правах рукописи.

18. Преодоление религиозных пережитков в СССР

327. **Беспятых В. А.** К вопросу о корнях и путях преодоления религиозных пережитков в условиях социализма. Учен. записки Казанск. унив., т. 117, кн. 8, 1957, стр. 53—72.
328. **Гаркавенко Ф. И.** Октябрь и религия. Илл.: Р. Авотин. Наука и жизнь, 1957, № 11, стр. 39—42.
329. **Губанов Н. И.** О причинах существования религиозных пережитков в СССР. В кн.: Наука и религия. М., 1957, стр. 50—67. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
330. **Дулуман Е.** Почему я перестал верить в бога. Рассказ бывшего кандидата богословия. [М.], изд. «Молод. гвардия», 1957, 45 стр.
331. **Залесский А. И.** Об отношении белорусских колхозников к религии и о росте атеизма. (По материалам колхоза им. П. Я. Пономаренко Загальского сельсовета Любананского района Минской обл.). [Доклад на этнографическом совещании в Ленинграде, май 1956 г.]. Сов. этнография, 1957, № 2, стр. 48—59.
332. **Исмаилов М.** О преодолении религиозных пережитков в сознании людей в период перехода от социализма к коммунизму. Автореф. дисс. на соиск. учен. ст. канд. философ. наук. М., 1957, 16 стр. (Акад. обществ. наук при ЦК КПСС. Кафедра диалектич. и истор. материализма).
333. **Исмаилов М.** Религиозные пережитки и пути их преодоления. Коммунист (Фрунзе), 1957, № 2, стр. 37—43.
334. **Исмаилов М.** Сущность религии и причины сохранения религиозных пережитков в сознании людей. Учен. записки (Акад. обществ. наук), вып. 27, 1957, стр. 108—143.
335. **Калинка М. Г.** Как я перестал верить в бога. Наука и жизнь, 1957, № 10, стр. 45—46.

Кшибеков Д. О преодолении пережитков ислама. См. № 253.
336. **Мартынов В.** Почему предрассудки и суеверия приносят вред? Ставрополь, Кн. изд., 1957, 46 стр. Список рекоменд. литературы, стр. 44—45 (31 назв.).
337. **Павелкин П.** В чем причина живучести религиозных предрассудков? В помощь политическому самообразованию, 1957, № 7, стр. 70—75.
338. **Прокофьев В. И.** Материал к лекции на тему «Причины живучести религиозных пережитков и пути их преодоления». М., 1958, 31 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР). На правах рукописи.
339. **Прокофьев В. И.** Мы — воинствующие атеисты. Наука и жизнь, 1957, № 12, стр. 42—45.
340. **Пулатов Г. П.** Религиозные пережитки и пути их преодоления. Сб. научно-исслед. работ (Ташкентск. текстильный инст.), вып. 5, 1957, стр. 35—49. Резюме на узбекск. языке.
341. **Снесарев Г. П.** О некоторых причинах сохранения религиозно-бытовых пережитков у узбеков Хорезма. (По полевым материалам 1954—1956 гг. Узбекского отряда Хорезмской археолого-этнографической экспедиции). Сов. этнография, 1957, № 2, стр. 60—72.
342. **Узков И.** Против религиозных пережитков и суеверий. (Задачи комсомольских организаций в области атеистического воспитания молодежи). Молодой коммунист, 1957, № 1, стр. 76—81.
343. **Цавкилов Б. Х.** О борьбе с пережитками прошлого в сознании людей. Нальчик, Кабардино-Балкарское кн. изд., 1957, 146 стр. См. гл. «О религиозных пережитках», стр. 67—93.

19. Религия и мораль

344. **Иванов И. Г.** Жить для блага народа. (О противоположности и непримиримости коммунистического и религиозного понимания смысла и цели жизни). Илл.: И. Фридман. Наука и жизнь, 1957, № 7, стр. 35—38.
345. **О коммунистической морали** (темы лекций, краткое содержание и указатель литературы). Горький, 1957, стр. 29—35. (Обл. упр. культуры. Обл. лекционное бюро). См.: [раздел] «Мораль коммунистическая и мораль религиозная» (план лекций), стр. 29—35; [раздел] «Мораль коммунистическая и мораль религиозная» (список литературы), стр. 37—38.
346. **Персиц М. М.** Мораль и религия. М., изд. «Знание», 1957, 32 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
347. **Петрова А. Г.** Семья и религия. Л., 1957, 38 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР. Ленингр. отд.).
348. **Узков И. Н.** Труд и религия. Наука и жизнь, 1957. № 8, стр. 35—38; № 9, стр. 42—43.

20. Научно-атеистическая пропаганда в СССР

а) Общие вопросы

349. **Абдуллаев Г. и Г. Корытин.** Из опыта работы научно-атеистической секции при правлении Общества по распространению политических и научных знаний Азербайджанской ССР. М., 1957, 19 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний). На правах рукописи.
350. **Амосов И. К.** О формах и методах научно-атеистической пропаганды в современных условиях. В кн.: Наука и религия. М., 1957, стр. 416—429. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
351. **Ануфриев Л.** Из опыта научно-атеистической пропаганды. (О работе Одесского городского дома атеиста). Партийная жизнь, 1957, № 24, стр. 49—51.
352. **Беляев К. И.** Методические советы и материал к лекции по теме «Атеистическое воспитание детей в семье». М., 1957, 47 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР).
353. **Большов Д.** Научно-атеистической пропаганде — комсомольское внимание. Молодой коммунист, 1957, № 2, стр. 27—34.
354. **Всесоюзное совещание-семинар по научно-атеистической пропаганде.** В помощь лектору. Бюллетень Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний, 1957, № 3, стр. 13.
355. **Всесоюзный семинар атеистов.** (Москва. Май 1957 г. Обзор работы). Наука и жизнь, 1957, № 7, стр. 43.

356. **Гаркавенко Ф. И.** и **Яковлев Е. Г.** Всесоюзное совещание по вопросам научно-атеистической пропаганды. (Москва, 1957). Вопросы философии, 1957, № 5, стр. 223—226.
357. **Грушецкий И.** Воспитанию молодежи — повседневное внимание. Партийная жизнь, 1957, № 14, стр. 28—36.
358. **К лекциям по атеизму.** (Темы, краткое содержание и указатель литературы). Горький, 1957, 46 стр. (Горьковск. обл. упр. культуры. Обл. лекционное бюро. В помощь лектору общественнику).

Крутик М. И. Вредный пережиток. См. № 43.

359. **Курантов А.** О проведении научно-атеистической пропаганды. Консультация. Агитатор, 1957, № 24, стр. 50—56.
360. **Кухаренко Л. И.** О пропаганде научно-атеистических знаний. В помощь лектору. Бюллетень Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний, 1957, № 2, стр. 18—21.
361. **Материалы к проведению вечеров по пропаганде естественнонаучной литературы.** Омск, 1957, 33 стр. (Омская библ. им. А. С. Пушкина. Метод. кабинет).
362. **Митин М. Б.** О содержании и задачах научно-атеистической пропаганды в современных условиях. (Доклад на совещании-семинаре по научно-атеистическим вопросам). В кн.: Наука и религия. М., 1957, стр. 7—27. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
363. **Притчина Е. А.** Материал и методические советы лектору по теме «Об отношении религии к женщине». М., 1957, 34 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР). На правах рукописи. Библиогр. стр. 33—34 (31 назв.).

Розенталь Н. Н. Материал и методические указания к лекции на тему «Основные направления в христианской религии». См. № 163.

364. **Розенталь Н. Н.** О некоторых вопросах научно-атеистической пропаганды. В помощь лектору, 1957, № 1, стр. 15—16.
365. **Романов И. Н.** Научно-атеистическая пропаганда в сельских клубах и районных домах культуры Московской области. (Из опыта клубной работы). М., 1957, 42 стр. (Упр. культуры Исполкома Мособлсовета. Метод. кабинет культ.-просвет. работы. В помощь сельским клубным работникам).
366. **Рощин И. И.** Естественнонаучная пропаганда в войсках. М., Воениздат, 1957, 56 стр.

Узков И. Н. Материал к лекции на тему «Свобода совести в СССР». См. № 26.

367. **Узков И. Н.** Читать атеистические лекции ярко и доходчивее. В помощь лектору. Бюллетень Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний, 1957, № 3, стр. 21—24.
368. **Хижняк В.** Пропаганда, просвещение — главное в воспитании атеизма. Молодой коммунист, 1957, № 9, стр. 74—80.
369. **Худяков С.** О научно-атеистической пропаганде. Партийная жизнь, 1957, № 12, стр. 28—33.
370. **Шапошников В.** На Люнде. (О недостатках антирелигиозной пропаганды в с. Владимирском Воскресенского района Горьковской области. Очерк. Наш современник, кн. I, 1957, стр. 246—257.

б) Научно-атеистическая пропаганда в школе

371. **Адясова О. Ф.** Научно-атеистическое воспитание учащихся на уроках ботаники и зоологии. Биология в школе, 1957, № 6, стр. 20—24.
372. **Годер Г. И.** Изучение вопросов культуры на уроках истории средних веков. (Из опыта учителя). М., Учпедгиз, 1957. См. гл. IV, «Вопросы борьбы науки и религии в теме „Культура в XVI—XVII вв.“», стр. 69—78.
373. **Крупская Н. К.** Об антирелигиозном воспитании в школе. В кн.: Н. К. Крупская. Избранные педагогические произведения. М., Учпедгиз, 1957, стр. 464—469.
374. **Максимов В. А.** Научно-атеистическое воспитание учащихся в V классе. (На уроках географии). География в школе, 1957, № 1, стр 47—49.
375. **Огрызко И. И.** Атеистическое воспитание на уроках истории СССР в IX классе. Преподавание истории в школе, 1957, № 3, стр. 33—42.
376. **Огрызко И. И.** Атеистическое воспитание на уроках конституции. Учен. записки Ленингр. гос. пед. инст. им. А. И. Герцена, т. 139, 1957, стр. 125—132.
377. **Сенина М. У.** Некоторые вопросы научно-атеистического воспитания на уроках биологии. Учен. записки (Каракалпакский гос. пед. инст.), вып. 1, 1957, стр. 277—293.
378. **Сергеева Т.** Атеистическое воспитание учащихся средней школы на уроках истории при изучении темы «Раннее феодальное древнерусское государство — Киевская Русь». В кн.: Сборник студенческих работ. Казань, 1957, стр. 136—146. (Мин. просвещения РСФСР. Казанский гос. пед. инст.).
379. **Тарапников Н. В.** Атеистическое воспитание учащихся на уроках литературы [в Колосовской средней школе Омской обл.]. Омск, 1957, 11 стр. (Омский обл. инст. усовершенствования учителей).
380. **Ульяновская О. Я.** Антирелигиозное воспитание учащихся на уроках литературы в 8—10 классах. Сб. статей «В помощь учителю», Бийск, 1957, стр. 32—59.

21. Музей истории религии и атеизма Академии наук СССР

381. **Гольдберг Н. М.** Памяти старшего научного сотрудника Музея истории религии и атеизма АН СССР профессора С. Г. Лозинского. Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. I, М.—Л., 1957, стр. 519—521.
382. **Емелях Л. И.** Старинные рукописные книги Музея истории религии и атеизма Академии наук СССР. Труды Отдела древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 13, 1957, стр. 556—560. Описания 40 рукописей историко-церковного и бытового характера и старообрядческих догматических и полемических сочинений.
383. **Естествознание и религия.** Справочник-путеводитель. (Состав. М. С. Бутинова). М.—Л., 1957, 45 стр. с илл. (Акад. наук СССР. Музей истории религии и атеизма).
384. **Нейхардт А. А.** Древнегреческие ритуальные терракоты [хранящиеся в фондах Музея истории религии и атеизма Академии наук СССР]. Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. I, М.—Л., 1957, стр. 465—478.
385. **Новый диафильм.** (По залам Музея истории религии и атеизма Академии наук СССР). Наука и жизнь, 1957, № 8, стр. 43.
386. **Траурный митинг, посвященный памяти директора Музея истории религии и атеизма АН СССР д-ра исторических наук В. Д. Бонч-Бруевича.** Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. I, М.—Л., 1957, стр. 513—518.
387. **Шурыгин Я. И.** Казанский собор — замечательный памятник русской архитектуры. Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. I, М.—Л., 1957, стр. 437—458 с табл.
388. **Шурыгин Я. И.** Обзор фондов [Музея истории религии и атеизма Академии наук СССР]. Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. I, М.—Л., 1957, стр. 459—464.

22. Критика и библиография

а) Библиографические указатели и обзоры рукописей

Беляев К. И. Методические советы и материал к лекции по теме «Атеистическое воспитание детей в семье». См. № 352.

389. **В помощь научно-атеистической пропаганде.** Рекомендательный указатель литературы. М., 1957, 64 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний. Центр. политехн. библиотека). Состав. О. Н. Левшина, А. Н. Бученкова, Л. П. Чиркова, В. Б. Петровский, Л. Н. Петровская (около 230 назв.).
390. **Захарова М. Д.** Систематический указатель литературы по истории религии и атеизма (1952—1954 гг.). Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. I, М.—Л., 1957, стр. 483—512 (579 назв. книг, статей, рец., в том числе 25 назв. библиогр. указателей).

Лаврецкий И. Р. Ватикан. Религия, финансы и политика. См. № 217.

391. **Лукьянов В. В.** Описание коллекции рукописей Государственного архива Ярославской области XIV—XX вв. Ярославль, 1957, 180 стр. (Архивный отд. Упр. внутр. дел Исполкома Ярославского обл. Совета депутатов трудящихся). См. гл. IV «Церковно-служебные и богословские рукописи», стр. 135—148.
392. **Малышев В. И.** Сочинения протопопа Аввакума в собрании Института русской литературы (Пушкинского Дома) Академии наук СССР. Труды Отдела древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 13, 1957, стр. 581—590. Описание семи произведений Аввакума. Высказывания писателей и ученых о «Житии» Аввакума. Аввакум в изобразительном искусстве.
393. **Полянская Л. И.** Памятники древнерусской письменности в собрании Центрального государственного исторического архива СССР в Ленинграде. Труды Отдела древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 13,

356. **Гаркавенко Ф. И.** и **Яковлев Е. Г.** Всесоюзное совещание по вопросам научно-атеистической пропаганды. (Москва, 1957). Вопросы философии, 1957, № 5, стр. 223—226.
357. **Грушецкий И.** Воспитанию молодежи — повседневное внимание. Партийная жизнь, 1957, № 14, стр. 28—36.
358. **К лекциям по атеизму.** (Темы, краткое содержание и указатель литературы). Горький, 1957, 46 стр. (Горьковск. обл. упр. культуры. Обл. лекционное бюро. В помощь лектору общественнику).
Крутик М. И. Вредный пережиток. См. № 43.
359. **Курантов А.** О проведении научно-атеистической пропаганды. Консультация. Агитатор, 1957, № 24, стр. 50—56.
360. **Кухаренко Л. И.** О пропаганде научно-атеистических знаний. В помощь лектору. Бюллетень Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний, 1957, № 2, стр. 18—21.
361. **Материалы к проведению вечеров по пропаганде естественнонаучной литературы.** Омск, 1957, 33 стр. (Омская библ. им. А. С. Пушкина. Метод. кабинет).
362. **Митин М. Б.** О содержании и задачах научно-атеистической пропаганды в современных условиях. (Доклад на совещании-семинаре по научно-атеистическим вопросам). В кн.: Наука и религия. М., 1957, стр. 7—27. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
363. **Притчина Е. А.** Материал и методические советы лектору по теме «Об отношении религии к женщине». М., 1957, 34 сто. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР). На правах рукописи. Библиогр. стр. 33—34 (31 назв.).
Розенталь Н. Н. Материал и методические указания к лекции на тему «Основные направления в христианской религии». См. № 163.
364. **Розенталь Н. Н.** О некоторых вопросах научно-атеистической пропаганды. В помощь лектору, 1957, № 1, стр. 15—16.
365. **Романов И. Н.** Научно-атеистическая пропаганда в сельских клубах и районных домах культуры Московской области. (Из опыта клубной работы). М., 1957, 42 стр. (Упр. культуры Исполкома Мособлсовета. Метод. кабинет культ.-просвет. работы. В помощь сельским клубным работникам).
366. **Рощин И. И.** Естественнонаучная пропаганда в войсках. М., Воениздат, 1957, 56 стр.
Узков И. Н. Материал к лекции на тему «Свобода совести в СССР». См. № 26.
367. **Узков И. Н.** Читать атеистические лекции ярко и доходчивее. В помощь лектору. Бюллетень Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний, 1957, № 3, стр. 21—24.
368. **Хижняк В.** Пропаганда, просвещение — главное в воспитании атеизма. Молодой коммунист, 1957, № 9, стр. 74—80.
369. **Худяков С.** О научно-атеистической пропаганде. Партийная жизнь, 1957, № 12, стр. 28—33.
370. **Шапошников В.** На Люнде. (О недостатках антирелигиозной пропаганды в с. Владимирском Воскресенского района Горьковской области. Очерк. Наш современник, кн. I, 1957, стр. 246—257.

б) Научно-атеистическая пропаганда в школе

371. **Адясова О. Ф.** Научно-атеистическое воспитание учащихся на уроках ботаники и зоологии. Биология в школе, 1957, № 6, стр. 20—24.
372. **Годер Г. И.** Изучение вопросов культуры на уроках истории средних веков. (Из опыта учителя). М., Учпедгиз, 1957. См. гл. IV, «Вопросы борьбы науки и религии в теме „Культура в XVI—XVII вв.“», стр. 69—78.
373. **Крупская Н. К.** Об антирелигиозном воспитании в школе. В кн.: Н. К. Крупская. Избранные педагогические произведения. М., Учпедгиз, 1957, стр. 464—469.
374. **Максимов В. А.** Научно-атеистическое воспитание учащихся в V классе. (На уроках географии). География в школе, 1957, № 1, стр 47—49.
375. **Огрызко И. И.** Атеистическое воспитание на уроках истории СССР в IX классе. Преподавание истории в школе, 1957, № 3, стр. 33—42.
376. **Огрызко И. И.** Атеистическое воспитание на уроках конституции. Учен. записки Ленингр. гос. пед. инст. им. А. И. Герцена, т. 139, 1957, стр. 125—132.
377. **Сенина М. У.** Некоторые вопросы научно-атеистического воспитания на уроках биологии. Учен. записки (Каракалпакский гос. пед. инст.), вып. 1, 1957, стр. 277—293.
378. **Сергеева Т.** Атеистическое воспитание учащихся средней школы на уроках истории при изучении темы «Раннее феодальное древнерусское государство — Киевская Русь». В кн.: Сборник студенческих работ. Казань, 1957, стр. 136—146. (Мин. просвещения РСФСР. Казанский гос. пед. инст.).
379. **Таранников Н. В.** Атеистическое воспитание учащихся на уроках литературы [в Колосовской средней школе Омской обл.]. Омск, 1957, 11 стр. (Омский обл. инст. усовершенствования учителей).
380. **Ульяновская О. Я.** Антирелигиозное воспитание учащихся на уроках литературы в 8—10 классах. Сб. статей «В помощь учителю», Бийск, 1957, стр. 32—59.

21. Музей истории религии и атеизма Академии наук СССР

381. **Гольдберг Н. М.** Памяти старшего научного сотрудника Музея истории религии и атеизма АН СССР профессора С. Г. Лозинского. Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. I, М.—Л., 1957, стр. 519—521.
382. **Емелях Л. И.** Старинные рукописные книги Музея истории религии и атеизма Академии наук СССР. Труды Отдела древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 13, 1957, стр. 556—560. Описания 40 рукописей историко-церковного и бытового характера и старообрядческих догматических и полемических сочинений.
383. **Естествознание и религия.** Справочник-путеводитель. (Состав. М. С. Бутинова). М.—Л., 1957, 45 стр. с илл. (Акад. наук СССР. Музей истории религии и атеизма).
384. **Нейхардт А. А.** Древнегреческие ритуальные терракоты [хранящиеся в фондах Музея истории религии и атеизма Академии наук СССР]. Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. I, М.—Л., 1957, стр. 465—478.
385. **Новый диафильм.** (По залам Музея истории религии и атеизма Академии наук СССР). Наука и жизнь, 1957, № 8, стр. 43.
386. **Траурный митинг, посвященный памяти директора Музея истории религии и атеизма АН СССР д-ра исторических наук В. Д. Бонч-Бруевича.** Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. I, М.—Л., 1957, стр. 513—518.
387. **Шурыгин Я. И.** Казанский собор — замечательный памятник русской архитектуры. Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. I, М.—Л., 1957, стр. 437—458 с табл.
388. **Шурыгин Я. И.** Обзор фондов [Музея истории религии и атеизма Академии наук СССР]. Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. I, М.—Л., 1957, стр. 459—464.

22. Критика и библиография

а) Библиографические указатели и обзоры рукописей

Беляев К. И. Методические советы и материал к лекции по теме «Атеистическое воспитание детей в семье». См. № 352.
389. **В помощь научно-атеистической пропаганде.** Рекомендательный указатель литературы. М., 1957, 64 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний. Центр. политехн. библиотека). Состав. О. Н. Левшина, А. Н. Бученкова, Л. П. Чиркова, В. Б. Петровский, Л. Н. Петровская (около 230 назв.).
390. **Захарова М. Д.** Систематический указатель литературы по истории религии и атеизма (1952—1954 гг.). Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. I, М.—Л., 1957, стр. 483—512 (579 назв. книг, статей, рец., в том числе 25 назв. библиогр. указателей).
Лаврецкий И. Р. Ватикан. Религия, финансы и политика. См. № 217.
391. **Лукьянов В. В.** Описание коллекции рукописей Государственного архива Ярославской области XIV—XX вв. Ярославль, 1957, 180 стр. (Архивный отд. Упр. внутр. дел Исполкома Ярославского обл. Совета депутатов трудящихся). См. гл. IV «Церковно-служебные и богословские рукописи», стр. 135—148.
392. **Малышев В. И.** Сочинения протопопа Аввакума в собрании Института русской литературы (Пушкинского Дома) Академии наук СССР. Труды Отдела древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 13, 1957, стр. 581—590. Описание семи произведений Аввакума. Высказывания писателей и ученых о «Житии» Аввакума. Аввакум в изобразительном искусстве.
393. **Полянская Л. И.** Памятники древнерусской письменности в собрании Центрального государственного исторического архива СССР в Ленинграде. Труды Отдела древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 13,

1957, стр. 569—573. Описание 37 церковно-служебных и церковно-исторических рукописей XVII, XVIII и XIX вв.

394. **Пушкарев Л. Н.** Рукописи житийного содержания Центрального государственного архива литературы и искусства. Труды Отдела древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 13, 1957, стр. 543—555.

395. **Радченко Е. С.** Славяно-русские старопечатные книги в Государственной публичной библиотеке в Москве. Труды Отдела древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 13, 1957, стр. 591—598. Список книг кирилловской печати XVI—XVII вв. Государственной публичной исторической библиотеки в Москве (201 назв.).

Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX—начала XX в. См. № 113.

396. **Худяков С.** Больше атеистических книг, хороших и разных! (Обзор антирелигиозной литературы, изданной в 1955—1956 гг.). Молодой коммунист, 1957, № 3, стр. 118—121.

б) Рецензии

397. **Александров Н.** Действительная форма научно-атеистической пропаганды. Знамя, 1957, 12 янв. *Рец. на кн.:* **Л. В. Михель.** Научно-атеистические вечера вопросов и ответов. Калуга, 1956.

398. **Аристов Г.** Для пропагандистов атеизма. Наука и жизнь, 1957, № 12, стр. 61. *Рец. на кн.:* **В. А. Мезенцев.** Есть ли чудеса в природе. М., изд. «Моск. рабочий», 1956.

399. **Барздайтис И.** Волнующий рассказ о К. Лыщинскисе. (Вклад в научно-атеистическую пропаганду). Коммунист (Вильнюс), 1957, № 11, стр. 56—60. *Рец. на кн.:* **И. М. Юргинис.** Казимерис Лыщинскис — основоположник атеизма в Литве. Вильнюс, Госполитнаучиздат, 1957. На литовск. языке.

400. **Бирюков Д. А.** Медицина и религия. Здоровье, 1957, № 5, стр. 32. *Рец. на кн.:* **Л. О. Каневский.** Медицина и религия. М., изд. «Знание», 1956.

401. **Екисинин П.** Горьковская правда, 1957, 24 мая. *Рец. на сб.:* **«Естествознание и религия».** (Под общ. ред. В. П. Доброхвалова и др.). М., Госполитиздат, 1956.

402. **Кесседи Ф. Х.** Противоположность научного знания религиозной вере. Вопросы философии, 1957, № 1, стр. 210—212. *Рец. на кн.:* **М. Б. Баскин.** Материализм и религия. М., Госполитиздат, 1955.

403. **Коган Я. Б.** В помощь научно-атеистической пропаганде. Природа, 1957, № 12, стр. 117—120. *Рец. на кн.:* **Естествознание и религия.** Сб. статей (под общ. ред. В. П. Доброхвалова и др.). М., Госполитиздат, 1956.

404. **Крывелев И. А.** Душа или сознание? Комсомольская правда, 1957. 16 авт. *Рец. на кн.:* **Д. А. Бирюков.** Миф о душе. Современная наука о психической деятельности человека. М.. Госкультпросветиздат, 1956.

405. **Куделин В.** Заря (Брест), 1957, 26 февраля. *Рец. на тот же сборник.*

406. **Лаврецкий И. Р.** Реакционная роль клерикализма в современной Италии. Вопросы истории, 1957, № 4, стр. 167—174. *Рец. на кн.:* **Дж. Канделоро.** Католическое движение в Италии. Пер. с итал. М., Изд. иностр. лит., 1955.

407. **Ливенцов В.** Сов. Закарпатье, 1957, 24 февр. *Рец. на тот же сборник.*

408. **Лисовский Г.** Нужная книга. Краснодонский рабочий, 1957, 30 янв. *Рец. на тот же сборник.*

409. **Маслова Р.** В помощь пропагандистам атеизма. Наука и жизнь, 1957, № 1, стр. 61. *Рец. на книги:* **Л. И. Емелях.** Происхождение христианских таинств. М., изд. Госкультпросвет, 1956; **А. А. Нейхардт.** Происхождение креста. М., изд. Госкультпросвет, 1956.

410. **Мицкявичюс Ю.** Полезная книга. Коммунист (Литва), 1957, № 11, стр. 60—64. *Рец. на кн.:* **П. Пакарклис.** Экономическое и правовое положение католической церкви в Литве. (XI—XIX вв.).

411. **Плисецкий М. С.** Обзорная рецензия на тему «Наука и религия о происхождении человека». М., 1957, 23 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).

412. **Припотнев А.** Заря (Брест), 1957, 15 мая. *Рец. на кн.:* **К. Л. Воропаева.** Был ли Христос? М., изд. «Знание», 1956.

413. **Рутенбург В. И.** Книга, разоблачающая католическую реакцию. Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. I, М.—Л., 1957, стр. 479—482. *Рец. на кн.:* **Н. А. Сидорова.** Очерки по истории ранней городской культуры во Франции. (К вопросу о реакционной роли католической церкви в развитии средневековой культуры). М., Изд. АН СССР, 1953.

414. **Субботин А.** Правда о таинствах. Знание — сила, 1957, № 7, стр. 52—53. *Рец. на кн.:* **Л. И Емелях.** Происхождение христианских таинств. М., Госкультпросветиздат, 1956.

415. **Угринович Д. М.** В поисках новых путей. Наука и жизнь, 1957, № 12, стр. 59—60. *Рец. на кн.:* **E. Fuchs.** Marxismus und Christentum. 3 Aufl., Leipzig, 1955.

416. **Федоооович Н.** Рецензия на фотовыставку «Наука и религия». Пропагандист, 1957. № 9, стр. 76—78.

417. **Фотовыставка «Наука и религия».** Наука и жизнь, 1957, № 8, стр. 43.

418. **Фрейденберг М. М.** Преподавание истории в школе, № 2, стр. 109—111. *Рец. на кн.:* **Б. Т. Рубцов.** Гуситские войны. (Великая крестьянская война XV в. в Чехии). М., Госполитиздат, 1955.

419. **Хуторянский Ф.** Ценный материал для научно-атеистической пропаганды. Ташкентская правда. 1957, 31 авг. *Рец. на сб.:* **«Вопросы истории религии и атеизма»,** т. 4, М., Изд. АН СССР, 1956.

420. **Шагинян М.** О книге Хьюлетта Джонсона. Лит. газета. 1957, 12 марта. *Рец. на кн.:* **H. Johnson.** Christians and communism. London, 1956.

421. **Шаревская Б.** Научная попытка популяризации этнографических знаний. Вестник истории мировой культуры, 1957, № 2, стр. 184—193. *Рец. на сб.:* **«The Institutions of Primitive Society».** A Series of Broadcast Talks by E. E. Evans-Meyer Fortes, Godfrey Lienhardt. The Free Press Glincoe Illinois, 1956, 107 pp.

422. **Шейнман М. М** Книга о великом борце за науку — Джордано Бруно. Вопросы философии. 1957, № 3, стр. 191—194. *Рец. на кн.:* **В. С. Рожицын.** Джордано Бруно и инквизиция. М., Изд. АН СССР, 1955.

423. **Шеляпин А.** Призыв (Владимир), 1957, 14 мая. *Рец. на кн.:* **А. А. Нейхардт.** Происхождение креста. М., Госкультпросветиздат, 1956.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ К «УКАЗАТЕЛЮ ЛИТЕРАТУРЫ ПО ВОПРОСАМ РЕЛИГИИ И АТЕИЗМА, ИЗДАННОЙ В СССР НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ (1957)»[1]

Абдуллаев Г. 349
Абуль Аля аль-Маарри *323—326*
Аввакум, протопоп *173, 186, 188, 392*
Авраамова, М. А. 115
Адрианова-Перетц, В. П. 262
Адясова О. Ф. 371
Айрапетянц Л. 37
Александров Н. 397 (рец.)
Алексютович Н. 38
Алиев Г. Ю. 245
Амосов Н. К 350
Аникеев Н. П. 129, 130
Анисимов А. Ф. 84
Антонова В. И. 169
Ануфриев Л. 351
Ардабьев А. И. 297
Аревшатян С. С. 290
Аристов Г. 398 (рец.)
Атия А. 206

Бабенко А. И. 127
Барвелидзе В. В. 101
Барздайтис И. 399 (рец.)
Барма *178*
Барсток С. И. 298, 299
Баскин М. Г. 401
Баумер Ф. Л. 80
Бевз А. С. 300
Бегунов Ю. К. 170
Беляев Е. А. 246, 247
Беляев К. И. 352
Бернштейн В. А. 74
Беспятых В. А. 85, 327
Бивер П. 207
Бирюков Д. А. 58, 400 (рец.)
Бирючков М. В. 263
Бисенов Х. 27
Блок Р. 116
Божко Т. З. 14
Бойков И. И. 301
Большов Д. А. 353
Бонч-Бруевич В. Д. *386*
Бортник Н. А. 302
Бруно Д. *313, 422*
Брюханов В. А. 52
Бурейченко И. И. 176
Бутинова М. С. 86
Бученкова А. Н. 389
Быстров В. 15
Быховский Б. Э. 39, 208, 303

[1] Номера работ, в которых имеются библиографические материалы или иные сведения, характеризующие деятельность данного лица, набраны курсивом.

Валисевич Н. С. 201
Валиханов Ч. *292*
Вальдгард С. Л. *53*
Вассиан Патрикеев 177
Возчиков М. С. 210
Волгин В. П. *305*
Вольтер *317*
Воронин Н. Н. 171
Воронков И. А. 212
Воронцов Г. В. 16, 17
Воронцов-Вельяминов Б. А. 54
Воропаева К. Л. 157, 158

Гапочка М. П. 18
Гаркавенко Ф. И. *328*, *356*
Гассенди П. *303*
Герасимова К. М. 261
Герман Л. И. 211
Герцен А. И. *268*
Годер Г. И. 372
Гокхале Б. Г. 131
Головаха И. П. 291
Гольбах П. *304*, *314—316*, *318*
Гольдберг Н. М. 381
Гомулка В. 28
Гончарова А. 172
Горький А. М. *100*
Госвами К. Г. 132
Готшак Л. 29
Гремяцкий М. 71
Грушецкий И. 357
Губанов Н. И. 19, 40, 329
Гуйкас Р. 41
Гурев Г. А. 55, 56, 59, 60, 72, 87
Гусев В. Е. 173
Гуторов И. В. 264, 265

Давидовская И. Г. 202
Дадов А. А. 103
Дарвин Ч. *64*
Датт Н. 133
Демьевиль П. 134
Дешан *305*
Джаймурзин А. 306—308
Джибб Г. 248
Джонсон Х. 240, 420
Дмитриев Ю. Н. 174
Долгих Б. О. 104
Долинин Н. П. 175
Дулуман Е. 330

Екисинин П. 401
Ельницкий Л. А. 117
Ельшина Н. А. 266
Емелях Л. И. 309, 382, 409.
Есипова О. Н. 176

Жеден Г. 213
Журавин А. С. 267
Жюгжда Р. 215

Залесский А. И. 331
Захарова М. Д. 390
Зворыкин А. А. 29
Зихровский Г. 135

Иванов А. А. *283*
Иванов И. Г. 344
Исаян Т. С. 268
Искаков А. 292
Исмаилов М. *332—334*
Ишмухмаметов З. А. 293

Каждан А. П. 118, 159
Казакова Н. А. 177
Калинин Н. Ф. 178
Калинка М. Г. 335
Канделоро Дж. 404
Каневский Л. О. 75
Карасев С. С. 179
Келле В. Ж. 20
Кессиди Ф. Х. 402 (рец.)
Кибовский Н. И. 160
Ким Хи Ир 241
Кириллова Е. Г. 310, 311
Клибанов А. И. 203, 269
Климович Л. И. 251, 294
Ключевский В. О. 180
Коган Я. Б. 403 (рец.)
Кондрадов Н. И. 216
Конрад Н. И. 136
Копанев А. И. 181
Копысский З. Ю. 312
Корецкий В. И. 183
Корзухина Г. Ф. 182
Корниенко В. С. 313
Корытин Г. 349
Косвен М. О. 88
Кочарян М. Г. *314—316*
Кочетов А. Н. 137
Кошелевский Д. И. 42
Краснодемский А. Н. 138
Крауз Ф. Р. 119
Круглова О. В. 176
Крупавичюс М. *215*
Крупская Н. К. 270—274, *373*
Крутик М. И. 43
Крывелев И. А. 89, 161, 162, 404 (рец.)
Крылов Н. А. 21 (рец.)
Кубланов М. М. 120
Куделин В. 405
Кудрявцев М. А. 76
Кузнецова В. Г. 108
Кулиев Н. К. 252
Кунанбаев А. *295*
Курантов А. 359
Куроедов А. 61
Кухаренко Л. И. 360
Кшибаков Д. 253, 254

Лаберени П. *48*
Лаврецкий И. Р. 217—219, 406 (рец.)
Лазарев В. Н. 184
Лайпанов Х. О. 109
Ламот Э. 139
Лебедева Ю. 185
Левада Ю. А. 44, 220
Левшина О. Н. 389
Ленин В. И. *16*, *18*, *19*, *20*
Леонидов А. 221
Ливенцов В. 407 (рец.)
Лившиц Г. М. 155

Лисовский Г. 408 (рец.)
Лихачев Д. С. 186
Лозинский С. Г. *381*
Лосев А. Ф. 121, 122, 127
Лукьянов В. В. 391
Лурье С. Я. 123
Лурье Я. С. 187, 222
Лыщинскис К. *399*
Люблинский В. С. 317

Мавлютов Р. Р. 318
Маджумдар Р. 140
Маймин Е. А. 188
Макаров Н. Ф. 17
Маклиф Дж. Ф. 319
Маковельский А. О. 124
Максимов В. А. 374
Малинин В. А. 275
Малышев В. И. 392
Мамаев А. М. 74
Маньков А. Г. 181
Мараш Я. Н. 223
Марков *288*
Маркс К. *1*, *2*
Мартынов В. 336
Маслова Р. 409 (рец.)
Маясова Н. А. 176
Мезенцев В. А. 57, 398
Мелехин И. П. 45
Мелье Ж. 306—308
Менделеев Д. И. *46*
Митин М. Б. 362
Михель А. В. 397
Мицкявичюс Ю. 410 (рец.)
Момджян Х. Н. 81
Мчедлов М. П. 224

Негматов Н. 256
Нейхардт А. А. 384
Нестурх М. Ф. 73
Неусыхин А. И. 225, 226
Никитина В. Н. 227
Николаева Т. В. 176
Николотов С. 22
Нил Сорский *187*
Новик И. Б. 46
Новомейский А. С. 90
Нокс К. 82
Носов Н. Е. 181

Огрызко И. И. 375, 376
Ойзерман Т. И. 47
Окладников А. П. 91
Ольгейрссон Э. 92
Омельчук Ф. 23
Опарин А. И. 62, 63
Осипов А. М. 141
Осоченский Е. 77

Павелкин П. А. 34, 337
Павлов И. П. *58*, *68*
Пакарклис П. 410
Паникар К. М. 142
Панова В. С. 276
Пашуто В. Т. 190, 228
Перов В. Г. *266*
Персиц М. М. 346
Петрова А. Г. 347
Петровская Л. Н. 389
Петровский В. Б. 389
Петрушевский И. П. 216
Петтационн Р. 125
Пий XII 48
Писарев Д. И. *276*, *286*
Платонов Г. В. 64, 65
Плеханов Г. В. 277—280
Плимак Е. Г. 281
Плисецкий М. С. 94, 411 (рец.)
Подобедова О. И. 191
Полянская Л. И. 393
Портнов Ф. 66, 67
Постник *178*
Припотнев А. 412 (рец.)
Притчина Е. А. 363
Прокофьев В. И. 338, 339
Прокофьев О. 143
Пронштейн А. П. 192
Пузиков В. М. 193
Пулатов Г. П. 340
Пури Б. Н. 144
Пушкарев Л. Н. 394
Пушкин А. С. *264*, *265*, *275*

Радищев А. Н. *285*
Радуль-Затуловский Я. Б. 145
Радхакришнан С. 146
Радченко Е. С. 395
Раубозем А. Г. 229
Рахман Ф. 257
Рожицын В. С. 422
Розенталь Н. Н. 163—166, 194, 364
Розов В. С. *40*
Романов И. З. 230
Романов И. Н. 365
Романов Н. Р. 111
Романова В. Р. 282
Рощин И. И. 366
Рублев Андрей *185*
Рубцов Б. Т. 320
Руденко И. О. 204
Рутенбург В. И. 231, 413 (рец.)

Саидов М. С. 258
Сапарина Е. 147
Сартон Ж. 242
Седер Ж. 148
Седов В. В. 95
Семенов А. И. 195
Сенгупта С. 149
Сенина М. У. 377
Сервет *242*
Сергеев М. А. 112
Сергеева Т. 378
Серый Г. С. 283
Сидоров Д. И. 167
Сидорова Н. А. 232, 233
Симеон Полоцкий *193*
Сказкин С. А. 234, 235
Скворцов-Степанов И. И. 284
Смирнов М. М. 320
Смолов С. Н. 25
Снесарев Г. П. 341

Сорокин И. П. 78
Спектор М. М. 285
Спиноза *298, 299*
Струков Э. В. 49
Стучевский И. Р. 168
Субботин А. 414 (рец.)
Сульженко Г. Д. 236

Тажибаев Т. 295
Таранников Н. В. 379
Татеваци Г. *290*
Тихомиров М. Н. 196, 197
Токарев С. А. 96, 113
Толстой Л. Н. *188*
Тотоев М. С. 296
Трахтенберг О. В. 321
Туткевич В. М. 50

Угринович Д. М. 415 (рец.)
Удальцова З. В. 198, 199
Узков И. Н. 26, 205, 342, 348, 367
Ульяновская О. Я. 380

Фалькенштейн А. 126
Фань Чжэнь *145*
Федорович Н. 416
Фейербах Л. *297, 301, 310, 311*
Франко И. *291*
Францев Ю. П. 97
Фрейденберг М. М. 418 (рец.)
Фролов И. Т. 68
Фролов Ю. П. 69

Хайтун Д. Е. 98
Хамцов А. 172
Ханеда А. 150
Хашаев Х. М. 259
Хелбат Р. Х. 83
Херст В. Р. *12*
Хижняк В. 368
Хрущев Н. С. 12, 13
Худяков С. 369, 396
Хуторянский Ф. 419 (рец.)
Ху Цзя 151

Цавкилов Б. Х. 343
Цветкова Б. 260
Цебенко М. Д. 322

Чанышев А. Н. 243
Чернышевский Н. Г. *280*
Чжэн Чжэнь-до 152
Чиркова Л. П. 389

Шагинян М. 420 (рец.)
Шапиро Я. Е. 79
Шаповалов А. С. 286
Шапошников В. 370
Шарапов Ю. 287
Шаревская Б. И. 99, 421 (рец.)
Шаскольский И. П. 114
Шатеион *242*
Шаумян С. Г. 288
Шахнович М. И. 35, 100, 156
Шейнман М. М. 237, 238, рец. 422
Шеляпин А. 423 (рец.)
Широков О. С. 127
Широян С. Г. 323—326
Шорохова Е. В. 70
Штаерман Е. М. 128
Штиби Г. 239
Штокмар В. В. 244
Шурыгин Я. И. 387—388

Эдгертон Ф. 153
Энгельс Ф. 3

Юм *83*
Юргинис И. М. 399
Юшко А. Ф. 289

Яковлев Е. 32 (рец.)
Яковлев Е. Г. 51, 356
Яковлев И. В. 200
Якубовский А. Ю. 216, 246
Ян Юн-го 154
Ярославский Е. 36

Fuchs E. 415

СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

I. Критика современной православной теологии

С. И. Ковалев. Православное богословие и открытия в районе Мертвого моря (О модернизации православной церкви) 3
А. А. Вершинская, Б. Я. Рамм, Л. А. Сердобольская. Некоторые вопросы истории СССР в освещении церковной печати 10
Л. Р. Харахоркин. Русское православие против науки в прошлом и настоящем 30

II. Православная церковь в эпоху империализма

М. И. Шахнович. В. И. Ленин о православной церкви 52
Н. Ф. Платонов. Православная церковь в борьбе с революционным движением в России (1900—1917 гг.) 103

III. Из истории антирелигиозных и антицерковных выступлений в России

Г. Л. Андреев. Критика Н. А. Добролюбовым православия 210
И. З. Кадсон. Восстание Пугачева и раскол 222
Н. С. Гордиенко. Вопросы борьбы с теизмом в «Истории философских систем» А. И. Галича 239
А. Х. Горфункель. Антицерковная борьба крестьян в XVII в. (по материалам вотчины Кирилло-Белозерского монастыря) 248

IV. Публикации архивных материалов

И. И. Скворцов-Степанов. Из истории русской православной церкви . . 263
Я. М. Притыкин. Преследование царской цензурой книги И. И. Мечникова «Этюды о природе человека» 286
И. Е. Баренбаум. Н. А. Серно-Соловьевич о церкви 293

V. Атеизм и религия в Западной Европе и США

И. Р. Григулевич. Основные этапы христианского рабочего движения . . . 302
Н. М. Гольдберг. Критика религии Томасом Пейном 329

VI. Материалы по истории Музея

Я. И. Шурыгин. Скульптура Казанского собора 371

VII. Из коллекций Музея

Н. А. Ельшина. Антиклерикальные картины Л. И. Соломаткина 393
И. П. Гаранин. Китайский антихристианский лубок XIX в. 403
Н. Н. Гревенс. Культовые предметы хантов 427

VIII. Библиография

М. Д. Захарова. Указатель литературы по вопросам религии и атеизма, изданной в СССР на русском языке (1957 г.) 439

CONTENTS

Page

I. Criticism of the Theology of the present day Orthodox Church

S. I. Kovalyov. Orthodox Theology and the Discoveries in the Area of the Dead Sea (on Modernization of Orthodox Church) 3
A. A. Vershinskaya, B. J. Ramm, L. A. Serdobolskaya. Presentation of Certain Problems of the History of the USSR in Church Press 10
L. R. Kharakhorkin. Orthodoxy versus Science in Russia in the Past and the Present 30

II. The Orthodox Church in the Epoch of Imperialism

M. I. Shakhnovitch. V. I. Lenin on Orthodox Church 52
N. F. Platonov. Orthodox Church and Its Struggle against the Russian Revolutionary Movement (1900—1917) 103

III. On the History of Anti-religious and Anti-clerical Activities in Russia

G. L. Andreyev. N. A. Dobrolybov's Criticism of Orthodoxy 210
I. Z. Kadson. The Pugatchev Uprising and the Schizm 222
N. S. Gordienko. Problems of Struggle against Theism in A. I. Galich's «History of the Systems of Philosophy» 239
A. K. Gorfoonkel. Struggle of the Peasants against the Church in XVII Cent. (A Study of the Materials on the History of the Domain Belonging to Kirillo-Belozersky Monastery) 248

IV. Publications of Archive Records

I. I. Skvortsov-Stepanov. Materials on the History of the Russian Orthodox Church 263
Y. M. Pritykin. Persecution of I. I. Metchnikov's «Studies in the Nature of Man» by Tsarist Censorship 286
I. E. Barenbaum. N. A. Serno-Solovyevich and Church 293

V. On Atheism and Religion in Western Europe and in the USA

I. R. Grigulevitch. The Main Stages in the Development of Christian Worker's Movement 302
N. M. Goldberg. Criticism of Religion by Thomas Paine 329

VI. On the History of the Museum

Y. I. Shurygin. The Sculptures of the Kazan Cathedral 371

VII. On Materials contained in the Museum Collections

N. A. Elshina. Anti-Clerical Pictures by L. I. Solomatkin 393
I. P. Garanin. The Chinese Anti-Christian Woodcut in XIX Cent. 403
N. N. Grevens. Cult Objects among the Khunts 427

VIII. Bibliography

M. D. Zakharova. Index of Publications on the Problems of Religion and Atheism Issued in the USSR in 1957 (in Russian) 439

Утверждено к печати Ученым советом Музея истории религии и атеизма Академии наук СССР

*

Редактор издательства *С. В. Солтанов*. Технический редактор *В. Т. Бочевер*
Корректоры *Т. Н. Богданова-Катькова, Н. Е. Фатина* и *Л. З. Фрадкина*

*

Сдано в набор 12/IX 1960 г. Подписано к печати 2/XII 1960 г. РИСО АН СССР № 135—97В. Формат бумаги 70 × 108 1/16. Бум. л. 14 1/2. Печ. л. 29 = 39,73 усл. печ. л. Уч.-изд. л. 41,12. Изд. № 1179. Тип. зак. № 835. М-26942. Тираж 2000. *Цена 26 р. 70 к., с 1 января 1961 г. 2 р. 67 к.*

*

Ленинградское отделение Издательства Академии наук СССР. Ленинград, В-164, Менделеевская лин., д. 1

1-я тип. Издательства Академии наук СССР. Ленинград, В-34, 9 линия, д. 12

ИСПРАВЛЕНИЯ И ОПЕЧАТКИ

Страница	*Строка*	*Напечатано*	*Должно быть*
16	15 снизу	Кириллом III	Кириллом II
34	26 „	«Преодоление	«Преобладание
39	4 сверху	«физически»,	«физический»,
56	25 „	в целях	о целях
59	13 „	М. М. Логинов	М. О. Логинов
79	8 „	рабочего	робкого
102	8—9 „	рабочих». 257	рабочих». 258
102	12 „	войну!». 258	войну!». 257
105	12 „	вызвались	вызывались
176	10 снизу	Распутиным-Новым,	Распутиным-Новых,
191	8 „	царстия	царствия
194	15 „	в этой	с этой
205	17 сверху	в роде	вроде
211	25 „	1835	1853
383	„	выполнит	выполнил
386	9 снизу	обрезе	образе
410	23 сверху	увидим,	видим,