2(03)
Ш 295

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ЕЖЕГОДНИК МУЗЕЯ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ И АТЕИЗМА

V

1961

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
МУЗЕЙ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ И АТЕИЗМА

ЕЖЕГОДНИК МУЗЕЯ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ И АТЕИЗМА

V

О ПРЕОДОЛЕНИИ РЕЛИГИИ В СССР

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР
МОСКВА — ЛЕНИНГРАД
1961

2(09)

Ответственные редакторы

доктор исторических наук проф. С. И. КОВАЛЕВ

кандидат исторических наук Н. М. ГОЛЬДБЕРГ

195551

Центральная научная
[illegible]ГКА
Академии наук [illegible]зской ССР

I. ОСВОБОЖДЕНИЕ ТРУДЯЩИХСЯ СССР ОТ РЕЛИГИИ

М. И. ШАХНОВИЧ

В. И. ЛЕНИН О ПРЕОДОЛЕНИИ РЕЛИГИИ

I

В марксистско-ленинской теории атеизма основной вопрос — проблема отмирания религии; с ним связаны и ему подчинены все другие вопросы философии и истории, социологии и психологии религии. Некоторые авторы полагают, что материалистическое решение сложного вопроса об истинных исторических и экономических корнях религиозного тумана — главное в теории пролетарского атеизма, ссылаются на Ленина, призывавшего материалистически объяснять источник религии у народных масс. Ленин исследовал причины религиозности отсталых слоев городского пролетариата, широких слоев полупролетариата, а также крестьянства в капиталистическом обществе для того, чтобы наметить пути освобождения трудящихся от религии, определить тактику рабочей партии по отношению к ней, показать, почему заблуждаются те, кто сводит борьбу против религиозного одурачивания народных масс к абстрактно-идеологической проповеди против него, не ставит эту борьбу в связь с практикой классового движения, направленного на устранение социальных корней религии.

До возникновения марксизма философы-атеисты, мечтавшие об освобождении человечества от религии, не верили в ее полное исчезновение, ожидали, что у народных масс вместо одних суеверий будут появляться другие. Даже Д. Дидро полагал, что большинство людей всегда останется невежественным и боязливым, а значит суеверным. Утописты-социалисты, за исключением Ж. Мелье, считали, что религия будет существовать вечно. В «Утопии» Т. Мора атеисты жестоко преследуются, в руках священников находится воспитание народа и контроль за моралью. В «Городе Солнца» Т. Кампанеллы все общественные должности заняты священниками. В «Республике» Морелли бог почитается как «творец мира». Сен-Симон, Фурье, Кабе и другие верили в то, что социалистическое общество будет состоять из «новых», или «истинных», христиан.

Только Маркс и Энгельс предвидели полное освобождение народных масс от духовного рабства с избавлением их от политического и экономического угнетения, неуклонный процесс отмирания религии в результате устранения ее социальных корней. В 1842 г. Маркс писал А. Руге: «Религия сама по себе лишена содержания, ее истоки находятся не на небе, а на земле, и с уничтожением той извращенной реальности, *теорией* которой она является, она гибнет сама собой».[1] В отличие от других форм обще-

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. Госполитиздат, М., 1956, стр. 252.

ственного сознания, которые изменяются, но сохраняются при коммунизме, религия всюду исчезнет, когда люди во всем мире освободятся от гнета природных и общественных сил, создадут для себя истинно человеческие условия, добьются невиданных результатов в производстве материальных благ. В 1844 г. в «Экономическо-философских рукописях» Маркс писал, что для социалистического человека, у которого сущность природы и общества приобрела практический, чувственный, наглядный характер, стал невозможен вопрос о каком-то чуждом существе, стоящем над природой и обществом, а поэтому для социализма характерен атеизм, который отрицает бога и посредством этого отрицания утверждает бытие человека. Атеизм, в качестве снятия бога, означает становление теоретического гуманизма, а коммунизм, в качестве снятия частной собственности, означает требование действительной человеческой жизни, становление практического гуманизма. Маркс доказывал, что с уничтожением частной собственности, как материального выражения отчужденной человеческой жизни, неизбежно исчезает религия, развивающаяся в результате этого отчуждения, как одна из его форм. В отличие от Гегеля и Фейербаха, у которых в критике религии понятие «отчуждение» выражало отчуждение самосознания абстрактного человека, Маркс наполнил это понятие конкретным историческим классовым содержанием. Он писал: «Атеизм, коммунизм, это — вовсе не бегство, не абстракция, не утрата порожденного человеком предметного мира, не утрата принявших предметную форму сущностных сил человека, не возвращающаяся к противоестественной, неразвитой простоте нищета. Они, наоборот, впервые представляют собой действительное становление, действительно для человека возникшее осуществление его сущности, осуществление его сущности как чего-то действительного».[2] Впоследствии Маркс заменил абстрактный термин «отчуждение», введенный в философию Гегелем, как теорию, выражающую все виды мистифицирующего перенесения человеческих сил на сверхъестественные сущности, на внешние по отношению к человеку вещи, более точными понятиями, вскрывающими сущность отчуждения в его конкретных проявлениях — «товарный фетишизм», «религиозный антропоморфизм», «философский идеализм».

Марксизм установил исторический, преходящий характер религии, исходя из определения ее сущности, как фантастического, т. е. извращенного отражения сил природы и общества, господствующих над людьми в их сознании. В 1867 г. в первом томе «Капитала» Маркс писал, что религиозное отражение действительного мира исчезает лишь тогда, когда отношения практической повседневной жизни людей выражаются в прозрачных и разумных связях их между собой и природой. «Строй общественного жизненного процесса, т. е. материального процесса производства, сбросит с себя мистическое туманное покрывало лишь тогда, когда он станет продуктом свободного общественного союза людей и будет находиться под их сознательным планомерным контролем».[3] Еще при капитализме в XIX в. происходит сильный упадок религиозности среди пролетариата. Описывая антицерковную демонстрацию рабочих в Гайдпарке в Лондоне, Маркс указывал в 1855 г.: «...благочестивый граф Шефтсбери... констатировал с огорчением в палате лордов, что в одной только Англии пять миллионов человек совершенно отошли не только от церкви, но и от христианства».[4]

[2] Там же, стр. 637.
[3] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., изд. 2-е, т. 23, стр. 90.
[4] К. Маркс и Ф. Энгельс. О религии. Госполитиздат, М., 1955, стр. 98.

Из теории отмирания религии Маркс никогда не делал вывода о том, что не нужна ее критика. В 1842 г. в письме к Руге Маркс рекомендовал, чтобы религию «критиковали больше в связи с критикой политического положения» и лучше пропагандировали «содержание философии среди народа».[5]

Ревизионисты исказили взгляды Маркса и Энгельса на отмирание религии, подменили их ошибочными предположениями об ее автоматическом исчезновении без всякой идейной борьбы с ней. Так, например, А. Паннекук утверждал, что пролетариат не нуждается в какой-либо теории для того, чтобы порвать с религией: «На пролетариат теории не могут действовать, так как без них он освобождается от религии».[6]

Заслугой Ленина было то, что он восстановил искаженное оппортунистами учение Маркса об отмирании религии, выступил против отрицания пропаганды научного атеизма, как средства, способствующего преодолению религии. «Мы должны бороться с религией, — писал Ленин. — Это — азбука *всего* материализма и, следовательно, марксизма».[7]

Впервые Ленин изложил свои взгляды на отмирание религии в 1894 г. в труде «Что такое „друзья народа“ и как они воюют против социал-демократов?». Показывая, что в изречении «каждый за себя, а за всех бог» отразилась анархия рыночных колебаний, существующая при режиме мелких, раздробленных товаропроизводителей, Ленин указывал, что при обобществлении труда «поговорка „каждый за себя“ — к такому режиму совсем уже неприложима: здесь уже каждый работает на всех и все на каждого (и богу не остается места — ни в качестве заоблачной фантазии, ни в качестве земного „златого тельца“)».[8] Из этой объективной материальной предпосылки для исчезновения веры в бога при обобществлении труда Ленин, так же как и Маркс, никогда не делал вывода о том, что не следует вести терпеливую систематическую пропаганду против религиозных организаций, обладавших огромными средствами для духовного развращения и разложения пролетариата. Еще в книге «Что делать?» Ленин в борьбе с экономистами доказывал, что освобождение рабочего класса от чуждой ему идеологии не может происходить стихийно. В 1902 г. в статье «Политическая агитация и „классовая точка зрения“» Ленин конкретизировал свои воззрения о необходимости внесения социалистического сознания в рабочий класс применительно к вопросу об идейной борьбе с религией: «И чем больше будет распространяться просвещение в народе, чем более религиозные предрассудки будут вытесняться социалистическим сознанием (разрядка наша, — *М. Ш.*), тем ближе будет день победы пролетариата, избавляющий все угнетенные классы от их порабощения в современном обществе».[9]

Ленин никогда не преувеличивал в просвещении народных масс роль распространения одних только знаний. Он писал в апреле 1905 г., что «просвещение дается не одной книжкой, и даже не столько книжкой, сколько самим ходом революции, раскрывающей глаза, дающей политическую школу».[10] Через несколько месяцев в статье «Социализм и религия» Ленин показал, как сознательный рабочий становится атеистом. В капиталистическом обществе атеизм распространяется среди рабочих под влия-

[5] К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 252—253.
[6] А. Паннекук. Социализм и религия. СПб., 1906, стр. 8.
[7] В. И. Ленин, Соч., т. 15, стр. 374. (Здесь и далее ссылки даны по 4-му изд.).
[8] Там же, т. 1, стр. 159.
[9] Там же, т. 5, стр. 311.
[10] Там же, т. 8, стр. 258.

нием воспитания крупной фабричной промышленностью, просвещения городской жизнью и активного участия в классовой борьбе. Социалистическое движение освобождает рабочих от веры в загробную жизнь тем, что сплачивает их для настоящей борьбы за лучшую земную жизнь, привлекает науку для разоблачения религиозных вымыслов о природе и обществе. В 1909 г. в статье «Об отношении рабочей партии к религии» Ленин указывал, что Энгельс ставил в вину бланкистам неумение понять то, что только классовая борьба рабочих масс, всесторонне втягивая самые широкие слои пролетариата в сознательную и революционную общественную практику, в состоянии на деле освободить угнетенные массы от религии. В 1917 г. в докладе о революции 1905 г. Ленин говорил о том, что в ходе этой революции благочестивая Россия совлекла с себя ветхого Адама и русский народ получил действительно революционное воспитание, народные массы получили его в самостоятельной политической революционной борьбе: «Только борьба воспитывает эксплуатируемый класс, только борьба открывает ему меру его сил, расширяет его кругозор, поднимает его способности, проясняет его ум, выковывает его волю».[11]

Фактические данные подтверждают выводы Ленина, что трудящихся просвещает прежде всего школа жизни, школа борьбы против темных сил капитализма, учит только серьезная, упорная, отчаянная борьба. В 1930 г. Ленинградский Областной Совет Союза воинствующих безбожников СССР организовал изучение причин, способствующих отходу трудящихся от религии. Ответы на анкету, распространенную этим Советом среди рабочих некоторых заводов Ленинграда, показывают, что большинство рабочих стало атеистами в период таких событий, как революция 1905—1907 гг. и Великая Октябрьская социалистическая революция, империалистическая и гражданская войны. Из 1583 рабочих перестали верить в бога: до 1905 г.—214 человек, в 1905—1907 гг.—316 человек, в 1914—1916 гг.—125 человек, в 1917—1918 гг.—503, в 1919—1920 гг.—282 и в 1921—1929 гг.—142 человека. На вопрос анкеты «Почему и как стал безбожником?» из 1382 человек 568 опрошенных ответили, что перестали верить в бога в результате Великой Октябрьской социалистической революции, 187 — в связи со службой в Красной Армии и участием в гражданской войне, 125 — в результате первой мировой войны, 117 — в результате аморального поведения духовенства, 112 — под влиянием чтения политической литературы и занятий в политкружках, 98 — в ходе воспитательной работы в школе, 98 — в связи с вступлением в ВЛКСМ, 51 — в связи с вступлением в Коммунистическую партию, 31 — под влиянием политических и научных лекций. В 1929 г. 11 тыс. анкет с аналогичными вопросами были распространены Союзом воинствующих безбожников СССР на ряде предприятий Москвы и такое же число анкет в 20 городах и 225 селах Белоруссии. Ответы трудящихся на вопросы этих анкет показывают, что отход от религии обусловлен прежде всего активным участием в революционной борьбе и политическим просвещением. Хотя эти материалы явно недостаточны для всестороннего изучения процесса преодоления религии, однако они подтверждают вывод Ленина, что религия исчезает из сознания трудящихся, когда они становятся на путь борьбы против господства капитала во всех его формах [12] или когда они включаются в активную деятельность по построению нового социалистического общества.

[11] Там же, т. 23, стр. 233.
[12] Там же, т. 15, стр. 375.

Марксистско-ленинская теория отмирания религии, основанная на материалистическом понимании причин распространения атеизма, исходит из учения о роли революционного изменения сознания в результате революционного преобразования общества. Эта теория получила блестящее подтверждение на опыте победы народных масс в Великой Октябрьской социалистической революции, которая, избавив трудящихся от политического и экономического угнетения, освободила их и от духовного гнета.

В 1940 г. американский исследователь по вопросам «психологии религии» Джемс Б. Пратт в лекции «Почему религии умирают?» не смог объяснить, отчего после Великой Октябрьской социалистической революции русский народ, который считался «народом-богоносцем», стал «народом-атеистом»: «Мы считали русское население глубоко религиозным... Но вот правительство было сброшено, и на другой день газеты, на другой месяц журналы, и на другой год книги информировали нас с поразительным единодушием, что почти все русские, за исключением стариков, покинули свои храмы и стали атеистами. Хотя эти сведения были преувеличены, однако духовная перемена, которая там произошла, наиболее изумляющее событие в истории религии».[13] Причину этой перемены понял другой американец — Джон Рид. Рассказывая о похоронах в Москве в ноябре 1917 г. павших в боях за Октябрьскую социалистическую революцию, он писал: «Через Иверские ворота уже потекла людская река, и народ тысячами запрудил обширную Красную площадь. Я заметил, что проходя мимо Иверской, никто не крестился, как это делалось раньше... И вдруг я понял, что набожному русскому народу уже не нужны больше священники, которые помогали бы ему вымаливать царство небесное. Этот народ строил на земле такое светлое царство, какое не найдешь ни на каком небе».[14]

Ленин дал народным массам твердую уверенность в осуществлении их чаяний и надежд на построение коммунистического общества, показав народу, что счастье надо искать на земле, а не на небе. В течение многовековой истории трудящиеся неоднократно выступали против различных религиозных организаций, но только в результате Великой Октябрьской социалистической революции и строительства социализма в СССР, подорвавших социальные корни религии, впервые большинство нашего народа навсегда освободилось от религиозных предрассудков. Это была одна из замечательных побед социализма, предвиденных классиками марксизма, триумф их учения о преодолении религии.

Коренное преобразование экономики, культуры, идеологии, быта и традиций, начавшееся после Великой Октябрьской социалистической революции, вызвало полный переворот и в отношении народных масс к религии. Рост атеизма среди рабочего класса был настолько значителен, что «пролеткультовцы» фантазировали, будто бы у него почти исчезла религия. Весною 1919 г. в лекции, прочитанной в Московском Пролеткульте, Богданов заявил, что «фетиши разрушаются сознанием пролетариата в его борьбе. В первую очередь... все религиозные представления».[15] Ленин указывал, что рабочий класс, начав социалистическую революцию, не может одним ударом сбросить с себя все пороки, унаследованные от об-

[13] J. B. Pratt. Why Religions Die? The University of California Publicationes in Philosophy, vol. 16, № 5. Berkley and Los-Angelos, University of California Press, 1940. стр. 45.
[14] Джон Рид. Десять дней, которые потрясли мир. Госполитиздат, М., 1958, стр. 210—212.
[15] А. Богданов. Элементы пролетарской культуры в развитии рабочего класса. ГИЗ, М., 1920, стр. 52.

щества помещиков и капиталистов. Классики марксизма считали, что процесс отмирания религии завершится в период перехода от предыстории человечества к его подлинной истории. Ленин предвидел, что при социализме люди освобождаются от «бредней, быстро теряющих всякое политическое значение, быстро выбрасываемых в кладовую для хлама самым ходом экономического развития».[16]

Ленин начертал программу социалистического строительства, которая включала и разрешение задач культурной революции. Только завоевание политической власти рабочим классом и переход средств материального и духовного производства в руки трудящихся создает условия для культурной революции. Ленин разработал учение о сущности и путях культурной революции, как целой полосы глубокого перевоспитания сознания, идеологии и духовной жизни трудящихся, перевоспитания их в духе социализма.

В 1919 г. на VIII съезде РКП(б) была принята партийная программа, в которой говорилось, что «РКП руководствуется убеждением, что лишь осуществление планомерности и сознательности во всей общественно-хозяйственной деятельности масс повлечет за собой полное отмирание религиозных предрассудков».[17] Эта идея об отмирании религии при коммунизме в связи с плановостью в его хозяйстве и уничтожением анархии производства вытекала из марксистского учения о неизбежном конце религии в результате устранения ее социальных корней, «когда общество, взяв во владение всю совокупность средств производства и планомерно направив их, освободит, таким образом, себя и всех своих членов от рабства, в котором их держат до сих пор ими же самими произведенные, но противостоящие им, в качестве непреодолимой внешней силы, средства производства, следовательно, когда человек будет не только предполагать, но и располагать, — лишь тогда исчезнет последняя чуждая сила, которая до сих пор еще отражается в религии, а вместе с тем исчезнет и само религиозное отражение, по той простой причине, что тогда уже нечего будет отражать».[18]

Религия, как наиболее удаленная по своему содержанию от социально-экономического базиса, а поэтому наиболее консервативная форма общественного сознания, полностью исчезает не раньше преобразования всей экономики и идеологии старого общества, как полагал Богданов, а значительно позднее них, когда уже нет того социально-экономического базиса, который породил религиозные представления, нет той политической надстройки, которая их поддерживала.

Ленин развивал марксистскую теорию отмирания религии как процесса чрезвычайно сложного, требующего длительного времени. В начале 1919 г. в проекте программы РКП(б), подготовленном для VIII съезда партии, Ленин разработал план освобождения значительной части трудящихся от религии в нашей стране в эпоху перехода от капитализма к социализму: «Пролетарская или советская демократия центр тяжести переносит... на то, чтобы на деле обеспечить... фактическое пользование лучшими зданиями и помещениями для собраний и съездов, лучшими типографиями и крупнейшими складами (запасами) бумаги для просвещения тех, кого капитализм отуплял и забивал, обеспечить именно этим массам реальную

[16] В. И. Ленин, Соч., т. 10, стр. 69.
[17] КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК, изд. 7-е, ч. I, М., 1953, стр. 420—421.
[18] Ф. Энгельс. Анти-Дюринг. Госполитиздат, М., 1952, стр. 300.

(фактическую) возможность постепенно освобождаться от гнета религиозных предрассудков и т. д. и т. п.... В области религиозной политики задача (РКП) пролетарской диктатуры состоит в том, чтобы не удовлетворяться декретированным уже отделением церкви от государства и школы от церкви, т. е. мероприятиями, которые буржуазная демократия обещала, но нигде в мире не довела до конца, благодаря многообразным фактическим связям капитала с религиозной пропагандой. Пролетарская диктатура должна доводить до конца разрушение связи между эксплуататорскими классами, помещиками и капиталистами, и организацией религиозной пропаганды, как поддержки темноты масс. Пролетарская диктатура должна неуклонно осуществлять фактическое освобождение трудящихся масс от религиозных предрассудков, добиваясь этого посредством пропаганды и повышения сознания масс, вместе с тем заботливо избегая всякого оскорбления чувств верующей части населения и закрепления религиозного фанатизма».[19] Эта программа партии была выполнена.

II

Советский народ после Великой Октябрьской социалистической революции начал очищать свой быт от всего отжившего и косного, от опеки церкви, которая освящала все важные события в жизни людей, сопровождала их своими обрядами от колыбели до гробовой доски. Советские люди стали освобождать быт от всего того, что было связано с пережитками средневековья и мешало строительству социализма в нашей стране.

Преобразование быта началось с реформы календаря. Еще до 1917 г. передовые люди поддерживали предложение об этой реформе. В 1899 г. по инициативе Д. И. Менделеева при Русском Астрономическом обществе была создана комиссия по вопросу о реформе календаря.

Синод возражал против этой реформы, когда выяснилось, что изменения приведут к пересмотру времени празднования религиозных праздников. Менделеев выступил против вмешательства церкви в вопросы реформы календаря: «Задача комиссии — ввести новый усовершенствованный календарь главным образом гражданского свойства, пасхалии — вопрос церковного характера, а жизнь церковная и гражданская несоединимы друг с другом, представителям церкви больше чем кому-либо известно, что пасхалии не имеют никакого научного обоснования и требуют пересмотра в свете знаний». После такой постановки Менделеевым вопроса об отделении церкви от государства в реформе календаря царское правительство ликвидировало эту комиссию.[20]

16 (29) ноября 1917 г. на заседании Совета Народных Комиссаров, проходившем под председательством Ленина, обсуждался вопрос о реформе календаря и было решено создать особую комиссию для разработки этого вопроса.[21] 23 января (5 февраля) 1918 г. на заседании Совета Народных Комиссаров, проходившем также под председательством Ленина, А. В. Луначарский сделал доклад «О новом календаре». 24 января (6 февраля) Советом Народных Комиссаров был принят, а затем

[19] В. И. Ленин. Соч., т. 29, стр. 89—91.
[20] См.: В. А. Россовская. Календарная даль веков. ОНТИ, Л., 1936, стр. 112—126.
[21] Декреты Советской власти, т. I, Госполитиздат, М., 1957, стр. 280.

опубликован за подписью Ленина декрет «О введении в Российской республике западноевропейского календаря».[22]

Советское государство ввело новые праздники — памятные дни великих событий революционной борьбы трудящихся. Оно не могло признать днями отдыха многие церковные праздники, открыто служившие идеям самодержавия. Что это были за праздники, видно из заявления епископа вологодского Никона, который писал: «Церковь чтит царские девять дней: восшествие на престол и день священного миропомазания царей наших, дни рождения и тезоименитство царствующих особ. Церковь составила для этих дней особые молебны, трогательные молитвы, установила целодневный звон».[23]

Правда, учитывая то, что в 1918 г. большинство населения еще состояло из верующих, Советское государство предоставило им возможность отдыхать в дни главнейших религиозных праздников, которые не могли иметь государственного значения ввиду отделения церкви от государства.

Советское правительство не предписывало отдыхать в религиозные праздники, но по желанию трудящихся и с согласия местных Советов профессиональных союзов разрешалось это делать, но не превышая установленного количества выходных дней.

По требованию трудящихся постепенно началось сокращение числа религиозных праздников, составлявших 10 нерабочих дней, кроме еженедельных выходных дней и революционных праздников. В 1924 г. Московский Совет взамен Крещения (6 января) и Благовещения (25 марта) установил два новых дня отдыха — 2 мая и 8 ноября. 9 февраля 1925 г. ВЦИК и СНК РСФСР сократил число религиозных дней отдыха с 10 до 8.

Советская общественность под руководством Коммунистической партии вела широкую пропаганду против религиозных праздников, против прогулов в эти дни.

Советское государство освободило заключение браков, регистрацию новорожденных детей, а также похороны и кладбища от опеки религиозных организаций. В царской России духовенство преследовало людей, пытавшихся создавать семью без вмешательства церкви, а правительство не признавало законными браки, заключенные без духовенства: «Законный брак между частными лицами совершается в церкви» — гласил Свод законов. Дети от брака, не совершенного в церкви, считались «незаконнорожденными» и были ограничены в правах. «Российским подданным, — гласил закон, — православного и римско-католического исповедания брак с нехристианами, а протестантам брак с язычниками вовсе запрещается». За вступление христианина в брак с лицом нехристианского вероисповедания полагалось тюремное заключение и церковное покаяние. «Невенчанные» и «незаконнорожденные» — сколько горя и трагедий скрывалось за этими словами!

Особенно тяжелым последствием церковного брака была исключительная трудность развода. Как бы ни была невыносима совместная жизнь супругов, церковь препятствовала разводу: «Повенчался — на век повязался». Развод был возможен для православных или лютеран с помощью свидетельских показаний, подтверждающих наличие прелюбодеяния. Супруги, желающие получить развод, по взаимному соглашению разыгрывали отвратительную комедию, нанимали при содействии особых бракоразводных адвокатов присяжных лжесвидетелей супружеской измены. Для католиков брак был нерасторжим.

[22] Там же, стр. 404—405.
[23] Епископ Никон. В защиту праздников, СПб., 1909, стр. 14.

Одним из величайших достижений Октябрьской социалистической революции было раскрепощение женщины. Христианская церковь санкционировала ее гнет, поучала женщину во время венчания, что она «раба божья» и должна «подчиняться мужу, как владыке, ибо муж есть глава жены». Советское государство ликвидировало неравенство женщины перед законом.

16 (29) декабря 1917 г. Ленин и Свердлов подписали декрет «О расторжении брака», который предусматривал передачу в гражданский суд всех бракоразводных дел, находившихся в духовных консисториях ведомства православного и прочих исповеданий, в правительствующем синоде и во всех учреждениях иных христианских и иноверных исповеданий. 18 (31) декабря 1917 г. Ленин и Свердлов подписали декрет «О гражданском браке, о детях и о ведении книг актов состояния». «Российская Республика впредь признает лишь гражданские браки... Церковный брак, наряду с обязательным гражданским, является частным делом лиц, вступающих в брак... Запись о рождении ребенка составляется тем же отделом записей браков и рождений по месту пребывания матери».[24] Церковный брак потерял юридическое значение, был заменен гражданским, установлено равноправие сторон, вступающих в брак, введена свобода расторжения брака по воле любого из супругов и раздельность имущества, духовенство было освобождено от регистрации браков, рождений и смерти.

В 1918 г. Ленин указывал, что «у нас в городах и фабрично-заводских местах этот закон о полной свободе брака прививается хорошо, а в деревне это часто остается на бумаге. Там до сих пор преобладает церковный брак. Этим они обязаны влиянию священников, с этим злом труднее бороться, чем со старым законодательством».[25] Религиозная обрядность лишь постепенно исчезала из быта.

В декабре 1918 г. Ленин подписал декрет об изъятии из ведения церкви похорон и кладбищ, в котором указывалось, что религиозные похоронные обряды в храме и на кладбище могут совершаться по желанию родственников и близких умершего за их собственный счет.

В 1918 г. в армии и суде была отменена религиозная присяга. 29 апреля 1918 г. ВЦИК принял формулу торжественного обещания, красной присяги для воина Рабоче-Крестьянской Красной Армии и Красного Флота.

12 апреля 1918 г. Ленин подписал декрет, в котором говорилось о снятии памятников, воздвигнутых в честь царей и их слуг, и о выработке проектов памятников в честь побед социалистической революции. Было решено убрать из учреждений, больниц, вокзалов и т. п. иконы и кресты, а также заменить надписи, эмблемы, названия улиц, городов и т. п. новыми, отражающими идеи и чувства революционной трудовой России.[26] 24 августа 1918 г. Народный Комиссариат Юстиции обязал местную советскую власть устранить из храмов и других молитвенных домов все предметы, оскорбляющие революционные чувства трудящихся масс: мраморные доски, надписи на стенах и на богослужебных предметах, произведенные в целях увековечения памяти лиц, принадлежащих к царской династии Романовых. В Исаакиевском соборе в Петрограде висели металлические доски с име-

[24] Декреты Советской власти, т. I, стр. 247—248.
[25] В. И. Ленин, Соч., т. 28, стр. 160—161.
[26] Ленинский сборник, XXI, 1933, стр. 205—206. Декреты Советской власти, т. I, стр. 95—96.

нами городовых, убитых народом 9 января 1905 г., в храме «Воскресение на крови», построенном на месте убийства Александра II, все было приспособлено для культа этого царя.

Бонч-Бруевич рассказывал, что по предложению Ленина с фронтона Московского университета была снята надпись «Свет Христов просвещает всех» и начертаны слова «Наука — трудящимся».[27] В Москве на здании Мосфинотдела недалеко от Иверской часовни была сделана надпись: «Религия — опиум народа».

Ленин очень интересовался появлением ростков нового безрелигиозного быта, отказом сознательных трудящихся от церковных праздников и обрядов. Не все старые традиции и обычаи Ленин считал реакционными и вредными. Например, он с радостью присутствовал в 1923 г. на елке в Горках, которую М. И. Ульянова устроила для детей. Обычай украшать елки как развлечение для детей появился в России только в первой половине XIX в. и по своему происхождению не был связан с христианской религией.

Коммунистическая партия стремилась к тому, чтобы вместо старого быта был создан новый советский уклад жизни.

В борьбе против религиозных обрядов, воздействующих на чувства верующих, большую роль может сыграть искусство. Ленин думал о замене религиозных эмоций эстетическим отношением к миру. «Помнится, — говорил М. И. Калинин в речи на 5-м Всесоюзном съезде работников искусств 25 мая 1925 г., — было это лет пять назад. Я был на квартире у Владимира Ильича, и там мы разговорились о том, чем следует заменить религию. Владимир Ильич мыслил так, что, пожалуй, кроме театра, нет ни одного института, ни одного органа, которым мы могли бы заменить религию. Ведь мало религию уничтожить и тем освободить человечество совершенно от страшнейших пут религиозности, надо религию эту чем-нибудь заменить, и тов. Ленин говорит, что место религии заступит *театр*».[28]

Ленинское учение о социалистической культуре имеет огромное значение для решения вопроса об использовании старых, ценных традиций и подлинных народных обычаев в советском быту. Ленин писал: «*Не выдумка* новой пролеткультуры, а *развитие* лучших образцов, традиций, результатов *существующей* культуры с *точки зрения* миросозерцания марксизма и условий жизни и борьбы пролетариата в эпоху его диктатуры».[29] В условиях периода развернутого коммунистического строительства в советском быту сохраняются и развиваются подлинно народные традиции, не противоречащие марксистскому мировоззрению, возникают новые обычаи, отражающие красоту духовного мира людей коммунистической эпохи. Народные обычаи рождаются очень медленно потому, что эти традиционно установившиеся правила общественного порядка складываются на основе привычек и взглядов, для формирования которых требуется большее время. Народные обычаи — своего рода освящение привычки, они образуются в результате творчества многих поколений. Долг мастеров искусства поддержать и отшлифовать наиболее ценные и полезные из новых обычаев, которые возникают в быту советских людей. Коммунистическая партия борется против попыток под видом новых традиций сохранить националистические пережитки, реакционные обычаи.

[27] См.: М. И. Шахнович. Советская наука против религии. Лениздат, 1955, стр. 3.
[28] Ленин и искусство. Сборник. Изд-во писателей. Л., 1934, стр. 169.
[29] Ленинский сборник, XXXV, 1945, стр. 148.

III

Большевистская партия еще в царской России научилась глубоко и интересно ставить антирелигиозную пропаганду. Н. К. Крупская указывала, что у партии был «достаточно большой опыт» в этой области. Она рассказывала, как вела антирелигиозную пропаганду в 90-х годах XIX в. в Петербурге за Невской заставой среди рабочих воскресно-вечерней школы, где преподавала с 1891 по 1896 г. Об этом опыте Н. К. Крупской «не мало приходилось говорить с Владимиром Ильичем».[30]

И. И. Скворцов-Степанов вспоминал: «Мы... на фактах показывали, что духовенство — один из элементов господствующих, эксплуататорских классов. Мы говорили о площади монастырского землевладения, о доходных домах, вообще о городских имуществах церкви, о ее торгово-промышленных предприятиях, о колоссальных доходах митрополитов, епископов, архимандритов... Нам помогало само духовенство. Не было ни одной черносотенной демонстрации без церковных хоругвий и без многочисленного духовенства с епископами во главе... Нам оставалось только указывать на них пальцем и напоминать о церковных и монастырских имуществах и доходах».[31]

Во время первой русской революции были созданы рабочие культурно-просветительные общества, которые вели антирелигиозную пропаганду. В 1947 г. Н. Н. Андреев рассказывал, что в 1913 г. он читал в Петербурге в Народном доме лекцию «Человек и нечистая сила», затем в аудитории Общества народного университета для рабочих булочно-кондитерского производства лекцию «История религии». Андреев написал на основе этих лекций брошюры «История первобытных верований», «Человек и нечистая сила», «Разные люди — разная вера».

В 1905—1909 гг. Ленин в своих статьях о религии определил идейное содержание партийной пропаганды атеизма, разработал и обосновал необходимость подчинения борьбы с религией борьбе за социализм. Ленин требовал не выдвигать пропаганду атеизма на первое место, отнюдь ей не принадлежащее, а подчинить ее основной задаче: развитию классовой борьбы эксплуатируемых масс против эксплуататоров.

В известном указании Ленина в статье «Социализм и религия» о том, что социализм привлекает науку к борьбе с религиозным туманом, содержалась большая программа деятельности партии в этой области. Ленин писал в этой статье, что издание соответствующей научной литературы, которую строго запрещала и преследовала самодержавно-крепостническая государственная власть, является одной из отраслей партийной работы. В 1906 г. в России было опубликовано много сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса, в которых они критиковали и религию, брошюры И. Дицгена «Религия социал-демократии», «Завоевание философии» и «Письма о логике», А. Бебеля «Христианство и социализм», антирелигиозные брошюры П. Лафарга и К. Каутского. В 1908 г. в переводе В. М. Величкиной была издана книга немецкого социал-демократа Ф. Лютгенау «Естественная и социальная религия». Большевичка Величкина, дочь священника, знавшая среду православного духовенства и работавшая несколько лет среди духоборов, по совету Ленина написала книгу по истории инквизации, первая часть которой была опубликована в 1906 г., вторая осталась в рукописи.

[30] Н. К. Крупская. Антирелигиозная пропаганда. ГИЗ, М., 1929, стр. 49.
[31] И. Степанов. Задачи и методы антирелигиозной пропаганды, изд. 2-е, «Красная Новь», М., 1924, стр. 5.

Ленин рекомендовал прежде всего переводить и наладить массовое распространение французской атеистической литературы XVIII в. В 1906—1909 гг. были опубликованы произведения классиков философии: Д. Юма «Естественная история религии» (Юрьев, 1909), Б. Спинозы «Богословско-политический трактат» (Казань, 1907), Л. Фейербаха «Сущность христианства» (СПб., 1906, 1908). В 1906—1908 гг. были изданы сочинения Э. Геккеля «Мировые загадки», «Бог в природе», «Естественная история мироздания» (СПб., 1906), «Борьба за идею развития», «Монизм, как связь между религией и наукой» (СПб., 1907), «Чудеса жизни» (СПб., 1908); появились естественно-научные брошюры с критикой библейских мифов: Доделя «Моисей или Дарвин?» (СПб., 1906) и др. Из русских книг против религии, написанных для верующих, наиболее ценной было сочинение Н. А. Рубакина «Среди тайн и чудес» (СПб., 1909).

В 1930 г. Н. М. Никольский, один из известных историков религии древнего Востока, особенно «ветхозаветной религии», и русской православной церкви, рассказывал, что в 1907 г. он пытался организовать в Петербурге издание «Библиотеки свободомыслящего». Издание этой серии не осуществилось, но под редакцией Н. М. Никольского был опубликован перевод сочинений Д. Штрауса «Старая и новая вера», М. Брикнера «Страдающий бог в религиях древнего мира», а также несколько книг либеральных протестантских богословов о раннем христианстве, содержавших ценные фактические данные, хотя и неправильно освещенные.

Ленин предупреждал, что в идейной борьбе против религии ни в коем случае нельзя сбиваться на абстрактную идеалистическую постановку религиозного вопроса «от разума», вне классовой борьбы, постановку, нередко даваемую радикальными демократами из буржуазии. Это указание Ленина было особенно актуально потому, что в период первой русской революции появились переводы книжек этих радикалов. В 1907 г. в Одессе была издана книга М. Гюйо «Социальные учения христианства», а в 1908 г. в Петербурге — его книга «Безверие будущего». В 1906—1907 гг. были изданы сочинения Л. Бюхнера «Сила и материя», «Бог и наука», в 1907—1908 гг. Ч. Бредло «Атеизм», «Нищета или физическая, политическая и естественная религия». Особенно распространение среди буржуазной молодежи получили антихристианские памфлеты А. Шопенгауэра «О религии» (СПб., 1906), Ф. Ницше «Антихрист» (СПб., 1906).

Ленин предостерегал от литературы анархистских фразеров, указывая, что в ней можно найти немало выпадов против марксизма за его правильное отношение к религии. В 1906 г. были изданы брошюры Э. Реклю «Анархия и церковь», С. Фора «Преступление бога» и другие. Ленин резко выступал против тех, кто желал быть «революционнее» большевиков, требуя религию «запретить», а религиозный культ «отменить».

В 1905 г. в статье «Социализм и религия» Ленин предвидел, что главным условием, которое должно обеспечить избавление трудящихся от религиозного гнета после их освобождения от политического угнетения помещиками и капиталистами, является уничтожение экономического рабства. В заключении этой статьи он выразил уверенность в том, что революционный пролетариат, очистив политический строй от средневековой плесени, осуществит отделение церкви от государства и школы от церкви, поведет широкую открытую борьбу за устранение экономического рабства, истинного источника религиозного одурачивания человечества.

После Великой Октябрьской социалистической революции коммунистическая партия сразу же организовала борьбу за преодоление религии в стране, переживавшей тяжелые экономические трудности. В 1917 г. Россия была разоренной страной с низким уровнем промышленности, с отсталым сельским хозяйством, с большинством неграмотного населения. В это время крестьянство составляло 82% всего населения России. Миллионы крестьян продолжали оставаться в рабской зависимости от природы, находились в кабале кулаков, а поэтому верили в помощь от бога и святых. Ленин говорил: «Самый глубокий источник религиозных предрассудков — это нищета и темнота; с этим злом и должны мы бороться».[32]

Коммунистическая партия для осуществления преодоления религии должна была добиться высокого материального благосостояния народных масс, устранить на основе коренных изменений социально-экономических условий жизни и ликвидации эксплуататорских классов социальные корни религии, совершить культурную революцию, ликвидировав неграмотность, и обеспечив высокий культурный уровень народа, воспитать сознательных, образованных трудящихся и неустанно вести глубокую научно-просветительную пропаганду материалистического мировоззрения.

Осуществление ленинского плана построения социализма должно было покончить с нищетой и темнотой. В электрификации России Ленин видел, в частности, одно из средств борьбы с религиозными предрассудками. В плане доклада на VIII всероссийском съезде Советов Ленин записал: «„Свет неестественный“»,[33] очевидно, имея в виду значение электричества для отсталого крестьянства. В этом докладе он рассказывал, что был 14 ноября 1920 г. на крестьянском празднике по случаю открытия электростанции в отдаленной местности Московской губернии, в Волоколамском уезде, в Яропольской волости, в деревне Кашино: «На улице был устроен митинг, и вот один из крестьян вышел и стал говорить речь, в которой он приветствовал это новое событие в жизни крестьян. Он говорил, что мы, крестьяне, были темны, и вот теперь у нас появился свет, „неестественный свет, который будет освещать нашу крестьянскую темноту“. Я лично не удивился этим словам. Конечно, для беспартийной крестьянской массы электрический свет есть свет „неестественный“, но для нас неестественно то, что сотни, тысячи лет могли жить крестьяне и рабочие в такой темноте, в нищете, в угнетении у помещиков и капиталистов. Из этой темноты скоро не выскочишь. Но нам надо добиться в настоящий момент, чтобы каждая элетрическая станция, построенная нами, превращалась действительно в опору просвещения».[34] Для многих крестьян, впервые увидевших электрический свет, «лампочка Ильича» имела большое значение для пробуждения от религиозной спячки.

Ленин связывал вопросы борьбы против религии с насущными задачами строительства коммунизма. В декабре 1920 г. Ленин писал Г. М. Кржижановскому о необходимости мобилизовать все возможности на скорейшее строительство электростанций, предлагал изыскать медь на провода путем обращения к населению с предложением добровольно передать на это дело колокола.[35]

Преодоление религии в нашей стране тормозилось тем, что она получила в наследство от царской России невероятную культурную отсталость, порожденную всевластием крепостников-помещиков. Невежество не является основной причиной религии, но способствует появлению, укреплению и распространению религиозных верований. Для Ленина борьба с невежеством была одной из важнейших задач Советской власти. Он призывал

[32] В. И. Ленин, Соч., т. 28, стр. 161.
[33] Ленинский сборник, XXXIV, 1942 стр. 393.
[34] В И. Ленин, Соч., т. 31, стр. 484—485.
[35] Ленинский сборник, XXXIV, стр. 395, 400.

поднять народ из страшной темноты, ликвидировать безграмотность, как один из следов рабства.

Социалистическая революция сопровождалась в нашей стране культурной революцией. Коммунистическая партия организовала культурно-политическое просвещение масс и прежде всего ликвидацию неграмотности, что имело большое значение для освобождения трудящихся от религии. 26 декабря 1919 г. Ленин подписал декрет о ликвидации неграмотности среди населения РСФСР, а 19 июля 1920 г. декрет о создании Всероссийской Чрезвычайной Комиссии по ликвидации неграмотности. В двадцатых годах работало около десятка тысяч пунктов «ликбеза».

Вспоминая о первых годах Советской власти, К. Цеткин рассказывала: «Миллионы людей стремятся к тому, чтобы научиться по складам писать свое имя и считать, стремятся приобщиться к культуре, которая обучила бы их тому, что земля шарообразна, а не плоская и что миром управляют законы природы, а не ведьмы и не колдуны совместно с „отцом небесным“».[36]

Темнота и невежество были особенно распространены среди крестьянок и работниц. Великая Октябрьская социалистическая революция сделала их равноправными членами общества, но предстояла огромная работа по раскрепощению их от власти религиозных предрассудков. В речи на Первом всероссийском съезде работниц 19 ноября 1918 г. Ленин предупреждал о необходимости вести очень умело пропаганду атеизма: «Бороться с религиозными предрассудками надо чрезвычайно осторожно; много вреда приносят те, которые вносят в эту борьбу оскорбление религиозного чувства. Нужно бороться путем пропаганды, путем просвещения. Внося остроту в борьбу, мы можем озлобить массу; такая борьба укрепляет деление масс по принципу религии, наша же сила в единении».[37]

Воспоминания Н. Н. Воронцовой, подавальщицы столовой Совнаркома, о том, как Ленин разъяснял ей в 1917 г. вред религии, показывают, насколько еще отсталые труженицы были в то время во власти религиозных предрассудков. Она пишет, что раньше «...большевиков я считала за антихристов, а Владимира Ильича за главного из них. Он даже в каком-то бронированном поезде примчался, а может его бог с неба столкнул. Вот что было в моей глупой голове! С мужем у нас часто были споры на этот счет». И вот по обстоятельствам работы «стала я видеться с Владимиром Ильичем каждый день по нескольку раз. Никогда не пройдет он так, чтобы не сказать ласковое слово ребенку, то достанет конфетку или вынет из кармана лепешку и скажет: — Для тебя берег. Ешь, Таня. Теперь, хоть такую, а будет время над таким гостинцем смеяться будут...

«Получила я хлеб на 15 человек по 1/8 фунта на каждого. Мне ошибочно дали на 25 человек. Я это заметила, да подумала: ладно, нам нужно. И вспомнила про Владимира Ильича. Работает день и ночь, а есть почти нечего. Вот подаю чай и больше хлеба, чем обыкновенно. Владимир Ильич обратил внимание на хлеб и, просмотрев газету, обратился ко мне: „Товарищ Воронцова, почему вы подали много хлеба? Должно бы все также по 1/8. Где взяли?“ Он так на меня посмотрел, что податься мне некуда. Я сказала, что барышня, выдававшая хлеб, ошиблась.

«— Да вы не беспокойтесь, — говорю я, — у них много хлеба, все полки заложены, кушайте себе.

[36] Воспоминания о В. И. Ленине, т. 2. Госполитиздат, М., 1957, стр. 457.
[37] В. И. Ленин, Соч., т. 28, стр. 161.

«Он отрезал поданный ему лишек хлеба: „Снесите это и больше так не делайте“. Как я вышла, не помню, только решила, что он святой. И, как бывало, пойду куда на улицу, так заверну в часовню и поставлю свечку.

«— Господи, прости меня, что я так думала о святом, — скажу я в часовне. Когда была разбита белая свора под Петроградом, товарищ Ленин по обыкновению заходит ко мне на кухню приласкать Таню... Набралась духу и говорю: — Вы меня простите, Владимир Ильич, не сердитесь: думала я о вас вот так... и сказала, как думала раньше и в последнее время о Владимире Ильиче. Он горько улыбнулся, положил мне руку на плечо и говорит: „Вы в этом не виноваты. Мало ли вам чего вбивали в голову. Не вы, товарищ Воронцова, виноваты тут. На вас я не сержусь. Только на те деньги, что тратите на свечи, купите что-нибудь вашей девочке“. И рассказал мне коротко, что значит свеча, как обманывают несознательных и как живут этим попы».[38]

Ленин всегда осуждал оскорбление чувств верующих под видом крикливой антирелигиозной агитации, которая не ускоряет, а затрудняет освобождение трудящихся от религии.

Коммунистическая партия под руководством Ленина вела твердую линию борьбы на два фронта: против мелкобуржуазного радикализма, анархизма и левацкого уклона, приводящих к отрицанию научной критики религии в теории и к голому администрированию на практике, и против мелкобуржуазного либерализма, примиренчества и правого уклона, толкающего к аполитичному культурничеству в теории и к ликвидации антирелигиозной пропаганды на практике.

В первые годы Советской власти Ленин рекомендовал привлечь для атеистической пропаганды лучших партийных публицистов. И. И. Скворцов-Степанов, П. А. Красиков, Ем. Ярославский, А. В. Луначарский, Н. К. Крупская, Н. А. Семашко, В. Н. Сарабьянов, Антон Логинов писали антирелигиозные статьи и брошюры, выступали с докладами и лекциями. Были опубликованы также брошюры В. В. Воровским (П. Орловским) «Послание патриарха Тихона», Н. Лукиным «Революция и церковь», Н. Мещеряковым «Поповские обманы», П. Бляхиным «Как попы дурманят народ».

Особенно Ленин ценил антирелигиозные брошюры И. И. Скворцова-Степанова (1870—1928), который давно интересовался критикой религии. В 1911 г. Скворцов-Степанов перевел книгу Г. Геффдинга «Философия религии», опубликовал в 1917 г. статьи против церковников «Покайтесь!», «Клеветники во славу божию», «Отцы духовные». Скворцов-Степанов обладал блестящим популяризаторским талантом и большими знаниями по вопросам исторических наук. Он вспоминал, что ему по предложению Ленина в свое время ЦК дал задание написать книгу о религии, которая бы служила руководством для совпартшкол и работников на антирелигиозном фронте.[39] Скворцов-Степанов написал такое пособие; называлось оно «Очерк развития религиозных верований».

Большую работу на антирелигиозном фронте вел П. А. Красиков. Будучи редактором журнала «Революция и церковь», он написал брошюры «Крестьянство и религия», «Советская власть и церковь» и др., читал лекции и составлял тезисы по антирелигиозной пропаганде. П. А. Красиков

[38] Н. Н. Воронцова. Мои воспоминания о Владимире Ильиче. Журн. «Красная Нива», 1926, № 10, стр. 8.
[39] Ленин на антирелигиозном фронте. Беседа с т. Скворцовым-Степановым. Газ. «Безбожник». 1924. № 4.

Центральная научная

вспоминал, как Ленин советовал ему сочетать работу VIII (ликвидационного) отдела НКЮ с антирелигиозной пропагандой.

В 1919 г. Красиков просил Ленина написать статью для журнала «Революция и церковь». Этот журнал выходил в 1919—1924 гг. в тираже 30 000—40 000 экз. «Интерес к журналу колоссальный, подписка идет бешено из провинции, — писал Красиков Ленину, — особенно мелкая буржуазия, крестьянская и городская, да и рабочие будут читать журнал, он проникает во все медвежьи углы. Понатужьтесь...». Ленин ответил: «Impossible. По уши в долгу. Напишите Вы». Другой раз Красиков писал Ленину: «Если удосужились пробежать журнал „Революция и церковь", скажите, какое Ваше впечатление?». Ленин ответил: «Я *начал* читать, но еще не кончил и не „вчитался"».[40]

Красиков вспоминал, что Ленин горячо поддержал инициативу трудящихся, предлагавших организовать вскрытие мощей. 22 октября 1918 г. при приеме на учет богослужебного имущества Александро-Свирского монастыря Олонецкой губернии было обнаружено, что в литой серебряной раке вместо «нетленных мощей» находится восковая кукла. Это известие, опубликованное в печати, взволновало верующих. На митингах и собраниях были вынесены резолюции с требованиями произвести повсеместную проверку мощей.

К осени 1920 г. по почину трудящихся в присутствии духовенства, экспертов-врачей, представителей Советской власти было произведено 63 вскрытия мощей. При вскрытии раки Тихона Задонского были обнаружены вместо мощей дамские чулки, ботинки, перчатки и пр., при вскрытии раки Макария Калязинского — гвозди, гайки, сосновая стружка и пр., при вскрытии раки Артемия Веркольского вместо мощей были найдены уголь, гвозди и кирпичи и т. д.

Предложение трудящихся, поддержанное Лениным, о вскрытии мощей имело большое антирелигиозное значение для разоблачения церкви.

В «Страницах из дневника» Ленин писал, что делается очень немало для того, чтобы привлечь старое учительство к новым задачам, заинтересовать его новой постановкой вопросов педагогики, заинтересовать в таких вопросах, как религиозный. Крупская вспоминала, что когда среди учительства была начата антирелигиозная пропаганда «Владимир Ильич следил за тем, как она ведется».[41]

В ноябре 1920 г. под руководством Крупской был создан Главный политико-просветительный Комитет республики (Главполитпросвет), вошедший в Народный Комиссариат Просвещения. Определяя его задачи, Ленин говорил, что «цель политической культуры, политического образования — воспитать истых коммунистов, способных победить ложь, предрассудки».[42] В марте 1921 г. на X съезде РКП(б) Красиков от имени Московской партийной организации внес поправку к резолюции «О Главполитпросвете и агитационно-пропагандистских задачах партии», предлагая усилить антирелигиозную пропаганду. Съезд постановил: «Одной из существенных задач Главполитпросвета является широкая постановка, руководство и содействие в деле антирелигиозной агитации и пропаганды среди широких масс трудящихся. Для этой цели Главполитпросвет должен, между прочим, сделать доступным самым широким массам естественно-исторические знания, путем издания журналов, книг, учебников, постановки систематических

[40] Ленинский сборник, XXXV, стр. 96.
[41] Н. К. Крупская. Антирелигиозная пропаганда. ГИЗ, 1929, стр. 26.
[42] В. И. Ленин, Соч., т. 31, стр. 343.

циклов лекций и использования для распространения этих знаний всех способов современной техники (фото, кино и т. д.)».[43]

IV

В связи с переходом к новой экономической политике иностранная и отечественная буржуазия надеялась на большой рост религиозности в нашей стране. В 1921 г. в Праге вышел сборник «Смена вех», в котором представители антисоветской буржуазной интеллигенции — сменовеховцы уверяли в неизбежности перерождения советских атеистов-материалистов в верующих-идеалистов. Непмановская буржуазия поддерживала «обновленческую» церковь, проповедники которой в 1922—1923 гг. пытались распространять лицемерные идеи христианского социализма, уверяли, что хотят «восстановить чистое учение Христа-революционера». Обновленцы интересовались идеалистической философией, рекламировали фидеистическую литературу и готовы были пойти на выучку к протестантским богословам. Кулаки поддерживали различные сектантские организации, оживившие свою деятельность. В 1921 г. баптисты издавали журналы «Слово истины», «Истинная свобода», евангельские христиане — «Утреннюю звезду», толстовцы — «Обновление жизни», «Единение», «Голос Толстого». В 1922 г. в журнале «Печать и революция» Н. Мещеряков приводил многочисленные примеры проникновения проповеди мистицизма на страницы советских журналов.

В начале двадцатых годов усилили свою деятельность представители антисоветской буржуазной интеллигенции, проповедовавшие идеализм, особенно активизировалась «Вольная религиозно-философская академия», созданная в 1919 г. Н. Бердяевым. Профессора Франк, Ильин, Шпет, Введенский, Радлов и другие идеалисты философы стремились помочь буржуазии в ее борьбе с материализмом и атеизмом. 19 марта 1922 г. неокантианец А. И. Введенский выступил в Петроградском философском обществе с докладом «Судьбы веры в бога в борьбе с атеизмом», в котором объявлял мобилизацию философов-идеалистов для борьбы с материализмом и атеизмом. Он говорил, что за последнее время в высшей степени усилилась пропаганда атеизма, предлагал различные софистические приемы опровержения отрицания бытия бога и вечности религии. «Все более и более выясняющаяся неудача в борьбе с верой в бога, — говорил Введенский, — заставит, наконец, последователей марксистского социализма освободить последний от атеистической пропаганды».[44] Введенский обещал, что когда произойдет очищение марксизма от атеизма, то к «марксистскому социализму» с легким сердцем присоединятся как атеисты, так и верующие в бога. Почти одновременно с этим выступлением «дипломированного лакея поповщины» Ленин писал 18 марта 1922 г., что «в *его*, пролетариата, государственных школах и университетах учат (вернее, развращают) молодежь старые буржуазные ученые старому буржуазному хламу».[45]

Наступление идеалистов привело к тому, что петроградский антирелигиозник С. Минин придумал под влиянием богдановских фантазий «вместе с религией выбросить и философию». В статье «Философию за борт» он предлагал, чтобы достроить наш научный корабль, вышвырнуть с капитанского мостика вслед за религией философию, как опору буржуазии. Надо

[43] КПСС в резолюциях и решениях, ч. I, стр. 551.
[44] Журн. «Мысль», 1922, № 2, стр. 20.
[45] В. И. Ленин, Соч., т. 33, стр. 218.

выбросить не только идеалистическую, метафизическую философию, рассуждал Минин, но вообще философию, как таковую. Философия — это полувера, полузнание, полуоткровение, полуистина, вернее, философия ближе к вере, чем к знанию, она ближе к религии, чем к науке. Вместо сплочения всех сил воинствующего материализма для разоблачения философов-идеалистов, пытавшихся помочь церковникам, Минин советовал теоретически разоружиться, ликвидировать диалектический материализм, как философскую основу научного атеизма.

В сентябре 1921 г. состоялся расширенный пленум ЦК РКП(б), на котором присутствовал Ленин. Пленум принял резолюцию по докладу секретаря ЦК Ем. Ярославского о постановке антирелигиозной пропаганды, требуя проводить серьезную культурно-просветительную работу, формирующую стройное научное коммунистическое мировоззрение. Антирелигиозную пропаганду необходимо связывать с вопросами переустройства быта, улучшения экономических условий ведения хозяйства, развития техники и электрификации, различными мероприятиями, облегчающими труд рабочего и крестьянина.[46]

В 1922 г. в целях пропаганды воинствующего материализма и атеизма для борьбы против «дипломированных лакеев поповщины» партия создала философский журнал «Под знаменем марксизма». Однако редакция журнала даже не ставила задачу борьбы против религии. Во вступительном заявлении редакции в № 1—2 упоминалась лишь необходимость бороться с «пессимизмом, мистицизмом».

В 1922 г. Ленин написал статью для этого журнала «О значении воинствующего материализма», организуя философский фронт марксистов для непримиримой борьбы с реакционной буржуазной идеологией во всех ее видах. Он призывал неуклонно разоблачать религиозных мракобесов и «дипломированных лакеев поповщины», какие бы маски они ни носили. В борьбе с ними коммунистам-философам необходимы союзники: передовые мыслители прошлого — материалисты XVIII в., современные материалисты, не принадлежащие к партии коммунистов, и представители естествознания, которые склоняются к материализму и не боятся отстаивать и проповедовать его. В дополнение к антирелигиозной пропаганде государственных учреждений, для исправления и оживления ее Ленин считал чрезвычайно существенным, чтобы журнал «Под знаменем марксизма» вел «неутомимую атеистическую пропаганду и борьбу», стал бы «органом воинствующего материализма».

В этой статье Ленин определил задачи и сущность пропаганды атеизма, ее способы и приемы. Исходя из того, что религия, как опиум, погружает людей в состояние умственной спячки, оцепенения сознания, Ленин считал, что верующих надо «заинтересовать, пробудить их от религиозного сна, встряхнуть их с самых различных сторон, самыми различными способами и т. п.».[47] Это указание является основой всей ленинской постановки антирелигиозной пропаганды, оно определяется самой сущностью религии. Главное в пропаганде атеизма — «это суметь заинтересовать совсем еще неразвитые массы сознательным отношением к религиозным вопросам и сознательной критикой религии».[48]

Из сущности пропаганды атеизма вытекают ее методы и формы, требование многообразных приемов и способов, бойкости, живости, конкрет-

[46] Журн. «Известия Центрального Комитета РКП(б)», 1921, № 33, стр. 32—33.
[47] В. И. Ленин, Соч., т. 33, стр. 204.
[48] Там же.

ности и наглядности: «...массам необходимо дать самый разнообразный материал по атеистической пропаганде, знакомить их с фактами из самых различных областей жизни, подойти к ним и так и эдак».[49] Ленин высмеивал попытки вести антирелигиозную пропаганду с помощью скучных, сухих не иллюстрированных почти никакими подобранными умело фактами, пересказами марксизма, которые преобладают в нашей литературе и часто марксизм искажают. Сорок лет назад Ленин, просматривая 21 книжку о религии, привезенные Н. К. Крупской в Корзинкино, метко оценил состояние антирелигиозной литературы, как скучной и недоходчивой до читателя. Идея Ленина о том, что народные массы освобождаются от религии не только с помощью марксистского просвещения, была теоретической предпосылкой для рекомендации бойкой, живой, талантливо, остроумно и открыто нападающей на господствующую поповщину публицистики старых атеистов.

Бывший рабочий завода «Красный Керамик» Г. В. Монахов вспоминал, что Ленин рекомендовал ему читать антирелигиозную литературу. Ленин спросил у Монахова, делегата II съезда Советов рабочих и крестьянских депутатов от Боровического Совета: «„Что Вас удерживает, что вы не вступаете в партию?“ Я ему ответил, что очень религиозный, а мне тогда казалось, что якобы есть давление на религию от партии. — Я очень доволен, что вы такой откровенный!... Ну, как вы религиозный, так я с двух слов разочаровывать в этом не буду, с двух слов все равно вы не поймете, но я рекомендую почитать литературу: возьмите Древса „Миф о Христе“. Хоть и не сходимся, говорит, с нашей марксистской линией, но многое вы узнаете полезного для себя. Потом еще рекомендую о римской инквизиции, это про церковные суды. — И назвал какого-то французского писателя (фамилию я забыл, там все про пап римских). Я постарался тогда же купить в Петрограде эти книги. А при прощании Владимир Ильич сказал: — Я не оскорбляю чувства верующего, но из этих книг вы сам все поймете. Тут мы с ним и простились. Он мне руку подал и все-таки уверил, что „вы партиец будете“. И действительно я стал большевиком с 1928 г. Когда я прочитал эти книги, которые мне указал Владимир Ильич, тогда я узнал и мифичность Христа. Смело могу сказать, что безбожником меня сделал Ленин. И как сделал! Ни одного чувства не оскорбил, сказал, что все сам поймешь, когда прочитаешь эти книги». Далее Монахов говорит о встрече с Лениным в Кремле: «Я припоминаю, что видел вас на II съезде Советов. Ну, как книги читал? Я ответил, что читал и очень доволен и освободился от религиозных предрассудков... Я, говорю, понял, что религия на защите прав трудящихся никогда не стояла! А он сказал: „Я так и знал. Отлично“».[50]

Ленин указывал на необходимость внимательно изучать зарубежную атеистическую литературу, переводить или, по крайней мере, реферировать все сколько-нибудь ценное в этой области. Он предлагал составлять обзоры атеистической литературы по типу того, который опубликовала Крупская в журнале «Коммунистическое Просвещение»: «Хотелось бы надеяться, что журнал, который хочет быть органом воинствующего материализма, даст нашей читающей публике обзоры атеистической литературы с характеристикой, для какого круга читателей и в каком отношении могли бы быть

[49] Там же.
[50] Русский фольклор, т. II. М., 1957, стр. 180—181. Здесь память Г. В. Монахову изменила. Книга Древса была переведена на русский язык только весной 1923 г., а поэтому Ленин не мог ее рекомендовать Монахову во время II съезда Советов.

подходящими те или иные произведения и с указанием того, что появилось у нас... и что должно быть еще издано».[51]

Одним из центральных вопросов содержания антирелигиозной пропаганды Ленин считал разоблачение классовой роли религии: «Особенно важно использование тех книг и брошюр, которые содержат много конкретных фактов и сопоставлений, показывающих связь классовых интересов и классовых организаций современной буржуазии с организациями религиозных учреждений и религиозной пропаганды».[52] Ленин настаивал на разоблачении религии на службе американского империализма. Крупская вспоминала: «В то время пришла большая посылка книг от Эптона Синклера, на мое имя... Из кипы присланных Синклером книг Ильич выбрал книжку о религии «Выгоды религии» («The profits of Religion»), вооружился английским словарем и стал читать по вечерам. Книжка в отношении антирелигиозной пропаганды мало удовлетворила его, но ему понравилась критика буржуазной демократии».[53]

В советской литературе до сих пор нет ни одной монографии о религиях в США, несмотря на указание Ленина, что «чрезвычайно важны» все материалы, относящиеся к США, о том, как там буржуазия поддерживает проповедь религии.

XII Всероссийская конференция РКП(б) оценила огромное значение выступления Ленина по вопросам философии, призывала «организованно вести линию „воинствующего материализма" и всей идеологии революционного марксизма».[54] В апреле 1923 г. XII съезд партии, на котором тяжело больной Ленин не мог присутствовать, разработал конкретные меры по реализации указаний Ленина, данных им в статье «О значении воинствующего материализма». Съезд принял резолюцию «О постановке антирелигиозной агитации и пропаганды». В резолюции партия призывалась к углубленной систематической пропаганде, ставящей на место отживающих религиозных представлений научные взгляды на природу и общество. Съезд рекомендовал издание научной литературы, серьезно освещающей историю и происхождение религии, популярных брошюр и листовок, доступных крестьянам по вопросам естествознания и истории, по разоблачению контрреволюционной роли православной церкви и классовой сущности сект. В резолюции говорилось, что необходимо наглядно и убедительно показать каждому рабочему и крестьянину противоречие его интересов всякой религии, разоблачить связь различных религиозных групп с интересами господствующих классов капиталистических стран, нужно выработать формы и методы борьбы со средневековыми предрассудками мусульман. Съезд рекомендовал организацию живых и понятных антирелигиозных лекций, которые должны читаться специалистами — естественниками и философами-материалистами, предложил организациям советско-партийного просвещения ввести марксистские курсы по истории религии, знакомить с деятельностью современных религиозных организаций, всячески поддерживать антирелигиозные семинары и кружки.

V

В нашу эпоху с особой силой, ярко и наглядно раскрывается роль ленинских идей в преодолении религии. Ленин осветил проблему отмирания

[51] В. И. Ленин, Соч., т. 33, стр. 206.
[52] Там же, стр. 205.
[53] Журн. «Под знаменем марксизма», 1933, № 3, стр. 149.
[54] КПСС в резолюциях и решениях, ч. I, стр. 673.

религиозных предрассудков, предвидел, как пойдет сложный процесс освобождения народных масс от религии в нашей стране.

Коммунистическая формация имеет две фазы своего развития: социализм и коммунизм, которые отличаются друг от друга степенью экономической, политической и культурной зрелости. На первой фазе коммунизма большинство населения Советского Союза освободилось от религии, но имеется еще немало граждан, у которых сохраняются религиозные пережитки. В процессе строительства коммунизма и формирования его надстроек в условиях коренного улучшения материального положения трудящихся и культурно-просветительной работы среди них, глубокой, терпеливой научно-атеистической пропаганды среди верующих они в конечном счете должны освободиться от религии. На второй фазе коммунизма, когда все граждане превратятся в культурных и образованных людей, сознательных и активных общественных деятелей, не должно быть пережитков капитализма, научное материалистическое мировоззрение станет достоянием всего народа.

Сложный процесс отмирания религии — это длительное преодоление ее в течение целой полосы культурного развития народных масс. Еще в труде «Что делать?» Ленин объяснял влияние буржуазной идеологии на массы тем, что она по происхождению своему гораздо старше, всестороннее разработана, обладает неизмеримо большими средствами распространения, чем пролетарская идеология. Старые традиции, привычки и верования, обладающие огромной консервативной силой, не могут исчезнуть сразу после свержения эксплуататорских классов. Ленин указывал, что трудящиеся от «мелкобуржуазных предрассудков избавляются не сразу, не чудом, не по велению божией матери, не по велению лозунга, резолюции, декрета, а лишь в долгой и трудной массовой борьбе с массовыми мелкобуржуазными влияниями».[55] Борьба с религиозными верованиями и обрядами, которые впитывались народными массами тысячелетиями и столетиями, требует даже после победы социалистической революции длительного времени. Эта борьба осложняется тем, что, как отмечал Ленин в 1918 г. в письме к американским рабочим, убитый капитализм гниет, разлагается среди нас, заражая воздух миазмами, отравляя нашу жизнь, хватая новое, свежее, молодое, живое тысячами нитей и связей старого, гнилого, мертвого. Маркс и Энгельс обращали внимание на реакционную роль пережитков прошлого в сознании людей: «Традиции всех мертвых поколений тяготеют, как кошмар, над умами живых»,[56] «традиция — это великий тормоз, это сила инерции в истории».[57] Ленин писал, что «сила привычки миллионов и десятков миллионов — самая страшная сила».[58] Ленин отмечал власть этих привычек и верований: «масса, воспитанная в этом старом строе, с молоком матери» впитывает «в себя начала, привычки, традиции, верования этого строя».[59] Ярким примером такой огромной консервативной силы привычки может служить факт, что в селе Русский Норваши (Чувашская АССР) население в 1931 г. справляло праздник «барина» и «барыни», дни именин последних помещиков, умерших 60 лет назад.[60] Выясняя многогранность диктатуры пролетариата, Ленин писал, что она есть упор-

[55] В. И. Ленин, Соч., т. 31, стр. 94.
[56] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., изд. 2-е, т. 8, стр. 119.
[57] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., изд. 1-е, т. XVI, ч. II, стр. 307.
[58] В. И. Ленин, Соч., т. 31, стр. 27.
[59] Там же, т. 17, стр. 31.
[60] П. Озеров. О культурной революции и «празднике барыни». Журн. «Советское краеведение», 1931, № 11—12, стр. 14—17.

ная борьба, кровавая и бескровная, насильственная и мирная, военная и хозяйственная, педагогическая и администраторская против сил и традиций старого общества.

В переходный период темпы освобождения крестьян от религии зависели от успехов социалистического строительства в ликвидации пережитков отсталых социально-экономических укладов, средневековья, патриархальщины и дикости. Каждый день борьбы за социализм помогал перевоспитанию старых поколений и воспитанию новых в духе атеизма, разрушал религиозные предрассудки «мужичка-лапотника», все еще надеявшегося в условиях единоличного сельского хозяйства на «авось-бога».

В резолюции XII съезда партии было указано, что Великая Октябрьская социалистическая революция расшатала религиозные предрассудки широких трудящихся масс, разоблачив контрреволюционную роль церковных организаций на службе капитала и помещичьего землевладения. Однако пока еще революционный процесс не преобразовал экономику миллионов крестьянских хозяйств, продолжающих существовать в тех же условиях тяжелой зависимости от природы, в каких они находились в течение веков, пока в городах частно-капиталистические производственные отношения продолжают сохраняться и даже развиваться в условиях нэпа, и пока наша школа и политико-просветительная работа еще не в состоянии обслужить трудящихся города и в особенности деревни, — до тех пор расшатанные и подорванные жизнью религиозные предрассудки будут еще долго сохранять под собой почву.

В период перехода от капитализма к социализму, когда происходил процесс перевоспитания народных масс, партия стремилась путем антирелигиозной пропаганды обеспечить перерастание антицерковных настроений народных масс в сознательный атеизм, вытесняла из их сознания религиозные предрассудки, организовывала неуклонный отход верующих людей от религии, была вдохновительницей массового атеистического движения в стране.

В связи с освобождением от религии трудящиеся выносили решения о закрытии церквей, мечетей и синагог, отказывались от религиозных праздников и обрядов. По 29 губерниям РСФСР на 1 ноября 1925 г. из 21424 православных церквей, которые были там в 1916 г., осталось действующими 20421, из 947 старообрядческих храмов — 920, из 93 католических костелов — 87, из 170 лютеранских церквей — 164, из 975 мусульманских мечетей — 946, из 240 иудейских синагог — 230, из 83 баптистских молитвенных домов — 78.[61] В 1929 г. на крупнейших московских предприятиях была проведена анонимная анкета среди 12 000 рабочих о вере в бога. 88.8% заполнивших анкеты оказались неверующими, а 11.2% верующими.[62]

Атеизм среди крестьян распространялся более медленно, чем среди рабочих, но и в деревне духовенство быстро теряло свое влияние. По данным выборочного обследования в 1913 г. русский крестьянин затрачивал на религиозные обряды 407 час. в год, а в 1923 г. — 112 час. Русская крестьянка затрачивала на религиозные обряды в 1923 г. 505 час., а в 1923 г. — 199 час.[63]

После построения социализма в СССР сбылась мечта народа, которую так просто, но хорошо выразила одна малограмотная крестьянка в письме, написанном ею к пятилетию со дня смерти Ленина: «Мы сами все, без

[61] Журн. «Антирелигиозник», 1926, № 6, стр. 62.
[62] Газ. «Правда», 1930, № 335.
[63] СССР — страна социализма. Изд. Госплана СССР, 1936.

попов, построим своими руками».[64] В результате социалистического преобразования нашей страны в СССР навсегда были ликвидированы эксплуататорские классы, исчезла анархия производства, безработица, нищета и другие причины, порождавшие религиозность трудящихся.

Освобождение миллионов трудящихся от религии произошло в результате построения социализма, подорвавших социальные корни религии, культурной революции, совершившейся в Советской стране, и огромной идейно-воспитательной работы, которую вели Коммунистическая партия и советское государство. В тридцатых годах партия выполнила задачу, поставленную XVI съездом ВКП(б), закрепила значительные успехи, достигнутые в деле освобождения масс от реакционного влияния религии. Так, например, в деревнях Вологодской области в 1941 г., в Рязанской области в 1946 г. мы собрали материалы, свидетельствующие об исчезновении религиозных представлений и обрядов, отражавших бессилие крестьян перед силами природы (религиозно-бытового календаря, веры в святых покровителей различных отраслей хозяйства, молебнов о дожде и урожае и т. п.). В деревнях Рязанской области колхозная молодежь никогда не слышала о тех обрядах и обычаях, о которых сообщала Семенова-Тянь-Шанская в известной книге «Жизнь Ивана», описывая верования и культ дореволюционной рязанской деревни. Ленин посвятил статью «Маленькая картинка для выяснения больших вопросов» книге А. И. Тодорского «Год — с винтовкой и плугом», в которой в 1918 г. была сделана первая попытка литературного обобщения опыта Советской власти в строительстве новой жизни на примере маленького городка Весьегонска. В 1960 г. были опубликованы данные, показывающие, какие изменения за сорок лет произошли в области культуры в Весьегонском уезде. В 1897 г. там из 148 тыс. крестьян почти 116 тыс. были неграмотными. В 1960 г. Весьегонск — район сплошной грамотности, там 47 начальных школ, 11 школ-семилеток и 5 десятилеток, 1 вечерняя школа рабочей молодежи и 2 школы колхозной молодежи. Сотни тысяч крестьянских детей получили высшее и среднее специальное образование. В районе имеется 2 дома культуры, 30 клубов, около 100 красных уголков, 21 библиотека и 132 передвижки. В районе, отличавшемся раньше богомольностью, судя по проведенным анкетам, верующих незначительное меньшинство, причем в основном люди старшего поколения. Из 1700 служителей культа, насчитывавшихся до 1917 г., сейчас едва наберется десяток. Процент церковных браков по всем заключенным бракам в 1917—1920 гг. составлял 94, в 1921—1929 гг. — 44, в 1930—1940 гг. — 3. Однако наряду с этим детей еще нередко крестят, во многих домах сохранились иконы. Престольные праздники, в основном утратившие свой религиозный характер, отмечаются еще многими крестьянами.[65]

Исследователи современного быта русских, украинских, белорусских колхозников считают, что от православия остались прежде всего религиозные праздники, крещение и венчание, похороны и поминание умерших. Ленин указывал, как медленно исчезают из быта «верования», «привычки, вошедшие в плоть и кровь», «предрассудки», «навыки и убеждения».

В нашей стране еще сохраняются пережитки религии в результате отставания сознания народных масс от изменившегося общественного бытия.

Ленин придавал большое значение общественной психологии как совокупности чувств, переживаний, настроений, возникающих у людей стихийно

[64] Н. Крупская, Педагогические сочинения, т. 7. М., 1959, стр. 470.
[65] См.: А. Тодорский, Ю. Арбатов. Большое в малом. Журн. «Коммунист», 1960. № 4.

под влиянием их материальной жизни. Религия своим воздействием на психику верующих держит их в своем плену, усыпляет и притупляет, по словам Ленина, «социальные чувства». Поэтому империалисты всячески заинтересованы в том, чтобы в СССР и в странах народной демократии сохранялась религиозная идеология, затемняющая сознание людей, сковывающая их творческую активность и инициативу.

Ленин указывал пути вытеснения религиозных верований научными знаниями. В 1923 г. он мечтал, чтобы при социализме «наука действительно входила в плоть и кровь, превращалась в составной элемент быта вполне и настоящим образом».[66]

Ленин доказывал необходимость систематической пропаганды атеизма для того, чтобы вытравить религию из сознания людей, вооружил Коммунистическую партию и Советское государство самыми передовыми научными средствами разоблачения религиозных предрассудков. Указания Ленина помогают в деле правильной постановки современной пропаганды атеизма.

Мысли Ленина о путях преодоления религии нашли свое развитие в решениях съездов Коммунистической партии, в постановлениях ЦК партии, в выступлениях товарища Н. С. Хрущева.

В период развернутого строительства коммунизма партия приняла меры, чтобы усилить пропаганду атеизма. В постановлении Центрального Комитета партии от 10 ноября 1954 г. «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» были определены задачи и методы ее в период развернутого коммунистического строительства. Это постановление исходит из ленинской программы пропаганды научного атеизма, указывает, как надо ее вести в современных условиях.

Советская жизнь создает все возможности для окончательного преодоления религии, обрекает остатки религиозной идеологии на отмирание, но этот процесс не должен идти самотеком. У нас есть все возможности для ускорения процесса отмирания религии путем дальнейшего подъема культурно-просветительной работы, коренного ее улучшения, путем более широкого и глубокого распространения научно-материалистических знаний в массах. Разъясняя антинаучное содержание религиозных представлений, убеждая в их несостоятельности, необходимо привлекать верующих к участию в нашей политической и культурной жизни, не разобщать советских людей, не отталкивать их, а объединять в общей борьбе за коммунизм.

В постановлении Центрального Комитета КПСС от 9 января 1960 г. «О задачах партийной пропаганды в современных условиях» указывается, что усвоение коммунистического мировоззрения, овладение основами марксизма-ленинизма, глубокое понимание политики партии стало жизненной необходимостью для каждого советского человека. Успешное осуществление программы по коммунистическому строительству, создание материально-технической базы коммунизма, дальнейшее укрепление экономического могущества СССР, достижение изобилия материальных благ находится в прямой зависимости от повышения уровня сознательности трудящихся. Формирование нового человека с коммунистическими чертами характера, привычками и моралью, ликвидация пережитков капитализма в сознании людей является в настоящее время одной из главных задач. Партия вела и будет вести непримиримую борьбу за коммунистическую идеологию, самую прогрессивную и подлинно научную идеологию современности. В постановлениях ЦК КПСС за 1954—1960 гг. говорится, что важной частью

[66] В. И. Ленин, Соч., т. 33, стр. 447.

всей идеологической работы партии является пропаганда научного атеизма.[67]

Партия организует широкую научно-просветительную пропаганду материалистического мировоззрения, направленную на постепенное освобождение верующих от религии, ведет неутомимую атеистическую пропаганду и борьбу с религиозными пережитками как наследием прошлого в сознании людей.

[67] В сборнике важнейших решений КПСС (1954—1961) «Вопросы идеологической работы» (Госполитиздат, М., 1961) огубликованы постановления ЦК КПСС о пропаганде научного атеизма: «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» от 7 июля 1954 г. (стр. 61—65), «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» от 10 ноября 1954 г. (стр. 72—76), «О журнале „Наука и религия“» от 5 мая 1959 г. (стр. 271), «О популярном учебном пособии „Вопросы атеизма“» от 15 февраля 1960 г. (стр. 169—170). В постановлениях ЦК КПСС «О состоянии и мерах улучшения массово-политической работы среди трудящихся Сталинской области» от 11 марта 1959 г. (стр. 121—134), «О мерах по улучшению работы Всесоюзного общества по распространению политических и научных знаний» от 27 августа 1959 г. (стр. 137—143), «О задачах партийной пропаганды в современных условиях» от 9 января 1960 г. (стр. 144—164), «О журнале „Вопросы философии“» от 31 июля 1959 г. (стр. 273—289) предлагается «принять необходимые меры к улучшению научно-атеистической пропаганды» (стр. 129), «на основе новейших достижений науки разоблачать религиозную идеологию» (стр. 140). В постановлении ЦК КПСС от 31 июля 1959 г. «О журнале „Вопросы философии“» указано, что он недостаточно ведет борьбу с религиозными пережитками, а поэтому редакционной коллегии предложено обратить особое внимание на пропаганду научного атеизма.

Н. А. НИСТРАТОВА

Н. К. КРУПСКАЯ О БОРЬБЕ С РЕЛИГИОЗНЫМИ ПЕРЕЖИТКАМИ

В историю революционного рабочего движения, Коммунистической партии Н. К. Крупская вошла как одна из лучших представительниц старой гвардии большевиков, профессиональных революционеров, как видный партийный и государственный деятель, близкий друг и соратник В. И. Ленина.

Н. К. Крупская была не только неутомимым пропагандистом коммунизма, агитатором и организатором, но и замечательным пропагандистом марксистского атеизма. Она следовала Марксу и Энгельсу, которые «боролись с философским идеализмом потому, что понимали, как важно духовное освобождение пролетариата из-под влияния буржуазии, потому, что понимали, что религия является лишь „популяризацией для масс“ философского идеализма».[1]

Н. К. Крупская с раннего возраста начала усваивать материалистическо-атеистические взгляды, которых придерживались ее родители и окружавшая ее среда передовых людей. Беседы с отцом, не верившим в бога[2] и разделявшим взгляды революционеров, производили на Крупскую глубокое впечатление. Мать Н. К. Крупской относилась к религии равнодушно, она «не говела, не постилась, не соблюдала обрядов, в церковь ходила лишь изредка, когда бывало „настроение“, дома никогда не молилась».[3]

Н. К. Крупская много читала произведений классиков русской и зарубежной литературы. Позже она связалась со студенческим кружком, где впервые услышала имена великих вождей пролетарского движения К. Маркса и Ф. Энгельса, а также познакомилась с их гениальными трудами — «Капиталом», «Анти-Дюрингом» и другими произведениями. В результате глубокого изучения марксистских работ у Крупской сложилось подлинно научное мировоззрение. «Я поняла, — писала она, — что изменить жизнь может только рабочее революционное движение, что для того, чтобы быть полезной, нужной, надо отдавать все свои силы рабочему делу».[4]

Н. К. Крупская упорно искала сближения с рабочими, активной революционной деятельности. В 1891 г. она начала учительствовать в воскресной вечерней школе, в селе Смоленском за Невской заставой. Большинство учеников этой школы были пожилые рабочие Семянниковского, Александровского заводов, фабрик Максвелля, Паля, Торнтона и др. Обучая рабочих общеобразовательным предметам, Крупская одновременно пропагандировала научные материалистические идеи, несла в рабочую среду научный социализм. Школа воспитала таких передовых деятелей революционного движения, как И. В. Бабушкин, В. А. Шелгунов, И. Фунтиков и др.

[1] Н. К. Крупская, Педагогические сочинения, в десяти томах (вышли тт. 1—9, М., 1957—1960), т. 2, стр. 152 (далее: Н. К. Крупская, Соч.).
[2] Там же, т. 1, стр. 9.
[3] Там же, т. 3, стр. 199—200.
[4] Там же, т. 1, стр. 18.

«Надежда Константиновна, — пишет рабочий Ф. Жуков, — учила нас не только грамоте. Она разъясняла нам политические вопросы. На курсы я пришел глубоко религиозным, слепо веруя в бога и царя. Курсы переродили меня. Из верующего фанатика я стал атеистом, из верноподданного — революционером, большевиком. Всем этим я обязан, в первую очередь преподававшей на курсах Надежде Константиновне».[5]

В статьях «Моя жизнь», «Пять лет работы в вечерних Смоленских классах», «Из прошлого антирелигиозной пропаганды» и других Надежда Константиновна рассказывает о своей ранней общественно-педагогической деятельности, о жизни и работе в воскресной школе, о своем опыте научно-атеистической пропаганды среди рабочих этой школы.

«Меня удивляло, — писала Н. К. Крупская, — как легко было, стоя на почве марксизма, объяснять рабочим самые трудные вещи. Вся жизненная обстановка подводила их к восприятию марксизма. Смотришь, приедет из деревни осенью паренек. Сначала во время уроков по „географии“ и „русскому языку“ затыкает уши и читает ветхий или новый завет Рудакова, а смотришь, к весне уже бежит после занятий в школе в кружок, о чем намекает с многозначительной улыбкой».[6]

В статье «Пять лет работы в вечерних Смоленских классах» Н. К. Крупская вспоминала, как владелец фабрики Торнтон всячески мешал своим рабочим посещать школу, отгораживая их от влияния рабочих других предприятий, подбирал на работу односельчан, позволял им справлять престольные праздники. Он организовал свою воскресную школу, пригласив преподавателями студентов духовной академии, пичкавших рабочих «житиями святых» и всяким «черносотенным вздором».

«Один из торнтоновцев, — писала Н. К. Крупская, — умел читать, пришел в школу, чтобы подучиться писать. Однажды он принес с собой книжку „Хождение богородицы по мукам“, которую ему дал студент духовной академии. „Хорошая очень книжка, возьмите почитайте!“ — предложил он ее мне. Я взяла. Сколько там было изуверств, черносотенства, на какое невежество была расчитана эта книжка и в то же время как фабульно, эмоционально она была написана! Я долго потом беседовала с рабочим, давшим мне „Хождение богородицы по мукам“. После этой беседы он стал по воскресеньям водить с собой на урок восьмилетнего сынишку: „Пусть послушает“».[7]

Н. К. Крупская рассказывает, как люди, находившиеся под влиянием религии, постепенно освобождались от религиозных взглядов. Она разъясняет, что под влиянием естественных наук, пропаганды марксизма, внимательного подхода учителей рабочие перестали считать науку «барской» выдумкой, прониклись верой в силу научных знаний, перестали верить в сверхъестественные силы, в бога и черта.

«Знакомство с естественно-историческими фактами действовало на учеников революционизирующе», — замечала Н. К. Крупская. Под влиянием постепенно накопленных научных знаний рабочие становились на путь от-

[5] Мой учитель. «Правда» от 28 февраля 1939 г., № 58.
[6] Н. К. Крупская, Соч., т. I, стр. 36—37.
[7] Там же, стр. 42.

рицания религии и уже не верили тем, кто оспаривал учение Дарвина. «Дарвин был, — пишет Крупская, — в большом почете у наших учеников».[8]

Процесс освобождения от религиозного мировоззрения совершался не сразу. Для многих это был долгий мучительный путь исканий.

«У того же Максвелля работал некий Точилов. Упорно искал он „бога", уходил в штундисты, потом был еще в какой-то секте. Осенью он обычно появлялся в школе, переходя из группы в группу, и, не найдя того, что хотел, бросал занятия. Наконец, он попал в группу Лидии Михайловны Книпович и остался. Весной он писал ей: „Всю жизнь искал бога, а на пасхе узнал от Рудакова (другого ученика), что бога вовсе нет, и так легко стало: потому нет хуже, как быть рабом божьим, — на людей-то управу можно найти"».[9]

В 1894 г. на одном из марксистских собраний Н. К. Крупская встретилась с В. И. Лениным и вошла в созданный им петербургский «Союз борьбы за освобождение рабочего класса». Она помогала Ленину через воскресную школу поддерживать связи с рабочими Невской заставы. Несколько ее учеников входили в кружок, которым руководил Ленин. «Владимир Ильич был в курсе нашей работы, в курсе наших попыток вести через школу пропаганду учения Маркса».[10] Работа, связанная сбщей целью, навсегда соединила В. И. Ленина с Н. К. Крупской, ставшей впоследствии верным другом и помощником Владимира Ильича.

Особенно широкий размах приняла общественно-педагогическая деятельность Н. К. Крупской в послеоктябрьский период. Осуществляя указания Ленина, она боролась за создание новой светской школы, свободной от влияния религии, за коммунистическое обучение и воспитание детей.

Н. К. Крупская принимала деятельное участие в подготовке проекта программы партии по народному образованию. Указывая на необходимость добавления к программе-минимум требования «полной светскости школы», она разъясняла: «Это добавление необходимо, так как отделение школы от церкви еще не гарантирует светской школы. И при отделении школы от церкви может быть введено преподавание закона божия в качестве предмета учебной программы, кадеты уже и теперь толкуют о необходимости религиозного преподавания в школе светскими учителями».[11]

В статье «О светской школе», Крупская глубоко раскрыла значение декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви, принятого Советским правительством 23 января 1918 г. Она писала, что осуществление этого декрета уничтожит влияние «религиозных идей» «на впечатлительные, не защищенные жизненным опытом и знанием детские умы».[12] Крупская говорила о необходимости защитить детей от проповеди религиозной морали, чуждой пролетариату, оградить их от религиозного миропонимания, защитить от внушаемой им мысли, что справедливость и светлая жизнь недостижимы на земле. «Надо предохранить ребенка от внушения ему истин, противоречащих науке»,[13] — подчеркивала она.

Н. К. Крупская осуждала позицию, занятую по отношению к светской школе Государственным комитетом по народному образованию, не желавшим ликвидировать преподавание закона божьего в школах, прикрывавшегося лицемерными оправданиями и ссылками на «неподготовленность» на-

[8] Там же, стр. 49.
[9] Там же, стр. 53.
[10] Там же, т. 2, стр. 489.
[11] Там же, т. 1, стр. 424.
[12] Там же, т. 2, стр. 28.
[13] Там же, стр. 30.

селения к такому мероприятию. Подобное поведение комитета Крупская объясняла влиянием буржуазной идеологии на интеллигенцию.

С первых дней существования советской власти, возглавляя отдел внешкольного образования Наркомпроса, а с 1929 г. будучи заместителем народного комиссара просвещения, Н. К. Крупская повела активную борьбу за коренное улучшение всей системы народного просвещения, за то, чтобы в советской школе не было места религии, чтобы дети знакомились с передовыми достижениями науки, воспитывались в духе социализма, коммунизма.

Резкой критике подвергает Н. К. Крупская старую буржуазную школу с ее системой воспитания, где «проблема воспитания, которую ставила во все времена церковь, заключалась в превращении человека в божьего раба, боящегося смотреть и видеть, не смеющего ни о чем судить... Убить в ребенке самостоятельную мысль, убить в нем жажду, радость жизни всегда стремились отцы церкви».[14]

В школах буржуазных стран, писала Н. К. Крупская, «учителя внушают детям, что такой порядок, что одни богаты, а другие бедны, установлен самим господом богом, что все, что делается на земле, делается по воле бога, что он благословляет и войну, и нищету, и эксплуатацию».[15]

Н. К. Крупская резко критиковала также и ошибочное мнение некоторой части старого учительства о «безрелигиозном» воспитании детей, которое якобы одинаково исключало как религиозную, так и антирелигиозную пропаганду в школе. Она разъясняла, что поводом к таким разговорам послужило методическое письмо Государственного ученого совета Наркомпроса «О безрелигиозном воспитании в школе 1-й ступени», написанное в 1925 г. «Тот, кто прочел не только заглавие письма, но и самое письмо, — указывала Н. К. Крупская, — знает, что там идет речь не о нейтральном в отношении религии воспитании, а о самой заправской антирелигиозной пропаганде, о внедрении в школу атеизма».[16]

Мысль, высказанную в статье об ошибочном, неправильном истолковании лозунга «безрелигиозного воспитания», Крупская повторяла неоднократно. Она разъясняла, что директивное письмо ученого совета «О безрелигиозном воспитании» детей было направлено против неправильных форм научно-атеистической пропаганды, против неопытных учителей, ведущих эту пропаганду, которые отождествляли коммунизм и религию и считали его «новой религией». Н. К. Крупская обращала внимание на необходимость усилить научно-атеистическую работу в школе и среди учительства, на необходимость пополнения библиотек литературой по научно-атеистическим вопросам, на организацию лекций, кружков, на работу среди родителей. Она говорила, что учащихся следует оградить от влияния старого религиозного учительства. Там, где учитель не может вести научно-атеистическую пропаганду, необходимо привлекать на помощь культурно-просветительные силы, партийно-комсомольских работников. На смену религиозным по убеждению учителям должны прийти хорошие учителя — антирелигиозники. «Если ты религиозен, — писала Н. К. Крупская, — выбирай себе другую профессию, но не профессию учителя».[17]

Отделение школы от церкви, создание новой светской школы, где упразднено было преподавание закона божия, предполагали не только внесение изменений в процесс преподавания в целом, введения новых ме-

[14] Там же, т. 2, стр. 115.
[15] Там же, стр. 155.
[16] Там же, т. 3, стр. 346.
[17] Там же, т. 3, стр. 380.

тодов обучения и воспитания, но требовали также и создания новых учебников и программ.

Заботясь о советской школе, Н. К. Крупская считала, что новые учебники и учебные программы должны отвечать новым требованиям — воспитанию советского человека. Она писала, что в школьных программах «не может иметь место преподавание религии. Советская школа — светская, у нас церковь отделена от государства. Но кроме того, она и антирелигиозная. Религиозному мировоззрению в советской школе противополагается научное, материалистическое. Обещаниям царства божьего противополагается призыв к коллективной борьбе за счастливую светлую жизнь на земле».[18]

Особое внимание обращала Крупская на углубленное преподавание эволюционной теории, на изучение естественных наук (биологии), обществоведения и других дисциплин, содействующих формированию материалистического мировоззрения. «Советская школа, — писала она, — и теперь способствует воспитанию атеизма, воспитанию материалистического воззрения. Чем лучше, глубже будет развиваться и учебная и воспитательная работа, чем больше она будет пропитываться коммунистическим духом, тем более и более будет она способствовать тому, что для подрастающего поколения религия будет чем-то настолько чуждым, диким, что среди этого поколения станет совершенно ненужным антирелигиозная пропаганда: некого будет пропагандировать».[19]

Говоря о требованиях, предъявляемых к новым учебникам, Крупская указывает, что «учебники, наполненные молитвами, воспеванием царей»,[20] ненужны. В статье «Старые и новые учебники» Крупская на фактическом материале (разбор книг К. Д. Ушинского «Родное слово», «Мир божий») показывает вред старых учебников, хрестоматий, книг для чтения, насыщенных религиозным миропониманием. «Старая книжка, проникнутая религиозным духом, — писала Крупская, — учила молиться, вымаливать милости у бога, слепо повиноваться. Новая, чуждая религии книжка, учит жить по-новому».[21]

Задача воспитания материалистического научного мировоззрения, коммунистического отношения к труду, воспитание нового советского человека были в центре внимания всей деятельности Н. К. Крупской.

Исходя из опыта своей личной жизни, Крупская считала, что прививать атеистическое миропонимание детям следует еще в дошкольном возрасте, потому что эти вопросы очень рано начинают интересовать теперь детей.[22] При этом следует учитывать пережитые детьми впечатления, их наблюдательность, интерес к окружающей жизни, к вопросам религии. Не менее важен умелый подход к ним, понимание их интересов, умение ответить на их вопросы. Крупская рекомендовала избегать в атеистическом воспитании насмешек, принуждений, которые могут привести к противоположным результатам. «Как раньше принудительное религиозное воспитание убивало всякую религиозность, так принудительная в отношении ребят антирелигиозность может породить стремление к религиозности, по крайней мере в известном возрасте».[23] Поэтому следует отвлекать детей от религиозных

[18] Н. К. Крупская. Советская школа. Журн. «На путях к новой школе», 1925, № 1, стр. 11
[19] Н. К. Крупская, Соч., т. 3, стр. 381.
[20] Там же, стр. 400.
[21] Там же, стр. 302.
[22] Там же, стр. 201.
[23] Там же, стр. 202.

настроений, осторожно прививать им правильное материалистическое понимание окружающего, воспитывать их убежденными атеистами. Научно-атеистическая пропаганда должна основываться прежде всего на укреплении общего материалистического мировоззрения. «Необходимо дать ребенку понимание окружающего мира, осветить религиозный вопрос определенным образом, т. е. откуда религия произошла и какую роль она играла, какую играет сейчас».[24] Крупская указывает, что старая школа не давала правильного научного представления об окружающей природе, выхолащивала из науки ее материалистическую сущность, без чего нельзя было понять окружающий нас мир. Вместо знакомства со строением и жизнью человеческого тела старая школа учила детей верить в загробную жизнь, в то, «что человек умирает потому, что его душа отлетает на небо».[25] Только советская школа, самая передовая в мире, учит детей понимать мир таким, каков он есть, воспитывает в них способность успешно решать практические задачи, выдвигаемые жизнью.

В общей системе коммунистического воспитания исключительно велика воспитательная роль детского, пионерского движения, одним из организаторов которого являлась Н. К. Крупская.

На VII съезде комсомола в 1926 г. Крупская говорила о задачах борьбы с религиозными пережитками, о необходимости «растить ростки нового», о воспитании человека, который по-новому, по-коммунистически будет строить жизнь и работу. Она призывала к созданию дружных коллективов, проникнутых чувством товарищеской солидарности, окружающих человека вниманием и заботой, где человек не будет чувствовать себя одиноким, так как чувство одиночества часто порождает потребность в религии. Эту же мысль настойчиво проводила Н. К. Крупская в ряде статей, отвечая на вопрос, как осуществлять атеистическое воспитание, научно-атеистическую пропаганду.

Подводя итоги пятилетнего существования пионерского движения, Н. К. Крупская отмечала преимущество советского быта, создающего новые отношения в семье, где пионеры активно вмешиваются в жизнь, «борются за то, чтобы в церковь не ходили, чтобы икон не вешали».[26] Н. К. Крупская приводит один из многих примеров: «Мне недавно как-то одна крестьянка писала: „У меня сынишка второй год пионер. Он говорит: Мама, сними иконы, бога нет“».[27]

В сложном процессе формирования атеистического мировоззрения Н. К. Крупская придавала большое значение ознакомлению учащихся с деятельностью Коммунистической партии, с жизнью и работой отдельных коммунистов, воспитывая детей в духе коммунистической морали, требующей «сплочения всех трудящихся, объединения их для борьбы — без помощи господа бога — за светлую для всех жизнь».[28]

Положение, характеризующее буржуазную и коммунистическую мораль, встречается в разной связи во многих работах Крупской.

Противопоставляя религиозной морали коммунистическую, сравнивая их, Крупская говорит о реакционной сущности религиозной морали, враждебной пролетариату. Проповедь христианской морали о смирении, непротивлении злу была выгодна угнетателям. Они поддерживали православ-

[24] Там же, стр. 418.
[25] Н. К. Крупская. Поднять на должную высоту преподавание биологии. В кн.: Н. К. Крупская. Избранные педагогические произведения. М., 1957, стр. 639.
[26] Н. К. Крупская, Соч., т. 5, стр. 232.
[27] Там же, стр. 203
[28] Там же, т. 2, стр. 359.

ную религию, одурманивавшую народ надеждой на «царство небесное», отвлекавшей его от революционной борьбы. «*Религиозной морали* — говорит Н. К. Крупская, — согласно которой человек отвечает за свои поступки лишь перед господом богом, согласно которой он руководится лишь желанием заполучить тепленькое местечко в царстве небесном, *должна прийти на смену коммунистическая мораль. Согласно коммунистической морали каждый человек должен руководиться в своих поступках не своими интересами, а интересами общими*... Новая коммунистическая мораль, выросшая из среды организованного пролетариата, станет со временем моралью всех трудящихся и с корнем вырвет всякую религию, всякую веру в мифического бога».[29] Раскрытие антинародной сущности буржуазной морали и противопоставление ей подлинно гуманной морали коммунистического общества встречается во многих работах Н. К. Крупской.

Важным фактором, способствующим развитию атеистических воззрений, Крупская считала коммунистический труд. В трудовом коллективе воспитываются любовь и сознательное коммунистическое отношение к труду, чувства коллективизма, товарищества, необходимые для борца за новую жизнь. Только производительный труд, соединенный с обучением, рождает новое коммунистическое миропонимание, не оставляющее места мелкособственнической психологии, суть которой заключается в следующем: «Каждый за себя, а бог за всех».

Могучими средствами, призванными будить эмоциональный интерес к явлениям общественной жизни, формировать научное атеистическое представление об окружающем мире, являются искусство и художественная литература. Они играют большую роль в эстетическом воспитании людей, в определении их общественно-политических взглядов, в организации их чувств. Если они, указывала Крупская, «способствуют пробуждению интереса к окружающему, толкают к наблюдению, если они учат понимать окружающую борьбу, пробуждают сочувствие к борьбе трудящихся за лучшую жизнь, если учат думать, чувствовать, действовать сообща — они отвоевывают ребят от религии. Если они затемняют интерес ребят к окружающей жизни, неверно освещают ее, вносят в нее элементы мистики, таинственности индивидуума, они вредны, они создают почву для религиозных настроений».[30]

Искусство всегда используется церковью в ее интересах. Воздействуя на чувства верующих посредством украшения храмов, устройства пышных богослужений с музыкой и пением, она усиливает влияние религии на народ.

Церковному искусству Н. К. Крупская противопоставляла советское реалистическое искусство, способное разрушать религиозные представления, возбуждать здоровые эмоции. Поэтому она предлагала приблизить искусство к народу, сделать его доступным для широких масс.

Художественная литература имеет также большое значение в формировании атеистического миропонимания. Н. К. Крупская считала, что советскому человеку, строителю новой жизни, должна быть чужда литература, связанная с рабской, буржуазной психологией, религиозным миропониманием, проникнутая «мистикой, верой в бога и чудеса», проповедующая «мо-нархизм, национальную вражду, шовинизм... пассивность, примирение со злом, долготерпение».[31] Крупская решительно боролась против распространения такой детской литературы, которая мешает ребенку разобраться в окружающем, развивает в нем суеверия, действует на его нервы, вызывает чувство страха, питает нездоровую фантастику, притупляет чувство реальности и т. д.[32] Она указывала, что художественная литература должна правильно ориентировать в окружающей жизни подрастающее поколение, не засорять его ум, а будить интерес к жизни, предохранять от влияния буржуазной морали, противопоставляя ей мораль коммунистическую, насыщенную яркими, увлекательными образами, переживаниями.

[29] Н. К. Крупская. К вопросу об антирелигиозной пропаганде. В кн.: О культурно-просветительной работе. М., 1957, стр. 41.
[30] Н. К. Крупская. Роль искусства в религиозном и антирелигиозном воспитании. В кн.: Н. К. Крупская. Избранные педагогические произведения, стр. 478.
[31] Н. К. Крупская, Соч., т. 6, стр. 76.

Выдающаяся роль Н. К. Крупской как пламенного пропагандиста коммунизма, научных атеистических воззрений проявилась не только в создании советской педагогической науки, в организации и развитии народного образования, но и в политическом просвещении и культурном строительстве нашей страны.

Н. К. Крупская, осуществляя указания В. И. Ленина, Коммунистической партии, вела активную борьбу за просвещение народа через Главполитпросвет, которым руководила с 1920 г.

Несмотря на тяжелую хозяйственную разруху, голод, политпросветработа, возглавляемая Крупской, в годы военного коммунизма получила широкий размах. Росла сеть просветительных учреждений: школ, курсов, изб-читален, красных уголков, библиотек, создавались рабочие университеты. Велась борьба за превращение их в опорные пункты строительства социалистической культуры.

Особое место в борьбе за преодоление религиозных представлений и пережитков в сознании трудящихся принадлежало научно-атеистической пропаганде, и прежде всего распространению естественно-научных знаний, которые широко пропагандировала среди населения Н. К. Крупская. В ее статьях рассказывается о формах и методах научно-атеистической пропаганды, о связи ее с современностью.

В статье «Задачи антирелигиозной пропаганды», написанной в 1922 г., Крупская указывала, что война и революция «вспахали почву» для пропаганды атеизма, подорвали религиозные чувства рабочих и крестьян. Теперь задача заключается в том, чтобы «не давать заснуть разбуженной войной и революцией мысли».[33] Критикуя литературу по научно-атеистическим воспросам, изданную за первые годы советской власти, Н. К. Крупская предлагала использовать только ту, которая «носит наиболее революционизирующий характер, что наиболее способно разбудить мысль, особо задеть того, к кому мы обращаемся с нашей антирелигиозной пропагандой».[34]

В статьях «К вопросу об антирелигиозной пропаганде» (1924) и «Увязка антирелигиозной пропаганды со всей работой по социалистическому строительству» (1929) Н. К. Крупская развивает мысль о необходимости связи научно-атеистической пропаганды с социалистическим строительством, связи пропаганды естественно-научных знаний с производственной практикой.

Большую роль в деле пропаганды атеизма, отмечала Крупская, должны играть и различные музеи, планетарии и другие просветительные учреждения, чтобы, побывав в них, рабочий не говорил: «Подумать надо, как мудро устроил мир господь».[35] Все школы, клубы, дома культуры, избы-читальни,

[32] Там же.
[33] Там же, т. 7, стр. 130—131.
[34] Там же.
[35] Заметки об антирелигиозной пропаганде. В кн.: Комсомол и антирелигиозная пропаганда. Изд. «Молодая гвардия», М., 1937, стр. 61.

музеи, говорила Крупская, должны охватывать своим влиянием город и деревню, поднимать организованность и сознательность людей, вооружать их знанием, вовлекать в общественную работу. Вся политпросветработа этих учреждений должна быть тесно увязана с пропагандой идей коммунизма, с задачами строительства социализма в нашей стране. «Мощный подъем культуры, — подчеркивает Крупская, — поможет нам окончательно преодолеть религиозные пережитки в сознании масс».[36]

Серьезное внимание обращала Н. К. Крупская на работу среди женщин. Она вела неутомимую борьбу за их экономическое и социальное раскрепощение от капиталистического рабства, унижающего и оскорбляющего человеческое достоинство, за освобождение сознания женщины от религиозных предрассудков, убеждая ее в необходимости овладеть знаниями.

В своей первой книге «Женщина-работница», написанной в ссылке под псевдонимом Саблина и несколько раз переиздававшийся нелегально за границей и в России, Н. К. Крупская с необычайной яркостью и впечатляющей силой описывает бесправное и зависимое положение женщины в дореволюционной России. В силу своего бесправного и униженного положения, замечает Крупская, отсутствия необходимых знаний, отрицательно влияющих на воспитание детей, женщина могла привить детям лишь рабскую мораль. В школе детей учили «почитать бога да царя», а в семье «соблюдать посты и церковные обряды, бояться бога и старших, почитать богатых», учили их «смирению да терпению».[37]

В предисловии к этой книге Надежда Константиновна сравнивает положение женщины-крестьянки, которая могла только жаловаться на свою долю и надеяться, что бог вспомнит, где спрятаны «ключи от счастья женского, от нашей вольной волюшки», — с положением женщины-работницы, которая перестает надеяться на бога и «начинает, правда, еще ощупью, почти бессознательно, сама искать этих ключей».[38] Н. К. Крупская говорила, что женщины в прошлом всегда отличались своей религиозностью, причина которой заключалась в их оторванности от общественной жизни, от классовой борьбы, в чем они плохо разбирались. Ограниченные узким кругом домашнего хозяйства, однообразной работой, связанной с мелкими заботами по дому, обремененные нуждой, они искали опоры в религии, обращались за утешением к всевышнему, тянулись к религиозной обрядности, приносившей удовлетворение их эмоциям, переживаниям.

После победы пролетарской революции в годы социалистического строительства Н. К. Крупская отмечает организующую роль партии, пробудившей к сознательной жизни сотни тысяч работниц и крестьянок, вовлеченных в строительство новой жизни, нового быта, в управление страной. Освобождение женщин от религиозных пут она видит прежде всего в улучшении материального благосостояния народа, в удовлетворении его жизненно необходимых потребностей, в улучшении быта и облегчении домашней работы, особенно трудящейся женщины. Она говорила, что те, кто заботится об организации производства, об организации народного хозяйства, детских яслей и садов, общественных прачечных, починочных мастерских и т. п., тот «борется с женской религиозностью».[39] Крупская предлагает вовлекать женщин в активную общественную и советскую работу, вооружать их научными знаниями и просвещать в вопросах политики.

[36] Там же, стр. 63.
[37] Н. К. Крупская, Соч., т. 1, стр. 92.
[38] Там же, стр. 74.
[39] Н. К. Крупская, Соч., т. 7, стр. 137.

«Надо воздействовать на разум, но одновременно надо создавать условия, которые сделают церковь и ее обряды ненужными трудящейся женщине».[40] Доступность, народность советского искусства будут способствовать отвлечению женщин от искусства религиозного, одурманивающего их сознание. Пропаганда марксистского атеистического мировоззрения среди работниц и крестьянок «в самой простой и понятной форме», тесно увязываемая с их жизнью и бытом, учитывающая их запросы, поможет выкорчевать корни религиозности.

Приветствуя конференцию женщин-безбожниц в 1930 г. и оценивая пройденный путь, Н. К. Крупская разъясняет, что большие перемены, которые произошли в жизни страны, положительно повлияли на сознание женщин. Они стали активными общественницами и иными глазами смотрят на мир. «Не нужен им уже бог, своими руками строят они новый, социалистический мир. Смешными кажутся старые сказки. Религия умирает».[41]

Многие указания Н. К. Крупской в области научно-атеистической пропаганды, атеистического воспитания актуальны и могут быть использованы в настоящее время. Ее работы, специально посвященные этим вопросам, ее высказывания о религии имеют руководящее значение для пропагандистов атеизма.

[40] Там же, стр. 138.
[41] Приветствие конференции женщин-безбожниц. В кн.: Н. К. Крупская. Женщина страны Советов — равноправный гражданин. Партиздат, М., 1938, стр. 63.

А. Ф. АНИСИМОВ

ПРОЦЕСС ПРЕОДОЛЕНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ВЕРОВАНИЙ У НАРОДОВ СОВЕТСКОГО СЕВЕРА

Переход к социализму народов Севера означал необходимость приобщения «к Советской власти, к социалистической культуре людей, отставших в своем развитии не на века, а на тысячелетия».[1]

Расстояние между уровнем общественного развития народов Севера и общим уровнем нашей социалистической страны было поистине огромным: шагнуть нужно было почти от первобытного состояния прямо в социализм.

Вплоть до советской эпохи у народов Севера сохранялись еще неолитические орудия и архаические приемы охоты и рыболовства; с обработкой металлов многие из них были знакомы мало. Большинство из северных племен и этнографических групп не знало белья, одежду и обувь изготовляло из оленьих шкур, шкур морского зверя и рыбьей кожи; многие не употребляли хлеба, а некоторые (например, племена северо-востока Азии) не употребляли даже соли. В социальном быту преобладающего большинства народов Севера продолжал господствовать родо-племенной строй, осложненный элементами имущественной и социальной дифференциации. Формы общественного сознания замыкались в узких границах родо-племенного быта, в который медленно пробивались культурные влияния внешней, преимущественно русской общественной среды (оседавшего в Сибири русского пашенного крестьянства, проникавших в отдаленные районы Крайнего Севера русских промышленных людей, приносивших к народам Севера более высокую культуру, производственный опыт и навыки к труду).[2]

Общая отсталость народов Севера на протяжении трехсот лет консервировалась колониальной политикой царизма, проводившейся на Севере в наиболее неприкрытой форме. «Нигде в бывшей Российской Империи, — говорит Ан. Скачко, — национальное угнетение не выявлялось в таких резких и грубых формах, как в отношении малых народов Севера. Это угнетение, совместно с огромной культурной отсталостью, малочисленностью, рассеянностью и племенной неорганизованностью северных туземцев, создало у них страшную забитость, выработало пассивность, безответную покорность и полную неспособность сопротивления политическому и экономическому давлению».[3]

[1] П. Г. Смидович. Советизация Севера. Журн. «Советский Север», М., 1930, № 1, стр. 5.

[2] См.: М. А. Сергеев. Некапиталистический путь развития малых народов Севера, ч. I, Дореволюционная культура народов Севера. Тр. Инст. этнографии АН СССР, нов. сер., т. XXVII. М.—Л., 1955.

[3] Ан. Скачко. Пять лет работы Комитета Севера. Журн. «Советский Север», 1930, № 2, стр. 11—12.

Октябрьская социалистическая революция уничтожила навсегда колониальный гнет царизма, но ликвидация унаследованной на Севере от царизма отсталости оставалась еще долгое время наиболее сложной проблемой социалистического освоения Севера.

Чтобы ликвидировать эту многовековую экономическую, политическую и культурную отсталость и осуществить практически переход народов Севера к социализму, требовалась не только огромная работа, но и вдумчивое, исследовательское отношение к ее организации. Огромное количество материалов и исследовательских статей публиковалось в различного рода журналах и сборниках, в ведомственных изданиях и трудах научно-исследовательских учреждений.[4] Общий объем литературы, включая издания Учпедгиза, Детгиза, Гихла, Географгиза и местных областных изданий, исчисляется не одной сотней единиц.

Как итог работы и накопленных годами научных данных, появились и обобщающие исследовательские разработки проблемы перехода народов Севера в социализм. Начало этим исследованиям положила работа Ан. Скачко «Народы Крайнего Севера и реконструкция северного хозяйства»; [5] ее продолжила монография М. А. Сергеева «Некапиталистический путь развития малых народов Севера».[6] Особый интерес в этом ряду работ представляет книга В. Н. Увачана «Переход к социализму малых народов Севера»,[7] написанная по архивным и полевым материалам и личному опыту советской и партийной работы на Севере. Книга эта имеет тем большее значение, что автор ее — кандидат исторических наук В. Н. Увачан — по национальности эвенк, представитель народов Севера.

В тематических рамках данной статьи мы можем лишь суммарно использовать материалы и выводы этой большой по количеству и разнообразной по профилю североведческой литературы.

* *
*

В своем устном творчестве и развивающейся молодой художественной литературе народы Севера нередко называют себя вторично рожденными людьми, подразумевая под этим свое возрождение к новой светлой жизни, пришедшей к ним с победой Октябрьской социалистической революции.

«Декларация прав народов России», подписанная в ноябре 1917 г. В. И. Лениным, провозгласила принцип национального равноправия как государственный принцип, гарантирующий «свободное развитие национальных меньшинств и этнографических групп, населяющих территорию России». Это великое завоевание социалистической революции принесло народам Севера освобождение. Навсегда было покончено с царизмом, властью помещиков и буржуазии, терзавших своей колониальной политикой окраинные народы России.

С уничтожением колониального гнета был вырван первый большой социальный корень у религии народов Севера: уничтожены гнетущие чело-

[4] Библиографический список основной литературы по данному кругу вопросов дан в конце книги: М. А. Сергеев. Некапиталистический путь развития малых народов Севера, стр. 533—567.

[5] Ан. Скачко. Народы Крайнего Севера и реконструкция северного хозяйства. Изд. Инст. народов Севера, Л., 1934.

[6] См.: Тр. Инст. этнографии АН СССР, нов. сер., т. XXVII, М.—Л., 1955.

[7] В. Н. Увачан. Переход к социализму малых народов Севера. Госполитиздат, М., 1958.

века социальные силы, противостоявшие в наиболее мрачных формах человеку, питавшие социальной придавленностью масс иллюзорные образы религиозного отражения.

Освобожденная от колониального гнета жизнь потянулась к новым формам возникающего социалистического бытия людей, а вслед за ней потянулось к свету и сознание человека, порывая все более свои прошлые связи с образами иллюзорного отражения. Этот процесс преодоления религиозных верований обусловливался объективно всем ходом развития новой жизни, начавшимся с советизации и кооперации, просвещения и здравоохранения, а затем перешедшего к решению основной и самой трудной задачи — социалистической реконструкции хозяйства (превращения его из примитивного в высшую форму хозяйства социалистического типа).

В годы гражданской войны Сибирь была отрезана от центральной России. Только по окончании гражданской войны стало возможным проведение планомерной работы по возрождению отсталых, затерянных среди северных просторов племен и этнографических групп. В 1922 г. был организован в составе «Отдела национальных меньшинств» Народного Комиссариата по делам национальностей «Полярный подотдел управления туземными народами Севера», в обязанности которого входили: «а) организация управления первобытными племенами применительно к их культурным бытовым особенностям и условиям их жизни; б) охрана туземных племен от всякой эксплуатации; в) снабжение туземцев через соответствующие органы необходимыми средствами производства, одеждой и продовольствием; г) урегулирование пользования охотничьими и рыболовными участками, а также местами выпаса оленей; д) всесторонее изучение жизни и хозяйственного быта туземных племен в целях безболезненного приобщения их к новой, социалистической культуре Советской России, сообразуясь со своеобразными условиями их жизни, их первобытным патриархальным коммунизмом и отсюда вытекающим укладом психологии».[8]

С упразднением в 1924 г. Наркомнаца функции «Полярного подотдела» перешли к новому органу — «Комитету содействия народностям северных окраин» (Комитету Севера), созданному в том же году при Президиуме ВЦИК. Сформулированная Малой коллегией Наркомнаца программа работы «Полярного подотдела» легла в основу деятельности Комитета Севера, который в дополнение к этому пользовался еще правом законодательной инициативы и контроля за всеми учреждениями и организациями, работающими на территории расселения народов Севера. Фактически этот Комитет руководил всем социалистическим строительством на Севере. Его филиалами на местах были местные Комитеты Севера, организованные при краевых и областных исполкомах Советов, куда входили представители народов Севера. Принимая активное участие в деятельности местных советских органов и в социалистическом строительстве, народы Севера приобщались к советскому строю и социалистической культуре.[9]

Первый решающий шаг в этом направлении был сделан в форме организации национального самоуправления. «В целях защиты прав и интересов трудящихся туземцев северных окраин, а также в целях вовлечения их в дело управления, наиболее полного и правильного проведения среди них законов Советского правительства, для поднятия их хозяйства и культурных условий жизни организуются органы туземного управления», — говорилось в первом законодательном акте Советского государства по национальному устройству народов Севера, называвшемуся «Временное положение об управлении туземных народностей и племен северных окраин РСФСР» (утверждено ВЦИК и СНК РСФСР в октябре 1926 г.).[10]

[8] Цит. по работе: В. Д. Новиков. К истории освоения Северного морского пути в первые годы Советской власти. Летопись Севера. Главсевморпуть, 1949. стр. 35.

[9] П. Г. Смидович, ук. соч., стр. 5.

Временным этот законодательный акт назывался потому, что принятая им за основу форма национального самоуправления — родовые Советы — являлась временной, переходной формой к территориальному принципу, обычному для других районов страны. Родовая форма связи была единственной, какую знали в то время народы Севера, и в рамках этой, с давних пор существовавшей у них связи протекала испокон века их жизнь. Иных устойчивых форм связи, в частности территориальных, не существовало. Поэтому в основу органов национального самоуправления и был положен родовой принцип: родовое собрание избирало родовой Совет, районный съезд — туземный районный исполнительный Комитет, руководивший работой родовых Советов.

Использование родовой формы самоуправления, единственно возможной в тех условиях, максимально приближало Советы к широким массам населения, но родовая туземная верхушка, господствовавшая экономически и социально в своей родовой группе, могла использовать ее и в своих классовых интересах, подменяя классовую солидарность родовой. Пользуясь родовой солидарностью и своим положением в роде, эксплуататорская верхушка и ее идейная опора — шаманы — старались проникнуть в родовые Советы, и в ряде случае им это удавалось осуществить.

Практика работы родовых Советов убеждала на опыте массы трудового населения в ошибочности их старого принципа родовой солидарности и родовых форм идеологии, которыми прикрывалась в своей деятельности эксплуататорская верхушка рода. Критика в адрес таких Советов приобретала все более выраженные классовые черты; возраставшая активность трудовых масс приводила к изгнанию из родовых Советов пробравшихся туда чуждых элементов (кулаков, подкулачников, шаманов).

С организацией групп бедноты возросла еще более политическая сознательность трудовых масс населения, широкое привлечение трудового населения к активному участию в работе Советов усилило наступление на эксплуататорские элементы среди народов Севера. Эксплуататорская верхушка цеплялась за родовые традиции, обычаи и нормы обычного права, мораль и религиозные верования, приспособленные к ее социальным интересам. Шаманы, сросшиеся социально с родовой эксплуататорской верхушкой, стали основным ее рупором и наиболее действенным орудием в борьбе против всего нового, что несла трудовому народу родная ему Советская власть. Борьба за новую жизнь означала и борьбу против того, что мешало утверждению этой жизни, против старых традиций, представлений, обрядов и верований. Так создавались объективная основа и актуальная необходимость идейно-критического пересмотра всех старых установлений жизни, господствовавших прежде форм родовой идеологии. Ставшие в этой борьбе более отчетливыми классовое лицо и реакционная направленность используемых в борьбе со всем новым религиозных верований вызвали первые волны отхода трудовых масс от религии. Наглядным свидетельством этому служат воспоминания студентов Института на-

[10] Собрание Узаконений и распоряжений рабочего и крестьянского правительства, издаваемое Народным Комиссариатом юстиции, 1926 г., № 73, стр. 575.

родов Севера, публиковавшиеся в сборниках их краеведческого кружка «Тайга и тундра».[11]

С ростом политической сознательности и активности трудовых масс, с подъемом их хозяйства и культуры возникли объективные возможности для перехода народов Севера от родовой формы национального самоуправления к обычной территориальной структуре органов управления.

В декабре 1930 г. Президиум ВЦИК принял решение «Об организации национальных объединений в районах расселения малых народностей Севера»: восьми национальных округов, подразделявшихся на 36 административно-территориальных районов и восьми самостоятельных национальных районов, не вошедших в состав округов. По завершении национально-территориального районирования было издано в 1932 г. «Положение об окружных съездах советов и окружных исполнительных комитетах северных окраин РСФСР», которым окончательно закреплялась структура государственного устройства народов Севера в виде административной автономии.

С переходом к территориальной структуре национального самоуправления устранялись окончательно из общественной жизни принципы родового самоуправления. В условиях новой структуры теряли все больше свое социальное значение пережитки родо-племенной организации общества, а вместе с ними исчезала социальная опора старых родовых форм идеологии. Исчезали не только цепкие представления о родовой солидарности, родовых правовых нормах, вуалировавших формы эксплуатации, о родовой морали, удобной для притупления классовых противоречий и борьбы, но исчезали также и массовые религиозные обряды, сезонные и производственно-магические по своему характеру, родовые — по кругу участвовавших в них лиц. В новых условиях жизни люди жили уже не родовыми объединениями и патриархальными общинами, а смешанными по своему родовому составу колхозами; смешанный родовой состав имели и первичные производственные ячейки — охотничьи, зверобойные и рыболовные бригады. Прежние сезонные обряды, адресованные родовым духам и божествам, якобы посылавшим сородичам добычу, теряли в этих условиях всякий смысл. Уже нелепым казалось противопоставлять хотя бы и в форме религиозного обряда родовые интересы интересам всего колхоза, личную удачу — благополучию остальных. Обряд не мог уже разорвать того, что оказалось крепко спаянным новыми отношениями жизни — колхозной жизни, коллективной собственности и коллективных форм труда.

Очевидной становилась не только практическая невозможность осуществления массовых родовых обрядов, совершавшихся изолированно, по укромным местам родового культа, но и бесполезность их применения. Люди на практике убеждались, что и без этих обрядов, не справляемых уже ряд лет, их промыслы продолжают оставаться добычливыми, и даже более того — размеры добычи растут из года в год. Видели люди и причины этого успеха: введение новой техники, усовершенствование старых и развитие новых форм труда, введение разделения труда и появление новых отраслей производства, расширявших поле производственной деятельности людей и умножавших общую массу средств существования. Все это пришло на Север с победой колхозного строя, и этот новый строй жизни

[11] См.: Д. Диодоров. Советская тайга не для кулаков. «Тайна и тундра», 1931, № 3; П. Гуторов. Шаманская организация в селе Карага. «Тайга и тундра», 1932, № 1 (4); А. Пырерко. О прошлом тундры. «Тайга и тундра», 1932, № 1 (4); В. Курейский. Работа Байкшиского интерната. «Тайга и тундра», 1932, № 1 (4).

людей делал их все более хозяевами своих собственных успехов. Составляя и обсуждая производственные планы колхоза и неизменно выполняя их, разрабатывая вопросы развития производства и принимая меры к обеспечению намеченных планом задач, люди все более уверенно чувствовали себя хозяевами своей собственной судьбы. Это чувство уверенности, возникавшее одновременно с развитием высокой сознательности на фоне общего хозяйственного и культурного подъема, порождало критическое отношение к господствовавшим религиозным представлениям и обрядам, перераставшее с естественностью в их отрицание. Не расчитывая более на духов — мифических первопричин и деятелей природы, воображаемых владетелей земли и вод, люди перестали совершать в их честь обряды.

Интересный материал в этом отношении дают полевые наблюдения И. С. Гудкова и В. В. Сенкевич, относящиеся к началу сороковых годов. По свидетельству указанных исследователей, рыболовы — ханты уже в те годы отказались от обязательного в прошлом обряда — «приношения жертвы водяному духу («кулю»), которому перед началом рыболовного сезона суеверные ханты прежде бросали в воду целый отрез мануфактуры с привязанным грузом, чтобы она пошла на дно, деньги и другие ценные приношения».[12] Наблюдая процессы охоты, осуществляемой в условиях колхозного производства, указанные авторы отмечают: «Он (охотник, — *А. А.*) уже не гадает, в какую сторону идти на охоту (специалисты охотоведы указывают места предполагаемого скопления зверя, — *А. А.*), не мажет в знак благодарности кровью убитого зверя своих деревянных „шайтанов“ (божков) и не бьет их в случае неудачной охоты».[13] Все эти нелепые обряды и связанные с ними представления ушли уже в прошлое, ушли, как тень, за отошедшим навсегда, породившим их социальным бытом.

Уход в прошлое старого бытия и сознания был не пассивным, автоматическим актом отмирания, а результатом активной, сознательной деятельности. Изменяя своей сознательной деятельностью свое общественное бытие, трудовые массы изменяли неизбежно и свое мировоззрение, свои прежние представления о мире, об окружающих явлениях природы и общества. Новые формы жизни, утверждавшие человека полновластным хозяином общества, отрицали по самой сущности своей все иллюзорные представления о природе и обществе: магические, анимистические и прочие верования и обряды, порожденные былой придавленностью человека силами природы и социальным гнетом.

Как и Советская власть, колхозный строй жизни рождался на Севере в условиях классовой борьбы, в ходе которой особенно раскрывалась реакционная сущность религиозных предрассудков и антинародная роль служителей религиозного культа — шаманов. Борьба эта завязывалась уже на этапе, предшествовавшем массовой коллективизации, и велась в основном вокруг экономической политики советского государства на Севере, ориентированной на крутой подъем хозяйства северных народностей.

Советскому государству удалось в короткий срок организовать в широких размерах снабжение Севера. Государственные торгово-заготовительные организации, охватывающие своей деятельностью все районы тайги и тундры, положили конец грабежу северных народностей разного рода купцами-предпринимателями, забиравшими за бесценок большую часть добычи

[12] И. С. Гудков и В. В. Сенкевич. Социализм в быту хантов. Сб. «Советская этнография», вып. IV. Л., 1940, стр. 81—82.

[13] Там же.

промышленника. Кооперация подрезала корни местных торговых посредников — кулаков.

Располагая большим количеством оленей и закупленных для перепродажи товаров, кулаки закабаляли с помощью этих средств бедноту, «одолжая» промышленникам под будущую добычу. За взятого в долг оленя, оленьи шкуры, порох, дробь, табак, чай и др. промышленник отдавал за бесценок лучшую часть своей добычи кулаку, выдававшему себя за «благодетеля», готового будто бы «помочь» во всех случаях жизни. Приобретенную продукцию промысла кулак вывозил из района кочевий на магистраль и реализовал ее в обмен на товары, попадавшие через его руки в глухие уголки тундры и тайги. Вот этих-то торговых посредников, державших невидимыми нитями под своим влиянием тундру и тайгу, подрезала под корень кооперация.

Северная кооперация называлась интегральной, потому что ее функции охватывали все стороны деятельности местного населения. Она обслуживала своих членов и как потребителей, и как производителей; выполняла не только торгово-заготовительные функции, но также производственные и кредитные. Освобождая с помощью этих экономических мер население от эксплуатации, кооперация одновременно с этим проводила огромную работу по развитию северных промыслов и подъему в целом хозяйства народов Севера. Организация сбыта и развитие новых, дополнительных промыслов значительно повысили товарность хозяйства, а вместе с ним повысился и уровень материального благосостояния населения. Снабжение населения всеми необходимыми средствами производства, отпускавшимися в кредит, значительно повысило общую производительность промыслов. Столь же эффективный характер имели и другие стороны деятельности северной кооперации (промыслово-организаторская, культурно-просветительная и др.).

Начав свою деятельность с товарооборота, интегральная кооперация в сравнительно короткий срок стала решающим экономическим рычагом в организации хозяйственной и общественной жизни. Неудивительно, что интегральная кооперация, как и Советы, оказалась очень скоро в центре классовой борьбы, в которой шаманы естественным образом оказались в одном лагере с кулаками. Используя религиозные представления и обряды, шаманы старались помешать всем начинаниям интегральной кооперации и нередко в своей подрывной деятельности добивались значительных временных успехов.

И. М. Суслов сообщает, например, о следующем, характерном в этом отношении факте: в 1928 г. инструктору Туруханского союза интегральной кооперации удалось создать у кетов в районе рек Елогуй и Сургутиха первую рыбопромысловую артель, которая должна была с наступлением навигации отправиться на пароходе в низовье Енисея для промысла рыбы; вмешательство же шамана, пророчившего артели гибель, развалило рыбопромысловую артель. А удалось это сделать шаману путем использования существовавших представлений о зловредных духах, воображаемой способности шаманов насылать этих духов на любых людей и в любые районы земли и вытекавшей, казалось, логически из этих воззрений обязанности своего шамана вмешиваться во все дела сородичей, «защищая» их от надвигавшейся беды. «Артель, — пишет И. М. Суслов, — получила все необходимые товаропродукты, невод, лодки и ожидала инструктора, с которым и должна была отправиться на промысел. Перед самым приходом парохода появился шаман, который решил „посмотреть“ дорогу артели и предсказать результаты промысла. Результат оказался весьма определенный. Шаман после соответствующего сеанса (камлания, — *А. А.*) заявил, что один из самоедских шаманов наслал духов на песок (песчаный берег, отмель, места для промысла, — *А. А.*), где будет промышлять артель кетов, и последние непременно заболеют там. Лодки, невод, соль были немедленно возвращены артелью в кооператив, продукты же они увезли в свои стойбища».[14]

«В 1923 г. мне пришлось, — пишет И. М. Суслов, — наблюдать на устье Подкаменной Тунгуски шаманский сеанс у племени кетов, на котором происходило „водоустройство“ и „землеустройство“. Две ночи и один день старик шаман Кипря в торжественном окружении 50—60 хозяйств своего племени в большом берестяном чуме „поднимался“ на верхнее небо, чтобы доложить своему божеству о спорах из-за рыболовных ям и рыболовных песков между хозяйствами кетов. Путь Кипри был далек и сложен. Он „проходил“ мимо грома и надевал в этот момент железную шапку, чтобы гром не разбил ему голову. Он „проходил“ по глубоким снегам, делая в этот момент движения, подражающие ходьбе на лыжах, и при помощи настоящей лыжной палки в руке импровизировал это довольно точно. Он „проходил через жестокие морозы“, заявляя об этом в своей песне и изображая дрожь от мороза, надевал свой шаманский костюм, но это не мешало ему между прочим вытирать с лица бегущий ручьями в этот момент обильный пот, вызванный палящим июньским солнцем, освещавшим шамана через широко открытое дымовое отверстие чума. Но все эти препятствия были пройдены благополучно. Кипря достиг цели; он доложил о существующих водных угодьях божеству, доложил о спорах, получил „директиву“ о размежевании угодий на лето и сообщил ее своим единоплеменникам... и они согласились с новым распределением. Но к осени более ценная рыба и в большем количестве оказалась у более почетных, более богатых родовичей».[15]

«Осенью, перед отправкой на беличий промысел, тот же шаман снова проделывает далекий путь на верхнее небо, „выясняет“ там наличие белки на данный сезон по определенным угодьям и спрашивает свое божество, как распределить эти угодья между ними (соплеменниками-кетами, — *А. А.*). Очнувшись и выспавшись после такого тяжелого похода, Кипря объявляет решение божества, по которому подавляющее большинство семей отправляется промышлять в бассейне Черной речки (правый приток Подкаменной Тунгуски), а остальная часть (то были почетные и богатые семейства и шаманы, в том числе и Кипря) отправились на противоположный берег Подкаменной Тунгуски. В бассейне Черной речки белки почти не оказалось, а на противоположном берегу Тунгуски белки было так много, что промышлявшая там малочисленная группа не была в состоянии опромыслить все угодья».[16] Оказалось, что шаман знал на основании летних наблюдений о миграции белки и местах ее наибольшего скопления. Сами же кеты объяснили «ошибку» шамана гневом на него божества.[17]

Находясь во власти нелепых религиозных представлений, народ еще не мог в тот период времени делать из подобных явлений последовательно атеистические выводы. Социальная реакция трудовых масс и их сознание ограничивались в этих случаях пока что лишь критикой шамана, оказав-

---

[14] И. М. Суслов. Шаманство и борьба с ним. Журн. «Советский Север», 1931, № 3—4. стр. 96—97.
[15] Там же, стр. 95—96.
[16] Там же.
[17] Там же, стр. 96.

шегося будто бы неугодным божеству. Но по мере того как развертывалась классовая борьба, обусловленная характером социально-экономических преобразований, все отчетливее осознавалось различие классовых интересов, и это сознание помогало людям разглядеть за фигурой шамана его классовую суть, понять реакционный характер нелепых религиозных представлений и обрядов. Социальная критика антинародной деятельности шаманов перерастала постепенно в отрицание самих религиозных верований, в сознательный отход трудовых масс от религии.

Деятельность Советов, охватывавшая все стороны жизни, была понятной и наглядно полезной. Она выражала коренные интересы трудовых масс и претворялась в жизнь самим народом. Когда против решений Советов выступали шаманы и кулаки, на защиту Советов вставал трудовой народ, почувствовавший себя подлинным хозяином тайги и тундры. Борьба трудовых масс за свои социальные интересы, выражаемые в деятельности Советов, означала практически борьбу против кулаков и шаманов. Борьба с шаманами — идейной опорой кулачества — означала практически борьбу против религиозных верований, хотя, разумеется, далеко не всякий труженик, участвовавший в этой борьбе, сознавал себя при этом атеистом. Новая жизнь, как пришедшая, наконец, долгожданная весна, ломала ледяную скованность отживающих форм жизни и ее старых представлений. Столкновения новой жизни с религиозными представлениями и отход людей от религии становились все чаще и принимали все более массовый характер. Даже женщины, ранее совсем не участвовавшие в общественной жизни, были вовлечены ходом ее развития в этот неизбежный процесс. Предоставление женщинам равных во всем с мужчинами прав отбрасывало с их жизненной дороги религиозные предрассудки, закреплявшие в прошлом их общественное и бытовое неравноправие. Унизительные и часто оскорбительные для женщины многочисленные религиозные запреты (участвовать в общественных делах, иметь право голоса и высказывать свое мнение, заниматься мужскими видами труда, есть вместе с мужчинами, разговаривать с определенными категориями родственников и т. д., и т. п.) вытеснялись ее практическим участием в строительстве новой жизни. Участие женщин в Советах, в работе кооперации и на других участках общественной, хозяйственной и культурно-просветительной деятельности означало практически, что не только они сами, но и их окружение (родные и знакомые) уже порвали на деле с указанными религиозными представлениями и запретами, поскольку та и другая сторона не видят уже в этой деятельности чего-либо предосудительного.

Таким же образом ломались и отбрасывались в ходе жизни и другие предрассудки. Работа больниц и медпунктов разрушала религиозные представления о духах болезни и шамане, способном будто бы выгонять из больных этих духов, лечить людей. Санитарно-просветительная работа медицинских учреждений, подхваченная и умноженная среди населения советским активом, поборола массу бытовых религиозных предрассудков, начиная с религиозных запретов стричь волосы и ногти и кончая такими явлениями, как «поганый» чум для роженицы.

Частые в прошлом эпизоотии (копытницы, сибирской язвы, часотки) наносили огромный ущерб оленеводству, истребляя в короткий срок оленьи стада. Практическая деятельность широкой сети ветеринарных пунктов, наглядно полезная и во многом понятная оленеводу, опровергала шаманские утверждения о причинах эпизоотии как вмешательстве божеств и духов. Шаманы уверяли, что падеж оленей (эпизоотии) посылают на землю недовольные людьми божества, посылают в наказание за нарушение ста-

рых устоев жизни, религиозных запретов и обрядов; но люди на практике убеждались, что ветеринарная помощь — их единственная реальная спасительница в постигшей беде — отметает эти наивные религиозные представления. Выполняя предписания врачей и ветеринаров, в частности санитарно-оздоровительные (уход с зараженных пастбищ, смена маршрутов кочевок, изоляция больных животных от здоровых и т. д.), люди убеждались на своем собственном опыте, что рациональными мерами они сами способны бороться и предупреждать болезни, что их меры приносят вполне ощутимую пользу, а шаманские заклинания и камлания — вред, что, преодолевая болезнь, они оказываются сильнее духов, что духов вообще в природе нет. Сама практика, содержание нового опыта жизни приводили шаг за шагом к сознанию этого факта.

Аналогичные атеистические выводы подсказывала и вся другая деятельность человека в условиях строительства новой жизни, что означало практически разрыв с религией. Например, после горячих споров в правлении кооператива и на общем собрании членов — пайщиков было принято решение о включении в план заготовок запретных в религиозном отношении объектов добычи. Кое-кто открыто ужасался таким кощунственным нарушениям предписаний религии. Опыт доказывал, что правыми были те, кто осмелился бросить религии такой вызов. Потом уже промышляли из года в год табуированные прежде объекты добычи и даже забыли, что некогда были такие запреты. Опыт показал также, что мести духов нет, ибо не существует в природе предполагавшихся ранее духов. Рухнула и вторая сторона этих религиозных воззрений — представления о благой деятельности духов, пригоняющих добродетельному охотнику промысловых зверей. Специалисты — охотоведы довольно точно определяли места возможного скопления промыслового зверя и объясняли причины миграции промысловых зверей. Вытекавшие из этого опыта рационалистические выводы не оставляли больше места для представлений о доброй и злой воле духов, способных будто бы пригнать и угнать промысловую добычу.

Наиболее глубокие и разносторонние процессы творческого, активного вмешательства человека в развитие общественной жизни происходили у народов Севера в связи с коллективизацией.

Эксплуатация бедноты кулачеством, скрытая родовыми отношениями, патриархальными формами быта и патриархальным в основном сознанием бедноты, ускользала в значительной степени от внимания местных органов власти. Основное мероприятие по защите интересов батраков — оформление их договоров с хозяевами, договоров, определяющих сроки работы и устанавливающих определенную оплату труда, — проводилось в тайге и тундре с большим трудом. Лишь немногие работающие у кулаков имели такие договоры, заключенные при участии местных Советов. Большинство работало, не оговаривая условий работы и оплаты труда. «Ненец, лишившийся оленей в силу эпизоотии или других причин, шел к богатому оленеводу и работал у него, — говорит М. М. Броднев, — ничего не требуя, не оговаривая и полагаясь полностью на добрую волю хозяина. Переход к другому хозяину в условиях тундры был очень затруднен огромными расстояниями между чумами. Это усиливало зависимость бедноты от богатых оленеводов и содействовало кабальному положению безоленных».[18]

«Большинство работавших у богатых оленеводов, — говорит тот же автор, — ничего не получили за свой труд, кроме питания и одежды. Немно-

[18] М. М. Броднев. От родового строя к социализму (материалам Ямало-Ненецкого национального округа). Журн. «Советская этнография», 1950, № 1, стр. 98.

гие получали некоторую оплату натурой. О размерах этой оплаты можно судить по следующим примерам: Того Вылка за два с половиной года работы получил с Ядня Кама: 1 малицу (мужская нижняя одежда, — *А. А.*), 1 гуся (мужская верхняя одежда, — *А. А.*), 1 ягушка (женская шуба, — *А. А.*). Срок носки этой меховой одежды равен двум-трем годам, т. е. фактически Того работал бесплатно. Сиротэтта Лотай, работая у Окатэтта Пончи около трех лет, получил: 1 гуся, 1 малицу, 1 тушу мяса, 1 оленя. Лотай жаловался, что Пончи кормил его отдельно, самым плохим, бил и один раз ударил по голове сучковатой палкой».[19]

Эту полуголодную жизнь и причины, ее порождающие, уничтожил навсегда утвердившийся на Севере колхозный строй. Коллективизация изменила коренным образом весь строй общественной жизни, характер общественных отношений людей. На основе коллективизации была практически осуществлена социалистическая реконструкция хозяйства и быта, ликвидированы эксплуататорские элементы и причины, порождающие эксплуатацию. Под этим напором огромной преобразующей силы, изменившей не только материальную жизнь, но и сознание людей, ускорился отход людей от религии.

Колхозы у народов Севера первоначально создавались в форме простейших производственных объединений, именуемых сокращенно П. П. О. По своему значению П. П. О. были тождественны русским крестьянским Т. О. З. — товариществам по совместной обработке земли. В них (П. П. О.) еще не было обобществленного имущества, объединялись лишь промысловые угодья да временно средства производства, коллективно используемые при освоении промысловых угодий. Эта форма была обусловлена низким уровнем социально-экономического развития, исключавшим на первых порах организацию колхозов типа сельскохозяйственной артели. «Простейшие производственные объединения должны были, повышая производительность труда в промыслах и оленеводстве, а также товарность продукции, наглядно показать преимущества коллективного труда над единоличным. И тем самым подготовить условия для перехода к высшим формам колхозов. Они были наиболее приемлемыми формами колхозного строительства в районах Севера в начальный период коллективизации».[20]

Практика подтвердила правильность этого пути, учитывающего при коллективизации конкретные социально-экономические особенности населения Крайнего Севера, бывшего тогда (1928—1932 гг.) наиболее отсталой из национальных окраин страны. Народы Севера на опыте убеждались, что только путем развития и укрепления колхозных форм производства очи придут к светлой, радостной жизни. Очень хорошо сказал ненец Ваннито, объясняя роль и значение для его жизни простейших производственных объединений:

«Разве сам не видишь, что кругом хорошо выходит. У меня было раньше 100 оленей, я кочевал по тундре, возил на оленях свой чум, ребятишек; олень был тощий, избитый, даже стельных важенок (самок оленя, — *А. А.*) приходилось запрягать, и как я ни берег оленей, а их становилось все меньше и меньше. Рыбу и утку в тундре не всегда добудешь, приходилось голодать, и нет-нет да голодный оленя забьешь. Думал, что совсем пропал, олени кончатся и совсем жить плохо будет. Когда пришел в П. П. Т. (простейшее производственное товарищество, — *А. А.*), у меня 70 оленей было. Если бы один кочевал на них, скоро бы совсем

[19] Там же.
[20] В. Н. Увачан, ук. соч., стр. 120.

без оленей остался. В прошлом году у меня приплод оленей получился, — осенью мне пастух привел 15 телят, а я сам на рыбалке хорошо заработал, досыта ел хлеб, часто покупал масло и сахар. Хорошее дело для ненцев с этим П. П. Т. придумали, очень хорошее».[21]

В условиях индивидуального оленеводческого хозяйства тундровой полосы обычное для середняцкого типа хозяйства стадо в 100 оленей являлось фактически той крайней чертой, за которой начиналась его неизбежная гибель. «Как только количество оленей упадет ниже этого уровня, оленье хозяйство, — писал об этом Ан. Скачко, — обречено на гибель. Стадо лишается возможности естественным приростом пополнять неизбежную, вызываемую необходимыми хозяйственными потребностями убыль и в два-три года сводится на нет. При этом падение его идет по ускоряющей кривой (чем меньше делается стадо, тем скорее оно уменьшается: сокращение числа оленей снижает район пушного промысла и уменьшает его производительность, что усиливает потребление оленей для пополнения образовавшихся нехваток в бюджете; усиленное потребление оленей еще больше сокращает район охоты и т. д.). Стадо в какой-нибудь десяток голов уже бесполезно, оно не может обслуживать ни пушного промысла, ни кочевания, и оно туземцем постепенно съедается».[22]

Постоянная опасность для индивидуального, даже середняцкого, хозяйства оказаться на краю гибели внушала людям тот деформирующий сознание и психику страх, под влиянием которого силы природы и общественные силы превращались в образы иллюзорного олицетворения. Говоря словами Ф. Энгельса, их религиозные верования (как и всякая другая религия) существовали как «выражение непосредственного эмоционального отношения людей к господствующим над ними, непонятными для них, естественным и общественным силам».[23]

Раньше у каждого хозяина в стаде имелось 1—2, а иногда и более «священных» оленей, посвященных духам — покровителям семьи. Этих оленей запрещалось убивать и даже использовать для какой-либо надобности в хозяйстве. Рога такого оленя украшали ниткой бисера или полоской цветной материи, а бока отмечались особой тамгой, символизировавшей духа — покровителя. В условиях индивидуального хозяйства, подверженного массе случайностей, способных привести его на край гибели, такие «священные» олени представлялись весьма важным видом сверхъестественных «защитников». К ним, как и к семейным пенатам, обращались по разным поводам жизни: просили умножать стадо и благополучие семьи, советовались мысленно по важным хозяйственным вопросам и даже просили заступничества и помощи в случае болезни кого-нибудь из членов семьи.

Эти представления и обряды, порожденные частнособственническими интересами и былой неустойчивостью индивидуального хозяйства, естественно, оказались отброшенными с победой колхозного строя. Переход простейших производственных объединений на Устав сельхозартели означал обобществление средств производства, в том числе и прежде всего оленей.

Не индивидуализм и антагонизм, характерные для парцеллярного хозяйства, а коллективное сотрудничество и товарищеская солидарность составляют основу отношений людей в колхозе, которым уже не противостоят теперь эксплуататоры. Общественная собственность на средства про-

[21] М. М. Броднев, ук. соч., стр. 101.
[22] Ан. Скачко. Народы Крайнего Севера и реконструкция северного хозяйства, стр. 21.
[23] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XIV. стр. 323.

изводства объединяет входящих в колхоз людей, вся хозяйственная деятельность которых подчинена одной общей для них задаче: максимального удовлетворения потребностей людей. В этих новых условиях материальной жизни, изменивших коренным образом взаимоотношения людей, нелепыми представлялись старые воззрения о духах — хозяевах различных благ природы, с позиций которых в прошлом осмыслялись удачи и неудачи людей, имущественная и социальная дифференциации общества.

Для наиболее активной и социально сознательной части населения — батраков и бедноты этот разрыв с религиозными верованиями начался еще раньше, когда они вступали на путь борьбы за новую жизнь В рассказе корякского писателя Кецая Кеккетын «Эвныто-батрак» [24] хорошо передан этот процесс постепенного отмирания прежних представлений о духах — хозяевах, а затем и полный разрыв с религиозными верованиями и обрядами. Изображаемые в рассказе картины тяжелой трудовой жизни — пастуха при оленьем стаде, охотника, рыболова — как бы подтверждают правомерность и необходимость такого разрыва, указывая на социальные корни описываемых верований — былую придавленность человека природой и социальным гнетом. «Здесь я пишу, — говорит автор, — о том, как наши богачи обращались с бедняками при царе. Здесь я пишу о том, как Эвныто был угнетен при старом законе богачом. И как потом избрали его председателем при новом законе, и он поехал учиться в Тагиле, чтобы хорошо новую жизнь строить».

В живых и впечатляющих эпизодах борьбы за новую жизнь совершается отход от шаманства, формирование нового мировоззрения, атеистического по своему характеру.

Знаменательны и такие факты: Эвныто — это отец писателя, в прошлом пастух при чужом стаде, позднее — активный борец за новую жизнь; его сын — Кецай Кеккетын, окончивший в Ленинграде Институт народов Севера, становится писателем. Этот крутой культурный подъем от забитого, темного в прошлом батрака до писателя говорит достаточно красноречиво также и о размерах культурных преобразований на Севере, имевших, безусловно, большое значение для преодоления религиозной идеологии у народов Севера.

Вспоминая приезд первой партии учеников в школу Чукотской культбазы, Т. З. Семушкин писал:

«Около здания школы стояли собачьи упряжки, с них сходили, направляясь к школе, ребята в сопровождении отцов, матерей, а иногда и стариков. Все шли с какой-то тревогой в душе... Все эти дети имели на лицах знаки своих шаманов — и на щеках, и на лбу, а некоторые и на животе. Знаки были сделаны специальной каменной краской для ограждения детей от злых духов — келе».[25]

В первый день пребывания в школе-интернате дети, говорит Т. З. Семушкин, «ходили по классам, по спальням, смотрели со смехом, с примесью страха на кровать, подушки, одеяла... Нужно было рассказать и продемонстрировать, как нужно садиться на скамейку, не для того, чтобы писать, скажем, а сидеть вообще. Как ложиться спать и пользоваться кроватью, подушкой, одеялом. Ведь для них это были такие моменты, о которых они не имели и понятия, в буквальном смысле этого слова... Нам предстояла длительная, чрезвычайно своеобразная воспитательная работа...

[24] Кецай Кеккетын. Эвныто-батрак. Перевод С. Н. Стебницкого. Детгиз, Л., 1936.

[25] Т. З. Семушкин. Опыт работы по организации школы-интерната Чукотской культбазы ДВК. Журн. «Советский Север», 1931, № 3—4, стр. 176.

Проходя ночью по спальням, можно было наблюдать следующие картины: лежит какой-нибудь карапуз, положив ноги на подушку и спустив голову за кровать; другой спит на коленях около кровати... Наутро опять новые моменты в их жизни. Нужно брать какой-то „малескин" (полотенце) и идти к „железной коробке" с водой, держать в руке „мягкий камешек", делающий слюну (мыло, — *А. А.*). Все это дико, смешно и странно им кажется. Ведь с момента рождения они на своем лице не видели чистой воды, и совсем недавно их сородичи, увидев на пароходских умывальниках душистое мыло, съедали его».[26]

Первые «три исторических дня на Чукотке в школе прошли в беседах, в обоюдном знакомстве с детьми, и все эти дни ежедневно приезжали к каждому родители, забросив свои хозяйственные и охотничьи дела. А в это время в ярангах (чукотских жилищах, — *А. А.*) неустанно били в бубны, отгоняя злых духов от детей, находившихся у нас».[27]

Маленькими медленными ручейками пробивалось на первых порах просвещение в эту «вечную мерзлоту» многовековой отсталости, и каждое, даже небольшое продвижение вперед давалось с большим трудом. «Нам предстояла, — пишет далее Т. З. Семушкин, — первоочередная работа по внедрению санитарно-гигиенических навыков, как-то: стрижка, баня и т. д. Многие из этих моментов осложнялись, в смысле проведения их в жизнь, чукотскими обычаями, суевериями и т. п. Много нужно было проявить такта, чтобы чем-нибудь не вызвать возмущения со стороны родителей. Вот во всех этих вопросах тактического порядка приглашенная Панай (приглашенная старуха-чукчанка, живущая при школе-интернате, — *А. А.*) нам оказывала неоценимые услуги. Одного человека легче убедить, чем сразу многих. Чукотские дети наголо не стригутся: им выстригают макушку концентрическими кругами, а по краям висят космы. Нужно их остричь. В учительскую приглашается Панай, и там за чашкой чая, раскуривая хорошие папиросы, мы с ней беседовали: рассказывали ей о русских школах, о порядках в ней, постепенно подходя к вопросу стрижки. Я знаю, я, наконец, чувствую, что Панай хочет идти мне навстречу, но в пределах возможного, а здесь она мне говорит: „Это очень плохо: Келе (злой дух — *А. А.*) может взять детей". На первых порах говорю ей: „Панай, может быть там у вас в ярангах келе водится, а здесь в доме никакого келе нет...". Не совсем доверяя этому, она все же ухватилась за мысль, что в домах может быть и действительно нет келе и, находя для себя в этом оправдание, согласилась на стрижку. На другой день приехали очень взволнованные родители всех учеников. Я ожидал этого и, зная в чем дело, сейчас же послал за Панай. Собрали родителей в класс и вместе с Панай начали „отдуваться". Причем Панай развела такую „безбожную пропаганду", что приятно было слушать: „Здесь, в домах нет келе и люди ничего не дают и он их не обижает", — говорила Панай. В конечном счете родители успокоенные разъехались по домам».[28]

Используя религиозные предрассудки, шаманы повели против школ и культурно-просветительных учреждений (красных чумов, ярангов, агитлодок, выполнявших функции избы-читальни) усиленную борьбу, и на первых порах им удавалось привлечь население на свою сторону. «Учительница кочевой школы Гавриленко в 1932 г. принуждена была проехать по тундре около 1000 км в поисках кочевья, которое бы согласилось взять

[26] Там же, стр. 178.
[27] Там же.
[28] Там же, стр. 181—182.

себе школу».[29] «В 1935 г. на реке Агане (Сургутский район) ученики не могли ходить в школу из-за шаманских угроз, боясь, что шаманы их удавят по дороге».[30]

Просвещение, как и другие явления новой жизни, утверждалось на Севере в условиях ожесточенного сопротивления шаманов и разраставшейся все более классовой борьбы. Происходили поджоги школ, насильственный увоз детей из школы, отказ отдавать детей в школу, запреты детям отступать в чем-либо от «веры отцов». В ходе борьбы стали ясны народу цели и классовый смысл подрывной деятельности шаманов, и это определило отход от шаманов и защищаемых ими нелепых обычаев и обрядов бо́льшей части ранее темного и доверчивого к шаманской агитации населения.

Этот жизненный опыт, воспитательное значение новых форм жизни дополнялись усилиями сознательного воздействия на народы Севера в этом направлении.

Развернувшееся по Северу школьное строительство и создание широкой сети культурно-просветительных учреждений осветили первыми лучами просвещения тайгу и тундру; создание национальной письменности, учебной, массово-политической и другой литературы облегчило процесс формирования национальной социалистической культуры; возникновение национальной интеллигенции, оригинальной художественной литературы и искусства явилось подтверждением фактического приобщения народов Севера к советской социалистической культуре.

Школа и общее просвещение, ликвидируя культурную отсталость и невежество, закладывали в то же время основы нового мировоззрения и вели широкую научно-атеистическую работу среди населения. Характерно, что первая национальная пьеса, написанная ненцем Иваном Ного, была посвящена вопросам преодоления религии и называлась коротко «Шаман» (издана в Салехарде в 1937 г.).

В молодую художественную литературу входят один за другим писатели и поэты из народов Севера: у эвенков — А. Салаткин, Н. Сахаров, Г. Чинков-Эдян, П. Савин, А. Платонов; у эвенов — Н. Тарабукин, Л. Черканов, Г. Семенов; у нанайцев — А. Самар, А. Пассар, Г. Ходжер; у удегейцев — Д. Кимонко; у коряков — Кецай Кеккетын, Л. Жуков; у чукчей — Тынэтэгин, Рытхеу; у ненцев — А. Пырерка, Н. Вылка, И. Ного, И. Истомин; у манси — П. Еврин, М. Вахрушева; у хантов — Г. Лазарев, Д. Тарлин и Г. Вайветкин.

Возникновение художественной литературы у народов Севера свидетельствует не только об успехах в развитии их национальной культуры, но и о большом интеллектуальном подъеме, освободившем их сознание от пут религиозных предрассудков. Характерно отношение к первому появлению кино у хантов, которые из-за религиозных представлений боялись его смотреть: «Был случай, — рассказывают И. С. Гудков и В. В. Сенкевич, — когда на Агане ханты ни за что не хотели смотреть кинофильм, боясь, что „лилель“ (душа) после сеанса расстанется с телом. Настойчивому механику удалось уговорить одну престарелую хантку, которой и „смерть не в тяготу“. Для нее одной он в затемненной юрте стал показывать картину, а остальное население стояло вокруг юрты и ждало смерти зрителя — старухи; но старуха вышла с сеанса довольной и веселой. Любопытство победило, и все повалили смотреть кинофильм. На сеанс пришел

[29] О. Комова. Женщина в Арктике. Журн. «Советская Арктика», 1939, № 7, стр. 23.

[30] И. С. Гудков и В. В. Сенкевич, ук. соч., стр. 89.

и шаман, который стал говорить хантам: это хорошо сделано, но не руками человека, что кино есть создание „киля“ (черта)».[31]

Религиозные предрассудки и их защитники — шаманы, стремившиеся удержать народ в плену невежества и темноты, вызывали резкую критику со стороны формирующихся кадров национальной интеллигенции, в том числе национальных писателей и поэтов. Особенно активной в этом отношении была формирующаяся драматургия народов Севера, возникшая на базе широкого развития национальной художественной самодеятельности. «Первые постановки, — говорит М. А. Сергеев, — являлись обычно инсценировками, импровизациями на темы борьбы с шаманами и кулаками. Так возникли, например, чукотские пьесы „Поражение шамана“, задуманная курсантом-пропагандистом Тумчекаем, и „Шаман“, созданная председателем Лоринского колхоза Еноком. Так же была создана нивхская пьеса „Кулак“, принадлежащая колхознику П. Байгуну, и другие».[32]

В произведениях прозаиков и поэтов вопросы преодоления религиозных предрассудков и шаманства ставились и решались обычно на фоне основных тем повествования — Октябрьской революции, давшей народам Севера «новый закон жизни», первых национальных советов, культурного строительства среди народов Севера и первых школ, красных юрт, организации лечебной и санитарно-просветительной работы, развернувшегося на Севере колхозного строительства, начавшейся индустриализации Севера, возникновения партийных, комсомольских и пионерских организаций. Религиозные предрассудки, мешавшие восприятию новых явлений жизни, естественно, отвергались в ходе развития действия, а фигура шамана, воплотившая мрачную темноту и ее сопротивление новой жизни, разоблачалась в своей классовой сущности и реакционной роли. Часто эта критика становилась специальной темой повествования, нацеленной в основном на разоблачение шамана. Ненецкий писатель Н. Вылко посвящает разоблачению шамана «Рассказ ненца»,[33] И. Истомин пишет рассказ «Шаман разоблачен».[34]

Особенно мощное воздействие на расширение горизонтов сознания оказала индустриализация Севера с ее мощной техникой, современными средствами связи и сообщения, высокой культурой возникших на Севере больших городов и промышленных предприятий. Связанные с их возникновением процессы наглядного всестороннего покорения человеком природы в огромной степени способствовали отходу народов Севера от религии.

Изменился у народов Севера и образ жизни в связи с организацией колхозов. Наглядным свидетельством этого служат изменения в жизни эвенков. «Теперь все колхозы и совхозы имеют звероводческие и животноводческие фермы, электростанции, тракторы, пилорамы, кормоприготовительные агрегаты, моторные лодки и даже катеры. В каждом населенном пункте есть школа-интернат, больница или медицинский пункт, почтовое отделение и радиостанция, сельский клуб или дом культуры со стационарной киноустановкой».[35] Судя по данным статьи председателя Эвенкийского окрисполкома М. Койноченка, 2/3 семей колхозников округа

[31] Там же, стр. 91.

[32] М. А. Сергеев. Литературное творчество народов Севера. Журн. «Советская этнография», 1955, № 3. стр. 185.

[33] Н. Вылко. Рассказ ненца. Сб. «Не верю шаманам», Л., 1939.

[34] И. Истомин. Шаман разоблачен. Сб. «Искра Ямала», 1937, № 1.

[35] С. Путинцев. Славный путь Советской Эвенкии. Газ. «Советская Эвенкия», 13 декабря 1960 г.

живут в настоящее время в домах, кочевание носит лишь производственный характер.[36]

Развитие наряду с охотой и оленеводством новых отраслей производства — пушного звероводства, огородничества и молочного животноводства — позволило колхозам округа разносторонне использовать местные ресурсы и значительно увеличить доходы от своего хозяйства. «В 1945 г. валовой доход колхозов составлял 7922.6 тысячи рублей, а в 1959 году он увеличился до 13 626 тысяч рублей... Доход на одно хозяйство возрос с 7617 рублей в 1945 году до 16 452 рубля в 1959 году. За тот же период стоимость трудодня увеличилась в среднем по округу на 4.16 рубля. В отдельных колхозах, например «Путь к коммунизму» и имени Ленина, Байкитского района, она составляет сейчас 25—28 рублей».[37]

Наконец, большим достижением национальных округов и районов Севера является создание и рост национальной интеллигенции и руководящих кадров, способных своей практической деятельностью решать сложнейшие задачи строительства коммунистического общества. В Эвенкийском национальном округе «в 1931 г. в различных учреждениях и организациях работало всего 11 эвенков, а сейчас — около 300 человек, из них на партийной, комсомольской и советской работе — 50 человек, в народном образовании — 71 человек, в учреждениях культуры — 40 человек».[38]

Активное, преобразующее отношение людей к природе и явлениям общественной жизни, обусловленное самой сущностью социалистического производства, не оставляет места для веры в духов, предопределяющих будто бы трудовые успехи людей. Одним из наглядных свидетельств этого является развитие социалистического соревнования. В прошлом придавленный верой в разного рода духов человек полагал возможным лишь надеяться на расположение к нему этих сверхъестественных существ. Человек не должен был даже говорить вслух о своих замыслах и приготовлениях к производству: дух мог «услышать» его слова, рассердиться на такое противопоставление ему человеческой воли и лишить охотника или рыбака добычи, оленевода — расчетов на приплод в стаде, благополучную зимовку, успешный летний выпас в тундре. Существовавшие на сей счет табу выполнялись со всей строгостью религиозного запрета.

А теперь, отправляясь на промысел, охотники и рыбаки берут социалистические обязательства добыть определенное количество зверя или рыбы; об этих обязательствах объявляют в колхозе и в районе. О ходе выполнения обязательств сообщают через газеты и радио. И т. д., и т. п. Это означает практический разрыв трудовых масс с господствовавшими над ними ранее религиозными предрассудками.

Новая техника — моторы, механизированные плавучие средства, ловушки современной конструкции и другие орудия производства — подорвали в корне старое, фетишистское и анимистическое отношение человека к средствам производства. При пользовании новой техникой, ставшей могучим помощником человека, людям не приходит в голову мазать ее жертвенной кровью, как раньше мазали лук, копье, гарпун, ружье; окуривать ее, отгоняя злых духов, как раньше окуривали, совершая религиозные очистительные обряды, охотничье снаряжение, сети и прочие средства производства; привязывать к ней изображения различных доброжелатель-

[36] М. Койноченок. Развитие хозяйства Эвенкии за 30 лет. Газ. «Советская Эвенкия», 21 августа 1960 г.
[37] Там же.
[38] С. Путинцев. Славный путь Советской Эвенкии.

ных духов, обеспечивающих будто бы успешное действие орудий труда. Моторист знает, и другие это видят, что работа мотора зависит не от обрядов и заклинаний.

С переходом с современному типу жилища исчез традиционный очаг кочевого жилища — костер, с которым связан был весь домашний (семейный) культ. Центральное место среди семейных духов принадлежало у народов Севера, как известно, духу — хозяину огня, пребывавшему будто бы в костре-очаге. К нему (очагу-костру) адресовались обычно все молитвенные обращения членов семьи, их просьбы о благополучии и здоровье; в костер бросались жертвенные кусочки жира — ежедневные «угощения» духу огня и т. д. Отсутствие в новом жилище костра, ритуально связанного почти со всеми формами культового действия, практически разрушило традиционную основу домашнего культа, а вместе с ним и многих других обрядов, связанных в той или иной степени с культом домашнего очага (костра).

Радикальная перемена всей материальной обстановки жизни разрушила вековые представления о том, будто бы здоровьем своим члены семьи обязаны неустанному заступничеству и заботе со стороны домашних духов, возглавляемых духом-хозяином очага.

О росте культуры народов Севера убедительно свидетельствует рост государственных ассигнований на народное образование и учреждения культуры. В 1945 г. в Ненецком национальном округе было израсходовано на народное образование 9159 тыс. руб., в 1955 г. — 21 349 тыс. руб., в 1960 г. ассигнования на народное образование по Ненецкому национальному округу составляют 36 152 тыс. руб.[39] В 1930 г. на развитие культуры в округе было израсходовано немногим больше ста тысяч, а в 1960 г. ассигнования на развитие культуры составляют около 3 млн руб. (2955 тыс. руб.). В округе работает 3 дома культуры, 24 сельских и 5 профсоюзных клубов, 17 красных чумов, 63 библиотеки.[40]

Мощным орудием политического и культурного воспитания трудящихся Севера является кино. О его популярности говорят красноречиво следующие цифры: в 1948 г. существовавшие тогда 11 киноустановок дали за год 2567 киносеансов, на которых побывало 236 тыс. зрителей; в 1959 г. в округе работало 85 различных киноустановок, из них только 47 государственными киноустановками было дано за год 15 538 киносеансов, которые посетили 881 200 зрителей.[41]

Каждый третий житель Ненецкого округа является в настоящее время читателем библиотеки, и нет ни одной семьи, которая бы не выписывала газеты и журналы.[42]

«В невероятно трудных условиях приходилось развивать самодеятельное творчество бывших кочевников пионерам освоения Заполярья. Но теперь и на этом участке идеологического фронта одержана победа. Сейчас в округе одновременно трудятся свыше 100 коллективов художественной самодеятельности».[43]

Аналогичную картину разностороннего культурного роста, расширения умственного кругозора и роста политического сознания мы видим и в дру-

[39] В. Михайловский. Яркий свет знаний. Газ. «Нарьяна вындер», 17 января 1960 г.
[40] В. Михайловский. Культурная революция в тундре. Газ. «Нарьяна вындер», 23 января 1960 г.
[41] Там же.
[42] Там же.
[43] Там же.

гих национальных округах Севера: Ханты-Мансийском, Эвенкийском, Таймырском или Долгано-Ненецком, Корякском и др.[44]

Под воздействием всех социальных, экономических и культурных преобразований народы Севера отошли в основной своей массе от религиозных предрассудков. Молодое поколение о шаманстве и религиозных обрядах, образах религиозного олицетворения и различного рода регламентациях в большинстве случаев вообще ничего не знает. Лишь в памяти стариков это тлеет еще по традиции, проявляясь иногда в виде рассказов — воспоминаний о прошлом. В этом отношении очень характерно нижеследующее письмо ученицы Туринской медицинской школы, опубликованное в газете «Советская Эвенкия» от 6 марта 1960 г.: «По достоинству оценивая равноправную и обеспеченную жизнь народов Севера в наше время, невольно содрогаешься от рассказов родителей и старших представителей из коренного населения о беспросветной тьме, религиозных обрядах шаманов, канувших в вечность прошлого... Давно это было. Медицинская помощь отсутствовала. Почти повсюду „врачевал" шаман... „Лечение", как рассказывают, подменялось диким беснованием: шаман бегал и скакал вокруг больного, бил в бубен, издавал вопли и заклинания... Теперь нет шаманов. Население обслуживается медицинскими учреждениями... Через 2 года я стану фельдшером. Избранную профессию я полюбила и отдам все силы делу укрепления здоровья народов Севера. Пусть это послужит моей благодарностью Коммунистической партии и Советскому правительству за наше возрождение к жизни».

Как общее явление, характерное для современной культуры народов Севера, повсеместный отход северных народностей от религии отмечен в упомянутой монографии М. А. Сергеева «Некапиталистический путь развития малых народов Севера». Вышедший затем коллективный труд «Народы Сибири» подтвердил этот факт в своих очерках, посвященных этнографическому описанию народов Севера.[45] Судя по этому труду — первому опыту сводки по этнографии Сибири, даже у энцев и нганасан (наиболее отсталых в прошлом из народов Севера) религия является уже пережиточным явлением. «Отход от религии у энцев, — говорится в указанном томе, — общее явление. Верующих осталось очень мало, это главным образом старики и старухи. Совершенно исчезли шаманы».[46] Материалы последних экспедиций, опубликованные в сборнике «Современное хозяйство, культура и быт малых народов Севера»,[47] фиксируют в основном ту же картину повсеместного отхода народов Севера от религии. У таймырских нганасанов еще в 30-х годах «было два шамана из родов Нгомде и Око и один пришлый с Енисея — из рода Линанчера. Сейчас среди таймырских нганасанов шаманов нет... Религиозные пережитки сохранились в большой мере у людей старшего поколения. Молодежь обычно даже не знает божеств нганасанской религии».[48]

В плане преодоления религиозных пережитков существенное значение имеет правильное понимание вопроса, почему кое-где еще продолжают существовать пережиточно некоторые из религиозных предрассудков, социальные и экономические корни которых давно уже выкорчеваны. Изу-

[44] См газеты: «Советский Таймыр», «Советская Чукотка», «Корякский коммунист», «Ленинская правда».
[45] Народы Сибири. Этнографические очерки. М.—Л., 1956.
[45] Там же, стр. 664.
[47] См.: Тр. Инст. этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР, нов. сер., LVI. М.—Л., 1960.
[48] Там же, стр. 49.

чение пережитков уходящей в прошлое религиозной идеологии дает основание утверждать, что в основном они бытуют как пережиточное проявление традиции, цепляющейся за сознание эмоционально и психологически. М. А. Сергеев пишет: «Почти исчезли многочисленные запреты и другие предрассудки, связанные с промыслами... Исчезли многочисленные запреты в домашней жизни, бывшие сильным тормозом к преобразованию быта народов Севера... Перестало население прибегать и ко многим обрядам, связанным непосредственно с религиозными представлениями. Исчезли постоянные приношения даров духам — хозяевам и божествам... Наиболее сильно сохранились, видимо, некоторые характерные детали старого похоронного обряда. Устраивая погребение в обычной современной форме (часто в гробу, обитом красной материей, с памятником в виде пирамиды, с красной звездой) и сопровождая его надгробными речами, чукчи, эскимосы, удэ кладут вместе с покойником не только необходимые ему в загробном мире, по прежним представлениям, предметы обихода (промысловый и бытовой инвентарь), но и новые, появившиеся только в советскую эпоху вещи...».[49]

Живучесть определенной части религиозных предрассудков обязывает усилить среди народов Севера научно-атеистическую пропаганду, заметно ослабевшую за период Отечественной войны и послевоенные годы.

На преодоление этих пережитков и ориентированы сейчас силы общественности у народов Севера. В передовой статье газеты «Нарьяна вындер», призывающей силы общественности на борьбу с пережитками прошлого (в том числе и религиозными предрассудками), говорится: «Более широкое внимание общественности должно быть обращено на то, что среди части населения, особенно глубинных пунктов, бытуют суеверия и неуважительное отношение к женщине... Агитаторы и докладчики слабо разъясняют нелепости этих явлений... На борьбу с пережитками надо поднять все силы общественности. Необходимо больше читать лекций на антирелигиозные темы, особенно среди сельского и тундрового населения».[50]

Работа по коммунистическому воспитанию трудящихся принимает сейчас на Севере характер подлинно массового, общенародного дела. Борьба с религиозными предрассудками становится составной, органической частью этого народного дела, а вовлечение в эту борьбу самих трудящихся есть основной залог ее успеха.

[49] М. А. Сергеев. Некапиталистический путь развития малых народов Севера, стр. 500—501.
[50] Газ. «Нарьяна вындер», 2 декабря 1960 г. Передовая статья «Силы общественности — на борьбу с пережитками».

И. А. АЛЕКСАНДРОВИЧ, Г. Е. КАНДАУРОВ,
А. И. НЕМИРОВСКИЙ

СЕКТАНТСТВО В ВОРОНЕЖСКОЙ ОБЛАСТИ И РАБОТА ПО ЕГО ПРЕОДОЛЕНИЮ

Преодоление сектантской идеологии — одна из важных задач атеистической пропаганды. Для успешного ее решения необходимо изучение местных условий и исторических особенностей распространения сектантства, выяснение конкретных методов деятельности сектантских организаций.

Настоящая работа посвящена изучению истории и характера сектантства в Воронежской области, которую с полным основанием можно считать одним из наиболее значительных исторически сложившихся центров сектантства в Европейской части СССР. Наряду с этим авторы ставят своей целью проанализировать опыт работы воронежских атеистов по преодолению сектантства.

В Воронежском государственном архиве сохранился интересный, ожидающий детального и всестороннего исследования материал о деятельности воронежских сектантов и старообрядцев в предреволюционные годы.

В преобладающей своей части секты баптистов, евангельских общников, новоизраильтян, толстовцев состояли из бывших прихожан православных церквей.

Русская православная церковь, находившаяся на содержании у царизма, теряла все больше и больше авторитет в глазах верующих. Глава Воронежского губернского жандармского управления полковник Конисский вынужден был признать: «Что же касается православного духовенства, его духовного воздействия на народ, то тут приходится встретиться с нежелательными явлениями. Оставляя в стороне тех священников, коих глумление над святынею и над прихожанами, вымогательство денег за требы и зазорная жизнь прямо отталкивает народ от своих пастырей... нельзя не отметить, что имеется достаточно священников, вполне равнодушных к своим высоким обязанностям».[1] Те из верующих, которые не были еще подготовлены к разрыву с религией, пытались найти и создать для себя какую-то новую, «справедливую» веру, очищенную от старинных, грубых и наивных представлений, от ритуалов, используемых духовенством в корыстных целях. Этим в немалой степени и объясняется переход части прихожан православных церквей в секты. Сектантские проповедники не утверждались царем и не находились на царском жаловании. Во имя сохранения христианской морали и веры в бога — Иисуса Христа сектанты не останавливались перед отказом от пышных и устаревших обрядов православной церкви.

[1] Воронежский Государственный архив (далее: ВГА), ф. 1, д. 1395, л. 52.

Если в 80-е годы XIX в. среди населения Воронежской губернии наряду с православными имелись лишь последователи старообрядчества, то в конце XIX и начале XX вв. в Воронежской губернии появляются секты баптистов, новоизраильтян,[2] евангелистов, толстовцев. Число приверженцев новых сект быстро растет. В конце XIX в. секта баптистов насчитывала несколько десятков человек, а к 1913 г. она почти сравнялась по численности с сектой старообрядцев, появившейся в середине XVII в.

По данным на 24 декабря 1913 г., в Воронежской губернии имелись следующие секты: староверов австрийского и поморского согласия — 5800 чел; единоверцев — 300; молокан — 1600; молокан-субботников — 40; молокан иудействующих — 320; скопцов — 200; толстовцев — 40; баптистов — 5200; евангельских общников — 220; новоизраильтян — 600, а всего — 14 380 чел.[3]

Православная церковь, видя в сектантах опасных идейных конкурентов, преследовала их.

В начале XX в. в Воронежской губернии представители духовенства выпустили ряд статей и брошюр против отступников от «истинной» веры — сектантов. По требованию духовенства наиболее активные сектантские проповедники подверглись репрессиям.[4] Преследования со стороны православной церкви дали современным сектантам повод для утверждения своей мнимой революционности и изображения своих предшественников страдальцами за правду.

В 1958 г. сектанты торжественно отметили 90-летний юбилей русского евангельско-баптистского движения. В многочисленных статьях журнала «Братский вестник», посвященных этой дате, всячески превозносились якобы демократические и даже революционные традиции сектантства и замалчивались факты, свидетельствовавшие об их враждебном отношении к русскому революционно-демократическому движению. Еще в 1867 г. старообрядческий митрополит Кирилл Белокриницкий в своем «Архипастырском послании» характеризовал А. И. Герцена и его соратников как «предтеч антихриста»[5] и предостерегал единоверцев от сношений с этими «злокозненными безбожниками». Так старообрядцы ответили на призыв Герцена к борьбе за демократические свободы, в том числе за осуществление свободы совести в России.

В материалах Воронежского архива сохранились интересные документы, свидетельствующие о деятельности сектантов Воронежской губернии в годы революционного подъема и подготовки Великой Октябрьской социалистической революции. Напуганное революционным движением, царское правительство склонно было видеть политический смысл в не имеющих ничего общего с революционными идеями религиозных проповедях сектантов. Департаментом полиции был разослан официальный циркуляр за № 102631 от 31 июля 1913 г., предписывавший всем губернским жандармским управлениям Российской империи организовать агентурный надзор за сектантами.

[2] Секта «Новый Израиль» была основана в Воронеже в 1894 г. Ее основателем считается крестьянин Воронежской губернии Василий Семенович Лубков. Родился он в г. Боброве, который впоследствии стал называться у сектантов «Вифлеемом», а Воронежская губерния «Старым Кремлем». Подробнее об этом см.: Новый Израиль. Предисловие и примечания В. Бонч-Бруевича. СПб., 1911.

[3] ВГА, ф. 1, д. 1395, л. 52.

[4] Там же, л. 5. Роль подстрекателя в известном погроме сектантов-новоизраильтян в с. Бутурлинове Воронежской губернии в 1903 г. сыграл местный священник. См.: Новый Израиль, стр. 388.

[5] А. С. Пругавин. Материалы для изучения религиозно-бытовых движений русского народа. М., 1887, стр. 155.

скими общинами в целях выяснения их «антиправительственной деятельности».[6] Поскольку основная масса сектантов в те годы проживала в сельской местности, начальник жандармского управления полковник Конисский, в свою очередь, потребовал от уездных исправников в отношении от 12 августа 1913 г. сведения об «антиправительственной деятельности» сектантов в вверенных им уездах.

Сохранившиеся подробные отчеты уездных исправников, обобщающие их многолетние наблюдения за деятельностью сектантов, не оставляют сомнения в лояльном отношении верхушки сектантства к царскому правительству и отсутствии у них каких-либо революционных настроений. В этом отношении характерно донесение Новохоперского уездного исправника от 11 сентября 1913 г. за № 712:

«На отношение от 12 минувшего августа за № 104 уведомляю Ваше Высокоблагородие, что в вероучениях имеющихся во вверенном мне уезде баптистов и других сект революционных или социал-демократических лозунгов, а в их деятельности чего-либо, могущего являться угрозой государственному порядку и общественному спокойствию, до сего времени не замечалось и, по моему мнению, в особом внутреннем наблюдении за деятельностью сектантов Новохоперского уезда необходимости не представляется».[7]

В условиях подготовки к мировой войне царское правительство особенно опасалось, что использование сектантами заповеди «не убий» приведет к распространению среди последователей сектантских учений антивоенных настроений. Однако эти опасения были совершенно необоснованными. Докладывая начальнику Воронежского Губернского жандармского управления о наличии в городе Воронеже секты баптистов, воронежский полицмейстер заключает, что «последователи этой секты не проявили себя в том, что заповедь „не убий“ их убеждает не употреблять в дело оружия во время военных действий».[8]

В донесениях уездных исправников также говорилось: «Баптисты верят, что правительство установлено богом, признают себя обязанными повиноваться законам... считают себя вынужденными, когда начальство призовет, нести военную службу...»; «они строго придерживаются шестой заповеди „не убий“ только в уголовных случаях».[9] Сами же баптисты, истолковывая понимание ими заповеди «не убий», характеризовали свое отношение к несению военной службы в царской армии так: «Мы веруем, что правительство и по Новому завету не напрасно носит меч, но имеем право и обязанность употреблять его против делающих злое, в защиту обиженных, а потому мы считаем себя обязанными, когда потребует нас к тому правительство, нести повинности военной службы».[10]

Таким образом, ни о каких антивоенных выступлениях сектантов Воронежской губернии не могло быть и речи. Более того, они оправдывали применение «меча» против «делающих злое» внешних и внутренних врагов, а последними, по мнению царского правительства, могли являться только революционеры.

Враждебное отношение сектантов к революции особенно ярко проявилось в дни Октября.[11]

---

[6] ВГА, ф. 1, д. 1395, л. 1.
[7] Там же.
[8] Там же, л. 6—7.
[9] Там же.
[10] Там же.
[11] И. Рейнмарус. Сектантство в 1917 г. Журн. «Антирелигиозник», 1930, № 5, стр. 17.

Началась гражданская война. Территория Воронежской губернии явилась ареной ожесточенных сражений Красной Армии с белогвардейщиной. Под ударами конницы Буденого откатывались на юг банды Мамонтова и Шкуро, но многие кулацкие и белогвардейские элементы, в свое время оказывавшие поддержку деникинцам, уходили в подполье. Они ожидали удобного случая, чтобы свергнуть ненавистную им Советскую власть. То там, то здесь вспыхивали кулацкие мятежи, организаторами которых были махровые белогвардейцы. Одним из наиболее сильных и опасных кулацких выступлений был мятеж в южных районах Воронежской губернии в 1920 г., возглавленный Колесниковым.

Политика Советской власти, направленная на союз с середняком, выбила почву из-под ног кулацких мятежников. Их призывы к борьбе с Советами не находили поддержки в крестьянских массах. В этих условиях контрреволюционные элементы меняют тактику. Они стараются использовать религиозность отсталой части крестьянства, с тем чтобы направить ее в русло кулацкой контрреволюции.

В 1923 г. неким Федором Дорошенко с ведома Воронежского епископа Владимира была создана новая религиозная секта. Весьма примечательно, что она была распространена именно в тех районах Воронежской губернии, где в годы гражданской войны активнее всего действовали белобандиты. Руководителями секты являлись бывшие участники кулацких восстаний: командир «Новокалитвенского повстанческого полка» Дмитрий Пархоменко, его брат Петр — «инспектор кавалерии повстанческих войск» и другие. Секта получила название «федоровцев» по имени монаха Федора Рыбалкина, в прошлом служившего в колчаковском полку имени Иисуса Христа.[12]

Изгнав из страны интервентов, разгромив внутреннюю контрреволюцию и восстановив разрушенное хозяйство, советский народ приступил к великим преобразованиям в городе и деревне. Трудовое крестьянство пошло в колхозы. В этот период секта федоровцев наиболее активизировалась. Руководители секты перешли к широко задуманному плану срыва коллективизации. В ход пускались и саботаж, и террор против советских активистов, и крестообразные поджоги деревень. Запугивая население, руководители секты в своих проповедях заявляли, что скоро на землю спустится «белое воинство на белых конях», которое во главе с «архангелом Михаилом устроит Варфоломеевскую ночь» и «истребит всех тех, у кого на одежде не будет крестов и кто не отметит крестом своих жилищ».[13] Религиозная пропаганда переплеталась с откровенно монархической агитацией. На ежедневных службах в секте распевали царский гимн. Один из сектантских вожаков, некто Грибанов, появлялся на молитвенных собраниях с царским знаменем. У сектантов был и свой гимн:

«Надежда и сила
На князя Михаила,
Посланника божьего к нам.

Пусть он окажется страхом великим
Всем безбожникам —
Нашим врагам».[14]

---

[12] Газ. «Коммуна», 6 ноября 1929 г.
[13] Там же.
[14] Там же.

Характерно, что федоровцы получали денежные суммы из-за океана на расширение контрреволюционной деятельности. Известно, что из США они получили 62 тыс. руб.[15] Преступная деятельность секты федоровцев была единодушно осуждена всеми трудящимися Воронежской области на митингах и собраниях. Советский суд вынес главарям контрреволюционной сектантской шайки суровый приговор.

К 1928 г. на территории Воронежской губернии было 10—15 тыс. сектантов различного толка.[16] Самой многочисленной являлась секта евангельских христиан, насчитывавшая 4010 членов, объединившихся в 178 общин. Кроме евангельских христиан, в губернии существовали следующие секты: старообрядцев — 1172 чел., баптистов — 1118 чел., новый союз духовного Израиля — 972 чел., менонитов — 422 чел., субботников — 443 чел., новоизраильтян — 408 чел., молокан — 247 чел., адвентистов седьмого дня — 161 чел., иоаннитов — 132 чел., «исследователей священного писания» — 48 чел., хлыстов — 44 чел., скопцов — 28 чел., секта Сион — 24 чел., толстовцев — 3 чел., федоровцев — несколько сотен.[17]

При сопоставлении сведений о сектантах за 1928 г. с данными за 1913 г. видно, что секты, распространившиеся в губернии в предреволюционные годы, продолжали существовать, хотя численно сколько-нибудь заметно не возросли. Такое несоответствие сокращения общего количества сектантов увеличению наименований сект объяснялось влиянием в деревне кулака в годы нэпа. Многие из новосозданных сектантских организаций лишь прикрывались религиозной оболочкой. На самом деле это были не столько религиозные, сколько политические кулацкие организации, открыто занимавшиеся антисоветской пропагандой. Во главе их стояли кулаки и бывшие белогвардейцы. Вот некоторые примеры. Руководителем секты хлыстов в селе Абрамовка Богучарского уезда был белогвардеец Лобода, в г. Павловске группу «исследователей священного писания» сколотили бывший петлюровец Зинченко и белобандит Бовин, в с. Курилка Усманского уезда наставником секты иоаннитов был кулак Головин, секту менонитов в пос. Центральном Новохоперского уезда возглавлял Гергард Левин, в 1918—1919 гг. организовавший антисоветский путч.[18] Авангардом сектантской контрреволюции являлась уже известная секта федоровцев с центром в Верхней Калитве и с многочисленными филиалами по всей губернии.

Со второй половины 20-х годов наметилась тенденция к сокращению численного состава сектантских организаций, некоторые из них распались вовсе.[19] Страна стояла на пороге новых грандиозных планов хозяйственного и культурного строительства, на пороге пятилеток и коллективизации. В сознании верующих под влиянием социально-политических изменений в советском обществе произошли глубокие перемены.

Непосредственными причинами сокращения численности состава сект в Воронежской губернии были: резко увеличившееся посещение молодежью библиотек, изб-читален, кино, театров, домов культуры, клубов, увлечение общественной работой, служба в Красной Армии и агитация, которую проводили демобилизованные среди сектантов, и т. п.[20]

[15] Там же, 21 ноября 1929 г.
[16] П. Зарин. Работа сектантов в Воронежской губернии. Журн. «Антирелигиозник», 1928, № 1, стр. 16.
[17] Там же, стр. 17.
[18] Там же, стр. 20.
[19] Там же, стр. 19.
[20] Там же.

В эти годы по-боевому начал действовать отряд воронежских атеистов. В целях антирелигиозной пропаганды они стали шире использовать периодическую печать. В многочисленных статьях и заметках в областных и районных газетах атеисты разоблачали сектантскую идеологию, вскрывали контрреволюционную сущность некоторых сектантских организаций.

В условиях успешного строительства социализма в нашей стране, крепнущего морально-политического единства советского народа руководители различных религиозных организаций были вынуждены изменить свою политику по отношению к Советскому государству. В постановлении ЦК КПСС от 10 ноября 1954 г. сказано: «В настоящее время в результате победы социализма и ликвидации эксплуататорских классов в СССР подорваны социальные корни религии, уничтожена была база, на которую опиралась церковь. Служители церкви в своем большинстве, как свидетельствуют факты, также занимают теперь лояльные позиции по отношению к Советской власти».[21] Эта характеристика может быть отнесена и к деятельности большинства сектантских организаций.

Воронежская область отличается большим разнообразием сектантских течений. В настоящее время в области существуют секты баптистов, пятидесятников, молокан, адвентистов седьмого дня (субботников), истинно православной церкви (ИПЦ), старообрядцев, новоизраильтян, истинно православных христиан (ИПХ), федоровцев и некоторое количество адвентистов-реформистов — представителей крайне реакционной секты, возникшей в 1912 г. в результате раскола адвентистских общин.

Сравнивая сведения о сектантстве за 1913 г.[22] с положением в настоящее время, можно заключить, что за послеоктябрьские годы произошли значительные изменения в составе сект. Прекратила существование одна из изуверских религиозных организаций — секта скопцов, а также секта толстовцев; появились новые сектантские организации — федоровцев, истинно православных христиан, адвентистов и истинно православной церкви. В области не существуют секты хлыстов и молчальников, действующих на территории соседней Тамбовской области.[23] Адвентисты группируются в Воронеже и в трех районах области. Секта новоизраильтян действует в Таловском районе, в хуторе Высоком. Интересно отметить, что в 1913 г. на территории этого района в бывшем Бобровском уезде насчитывалось свыше 9 различных сект. В Таловском районе и сейчас имеются некоторые религиозные группировки, однако они столь малочисленны по сравнению с количеством сектантов в 1913 г., что можно сделать вывод об отмирании сектантства в этом районе.

Возникшая в центрально-черноземной полосе РСФСР в 1928 г. реакционная секта истинно православных христиан в настоящее время действует на территории Воронежской области в Новохоперском, Елань-Колеровском, Рождественско-Хавском районах, в Левобережном районе Воронежа и в пригородных поселках. В Воронеже действует также секта иоаннитов. Иоанниты ничем не отличаются от православных христиан, только наряду с иконами в их жилищах находятся портреты Иоанна Кронштадтского. Секта баптистов, которая в 1913 г. насчитывала менее половины общего количества сектантов в области,[24] в настоящее время является са-

[21] «Правда», 11 ноября 1954 г.
[22] См. выше, стр. 59.
[23] О работе научной экспедиции по изучению современного сектантства см.: «Вопросы истории», 1960, № 2, стр. 218.
[24] См. выше, стр. 59.

мой многочисленной, хотя общее количество сектантов в области уменьшилось. Изменилось и географическое размещение баптистов. Если в 1912 г. в Воронеже было лишь восемь баптистов,[25] то теперь здесь существует самая крупная в области община баптистов. В то же время в районах области, прежде известных как центры средоточия баптистов, сейчас количество членов этой секты уменьшилось.[26]

Коренным изменениям подвергся возрастной состав сект. В 1913 г. в секте новоизраильтян, существовавшей тогда в слободе Ширяевой Богучарского уезда, состояло свыше 40% лиц до 30 лет.[27] Примечателен и другой факт. В секте новоизраильтян, действовавшей на территории Коротоякского уезда в 1913 г., было 180 детей, 155 мужчин и 145 женщин.[28] Приблизительно таким было положение и в других сектах, распространенных в Воронежской губернии в 1913 г.

В настоящее время в сектах баптистов, истинно православных христиан, являющихся наиболее крупными, имеется незначительная часть лиц моложе 30 лет — не более 15%. В сектах новоизраильтян и адвентистов процент лиц моложе 30 лет незначителен. В подавляющем большинстве секты Воронежской области состоят из верующих среднего и особенно пожилого возраста, причем в сектах преобладают женщины. Так, основанная в 1909 г. баптистская секта в с. Волчье Евдаковского района насчитывает сейчас лишь 40 чел., причем все это люди преклонного возраста.[29]

Заслуживает внимания исследователей общественное положение членов сектантских организаций. Нами установлено, что не занимается общественно полезным трудом значительная часть истинно православных христиан, адвентистов, членов истинно православной церкви, пятидесятников и наиболее фанатичные приверженцы баптизма. Известны случаи, когда сектанты не только не работали на предприятиях, в колхозах, но и отказывались от пользования приусадебными участками. Так поступила группа фанатиков, наставником которых являлся Адриан Васильевич Гусев из села Ермашовка, развернувший деятельность у «святой купели» в Головищенском овраге.[30]

Считая греховным труд на государственных предприятиях и в колхозах, некоторые сектанты живут на доходы от выполнения частных заказов и на нетрудовые доходы. Так, сектант из хутора Варварино Новохоперского района В. Д. Бессарабов на вопросы переписного листа Всесоюзной переписи населения, проводившейся в 1959 г., о гражданстве и источнике существования ответил: «Мы граждане царства небесного. Живем на содержании отца небесного, земля грешная для нас ничто».[31] Объявив лес, рыбу, птицу и зверя «дарами божьими», Бессарабов совершал самовольные порубки леса и запрещенную законом охоту на территории Хоперского Государственного заповедника, за что привлекался к уголовной ответственности.

Под видом проповедников в некоторых сектах часто скрываются лица с сомнительным прошлым, бродяги и тунеядцы. Прослыл «святым» среди истинно православных христиан в окрестностях Воронежа И. Г. Милованов. Он возглавлял эту секту в пос. Боровое. На самом деле это был проходи-

[25] ВГА, ф. 1, д. 1395, л. 35.
[26] В Новохоперском районе по архивным данным в 1912 г. имелось 5029 баптистов из общего количества 5238 в Воронежской губернии. См.: ВГА, ф. 1, д. 1395, л. 52.
[27] Там же, л. 47.
[28] Там же, л. 23.
[29] Газ. «Молодой коммунар» от 29 июля 1959 г.
[30] Газ. «Коммуна», 11 января 1959 г.
[31] Газ. «Молодой коммунар», 14 февраля 1960 г.

мец. Он бросил жену и детей в одном из сел области. В годы Великой Отечественной войны И. Г. Милованов работал в качестве десятника у немцев на строительстве оборонительных сооружений на оккупированных фашистами территориях. Он настойчиво призывал членов секты не признавать советских документов. Это помогало самому Милованову скрывать свое подлинное лицо.[32]

По-прежнему фанатичны остатки секты федоровцев в Новокалитвенском районе области. Они не признают советских документов, не участвуют в выборах. Недавно имел место случай, когда одну сектантку пригласили в сельский совет для вручения ордена за многодетность. Она не явилась. Орден принесли ей домой. Сектантка вырезала кусок скатерти, на которой лежал орден, завернула его и отослала обратно в сельсовет.[33]

В последнее время в некоторых сектах области наметился раскол, который является следствием серьезных противоречий в сектантских общинах. Совсем недавно Андрей Ларшин отколол около двухсот верующих от зарегистрированной общины воронежских баптистов. Этот выход из общины внешне изображался как протест против аморального поведения главы воронежских баптистов и некоторой части актива. Истинной же причиной раскола явилось расхождение в вопросе об отношении к окружающему миру. Ларшин и часть его последователей считали греховным даже демагогическое утверждение своих противников об «общности» целей баптистов и коммунистов. Возглавив самостоятельную баптистскую организацию, Ларшин не удержался от использования сборов с верующих в корыстных целях. Много усилий им было приложено к организации под своим руководством секты из баптистов, вышедших из зарегистрированных общин в различных районах страны. С этой целью он предпринимал частые поездки в Макеевку, Сумы, Караганду, Брест и многие другие города.[34]

Состоявшийся в конце 1959 г. судебный процесс над Ларшиным, пытавшимся использовать религиозные предрассудки в корыстных целях, очень важен для изучения идеологии современного баптизма. В качестве вещественного доказательства была представлена тетрадь «откровений» сектантского проповедника.

Автор пытается модернизировать «Апокалипсис», вводя современную терминологию, заимствованную из газет с тем, чтобы навести верующих на мысль о пагубности экономического и политического развития общества.

Обращает на себя внимание воинствующий характер взглядов Ларшина. Он резко осуждает «примиренческие» тенденции своих единоверцев: «Дух святой вытеснен... Сам мир свидетельствует, что верующие занимают лояльное отношение к нему, а кто друг миру — тот враг богу». Призывая сектантов к сплочению, Ларшин проповедовал: «Отвергните собственную волю, уверуйте, организуйтесь и агитируйте по принципу духовного отбора».

Как известно, сектантские проповедники всегда отличались способностью к маневрированию и приспособлению к религиозной агитации в любых условиях. Известны многочисленные примеры сектантской агитации в Воронежской области, характеризующие их методы вербовки чело-

[32] Газ. «Коммуна», 22 января 1959 г.
[33] Газ. «Молодой коммунар», 10 апреля 1960 г.
[34] Там же 20 и 22 января 1960 г.

веческих душ. Вожаки сектантских организаций стремятся вовлечь юношей и девушек, тем более ранее состоявших в комсомоле или других общественных организациях, чтобы повысить свой собственный авторитет, чтобы рекламировать мнимую жизненность и справедливость идейных начал своей веры. Пристальное внимание сектантов прежде всего привлекают молодые люди, оказавшиеся в тяжелом положении и лишенные заботы со стороны родителей или поддержки товарищей.

Простудилась и заболела ревматизмом молодая работница Воронежского грампарка Рая Гончарова. Долго пришлось ей пролежать в постели. Болезнь не поддавалась лечению. Рая осталась инвалидом. Комсомольская организация предприятия и завком не оказали Рае помощи. А Рая Гончарова была сиротой. Судьбой девушки заинтересовались баптистские проповедники. Проникнув в больницу, они стали убеждать Раю, что только бог сможет помочь ей в несчастье. Рая стала читать религиозную литературу, посещать молитвенный дом на Кольцовской улице.[35]

Студентка Воронежского химико-технологического техникума Нина Вактина не успевала в ученье. Однажды она получила двойку. Нине объявили выговор, пригрозили исключить из техникума. Однокурсники не заинтересовались причиной неуспеваемости Нины, не помогли ей. И вот баптисты вовлекли Нину в секту. Не почувствовала Нина к себе чуткого отношения и на заводе, куда она поступила работать после окончания техникума.[36]

Внимание общественности к каждому человеку, забота о нем, широкая разъяснительная атеистическая работа могли бы серьезно ограничить круг влияния религиозной идеологии.

Переход юношей и девушек к сектантам наблюдается и в тех случаях, когда комсомольские организации не придают значения антирелигиозной пропаганде, не противопоставляют деятельности сектантов хорошо поставленную культурно-воспитательную работу. Вследствие этого в действующую в селе Боровом секту истинно православных христиан были вовлечены бывшие комсомольцы Нина Мануковская, Зинаида Старцова, Виктор Струков, Николай Паринов, Галина Мануковская и другие.[37]

Современные сектанты стремятся оживить религиозные обряды сект, приспособить их к интересам молодежи. Примером может служить деятельность секты баптистов в селе Волчье Евдаковского района, где баптисты стали иногда устраивать пышные уличные шествия.[38] Для поднятия авторитета сектантских организаций среди юношей и девушек на руководящие посты в сектантских общинах начали выдвигать представителей молодежи. Баптисты Левобережного района Воронежа предложили избрать пресвитером общины молодую работницу Татьяну Л., недавно окончившую техникум.

Обращает на себя внимание активная работа сектантов среди детей пионерского возраста. Воспитание детей в своей вере сектанты считают первейшей обязанностью, своим долгом перед богом.

Безрадостно детство 11-летней Любы, дочери адвентиста Долбилова из поселка Рамонь Березовского района. Ее систематически по субботам не пускают в школу. Родители запрещают девочке читать книги, слушать радио, посещать детские утренники, общаться с детьми «антихристовых

[35] Там же, 27 марта 1959 г.
[36] Там же, 29 июля 1959 г.
[37] Там же, 15 ноября 1959 г.
[38] Там же, 29 июля 1959 г.

душ» и иноверцев. Испуганный, забитый вид ребенка говорит о том, что девочке неведомы ни радость, ни улыбка.[39]

Жители с. Боровое, супруги Иконниковы, принадлежащие к секте истинно православных христиан, стремясь привить своим детям религиозные убеждения, создали для них невыносимые условия жизни. Детям запрещалось посещать школу, играть, веселиться. Родители ежедневно заставляли их по три-четыре часа, стоя на коленях, молиться богу. Детей запугивали существованием бога, дьявола, ада, загробного мира, внушив им суеверный страх перед этими понятиями.

Вот что пишет о воспитании детей супругами Иконниковыми председатель Боровского сельсовета т. Тюрина: «Религиозные фанатики Иконниковы морально калечили своих детей. И когда в наш сельский Совет поступило заявление от учителей школы, где учились Таня и Маша, мы пошли на дом к Иконниковым. Нам было больно смотреть на детей. Они выглядели бледными, забитыми, слабыми. Мы попытались убедить Иконниковых в том, что, не разрешая посещать школу, кино, пионерские лагери и т. д., они неправильно относятся к воспитанию детей, калечат их. Но Иконниковы не хотели даже слушать нас.

«— Дети наши, — со злобой заявили они, — поэтому и воля над ними наша: что хотим, то и делаем».[40]

После этого общественные организации села ходатайствовали перед народным судом о лишении супругов Иконниковых родительских прав. Сейчас Анна, Таня, Маша и Костя Иконниковы живут в детском доме. О них заботится государство.

В духе религиозной средневековой идеологии воспитывают своих детей и супруги Кудас — члены баптистской секты в г. Павловске Воронежской области. Они учат детей петь псалмы, выполнять религиозные обряды. Однажды коллектив Павловского райпромкомбината организовал детский утренник. Все ребята, участвовавшие в этом мероприятии, пели веселые песни, читали стихи, играли. Только один Андрюша Кудас не принимал участие в веселье, был скучен и держался в стороне. Когда сверстники вовлекли его в свой хор, Андрюша запел религиозные псалмы.[41]

Серьезной помехой нормальному развитию Галины Турчиной и ее младших братьев и сестер служит обстановка, царящая в доме Турчиных, членов баптистской секты в г. Петропавловске. Старшей девочке запрещено посещать кино, школьные мероприятия. Частое пение в доме религиозных гимнов мешает ей выполнять домашние задания. Однажды Галю Турчину приняли в октябрятскую группу и девочка прибежала домой со звездочкой на платье. Отец сорвал аленькую звездочку и выбросил ее. При этом он заявил: «Это не угодно богу».[42]

В последние годы усилилась вербовка молодежи и даже попытки создания сектантских организаций только из юношей и девушек. Совсем недавно в Воронежской области имели место случаи, характеризующие стремление сектантов расширить круг своего влияния среди юношей и девушек именно таким методом. В 1958 г. в Кантемировском районе появился «святой» благовестник Алексей Татарков. Под видом портного он бродил из села в село, из дома в дом, стремясь подыскать людей, которые вошли бы в его

[39] Газ. «Ленинский призыв», 15 марта 1959 г.
[40] Газ. «Молодой коммунар», 18 февраля 1959 г.; см. также: газ. «Коммуна», 22 января 1959 г.
[41] Газ. «Молодой коммунар», 8 февраля 1959 г.
[42] Там же, 11 марта 1960 г.

секту. Под влияние Татаркова подпадали отдельные граждане, среди которых оказалась и Лида Прачева из села Ново-Марково. Окруженные вниманием товарищей по работе, эти люди, в том числе и Лида Прачева, осознали, что они заблуждаются и порвали с сектантством.[43] Окончившиеся крахом попытки Татаркова сколотить секту в Кантемировском районе заставили его переехать в Воронеж и там перейти к новым методам вербовки. Став членом Воронежской баптистской общины, Алексей Татарков с сектанткой Марией Логуновой под видом проповеди «чистого христианства» приступили к созданию религиозной группы исключительно из молодежи.[44]

После тяжелой болезни потерял зрение Евгений, сын работницы столовой № 39 М. Ф. Шимко. В доме случилась еще одна беда — умер глава семьи. Убитая горем М. Ф. Шимко ни в чем не могла найти утешение. Алексей Татарков использовал создавшееся в семье тяжелое положение. Сектантский проповедник принес в семью Библию, уверяя, что только в ней можно найти утешение и ответы на все волнующие вопросы. Евгений поверил Татаркову и вошел в секту.[45]

Татарков вел активную агитацию и среди жизнерадостных, физически здоровых юношей и девушек. Здесь применялась религиозная демагогия. Татарков старался создать у своих слушателей представление «райского блаженства», советовал им «отрешиться от мира земного».[46] Обращаясь к девушкам, Татарков говорил: «Отыди, сестра, от зла и сотвори благо».[47] Под влиянием его агитации стали баптистками Валентина Паршина, Мария Шерстяных, дочь рабочего Николая Черенкова и другие.[48]

Татарков и его помощница Логунова неоднократно подчеркивали в своих проповедях, что земная жизнь является лишь ступенью, преддверием к «вечной» жизни в «загробном мире», утверждали, что у человека на земле только одна цель — поклоняться богу и своим поведением заслужить у него право на «райское блаженство». Членами секты часто соблюдались посты, которые, по словам Татаркова, были необходимы для «умерщвления плоти» и достижения «божеского милосердия».[49]

Под влиянием религиозной идеологии у девушек и юношей, втянутых в баптистскую секту Татаркова и Логуновой, появилось неверие в собственные силы, неверие в возможности человеческого разума, пренебрежение ко всему земному. Стремление привить молодежи «евангельскую мораль» и сосредоточить их мысли и чувства на заботах о «спасении души», тормозило культурное и политическое развитие попавших в секту.

Но руководители секты не ограничились созданием у своих юных «братьев» и «сестер» стойких религиозных убеждений. В общине была организована «касса христианской взаимопомощи». Молодые люди должны были отчислять в эту кассу, находящуюся на «хранении» у Татаркова, значительную часть своей заработной платы. В письме в газету «Молодой коммунар» М. Ф. Шимко рассказала о том, как ее сын Евгений ежемесячно отнимал от своей зарплаты около 400 руб. и отдавал их Татаркову, в то время как семья испытывала недостатки.[50]

[43] Газ. «Знамя коммунизма», 5 апреля 1959 г.
[44] Сб. «Мы перестали верить в бога». Воронеж, 1959, стр. 37.
[45] Газ. «Молодой коммунар», 11 марта 1959 г.
[46] Газ. «Знамя коммунизма», 5 апреля 1959 г.
[47] Там же.
[48] Газ. «Молодой коммунар», от 11 марта, 27 марта 1959 г.
[49] Сб. «Мы перестали верить в бога», стр. 39.
[50] Газ. «Молодой коммунар», 11 марта 1959 г.

Проповедуя членам своей секты греховность хорошо одеваться, необходимость соблюдения постов, сами руководители были далеки от добропорядочности и благочестия. Татарков использовал деньги из «христианской кассы взаимопомощи» на покупку для себя дорогих вещей. Разжигая у молодежи религиозный фанатизм, летом 1958 г. А. Татарков увел членов своей секты в лес, чтобы «уподобиться странникам и очистить души от грехов».[51]

Важное значение сектанты придают вовлечению в свои общины студенческой молодежи. Уже известный руководитель баптистской секты А. Ларшин с целью вовлечения студенческой молодежи в свою секту прибег к услугам домохозяев-сектантов, у которых студенты снимали комнаты. Через этих домохозяев, среди которых были и сектанты, Ларшин и его сторонники оказывали квартирантам разного рода услуги, в дни религиозных праздников приглашали к столу. Когда речь заходила на религиозные темы и студент пытался опровергнуть доводы верующих, ему предлагали выслушать «другую сторону» и внушали религиозную идеологию молодому человеку или девушке.

Активный член секты «свободная церковь»[52] Филипп Егорович Блюдинов воспитал своих детей в духе фанатичной приверженности вере. Ныне его сын Николай Блюдинов — студент Воронежского медицинского института, продолжает оставаться сектантом. Он регулярно посещает молитвенные собрания, участвует в совершении всех обрядов секты. Убежденными сектантами являются и его сестры Валентина и Мария, недавно окончившие средние специальные учебные заведения.[53]

Проповедникам секты «свободная церковь» присуще стремление привить молодым ее членам особенно стойкие религиозные воззрения. Предметом тщательного изучения у них служит Библия, каждое слово которой принимается за величайшую «божественную мудрость».[54]

Усилившееся за последние годы влияние сектантской идеологии на некоторую часть молодежи выдвигает серьезную необходимость усилить внимание общественности к борьбе с сектантством.

Великий русский писатель А. М. Горький говорил: «Женщине особенно хорошо надо помнить, что церковь — древний, неутомимый и жестокий враг ее». Презрение к женщине со стороны христианских проповедников, в том числе и сектантских, освящено Библией, изображающей именно женщину источником «первородного греха». Хотя сектантские вожаки порою выступают как «защитники» женского равноправия, на самом же деле они признают библейские утверждения о неполноценности женщины и ее вечном, установленном богом рабстве. Сектантские пресвитеры поучают, что женщина в общине и семье должна играть подчиненную роль, что женщина «слабое существо», что она вообще не должна «выпирать впереди мужчины», что ей необходимо соблюдать то, что женщине предоставлено по закону божьему.[55] Сектанты убеждают женщин, что все свои невзгоды и различные затруднения в их жизни отойдут на второй план, если они

[51] Там же, 11 марта, 27 марта 1959 г.
[52] Так называли свою группу баптисты, отколовшиеся от зарегистрированной общины в Воронеже.
[53] Газ. «Молодой коммунар», 20 сентября 1959 г.
[54] Там же, 20 и 22 января 1960 г.
[55] Приводя слова послания апостола Павла — «хочу также, чтобы вы знали, что каждому мужу глава Христос, жене — глава муж, Христу — глава бог», — журнал «Братский вестник» (1958, № 3) говорит об установлении богом подчиненности жены мужу.

вступят в общину. Изощренная демагогия проповедников часто приносит свои плоды.

В сектах, имеющихся на территории Воронежской области, свыше 70% общей численности сектантов составляют женщины. Значительная часть этих женщин нигде не работает. Люди, не связанные с производством, легче поддаются религиозной пропаганде. Благоприятную почву для этой пропаганды представляют многодетные матери, женщины-одиночки и домохозяйки, оторванные от общественной жизни. Семейные раздоры, трудности в воспитании детей и прочие неурядицы — все это используется сектантскими проповедниками.

Мария Хаустова вступила в баптистскую общину в городе Джезказгане. Неудачно сложилась ее личная жизнь. Она поверила проповеднице Елизавете Пустовой, что среди «Сестер и братьев» она забудет свои горести. С ужасом вспоминает Мария Хаустова о своих посещениях молитвенного дома: «Творилось что-то невообразимое. Все падали на колени и начинали молиться. Верующие приходили в экстаз, тряслись, выкрикивали что-то бессвязное. Были случаи, когда какая-нибудь сестра преклонных лет падала в обморок и ее отливали водой». В то же время Хаустова училась в вечерней школе. Об этом узнала Пустовая. «Великий грех допускаешь, сестра, — заявила проповедница. — Ни к чему нам все мирское. У нас ведь цель одна — живой бог. К нему надо стремиться!»

Попав в Воронеж, Хаустова установила связь с сектантами, однако уже второе посещение их собрания убедило ее, что с общиной надо порвать. Сектанты строили дом для своего «пастыря». Это и открыло ей глаза на «бескорыстие и святость» проповедника. Хаустова навсегда ушла от сектантов. Сейчас она трудится на заводе.[56]

Иначе сложилась судьба у Валентины Еремчук. Когда она не была сектанткой, ее семья жила счастливо и радостно, как миллионы других советских семей. Но стоило ей сойтись с пятидесятниками, как все пошло по-иному. Муж категорически настаивал, чтобы Валентина порвала с сектой. Она, же сделавшись религиозной фанатичкой, не только не последовала уговорам мужа, но и начала прививать свои религиозные взгляды детям. История ее имеет трагический конец. Муж Валентины Еремчук, не сумевший вырвать детей из-под влияния матери, покончил с собой. Шестеро детей остались без отца.

Некоторое оживление деятельности церковников и сектантов в Воронежской области в известной степени связано с ослаблением антирелигиозной пропаганды в послевоенные годы. Научно-атеистическая пропаганда не была целенаправленной, не проводилась систематически. Пропагандисты не знали конкретных сведений о сектах, распространенных в данном селе, городе или районе, не изучали форм и методов сектантской агитации среди населения. В лекционной пропаганде основной упор делался на освещение общих вопросов по истории религии и атеизма. Лекторы не разоблачали идеологию современного сектантства, не знали своих идейных противников. В лекциях не затрагивались вопросы, могущие заинтересовать слушателей, привлечь в аудиторию верующих и колеблющихся. Пропаганда научно-атеистических знаний часто не подкреплялась хорошо организованной политико-воспитательной и культурно-просветительной работой.

В постановлении от 10 ноября 1954 г. Центральный Комитет КПСС вскрыл серьезные недостатки в работе атеистов, указал на необходимость

[56] Газ. «Коммуна», 3 ноября 1959 г.

разработать новые формы и методы научно-атеистической пропаганды.[57] Новую струю внесло постановление ЦК КПСС и в работу воронежских атеистов.

В настоящее время атеистическая пропаганда в Воронежской области занимает важнейшее место во всей идеологической работе. Наряду со старыми методами борьбы против религиозной идеологии воронежские атеисты успешно начали применять новые формы этой работы.

В. И. Ленин, говоря о задачах атеистов, писал, что верующим «необходимо дать самый разнообразный материал по атеистической пропаганде, знакомить их с фактами из самых различных областей жизни, подойти к ним и так и эдак для того, чтобы их заинтересовать, пробудить их от религиозного сна, встряхнуть их с самых различных сторон, самыми различными способами и т. п.»[58]

Следуя этому ленинскому положению, воронежские атеисты стремятся сделать антирелигиозную пропаганду более многообразной и изобретательной. В борьбу с религиозными пережитками включились многие культурно-просветительные и научные учреждения области, органы печати, радио, телевидение и общественные организации.

Одной из главных форм пропаганды научно-атеистических знаний в Воронежской области продолжает оставаться лекционная пропаганда. Количество лекций по научному атеизму значительно возросло. Их читают работники вузов, члены лекторских групп при райкомах КПСС и ВЛКСМ, члены Общества по распространению научных и политических знаний. Лекторы-атеисты выступают в заводских цехах, на строительных площадках, в рабочих общежитиях, на колхозных фермах.

Среди лекций на научно-атеистические темы видное место стали занимать лекции и беседы о религиозном сектантстве. Эти лекции в основном строятся на местном материале. Так, на предприятиях и в общественных местах города Воронежа в марте—апреле 1960 г. были прочитаны такие лекции о сектантстве «Из истории сектантства Воронежской области», «Идеология современного баптизма», «Реакционная сущность секты истинно православных христиан», «Мораль сектантская и мораль коммунистическая», Контрреволюционная деятельность сектантских организаций Воронежской области в первые десятилетия советской власти и др.

На этих лекциях нередко присутствуют и сектанты, вступающие в спор с лектором и отстаивающие свои религиозные убеждения. Острый характер приняла беседа на антирелигиозную тему, состоявшаяся 7 марта 1960 г. Сектантка С. Дубинина стала доказывать, что христианское учение о непротивлении злу насилием — единственный путь к преодолению несправедливости, что Библия учит правде. В беседу вступила присутствовавшая на беседе работница. «Как же она учит правде, — сказала работница — если вы мне сегодня пытались незаметно подсунуть детали с браком. Чему же вас научила Библия?» Разговор принял неожиданный оборот. «Боже! Ослепи ее, ослепи!» — закричала баптистка и выбежала из цеха. Рабочие были возмущены. Этот эпизод явился живой иллюстрацией к лекции о лживости сектантской морали.

Большое значение для борьбы с сектантской идеологией имеет чтение лекций на естественно-научные темы. В поселке Рамонь Березовского района, где действует секта адвентистов седьмого дня, учителя средней

[57] Газ. «Правда», 11 ноября 1954 г.
[58] В. И. Ленин, Соч., т. 33, стр. 204.

школы читают лекции на десятидворках с демонстрацией химических опытов. Учитель Кантемировской средней школы А. А. Чурилов часто читает лекции о достижениях советской науки в колхозных клубах района. Среди его слушателей бывают верующие-сектанты. А. А. Чурилов просто и понятно, приводя массу примеров, рассказывает о новых открытиях в естествознании, физике, о завоевании космического пространства.[59] Атеисты города Воронежа в своих лекциях приводят факты о враждебном отношении сектантов к науке. Преподаватель Воронежского университета И. Романова рассказывает о «трактате», написанном воронежским баптистом Семеном Печенкиным. В этом трактате высказывается сомнение во всемогуществе науки на том основании, что будто бы наука не в состоянии объяснить причины морских приливов и отливов! Воронежские атеисты цитируют изречения из тетради «Откровений», составленной уже упомянутым А. Ларшиным, свидетельствующие о презрении автора к науке и противопоставлении ей религии. Иногда наблюдаются попытки сектантов сорвать лекции на естественно-научные темы. Так, сектанты Левобережного района, присутствовавшие на лекции преподавателя Педагогического института А. Мишина, пытались уничтожить химическую аппаратуру.

Многие промышленные предприятия города становятся центрами атеистической пропаганды. На заводе имени Дзержинского организован атеистический университет. Курс лекций, посвященный разоблачению религиозного сектантства, читают рабочим завода опытные атеисты, члены Всесоюзного общества по распространению политических и научных знаний. Во многих воронежских клубах, библиотеках, кинотеатрах созданы постоянно действующие выставки по научному атеизму.

Большую роль в борьбе с сектантской идеологией играет воронежская периодическая пресса. Редакции областной и районной газет «Коммуна», «Молодой коммунар», заводских и вузовских многотиражек связаны с местными организациями по пропаганде атеизма и систематически публикуют материалы о методах работы сектантских проповедников и о вреде сектантской идеологии.

Областная газета «Коммуна» в последнее время часто публикует письма граждан, отказавшихся от религии. Эти материалы, судя по откликам, оказывают большое общественное воздействие на верующих, помогают им порывать с сектантскими общинами.

По-боевому ведет борьбу против сектантства молодежная газета «Молодой коммунар». Она умело разоблачает попытки сектантов вовлечь в свои общины молодежь. На ее страницах были помещены выступления читателей, разоблачившие проходимца А. Татаркова, создавшего группу молодых сектантов. «Спасите наших детей!» — так называлась статья матери одного юноши, завербованного Татарковым в секту.[60] Эта статья помогла оторвать от религии еще нескольких молодых людей. В газете было также опубликовано письмо молодого атеиста В. Гусева «К члену секты истинно православных христиан». Письмо имело большое общественное звучание.

С 1960 г. в газете организована «Страница для верующих и неверующих», где наряду с публикацией заметок по общим вопросам религии регулярно печатаются материалы, разоблачающие сектантских проповедников.

[59] Газ. «Знамя коммунизма», 5 апреля 1959 г. (Кантемировский р-н Воронежской обл.).

[60] Газ. «Молодой коммунар», 11 марта 1959 г.

В районах, где действуют сектантские организации, газета становится рупором общественности, выступающей против попыток сектантов вовлечь в общины молодежь. Газета «Ленинский призыв» Березовского района регулярно освещает ход борьбы атеистов по преодолению сектантской идеологии. 15 марта 1959 г. выступил атеист Д. Зубков, в статье «Под покровом религиозного дурмана» он показал паразитический образ жизни главы березовских адвентистов Долбилова, который духовно калечит своих детей.

Однако районные газеты часто еще публикуют научно-атеистические статьи общего характера, не используют в достаточной мере местный материал о деятельности сект в районе.

Воронежское государственное издательство в плане своей работы все большее и большее место отводит выпуску брошюр антирелигиозного содержания. П. Н. Прудковский выпустил в 1959 г. брошюру «Сектантство и его сущность». Брошюра рассказывает о возникновении сектантства в России, в общих чертах характеризует сектантскую идеологию, однако в ней мало используется местный материал, плохо обрисованы методы работы сектантских проповедников. В выпущенной Воронежским издательством брошюре «Мы перестали верить в бога» (Воронеж, 1959) опубликованы письма бывших верующих, навсегда порвавших с религией. Из опубликованных десяти писем лишь три принадлежат жителям Воронежской области. Составителям сборника следовало бы использовать лишь воронежский материал, что имело бы большее воздействие на читателей.

Большой коллектив воронежских писателей содействует работе атеистов. Писатели не только выступают с лекциями и беседами среди трудящихся, но и создают произведения на атеистические темы. В. А. Кораблинов в антирелигиозной повести «Житие преосвященного Смарагда» рассказывает о трагической судьбе людей, попавших под влияние церковников. Главы из повести были опубликованы в газете «Коммуна». В газете «Молодой коммунар» публикуются отрывки из романа В. Карпова «Крестоносцы», в котором рассказывается об антисоветской деятельности федоровцев в годы коллективизации. Воронежская общественность ждет от писателей драматических произведений на антирелигиозную тематику.

В Левобережном районе, где сосредоточена большая часть сектантов города Воронежа, в последнее время установлены в клубах, дворцах культуры и парках постоянно действующие планетарии. Использование их для пропаганды научных знаний среди верующих должно иметь большой эффект.

В последнее время стали применяться такие формы пропаганды научно-атеистических знаний, как массовые тематические вечера в парках культуры и отдыха. Один из таких вечеров в пригородном поселке Сомово состоялся в день запуска лунника. Среди посетителей парка было много верующих, в том числе и сектантов. Сочетание бесед опытных атеистов с интересной выставкой, демонстрацией специально подобранных кинофильмов, с наблюдением Луны в телескоп оказалось очень действенным.

Несмотря на все разнообразие упомянутых выше методов работы воронежских атеистов в борьбе с сектантством, главная роль принадлежит индивидуальной работе с верующими. Не все воронежские сектанты являются религиозными фанатиками. Каждый из них по-своему уверовал в бога и под действием разных причин отходит от религии. Индивидуальная атеистическая пропаганда как раз и учитывает имеющуюся у людей различную степень приверженности к религии, их склонности и характер-

В индивидуальной работе главное состоит в том, чтобы зародить у человека сомнение в правильности религиозных вероучений, добиться, чтобы эти сомнения переросли в устойчивые атеистические убеждения. Практика показывает, что живые, доходчивые беседы с отдельными верующими или с небольшими группами их часто приводит к эффективным результатом.

Воронежские атеисты уже накопили определенный опыт индивидуальной работы с верующими-сектантами. Такая работа непрерывно ведется не только хорошо подготовленными атеистами, но и членами того коллектива, в котором работают или учатся сектанты.

Студент Воронежского монтажного техникума Алексей Г. долгое время являлся активным членом общины пятидесятников. Когда коллектив узнал о его принадлежности к этой изуверской секте, он не отшатнулся от товарища. Комсомольская организация, вся общественность техникума поставили своей задачей не только отвлечь Алексея от деятельности в общине, но и сделать его активным атеистом. Это была трудная задача. Слишком уж укрепилась в Алексее вера во всемогущего творца, в неоспоримость библейских канонов и догматов. После длительной и упорной работы с Алексеем юношу удалось оторвать от пятидесятников. Алексей Г. вступил в ряды ВЛКСМ, стал пионервожатым в школе. За успешную работу в школе в качестве пионервожатого комсомолец Алексей Г. был награжден грамотой.

Отход человека от убеждений, уже глубоко пустивших корни в его сознании, представляет собой сложный и мучительный процесс. Вот почему не сразу, а постепенно происходит окончательный разрыв верующего с религией.

В этом отношении характерен пример с Кларой П., работающей техником на одном из машиностроительных заводов города Воронежа. Молодая девушка состоит в баптистской секте, верит в существование бога и в истинность баптистской веры. Казалось, что все усилия переубедить девушку будут тщетны. Однако заводской коллектив начал борьбу за Клару. С открытым письмом через местную газету к девушке обратился заводской атеист Анатолий Слинько. В этом письме, не оскорбляя религиозных чувств Клары, разъяснялось, что ей хотят добра, хотят помочь ей найти правильный путь в жизни. Впоследствии Слинько неоднократно беседовал с Кларой, рассказывал ей о имеющихся в Библии противоречиях и о достижениях современной науки. Девушка стала внимательнее выслушивать товарищей, чаще вступать в беседы. Ее уже можно было видеть в кино и театре. Прошло еще немного времени, и на столе у девушки, в ее комнате появился журнал «Наука и жизнь». Интерес к журналу настолько возрос, что она стала его подписчицей. Конечно, еще рано говорить в данном случае об отходе от религии, в душе Клары все еще продолжалась борьба, однако уже очевидны серьезные сдвиги в ее мировоззрении.

Старейший атеист Новохоперского района Ф. Д. Такки, делясь опытом индивидуальной работы с верующими на селе, пишет в Общество по распространению политических и научных знаний:

«Я провожу индивидуальные беседы непосредственнно на квартирах у сектантов. У некоторых бываю по два-три раза. Я считаю, что этот вид агитации имеет определенный успех. У некоторых я чувствовал зарождение сомнений, другие заметно начали колебаться, один колхозник, принадлежащий к секте истинно православных христиан, прежде очень фанатично настроенный, участвовал в выборах, стал более общителен с окружающими, а своей семнадцатилетней сестре не стал чинить препятствий в посещении кино».

Газета «Молодой коммунар» рассказывает о борьбе комсомольцев одного из сел Верхне-Мамонского района с сектантами за Катю Трубицину. Комсомольцы решили найти для Кати хорошее дело, чтобы она почувствовала себя нужной и полезной людям. Ей предложили работу на свиноферме. Нина Солодовникова и другие подруги окружили Катю заботой, приносили книги, ходили вместе с ней в кино, вместе участвовали в художественной самодеятельности. Сейчас Катя окончательно порвала с сектой, готовится вступить в комсомол.

Воронеж — город вузов. Оканчивая институты или университет, молодые специалисты едут на работу в колхозы и совхозы, на промышленные предприятия и в школы. Воронежские атеисты ставят своей задачей не только вооружать студентов знанием основ научного атеизма, но и привить им необходимые практические навыки в пропаганде атеистических знаний среди населения. Заслуживает всяческого распространения опыт исторического факультета Воронежского государственного университета (декан М. М. Шевченко), организовавшего поездку студентов в районы наибольшего распространения сектантства с чтением атеистических лекций. Помимо слушания общего курса по научному атеизму, студенты занимались в специальном семинаре по истории сектантства.

Таков некоторый опыт работы воронежских атеистов по преодолению сектантства. Критически оценивая свою деятельность в свете последних постановлений партии по идеологическим вопросам, воронежские атеисты продумывают и применяют новые формы антирелигиозной пропаганды.

Ю. А. ЧУКОВЕНКОВ

СОВЕТСКАЯ АНТИРЕЛИГИОЗНАЯ ПЕЧАТЬ В 1937—1941 гг.

Антирелигиозная печать является одним из мощных средств в деле воспитания трудящихся в марксистско-атеистическом духе.

В. И. Ленин придавал научно-атеистической литературе большое значение в идейном воспитании масс и считал, что ее издание должно быть одной «...из отраслей нашей партийной работы».[1] В статье «О значении воинствующего материализма» (1922) Ленин указывал на необходимость издания на русском языке лучшей атеистической литературы прошлого, создания новых научно-атеистических книг, использования для пропаганды атеизма периодической печати. Перед журналом «Под знаменем марксизма» Ленин поставил задачу быть органом воинствующего атеизма.

Организуя атеистическое просвещение масс, Коммунистическая партия руководствовалась этими ленинскими указаниями.

XI съезд РКП(б) одобрил решение ЦК о превращении издательства Главполитпросвета «Красная новь» в специальное партийное издательство популярной марксистской и антирелигиозной литературы.[2] Определяя формы и средства атеистического воспитания трудящихся, XII съезд РКП(б) особо подчеркнул роль антирелигиозной печати. «Одной из основных и насущных задач нашей партии в области антирелигиозной пропаганды и агитации, — говорилось в резолюции съезда, — является издание соответствующей литературы как научно-популярной, так и, в особенности, литературы, серьезно освещающей историю и происхождение религии».[3]

Роль печати в коммунистическом воспитании трудящихся значительно возросла в условиях победившего социализма, так как после ликвидации массовой неграмотности книги, журналы, газеты стали достоянием самых широких слоев населения. Это видно из того, что только Государственное антирелигиозное издательство (ГАИЗ) за 12 лет, с 1928 по 1940 гг., выпустило 140 200 тыс. экземпляров различных книг и брошюр.[4]

Увеличение выпуска антирелигиозной литературы в сравнении с изданием ее в первом десятилетии Советской власти объясняется не только ликвидацией неграмотности в стране, повышением культурного уровня советского народа, но и возникновением новых задач в области атеистического воспитания, преодоления пережитков капитализма в сознании

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 10, стр. 68.
[2] См.: КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК, ч. I, Госполитиздат, 1954, стр. 644 (далее: КПСС в резолюциях и решениях).
[3] КПСС в резолюциях и решениях, ч. I, стр. 744.
[4] См.: журн. «Красный библиотекарь», 1941, № 5, стр. 3.

людей, в том числе религиозных предрассудков и суеверий. В 1937 г. Центральный комитет ВКП(б) принимает ряд мер по усилению партийного руководства атеистическим воспитанием, мобилизует внимание местных партийных организаций к этому участку идеологической работы. При этом первостепенное место в системе пропаганды научного атеизма ЦК партии отводит антирелигиозной печати, которая в результате принятых партией мер быстро растет. Об этом дает представление следующая таблица:[5]

Год	Количество печатных единиц	Тираж (в тыс. экз.)	Количество печатных листов (в тыс.)
1936	57	478	3334
1937	185	3949	11742
1938	240	2774	10977

Наряду с такими центральными издательствами, как Партиздат, Госполитиздат, ГАИЗ, «Молодая Гвардия», Учпедгиз, Московский рабочий, Воениздат, большое число антирелигиозных книг выпускают местные издательства.

Усиление роли периодической печати в антирелигиозной пропаганде шло двумя путями: через увеличение количества атеистических статей и материалов в центральных и местных журналах и газетах и через восстановление и организацию новых специальных антирелигиозных журналов и газет и увеличение их тиражей.

Если в предшествующие годы периодическая печать помещала антирелигиозные материалы, как правило, лишь в связи с большими религиозными праздниками, то, начиная с 1937 г., антирелигиозная пропаганда через эти органы принимает более систематический и планомерный характер, а тематика антирелигиозных статей значительно расширяется.

Хорошим примером для других газет и журналов в этом отношении служили газета «Правда» и журнал «Большевик», которые систематически публиковали разнообразный атеистический материал.

Большой консультационный материал и материал по обмену опытом антирелигиозной работы публиковался на страницах журналов «Спутник агитатора», «Пропагандист», «Пропаганда и агитация» и других партийных органов.

Многие областные и районные газеты периодически печатали антирелигиозные лекции, консультации, ответы на вопросы читателей, письма бывших верующих. В целом по стране только за февраль и март 1937 г. антирелигиозных статей было опубликовано больше, чем за два предыдущих года.[6]

Центральный совет Союза воинствующих безбожников (ЦС СВБ) издавал наряду с научно-методическим журналом «Антирелигиозник» иллюстрированный журнал «Безбожник», а с 1938 г. возобновил массовую еже-

[5] Таблица составлена по статистическим данным, опубликованным в сборниках «Печать СССР в 1936 году». М., 1937; «Печать СССР в 1937 году», М., 1938; «Печать СССР в 1938 году», М., 1940.
[6] Центральный партийный архив института марксизма-ленинизма (ЦПА ИМЛ), ф. 89, оп. 4, ед. хр. 62, л. 68.

недельную газету «Безбожник». Тиражи их быстро росли. Только за один 1937 г. «Антирелигиозник» увеличил свой тираж в пять раз, а тираж журнала «Безбожник» вырос с 105 до 230 тыс. экземпляров, т. е. более чем вдвое. С 1937 г. возобновляется издание газеты «Безбожник» на Украине, начинают выходить антирелигиозные журналы в Грузии и других республиках страны.[7]

Органы печати являлись не только пропагандистами атеизма, но и организаторами атеистического воспитания. Они мобилизовывали внимание советской общественности к вопросам атеистического воспитания, разъясняли политику Коммунистической партии и Советского государства по отношению к религии и церкви, подвергали суровой критике те организации и отдельных работников, которые допускали примиренческое отношение к религиозным пережиткам, либо становились на неправильные пути борьбы с ними. Печать являлась основным средством выработки методики атеистического воспитания. Журнал «Антирелигиозник» был общесоюзным методическим центром антирелигиозной работы. Анализируя практику научно-атеистической пропаганды, печать обобщала и популяризировала передовой опыт, поддерживала полезные начинания. Органы печати заботливо собирали и настойчиво пропагандировали опыт индивидуальной работы с верующими, которая является важнейшей формой атеистического воспитания в условиях победившего социализма.

* * *

Антирелигиозная литература 1937—1941 гг. по своему содержанию была весьма разнообразной, она включала в себя такие области наук, как философия, естествознание, история и другие. Разнообразна она была и по форме изложения. Наряду с популярной, рассчитанной на неподготовленного читателя, в те годы издавалась обширная литература в помощь пропагандистам и агитаторам, а также научно-исследовательская. В целом наши издательства успешно удовлетворяли разнообразные потребности в печатном антирелигиозном материале.

Особое значение в деле атеистического воспитания трудящихся имели и имеют труды классиков марксизма-ленинизма, являющиеся теоретической основой научного атеизма. Материалистически объясняя явления природы и общественной жизни, марксизм-ленинизм не оставляет лазеек для религии, разоблачает ее реакционную роль, отбрасывает ее как извращенное фантастическое мировоззрение, как орудие духовного порабощения трудящихся.

В рассматриваемый период издаются массовыми тиражами как общефилософские, так и непосредственно посвященные религии и борьбе с ней произведения классиков марксизма-ленинизма. Только за два года (1939—1940) общий тираж изданных работ К. Маркса, Ф. Энгельса и В. И. Ленина составил 54 млн. экземпляров.

В 1936 и 1940 гг. массовым тиражом выходит «Манифест Коммунистической партии», а в 1936 и 1938 гг. «Капитал» К. Маркса — книги, дающие стройное диалектико-материалистическое объяснение истории, рядом с которым религиозные идеалистические схемы выглядят жалко. В трудах классиков марксизма-ленинизма раскрывается преходящий характер религии и религиозной морали и указываются условия отмирания религии.

[7] См.: Периодическая печать СССР в 1917—1947 гг. М., 1958, стр. 85—86.

В «Манифесте» основоположники научного коммунизма показывают лживость идеи свободы совести в условиях капитализма. В «Манифесте» разоблачается также демагогически-лицемерный характер «христианского социализма» и дается образец партийной непримиримости к попыткам соединить рабочее движение с религией.

В 1938 г. вновь выходит массовым тиражом книга Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства», в которой содержится развернутое марксистское объяснение развития религиозных верований. В следующем году издается массовым тиражом в виде отдельной брошюры другая его работа «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека», нанесшая сокрушительный удар по библейской легенде о сотворении человека богом.

Многократно переиздаются работы В. И. Ленина «Социализм и религия», «Об отношении рабочей партии к религии», «Классы и партии в их отношении к религии в церкви», «О значении воинствующего материализма», в которых В. И. Ленин не только развил дальше научные марксистские взгляды на религию, но и выработал основные требования к научно-атеистической пропаганде. Фундаментальное произведение воинствующего материализма и атеизма XX в. — труд В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» был издан в нашей стране за время с 1917 по 1938 гг. огромным тиражом, превышающим 1330 тыс. экземпляров.[8]

Сотни тысяч пропагандистов и агитаторов глубоко изучали труды основоположников научного коммунизма, учились высокой коммунистической партийности и непримиримости к религиозным и всяким другим враждебным марксистской философии взглядам, вскрывали на основе марксистско-ленинского учения антинаучный характер всех и всяких религий.

Произведения классиков марксизма-ленинизма являются важнейшим средством в пропаганде научного атеизма. Многие бывшие верующие, отошедшие от религии, рассказывают, что знакомство с трудами Маркса, Энгельса, Ленина послужило одной из главных причин их разрыва с религией.

Например, ленинградский митрополит Н. Ф. Платонов, снявший с себя сан в 1938 г., рассказывая в своей автобиографии об отходе от религии, отмечал, что изжитию его былых религиозных предрассудков способствовало «изучение классиков марксизма-ленинизма».[9] Бывший проповедник секты пятидесятников Федор Мячин, излагая историю своего разрыва с религией, подчеркивает важную роль, которую сыграло в этом деле чтение «Капитала» Маркса. Молодой сектант, несколько лет не читавший книг светского характера, увлекся, однако, как он пишет, книгой, рассказывающей, «почему один строй сменяется другим, почему капитализм рано или поздно отживет свой век и обязательно уступит место социализму».[10] Эта книга была рекомендована ему армейским товарищем, вместе с которым он и начал изучать «Капитал». «Постижение великих мыслей, заложенных в этом труде Карла Маркса, так захватило нас обоих, — вспоминает Мячин, — что мы отдавали этой книге каждый свободный час».[11]

Насколько огромное влияние оказывает на сознание верующих их знакомство с трудами классиков марксизма-ленинизма, свидетельствует следующий факт. Бывший кандидат богословия Евграф Дулуман, ознакомив-

[8] См.: Культурное строительство в СССР. М., 1940, стр. 211.
[9] Правда о религии, М., 1959, стр. 362.
[10] Федор Мячин. Мой разрыв с сектантами-трясунами. Владивосток, 1958, стр. 52.
[11] Там же.

шись со статьями Энгельса «К истории раннего христианства» и «Книга откровения», решил «опровергнуть» доказательства Энгельса. Законспектировав соответствующие места из его сочинений, он на полях своего конспекта написал: «Здорово доказывает. Надо опровергнуть. Перечитаю всю нашу (т. е. религиозную, — *Ю. Ч.*) литературу по этому вопросу». Но как ни пытался Дулуман опровергать Энгельса аргументами церковников, это ему не удалось, и через полтора года к своей предыдущей записи на полях конспекта он вынужден был добавить: «Энгельс, кажется, прав. Кроме преднамеренного, туманного и невразумительного в нашей литературе и у святых отцов ничего нет».[12] Вскоре молодой богослов порвал с религией и снял с себя сан священника.

Большое значение изучения марксизма-ленинизма для своего отхода от религии отмечают также А. Осипов, бывший профессор ленинградских православных академии и семинарии,[13] сектантский проповедник Л. Лепихов[14] и другие. Все эти факты наглядно свидетельствуют о великой силе подлинно научной теории марксизма-ленинизма.

В 1938 г. Госполитиздат выпустил несколько философских произведений выдающегося пропагандиста марксизма Г. В. Плеханова. Тиражом в 200 тыс. экземпляров вышли его «Очерки по истории материализма», где дается марксистский анализ взглядов французских материалистов — атеистов Гельвеция и Гольбаха на явления общественной жизни, религию, духовенство. Написанные с позиций воинствующего материализма, убедительные и остроумные философские произведения Плеханова являются сильным оружием в борьбе с религией и идеализмом.

Массовыми тиражами были изданы брошюры, популярно излагающие взгляды Маркса, Энгельса, Ленина на религию, об отношении партии и Советского государства к религии и церкви, о свободе совести в СССР.[15] Особую популярность получили брошюры Ем. Ярославского «Коммунизм и религия» и «Карл Маркс о религии», изданные дважды на русском и на других языках народов СССР. В них просто и доступно излагалось отношение коммунистической партии к религии и разъяснялась несовместимость коммунизма и религии.

Советские издательства проделали большую работу по выполнению указания В. И. Ленина о переводе и издании массовым тиражом атеистической литературы прошлого, и в частности произведений французских просветителей-материалистов XVIII в. За период с 1917 по 1937 гг. произведения философов-материалистов были изданы тиражами: Вольтера — 206 тыс.; Гольбаха — 79 тыс., Гельвеция — 48 тыс., Дидро — 124 тыс. экземпляров.[16] В 1937 г. ГАИЗ издает «Карманное богословие» Гольбаха, одну из самых остроумных книг, высмеивающих церковь. Большой его труд «Система природы» был издан в 1940 г. В следующем году издаются антирелигиозные произведения Вольтера и Дидро.

Бойкую, живую, талантливую, остроумно и открыто нападавшую на господствовавшую поповщину публицистику старых атеистов XVIII в. В. И. Ленин считал подходящим средством для того, чтобы пробудить людей от религиозного сна,[17] и рекомендовал распространять в массах

[12] Е. Дулуман. Почему я перестал верить в бога. М., 1957, стр. 17.
[13] Газ. «Правда», № 340 (15099), 6 декабря 1959 г.
[14] См.: сб. «Почему мы порвали с религией». М., 1958, стр. 112.
[15] См., например: П. Федосеев. Марксизм-ленинизм о религии и ее преодолении. М., 1941; Ф. Путинцев. О свободе совести. М., 1939; Руководящие указания по вопросам культа. Киров, 1938.
[16] См.: сб. «Печать СССР в 1937 году», стр. XVII.
[17] В. И. Ленин, Соч., т. 33, стр. 204.

атеистические произведения революционеров XVIII в., несмотря на то, что в них «и ненаучного, и наивного найдется не мало».[18]

В. И. Ленин отмечал, что с задачей преодоления религии только собственными силами партия коммунистов не справится, что для этого необходимо привлекать к совместной работе всех сторонников последовательного и воинствующего материализма, осуществлять союз и с прогрессивной частью буржуазии, разоблачая ее, когда она впадает в реакционность, и используя тот материал против религии, который дает буржуазная наука. «Надо внимательно следить, — писал он, — за всей соответствующей литературой на всех языках, переводя или, по крайней мере, реферируя все сколько-нибудь ценное в этой области».[19]

Эти указания В. И. Ленина в значительной мере выполнялись нашими издательствами. Например, в 1936 г. ГАИЗом было выпущено второе издание книги американского историка Э. Л. Уайта «Борьба религии с наукой». Автор собрал богатый и интересный материал, доказывавший непримиримость науки и религии.

В 1937 г. ГАИЗ переиздает книгу французского ученого Л. Леви-Брюля «Сверхъестественное в первобытном мышлении», представляющую сводку громадного фактического материала по вопросам первобытных форм мышления, примитивных представлений о «сверхъестественном» и о роли мифологии в первобытном сознании. Богатый этнографический и фольклорный материал книги представляет большую научную ценность, хотя с выводами автора нельзя согласиться.[20]

В борьбе с религией, с идеализмом марксизм отводит важнейшую роль естествознанию. Еще Ф. Энгельс указывал, что распространение достижений естествознания последовательно изгоняет бога из всех сфер представлений человека об окружающем мире. Основываясь на практике, располагая большим фактическим материалом, естествознание дает по важнейшим мировоззренческим вопросам ответы, прямо противоположные религии, убедительно разоблачает ее домыслы. Теоретические положения диалектического материализма зиждятся на научных основах и подтверждаются положительными научными знаниями, данными естествознания. Борясь с идеализмом и религией, основоположники научного коммунизма опирались на новейшие достижения науки. Образцом использования естественных наук в борьбе с идеализмом и религией является труд В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм».

Советская власть сделала достоянием народных масс гениальные произведения великих ученых-естествоиспытателей: Дарвина, Ломоносова, Менделеева, Мичурина, Сеченова, Павлова, — сыгравшие исключительно важную роль в борьбе с религиозным дурманом. Библиотеки нашей страны располагали сотнями тысяч книг этих ученых. За 20 лет Советской власти (1917—1937) были изданы книги тиражами: Ч. Дарвина — 230 тыс., Д. И. Менделеева — 136 тыс., И. П. Павлова — 95 тыс., К. А. Тимирязева — 773 тыс. экземпляров.[21]

В 1937 г. Сельхозгиз приступает к изданию сочинений К. А. Тимирязева, выдающегося борца против идеализма и поповщины. В 1938 г. ГАИЗ выпускает книгу крупного немецкого естествоиспытателя-дарвиниста Эрнста Геккеля «Мировые загадки», которой В. И. Ленин придавал боль-

[18] Там же, стр. 203.
[19] Там же.
[20] См. рецензию на книгу Л. Леви-Брюля «Сверхъестественное в первобытном мышлении». Журн. «Книга и пролетарская революция», 1938, № 8—9, стр. 67—74.
[21] См.: сб. «Печать СССР в 1937 году», стр. XVII.

шое значение, подчеркивая ее роль в борьбе с идеализмом в начале XX в.[22] В 1939 г. АН СССР издает тиражом в 50 000 экземпляров произведение Чарлза Дарвина «Происхождение видов путем естественного отбора». Печать тех лет отводила много места пропаганде учения Дарвина путем публикаций книг и статей, раскрывающих научную ценность открытий английского ученого.[23]

Среди естественно-научной атеистической литературы большое место как по числу названий, так и по тиражу занимают книги и брошюры, популярно излагающие новейшие достижения естествознания, рассчитанные на массового читателя. Из этой серии литературы следует прежде всего отметить брошюру К. Баева и В. Шишакова «Правда о небе», изданную за эти годы дважды, и их же книгу «На чем Земля держится» (М.—Л., 1937), книги Г. А. Гурева «Коперниковская ересь в прошлом и настоящем» (М., 1937) и «Наука и религия о Вселенной» (М., 1938), книгу В. Лункевича «История Земли» (М., 1940), выдержавшую ранее семь изданий, и его же брошюру «Грозные явления природы» (М., 1939). Массовыми тиражами были изданы книги и брошюры акад. Б. Келлера и М. Гремяцкого о происхождении и развитии жизни на Земле. Акад. Б. Завадовский в 1940 г. публикует популярную брошюру «Существует ли душа». В 1941 г. выходит шестое, исправленное и дополненное издание брошюры В. Фридмана «На чем Земля держится».

Эта естественно-научная литература имела антирелигиозную направленность и широко использовалась в целях атеистического воспитания.

В 1940 г. Воениздат выпускает серию естественно-научных брошюр под общим грифом «Антирелигиозная библиотека». К их числу относятся брошюры «Строение мира и происхождение солнечной системы», «Происхождение и развитие жизни на Земле», «Происхождение человека», «О душе и душевной деятельности» и другие. Они представляли собой перепечатку отдельных глав «Антирелигиозного учебника для кружков и самообразования», изданного под редакцией М. М. Шейнмана в 1938 и 1940 гг.

«Антирелигиозный учебник» получил высокую оценку со стороны советской общественности,[24] он являлся настольной книгой пропагандистов и агитаторов и пользовался большим спросом у населения. Так, Ростовский областной Совет СВБ отмечал в 1939 г., что этот учебник, будучи переиздан Ростовским областным издательством тиражом свыше 17 тыс. экземпляров, исчез с полок книжных магазинов в течение месяца.[25] Учебник был переведен на многие языки народов СССР.

С исключительно большим интересом широкие слои читателей встретили книги, показывающие роль человека в покорении и преобразовании природы: Т. Лысенко «Переделка природы растений», выпущенную Сельхозгизом в 1937 г., книги А. Молодчикова, А. Бахарева, А. и П. Яковлевых о творцах новых растений, литературу, посвященную покорению Арктики и т. п. Книги, рассказывающие о подчинении стихийных сил природы воле человека, к тому же людьми, отвергающими бога, имели огромное атеистическое воздействие.

[22] См.: В. И. Ленин, Соч., т. 14, стр. 334—341.
[23] См., например, статью: акад. Б. Завадовский. Дарвинизм и религия. Журн. «Под знаменем марксизма», 1940. № 3—4, стр. 159—183 и кн.: Г. А. Гурев. Атеизм Чарлза Дарвина. Изд. АН СССР, М., 1941.
[24] См. рецензию «Ценное пособие для антирелигиозника»: «Правда», № 266 (8312), 12 сентября 1940 г.
[25] См. сб.: «За преодоление религиозных предрассудков», Ростиздат, 1939, стр. 4.

Отводя исключительно важную роль естествознанию в преодолении религии, основоположники марксизма-ленинизма придавали большое значение научному материалистическому разъяснению «истинных исторических и экономических корней религиозного тумана».[26]

Ф. Энгельс отмечал, что с задачей научного преодоления такой религии, как христианская, одно естествознание справиться не в силах, что религию нужно преодолеть так же «...путем исторического объяснения».[27]

В 1922 г. В. И. Ленин рекомендовал И. И. Скворцову-Степанову приступить к написанию книги «...по истории религии *и против всякой* религии... с обзором материалов по истории атеизма и *по* **связи** церкви с буржуазией».[28] Это задание В. И. Ленина в последующие годы Скворцовым-Степановым в некоторой мере было выполнено. Им было написано несколько популярных книг, посвященных истории религии и критике религиозного мировоззрения. В 1936—1940 гг. книги Скворцова-Степанова «Мысли о религии», «О таинстве святого причащения», «О бесах и бесовских искушениях», «О вере в бога и дьявола» и другие были переизданы.

Изданию литературы, раскрывающей вопросы происхождения религии и ее реакционной социальной роли в истории общества, уделялось в рассматриваемые годы исключительно большое внимание. Этим темам были посвящены монографические исследования, публикации документов, популярные книги и брошюры, многочисленные статьи в журналах и газетах.

Из книг этого цикла следует прежде всего отметить изданную дважды (в 1938 и 1941 гг.) после большой переработки книгу Е. М. Ярославского «Как родятся, живут и умирают боги». На богатом этнографическом и историческом материале в ней показано, когда и как зародились религиозные представления и религиозные обряды, как они развивались и при каких условиях религия перестает существовать, сходит с общественной сцены. Эта книга и сейчас находится на вооружении пропагандистов атеизма, переводится на национальные языки различных народов СССР, вновь и вновь переиздается.

В 1940 г. вышла в свет монография Ю. П. Францева «Фетишизм и проблема происхождения религии» — первое научное марксистское исследование о древнейших религиях. Книга была тепло встречена научной общественностью и пропагандистами атеизма.[29]

А. Б. Ранович опубликовал в 1937 г. «Очерк истории древнееврейской религии». Эта книга имела большое познавательное значение, давая марксистское освещение вопроса об образовании и ходе развития древнего израильско-иудейского общества. Автор вскрыл социальные корни иудаизма, что наносило удар не только по иудаизму, но и по христианству и исламу, по отношению к которым древнеиудейская религия является предшественницей. К сожалению, эта ценная книга была не лишена фактических ошибок и неточностей.[30] В 1941 г. А. Б. Ранович выступил с книгой «Очерк истории раннехристианской церкви».

Л. И. Климович опубликовал в те годы ряд книг, посвященных исламу. В 1940 г. вышла в свет книга В. К. Никольского «Происхождение религии».

[26] В. И. Ленин, Соч., т. 10, стр. 68.
[27] Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. X, стр. 352.
[28] В. И. Ленин, Соч., т. 36, стр. 523.
[29] См. рецензии в журн. «Что читать», 1941, № 3, стр. 22—23 и газ. «Безбожник», 29 декабря 1940 г.
[30] См. рецензии М. Шахновича в журн. «Историк-марксист», 1938, № 3, стр. 110—113 и А. Юдицкого в журн. «Антирелигиозник», 1938, № 7, стр. 60—62.

В 1937 г. Соцэкгиз издает одну из самых талантливых работ крупнейшего философа-материалиста XVII в. Т. Гоббса «Левиафан или материя, форма и власть государства церковного и гражданского». В четвертой части книги — «О царстве тьмы» Гоббс атакует схоластическую философию и церковь, считая последнюю виновницей всех зол и бедствий государства.

В этом же году переиздается книга П. Лафарга «Религия и капитал», содержащая его сочинения по истории религии и антирелигиозные памфлеты. В 1941 г. выходит популярная книжка М. Шейнмана «Кто такие папы римские», рассказывающая о реакционной роли католической церкви.

Для научного исследования истории папства и католической церкви большое значение имели публикации источников, предпринятые С. Г. Лозинским. В 1936 г. С. Г. Лозинский опубликовал с предисловием и комментариями книгу секретаря инквизиционного трибунала в Испании в конце XVIII в. Х.-Д. Льоренте «Критическая история испанской инквизиции». В 1939 г. под редакцией, с вводной статьей и примечаниями С. Г. Лозинского вышли «Дневники» средневековых монахов С. Инфессуры и И. Бурхарда, содержащие важные сведения по истории папства в XV—XVI вв.

Разоблачению антинародной деятельности православной церкви, ее верного служения эксплуататорским классам в борьбе с прогрессивной мыслью и революционными силами России были посвящены книги А. Дмитрева «Инквизиция в России» (М., 1937), Д. Артамонова «Северные церковники на службе у царизма» (Архангельск, 1940). М. Шахновича «Русская церковь в борьбе с наукой» (Л., 1939) и «О святой исповеди» (М., 1940), а также статьи Е. Грекулова «Борьба православной церкви против просвещения и науки»,[31] «Крестьянская реформа и церковь»,[32] «Как церковники помогали царизму при выборах в Думу».[33]

На протяжении рассматриваемого нами периода Музей истории религии и атеизма АН СССР совместно с Институтом философии АН СССР проводил большую работу по подготовке двухтомного научного труда (объемом в 70 печ. л.) по истории религии и атеизма от истоков религиозных верований до 40-х годов XX столетия. В начале 1941 г. работа над ним находилась в стадии завершения, однако война помешала увидеть свет этому важному историческому исследованию.[34]

Ряд статей, опубликованных в центральных журналах, был посвящен истории атеизма и, в частности, истории борьбы Коммунистической партии против религии. Например, «Большевик» (1940, № 18) опубликовал консультацию «Буржуазный и пролетарский атеизм» и редакционную статью (1940, № 24) «Что такое богостроительство и богоискательство», журналы «Под знаменем марксизма» и «Антирелигиозник» опубликовали несколько статей о борьбе большевистской партии с религией.[35] Журнал «Антирелигиозник», кроме того, публиковал документы, освещающие борьбу партии против религии и церкви за влияние на массы, отход трудящихся от религии и их выступления против церкви. Так, были опубликованы (1941, № 1) большевистские листовки о религии, относящиеся к дореволюционному периоду, материалы царского министерства внутренних дел о росте атеизма среди рабочих и крестьян накануне и в ходе первой русской революции (1938, № 6) и некоторые долгие документы. Эти публикации имели не только пропагандистскую, но и научную ценность.

[31] См.: журн. «Антирелигиозник», 1938, № 3, стр. 17—25.
[32] Там же, 1937, № 2, стр. 38—46.
[33] Там же, № 11, стр. 26—35.
[34] См. отчеты о работе МИРА АН СССР в 1939—1940 гг. Архив АН СССР, ф. 221, оп. 1, ед. хр. 145.
[35] См.: журн. «Под знаменем марксизма», 1940, № 12 и журн. «Антирелигиозник», 1937, № 5; 1940, №№ 1, 4, 5.

Большое место в печатной антирелигиозной продукции как центральных, так и особенно местных издательств занимали темы об антисоветской деятельности церковников и сектантов.[36] На большом фактическом материале, зачастую взятом из местных архивов, книги и статьи на эти темы показывали участие церковников и сектантов в гражданской войне на стороне белогвардейцев и интервентов, их совместную с кулачеством борьбу против коллективизации, их связь с остатками эксплуататорских классов и иностранными разведками. Располагая обильным фактическим материалом, эта литература с интересом принималась читателями и сыграла большую положительную роль в воспитании у верующих критического отношения к религии, хотя и не лишена была «попоедства». Она имеет также большую научную ценность для освещения деятельности церкви в СССР, а значительная часть ее фактического материала может быть с успехом использована в научно-атеистической пропаганде в наше время.

Некоторая часть антирелигиозной литературы была посвящена теме «Нравственность и религия».[37] В условиях победившего социализма, бурного развития науки и народного просвещения служители культа не в силах были скрыть реакционную сущность религии и стремились сохранить редеющие ряды верующих с помощью пропаганды ложных взглядов, будто бы подлинный нравственный прогресс невозможен без веры в бога. Это обстоятельство требовало от пропагандистов научного атеизма усилить работу по разъяснению реакционной сущности так называемой религиозной морали. Однако в рассматриваемые годы печать уделяла этой задаче внимание далеко недостаточное. Правда, данный пробел восполнялся массовыми изданиями художественных антирелигиозных произведений, в которых нравственные принципы религии разоблачались в ярких художественных образах.

В 1937—1941 гг. художественной антирелигиозной литературы было издано очень много. Только издательствами ГАИЗ и «Искусство» были выпущены 8 сборников,[38] объединивших в себе лучшие антирелигиозные художественные произведения мировой литературы и народного творчества. Антирелигиозные художественные сборники печатались также в Ростове-на-Дону, Смоленске, Иркутске и других городах. Издательство «Молодая гвардия» в эти годы выпустило небольшие сборники и отдельные антирелигиозные произведения Пушкина, Салтыкова-Щедрина, Чехова,

[36] См.: Н. Абросенко. Религия на службе контрреволюции в Сибири. Иркутск, 1938; Н. Амосов. Октябрьская революция и церковь. М., 1939; А. Кагорницкий. Церковь в борьбе с социалистическим строительством. М., 1939; Б. Кандидов. Церковь и шпионаж. М., 1940; А. Козьмина. О религиозном сектантстве. Иркутск, 1939; Ф. Олещук. Борьба церкви против народа. М., 1939; С. Тубанов. Церковь на службе врагов народа. Свердловск, 1940; Н. Филиппов. Вражеские происки церковников. Куйбышев, 1939; А. Юрин. Под маской религии, М., 1939.
Аналогичные книги были изданы в Иванове, Ленинграде, Петрозаводске, Сталинграде, Челябинске и некоторых других городах.
[37] См.: Е. Каширин. Нравственность и религия. М., 1939; Ю. Коган. 1) О церковном браке. М., 1940; 2) Чья вера лучше. М., 1939; И. Крывелев. Правда о евангелиях. М., 1937.
[38] См.: «Антирелигиозная поэзия и проза», М., 1939; «Против тьмы», М., 1938; «Против религии», М., 1938; «Антирелигиозная сатира и юмор», М., 1939; «Антирелигиозные рассказы», М., 1939; «Антирелигиозные сказки народов СССР», М., 1939; «Антирелигиозные пьесы», М., 1940; «Антирелигиозные сказки», М., 1941.

Горького, Маяковского, Серафимовича, Гейне, Мопассана, Лафарга, Франса, Барбюса, Гашека, Твена.

Яркие, талантливые произведения упомянутых писателей несомненно сыграли определенную положительную роль в антирелигиозной пропаганде. Они широко использовались в устной пропаганде (в частности, для художественного чтения) и способствовали ее оживлению, повышая интерес к ней. Нередко те верующие, которые не посещали антирелигиозные беседы и лекции, охотно слушали художественные антирелигиозные концерты, участвовали в громких читках художественной литературы.

Из антирелигиозных произведений советской художественной литературы можно также отметить пьесы драматургов Г. Градова [39] и А. Глебова,[40] посвященные разоблачению деятельности церковников и сектантов. Они охотно ставились коллективами художественной самодеятельности и имели успех у зрителей.

Советская литература не создала в те годы значительных художественных произведений, посвященных борьбе за освобождение сознания трудящихся от религии. М. Горький упрекал в 1934 г. писателей СССР в том, что советская литература не коснулась такого интереснейшего явления нашей жизни, как процесс отмирания религии, что в ней не показано, как исчезла надежда на помощь попа и бога и как на пустом месте исчезнувшей иллюзии появлялось у человека сознание его независимости от «неведомой, непостижимой, вездесущей силы», не показано, как человек себя почувствовал силою вездесущей и всесозидающей.

Значительная часть антирелигиозной литературы, выпущенной в 1937—1941 гг. в свет, носила агитационный характер. Это прежде всего рассказы бывших верующих об отходе от религии, обращения с призывами отказаться от веры в бога и соблюдения религиозных праздников, антирелигиозные плакаты и стенгазеты. В этой связи следует упомянуть сборник «Знатные люди страны Советов о религии» (ГАИЗ, М., 1939), который до сих пор находится на вооружении пропагандистов атеизма. Главное достоинство этой книги — высокие агитационные качества вошедших в его состав статей, написанных выдающимися советскими учеными, деятелями искусства, героями труда о том , почему они не верят в бога.

Таким образом, в 1937—1941 гг. издавалось большое количество разнообразной антирелигиозной литературы. Она освещала широкий круг вопросов, несла в массы научные знания, способствовала выработке у масс марксистского мировоззрения. Издание большого числа книг, подвергающих религию глубоко научной критике, позволило придать антирелигиозной пропаганде более массовый и систематический характер, повысить ее научный уровень.

Лучшие образцы этой литературы пользовались любовью и признательностью читателей. Большой популярностью среди читателей и пропагандистов пользовались книги Скворцова-Степанова, Ем. Ярославского, особенно его «Библия для верующих и неверующих», выдержавшая к 1938 г. десять изданий. Особой популярностью пользовалась газета «Безбожник» и иллюстрированный журнал того же названия, о чем свидетельствует подписка на эти органы (например, только в одной Ленинградской области в январе 1938 г. журнал «Безбожник» выписывался в количестве 7801 экз.).[41] Постоянные письма с мест с просьбой расширить лимиты под-

[39] См.: Г. Градов. Антирелигиозные пьесы. М., 1938.
[40] См.: А. Глебов. Марево. М.—Л., 1940.
[41] Ленинградский партийный архив (ЛПА), ф. 24, оп. 10, ед. хр. 420, п. 30.

писки на антирелигиозные газеты и журналы, несмотря на то, что тиражи их из года в год быстро возрастали и исчислялись сотнями тысяч, свидетельствовали о массовом отходе трудящихся СССР от религии.

* *
*

Важнейшим составным элементом организации атеистического воспитания трудящихся является пропаганда антирелигиозной книги, работа по доведению содержания ее до читателя, на которого она рассчитана. В. И. Ленин придавал этой работе большое значение и рекомендовал журналу «Под знаменем марксизма» давать «обзоры атеистической литературы с характеристикой, для какого круга читателей и в каком отношении могли бы быть подходящими те или иные произведения и с указанием того, что появилось у нас... и что должно быть еще издано».[42]

Стремясь донести книгу до читателей, Союз воинствующих безбожников, его местные ячейки совместно с библиотеками проводили большую работу по пропаганде антирелигиозной книги. С этой целью журнал «Антирелигиозник» публиковал сводки вышедшей за месяц литературы, помещал обзоры и рекомендательные списки новой литературы. Это же делалось и многими другими органами печати. Массовые библиотеки организовывали выставки книг, проводили беседы и доклады с обзором антирелигиозной литературы.

Работники библиотеки им. Пушкина (Москва), организовав в 1939 г. передвижную выставку «Происхождение человека», провели на эту тему доклад и целый ряд бесед и читок, на которых присутствовало 498 чел. Многие слушатели после бесед изъявили желание посетить Музей антропологии. Библиотека организовала такую экскурсию, в результате чего выдача естественно-научной и атеистической книги значительно возросла. В этом же году библиотека организовала углубленную работу с двумя группами учащихся школ для малограмотных по книгам Крывелева «Женщина и религия», «Костром и пыткой против науки и ученых» и другим. Каждый из учащихся прочитал по 3—4 книги Крывелева. В библиотеке состоялась встреча читателей с автором. В результате беседы выяснилось, что молодежь, хотя и не верит в бога, но не отрешилась от таких предрассудков, как гадание, колдовство и т. п. Читатели остались очень довольны встречей и, уходя, благодарили автора. Встреча оказалась полезной и для автора. Крывелев в беседе с работниками библиотеки заявил, что он теперь видит, насколько необходимо в книгах затрагивать не только вопросы религии, но и вопросы бытовых суеверий. В свою очередь, работники библиотеки после этой встречи решили усилить пропаганду естественно-научной литературы.[43]

Библиотека им. Покровского (Москва) в 1938 г. организовала большую выставку книг на тему «Борьба против религии — борьба за социализм». К выставке были составлены аннотированные списки книг в виде планов чтения по естественно-научным темам. Выставка достигла своей цели, читаемость антирелигиозной литературы повысилась. Если за апрель, май, июнь 1936 г. этой библиотекой было выдано 74 книги по атеизму, то в 1938 г. за эти же месяцы таких книг было выдано 625.[44]

[42] В. И. Ленин, Соч., т. 33, стр. 206.
[43] См.: журн. «Красный библиотекарь», 1939, № 8, стр. 13—16.
[44] Там же, стр. 9.

Некоторые библиотеки в целях пропаганды атеистической литературы устраивали выставки иллюстрированных антирелигиозных материалов и дополняли их выставками книг или списками литературы. Эти выставки привлекали к себе внимание читателей, повышали их интерес к книге. Иногда в этих же целях библиотеки проводили консультации и беседы по выставкам книг или отдельным новинкам антирелигиозной литературы. Такая консультация была проведена, например, библиотекой фабрики Кардолента (Москва) на тему «Происхождение человека». Она проводилась во дворе предприятия во время обеденного перерыва. Консультант подробно раскрыл тему выставки и рекомендовал пользоваться книгами для более глубокого знакомства с данным вопросом.[45]

Отдельные библиотеки, сплачивая вокруг себя пропагандистов атеизма, становились центрами антирелигиозной пропаганды на местах, организуя работу непосредственно с верующими. В качестве примера может служить деятельность Зеленчукской районной библиотеки (ныне Карачаево-Черкесская авт. обл.). Объединив вокруг себя группу активистов-безбожников, эта библиотека наладила постоянную антирелигиозную пропаганду среди читателей.

В 1939 г. библиотекой были организованы три выставки антирелигиозной литературы, 304 беседы и читки, 36 лекций, 10 инсценировок. Здесь антирелигиозная литература не залеживалась на полках, ее настойчиво требовали читатели, многие из которых под влиянием работы с ними стали убежденными атеистами и вступили в СВБ.

Одной из широко практиковавшихся форм атеистического воспитания являлась громкая читка антирелигиозной литературы. Такие читки представляли собой основную форму работы многих ячеек СВБ и охватывали значительную часть населения. Например, в Красносельском районе Ленинградской области антирелигиозными читками в 1937—1938 гг. обслуживалось 643 чел.[46]

В 12 районах Псковского округа в 1939 г. было проведено 3400 читок антирелигиозных книг и журналов.[47] Ценность таких читок заключалась прежде всего в том, что они доносили содержание антирелигиозной газеты, журнала, книги до самых широких слоев населения, в том числе до неграмотных и малограмотных. Успех читки зависел от правильного подбора литературы для чтения, от подготовленности чтеца дать разъяснение по прочитанному, от его умения использовать в процессе читки дополнительные средства: диапозитивы, фото, картины и т. п. Опытные пропагандисты организовывали систематическое чтение антирелигиозной литературы с определенной группой слушателей. Например, председатель ячейки СВБ завода «Вязинженец» (г. Псков) Иванов И. И. прочитывал для группы верующих каждый номер газеты «Безбожник».[48] В избе-читальне Погорельского сельсовета Псковского района читки по газете «Безбожник» проводились пять раз в месяц.[49] Наряду с газетой «Безбожник» для громких читок часто использовались книги «Женщина и религия» И. Крыленко, «Библия для верующих и неверующих» Ем. Ярославского, естественно-научная и художественная литература.

Особый интерес верующие проявляли к читкам естественно-научной литературы о строении Вселенной, происхождении и развитии жизни на

[45] Там же, стр. 10.
[46] ЦГАЛИ, ф. 24, оп. 10, ед. хр. 420, л. 30.
[47] Протоколы Псковского Обкома КПСС, ф. 3, оп. 2, ед. хр. 1139, л. 28.
[48] Там же.
[49] Там же, л. 29.

Земле, о научных открытиях и успехах производства. Так, в статье «Из опыта антирелигиозной работы на заводе имени Орджоникидзе» ее автор П. Ефимов отмечал, что среди рабочих исключительно большой интерес вызвала статья о Дарвине. Громкие читки этой статьи были проведены во всех цехах.[50]

Факты показывают, что громкие читки являлись эффективной формой атеистического воспитания, и там, где они умело и систематически проводились, давали хорошие результаты в работе даже с убежденными верующими. Например, активисты-безбожники Корловского сельсовета (Псковский округ) сумели заинтересовать колхозников громкими читками вначале художественной, а затем и антирелигиозной литературы в такой мере, что они перестали посещать церковь и проводили свободное время в избе-читальне и дома за книгой. Местный священник, поняв значение читок, с амвона клеймил их «антихристами» и угрожал безбожникам «божьим мщением». Однако приход Корловской церкви стал бездоходным, и священник вынужден был покинуть его.[51]

Массовая научно-атеистическая печать является важнейшим средством атеистического воспитания в современных условиях. Роль ее в связи с дальнейшим ростом культуры и грамотности населения еще более возрастает, а требования к ее качеству повышаются.

Партия в современных условиях придает печати первостепенное значение в ряду идеологических средств преодоления пережитков капитализма в сознании людей. В проекте Программы КПСС, опубликованном 30 июля 1961 г. для всенародного обсуждения и внесенного ЦК КПСС на рассмотрение и утверждение XXII съезда Коммунистической партии Советского Союза намечены конкретные пути идеологической работы в период развертого коммунистического строительства, подчеркивается необходимость повышения роли печати в коммунистическом воспитании народа. Центральный Комитет требует повысить идейный уровень нашей печати и умело использовать ее для решения насущных задач коммунистического строительства.

Партия уделяет серьезное внимание вопросам научно-атеистической пропаганды и изданию соответствующей литературы. Наши издательства за последние годы значительно увеличили выпуск антирелигиозной литературы. Переизданы лучшие произведения выдающихся советских пропагандистов атеизма Ем. Ярославского, И. И. Скворцова-Степанова, В. Д. Бонч-Бруевича и других. Сектор истории религии и атеизма института истории АН СССР и Музей истории религии и атеизма АН СССР издают периодически сборники научных трудов, в которых рассматриваются проблемы истории религии и атеизма. В 1959 г. Госполитиздат выпустил «Спутник атеиста», тепло принятый пропагандистами — организаторами научно-атеистической пропаганды. Многие издательства выпускают серии популярных брошюр по научному атеизму, хрестоматии художественных антирелигиозных произведений, рассказы бывших верующих об их отходе от религии. Значительно увеличилось количество научно-атеистических статей в газетах и журналах. По решению ЦК КПСС Всесоюзное общество по распространению политических и научных знаний начало издавать журнал «Наука и религия», взявшего на себя, по заявлению редакции (1959, № 1), выполнение ленинских заветов по атеистическому просвещению масс.

[50] См.: сб. «Безбожники за работой», Лениздат, 1938, стр. 17.
[51] Там же, стр. 19—23.

Можно сказать, что наши пропагандисты не плохо вооружены сейчас печатным атеистическим материалом. Однако все еще мало издается популярной научно-атеистической литературы, доступной и интересной для рядового читателя, верующих. Печать слабо обобщает опыт научно-атеистической работы на местах. Дальнейшее совершенствование научно-атеистической литературы требует более глубокого изучения практики пропаганды научного атеизма в массах, более тщательного учета запросов и потребностей массового читателя. В решении этой задачи определенную роль сыграет изучение и использование исторического опыта постановки антирелигиозной печати.

II. СОВЕТСКАЯ ЛИТЕРАТУРА И ИСКУССТВО ПРОТИВ РЕЛИГИИ

В. А. РУЖИНА

ВЛАДИМИР МАЯКОВСКИЙ В БОРЬБЕ С РЕЛИГИЕЙ

Известно:
у меня
и у бога
разногласий чрезвычайно много.
(II, 180) [1]

Гневное осуждение реакционной сущности религии всегда было одной из лучших, благородных традиций великой русской литературы, боровшейся за передовые народные идеалы. Прогрессивные писатели нашей страны в значительной степени опирались на русское устное народное творчество, в котором чрезвычайно широко представлена атеистическая по своему духу и тематике сатира, отражающая здоровый и трезвый взгляд трудового народа на религию. Среди художников слова наиболее последовательными борцами с религиозными предрассудками были русские революционеры-демократы — В. Г. Белинский, А. И. Герцен, Н. Г. Чернышевский, Н. А. Некрасов, М. Е. Салтыков-Щедрин. Они открыто разоблачали союз царской власти и официальной религии в целях общего угнетения закабаленного народа, они говорили правду о том, что религиозная идеология, пытавшаяся доказать ничтожество и бессилие перед «господом богом», отвлекала народ от революционной борьбы.

Напротив, реакционные писатели всех времен, отражавшие интересы гибнущих классов, всегда цеплялись за религию, как за одно из средств, при помощи которого они мечтали остановить ход истории. Особенно ярким примером могут служить многочисленные мистические писания декадентов предоктябрьской поры, доходивших до религиозного экстаза.

Лучшие советские писатели, развивая на новой социальной основе славные традиции великих художников прошлого, отбросив липкую паутину декадентских мистических песнопений, ведут активную, непримиримую борьбу с мракобесием всех видов и оттенков.

Отношение советских писателей к религии четко определяется партийными позициями художника. «По отношению к партии социалистического пролетариата, — писал В. И. Ленин, — религия не есть частное дело... Наша пропаганда необходимо включает и пропаганду атеизма».[2]

---

[1] Все цитаты из произведений В. В. Маяковского даны по Полному собранию сочинений. М., Гослитиздат, 1939—1949. Римские цифры означают том, арабские — страницу данного издания.

[2] В. И. Ленин, Соч., т. 10, стр. 67—68. Все ссылки даны по четвертому изданию).

Основоположник советской литературы А. М. Горький, в противоположность религиозным догмам, призывавшим человека к покорности и смирению, создал бессмертный образ сильного человека-борца, готового отдать жизнь за счастье трудового народа.

Настойчивым борцом против религии выступил с первых же шагов своего творческого пути Владимир Маяковский — талантливейший поэт нашей эпохи.

Всякий,
кому нестерпимо и тесно,
знай:
ему —
царствие мое
земное — не небесное, —

(III, 162)

говорил Маяковский словами стихотворения «Человек будущего» в 1920 г. «Всю свою звонкую силу поэта» — от первых дооктябрьских стихов, полных тревоги и боли за обманутого, ограбленного человека, в которых проклятье переходило иной раз в исступленный крик, до великолепных произведений советского периода, воплотивших гордый образ строителя коммунизма, — Маяковский отдал благородной борьбе за «земное царствие» человека, за торжество его духа и разума, его безграничных сил и возможностей. Сложный, подчас очень нелегкий путь прошел великий поэт. В бурную, стремительную революционную эпоху с развитием мировоззрения менялись, разумеется, и эстетические взгляды Маяковского. Но все его творчество, несущее в себе активное, творческое отношение к жизни, противостоит философии пассивного, созерцательного восприятия действительности, бунтует против этой философии «рабов и хозяев». От стихийного протеста против мира «сытых» к сознательному утверждению коммунистических идей шел Владимир Маяковский.

Понятно, что с развитием эстетических взглядов менялись и форма, и содержание атеистических мотивов в творчестве поэта. Человек, рожденный быть великим и прекрасным, изображен у раннего Маяковского страдающим, но не желающим примириться со страшной бесчеловечной властью бога. Вскоре этот же центральный герой приходит к глубоко продуманной борьбе за торжество великих коммунистических идеалов. Поэтому-то тема человека-творца и созидателя торжествует у Маяковского после революции. И в этом торжестве отражена полная победа поэта и его героя — человека над религией и всеми ее догматами.

В поэме «Пятый Интернационал», созданной в 1922 г., Маяковский писал:

Я двадцать лет не ходил в церковь.
И впредь бывать не буду ни в каких церквах.

(II, 95)

Разумеется, эти строки нельзя воспринимать буквально. Очевидно, занимаясь в гимназии, где закон божий был обязательным предметом, юному Маяковскому приходилось бывать в церкви. Однако вовсе не случайно тут упомянуты именно двадцать лет. Образное выражение поэта основано на подлинных фактах его биографии.

В 1922 г. Маяковскому было двадцать девять лет. Ровно двадцать лет тому назад, в мае 1902 г., он держал вступительный экзамен в Кутаисскую гимназию. Об этом экзамене позже он рассказал в автобиографии «Я сам»: «Экзамен в гимназию... священник спросил — что такое „око“.

Я ответил: „Три фунда“ (так по-грузински).[3] Мне объяснили любезные экзаминаторы, что „око“ — это „глаз“ по-древнему, церковно-славянскому. Из-за этого чуть не провалился. Поэтому возненавидел сразу — все древнее, все церковное и все славянское. Возможно, что отсюда пошел и мой футуризм, и мой атеизм, и мой интернационализм» (XII, 12—13). Конечно, строгий исследователь творчества Маяковского вправе сказать, что вовсе не «отсюда» идут и футуризм, и атеизм, и интернационализм поэта. Однако широко известно, что Маяковский порою любил в полушутливой форме говорить всерьез о самых сложных вопросах. И совсем не случайно в автобиографии он ставит в один ряд, как нечто неразрывно единое, свои эстетические взгляды, свое мировоззрение и свое непримиримо враждебное отношение к религии.

Еще до Октябрьской революции в своих произведениях он смело борется за освобождение человека от оков религии, при помощи которых подавляются силы и воля свободного человека.

В первом же своем крупном произведении — трагедии «Владимир Маяковский» (1913) поэт открыто пишет о боге как о воре, лишающем человека прав на справедливость, радость и счастье:

Это я
попал пальцем в небо,
доказал:
он — вор!

(I, 174)

Уже в этой юношеской трагедии Маяковский стремится подчинить все художественные средства идейному замыслу. Даже в невинном, казалось бы, пейзаже, рисуя дождливое городское небо, поэт неожиданно сравнивает его с горькой гримасой несчастного человека, обманутого и обворованного тем же врагом — богом:

Небо плачет
безудержно,
звонко;
а у облачка
гримаска на морщинке ротика.
как будто женщина ждала ребенка,
а бог ей кинул кривого идиотика.

(I, 151—152)

В образе того же ненавистного бога, который появляется во всех без исключения дооктябрьских поэмах Маяковского, поэт сконцентрировал свои представления обо всем, что оправдывает и освящает вековую социальную несправедливость, обкрадывает человеческий разум и душу. Буквально содрогаясь от гнева и ненависти, восклицает Маяковский, обращаясь к богу, в поэме «Облако в штанах»:

Я думал — ты всесильный божище,
а ты недоучка, крохотный божик.
Видишь, я нагибаюсь,
из-за голенища
достаю сапожный ножик.
Крылатые прохвосты!
Жмитесь в раю!
Ерошьте перышки в испуганной тряске!
Я тебя, пропахшего ладаном, раскрою
отсюда до Аляски!

(I, 205)

[3] Око — старая грузинская мера веса, около трех русских фунтов.

«Долой вашу религию!», которая служит верой эксплуататорам, — таков один из основных мотивов этой поэмы, имевшей программный характер. Не случайно этот мотив так неразрывно и естественно связан с другим — «долой ваш строй!». И эти мысли становятся основными, ведущими во всем дооктябрьском творчестве поэта.

По воспоминаниям А. Н. Тихонова — в свое время близкого А. М. Горького человека — поэма «Облако в штанах», которую Маяковский читал Горькому еще до ее опубликования, буквально потрясла Алексея Максимовича. Он особенно подчеркивал в своих отзывах о поэме смелость и силу гордого вызова богу, брошенного поэтом: «Горький говорил, что это замечательный поэт и что его поразила в поэме богоборческая струя. Он цитировал стихи из „Облака“ и говорил, что такого разговора с богом он никогда не читал, кроме как в книге Иова, и что господу богу от Маяковского здорово влетело».[4] Недаром до Октябрьской революции поэма «Облако в штанах» отдельным изданием была опубликована лишь один раз, в 1915 г., и то ничтожным тиражом, с многочисленными цензурными купюрами, уничтожившими целые страницы этого произведения, где пророчески предсказывался грядущий революционный взрыв. Не только слова «бог», «всемогущий», «богоматерь» и т. п., но даже отдельные намеки на непочтение к «господину богу» беспощадно вымарывались царской цензурой. Семь лет спустя, в автобиографии «Я сам», Маяковский иронически вспоминал об этой «цензурной операции»: «Облако вышло перистое. Цензура в него дула. Страниц шесть сплошных точек» (XII, 25).

В начале 1916 г., вскоре после издания «Облака в штанах», вышла в свет вторая поэма Маяковского — «Флейта-позвоночник». Нет места для большого счастья человека в мире торгашей и собственников, — утверждает поэт и в этом произведении. И вновь, как мерзкий и страшный символ бесчеловечности, появляется давний враг:

Бог доволен.
Под небом в круче,
измученный человек одичал и вымер.

(I, 211)

Над «богохульными» строками этой поэмы также была немедленно учинена цензурная расправа. Правда, взамен множества точек, поставленных в «Облаке», изъятые строки «Флейты» в отдельном издании заменялись сплошными линиями...

Известно, что Маяковский был одним из немногих художников дооктябрьской поры, открыто и прямо проклявших империалистическую войну. Он показал, что война ведется во имя обогащения ничтожной кучки «жирных», «быкомордой оравы» всех стран, во имя передела мира, во имя грабежа чужих земель. Империалистическая бойня не нужна народам, она несет им лишь реки крови и бескрайнее горе, лишения и страдания. Позже с полным правом и законной гордостью Маяковский писал о себе:

Я
от первых дней
войнищу эту проклял,
плюнул рифмами в лицо войне.

(VII, 16).

[4] Цит. по кн.: Н. Реформатская. Даты жизни и творчества В. Маяковского. «Литературное обозрение», 1940, № 7, стр. 45.

Наиболее полно эти мысли выражены в антивоенной поэме «Война и мир», высоко оцененной А. М. Горьким. Рисуя страшные картины несправедливой, бессмысленной войны, поэт не забывает напомнить, что религия именем «всевышнего» освящает страшное преступление против человечества. Недаром строки, рисующие сцену кровавой бойни, иронически перебиваются и дополняются в тексте поэмы нотной записью и текстом молитвы «Упокой господи душу усопшего раба твоего...». Изображая фантастическую картину «вознесения» души убитого на небо, Маяковский говорит о единодушном «стоне солдат», проклинающих «всемогущего бога», который равнодушен к страданиям народа.

Ты на небо летишь, —
удуши,
удуши его,
победоносца.

(I, 246)

восклицают солдаты, гниющие в окопах. Характерно, что от души убитого солдата, которая попала, «расшибив двери прикладом», в рай, трусливо бегут прочь боги всех рангов и вероисповеданий:

Где они —
боги?!
«Бежали,
все бежали,
и Саваоф,
и Будда,
а Аллах,
и Иегова».

(I, 247)

В последней дооктябрьской поэме — «Человек», гуманистические мотивы которой созвучны творчеству Горького, Маяковский создал трагический обобщенный образ человека, живущего в условиях чудовищно несправедливого капиталистического строя:

Загнанный в земной загон,
влеку дневное иго я.
А на мозгах
верхом
«Закон»,
на сердце цепь —
«Религия».

(I, 277)

В той же поэме Маяковский нарисовал гротескный образ отвратительного «Лысого» — Повелителя Всего, воплотив в нем всю мерзость правителей буржуазного мира. Различный облик принимает Повелитель Всего — лютый враг человека:

То в виде идеи,
то чорта вроде,
то богом сияет, за облако канув.

(I, 298)

Таким образом, в лице бога порою и является сам «Лысый» — концентрированная гнусность капиталистического мира. Одним из проявлений са-

мого существа «Лысого» и вместе с тем исполнителем его воли становится бог:

И бог —
— его проворный повар —
из глин
сочиняет мясо фазаново.

(I, 280)

Сатирически развенчивая тут же поповские легенды о величии «рождества Христова», поэт, пользуясь известной для читателя того времени терминологией, говорит о великолепии Человека, об его огромных, поистине безграничных силах и возможностях:

Если не
человечьего рождения день,
то чорта ль,
звезда,
тогда еще
праздновать?!

(I, 272)

Маяковский попутно высмеивает поповские бредни о призрачном «загробном мире», о «небесном рае», где, дескать, уготовано блаженство праведникам. Сказочный «рай» оказывается на поверку случнейшим и пошлым мещанским заведением:

Серьезно.
Занято.
Кто тучи чинит,
кто жар подбавляет солнцу в печи
Все в страшном порядке,
в покое,
в чине.
Никто не толкается,
Впрочем и нечем.

(I, 291)

В поэме «Человек» завершаются мотивы богоборчества в творчестве поэта. Нетрудно проследить известную связь этих мотивов с осуждением «небесного тирана» в творчестве Мильтона, Байрона, Шелли и других великих зарубежных художников прошлого. Но особенно четко эта связь и развитие традиций вырисовываются в сравнении дооктябрьского Маяковского с мятежным и гневным Лермонтовым, в творчестве которого, по известным словам В. Г. Белинского, воплощена «с небом гордая вражда». От лермонтовского бунтаря-богоборца, «врага небес» Демона, идет прямая линия к сильному и гордому Человеку — герою одноименной поэмы Маяковского, который не может примириться с цепями закона и религии. Сам поэт открыто подчеркивает эту внутреннюю связь, говоря и об изменении внешнего облика и образа жизни своего героя:

Пойте теперь
о новом — пойте — демоне
в американском пиджаке
и блеск желтых ботинок.

(I, 287)

И не случайно много лет спустя, любовно вспоминая имя М. Ю. Лермонтова, Маяковский в стихотворении «Тамара и Демон» (1924) писал: «Мы общей лирики лента» (II, 378).

Итак, в дооктябрьских произведениях Маяковского борьба против религиозного дурмана носит богоборческий характер. В это время поэт говорит о боге как о жестоком и сильном враге, который располагает всей полнотой власти, угнетая и подавляя человека на «законном» основании, в соответствии с господствующей социальной несправедливостью. Но Маяковский в те годы еще далеко не всегда видел конкретные пути борьбы со злом, царящем в мире. Поэтому-то в его гневном голосе протеста проскальзывают порою анархические нотки, а вместе с предчувствием и предсказанием скорой революции нередко рождался крик боли и отчаяния.

Поэзии Маяковского того времени для выражения огромных, космического масштаба явлений, грандиозных чувств, переполнивших сердце Человека, требовались величественные, до предела «возвышенные» образы. «Библеизмы» раннего Маяковского нередко содержат в себе «приподнятость», возвышающий Человека смысл. Вместе с тем эти образы были лишены и тени религиозной мистики, она обычно уничтожалась убийственной иронией поэта. Например:

Я...
в самом обыкновенном евангелии,
тринадцатый апостол.
И когда мой голос
похабно ухает —
от часа к часу,
целые сутки,
может быть, Иисус Христос нюхает
моей души незабудки.

(I, 199)

В то же время дооктябрьская поэзия Маяковского развивалась в условиях острой полемики поэта с декадентским мистицизмом. Литературная борьба Маяковского того времени была чаще всего литературным вариантом классовой борьбы. Поэтому-то Маяковский так зло и неутомимо издевается над религиозно-мистической декадентской поэзией, пародирует ее «неземные» образы, демонстративно «снижает», «приземляет» их:

Послушайте, господин бог!
Как вам не скушно
в облачный кисель
ежедневно обмакивать раздобревшие глаза?
Давайте — знаете —
устроимте карусель
на дереве изучения добра и зла!

(I, 204)

Именно в этом-то резко пародийном плане в поэме «Человек» написана блестяще остроумная глава «Маяковский в небе», которую, кстати говоря, Маяковский очень любил читать вслух:

Заглядываю
— ангелы поют.
Важно живут ангелы.
Важно.
Один отделился
и так любезно
дремотную немоту расторг:

«Ну как вам,
Владимир Владимирович,
нравится бездна?»
И я отвечаю так же любезно:
«Прелестная бездна.
Бездна — восторг!»
(I, 289)

Такое использование религиозных образов дает возможность поэзии Маяковского выбить оружие из рук своих литературных противников.

Значительно реже использует религиозные образы Маяковский в послеоктябрьский период творчества, когда задача борьбы с «зарифмованным опиумом» декадентства уже была решена самой историей развития нашего общества. После Октября поэт пользуется религиозными образами лишь изредка, исключительно в сатире. Например, рисуя в поэме «Владимир Ильич Ленин» гротескный обобщенный «капитализма портрет родовой», Маяковский пишет:

Он враз
и царства
и графства сжевал
с коронами их
и с орлами.
Вступчел,
как библейская корова
или вол...
(VI, 153—154)

Здесь сатирически использована библейская легенда об Иосифе, якобы разгадавшем сны фараона о тучных коровах, съеденных тощими. Сатирическое переосмысление религиозных образов по этому же принципу можно встретить в отдельных плакатах — «Окнах РОСТА», поэме «150 000 000» и некоторых других произведениях.

* *
*

«Октябрь прогремел, карающий судный», и Маяковский, задыхавшийся в мире «думающих лучше нажраться как», полной грудью вдохнул свежий воздух, «разреженный дважды грозою двух революций». Без минуты колебаний Маяковский стал поэтом молодой страны Советов. Борясь за утверждение высокого коммунистического идеала, Маяковский настойчиво и непримиримо выступал против всего, что мешает советскому народу идти вперед, в «коммунистическое далеко». Иную окраску в эти годы носят его антирелигиозные произведения. Они приобретают агитационно-пропагандистский характер в борьбе с пережитками прошлого в сознании и быту значительной части народа, находящейся под влиянием религиозных предрассудков. Вместе с тем поэт гневно разоблачал антисоветские происки реакционного духовенства в нашей стране и за рубежом.

Не теряя своеобразия своего творческого «почерка», Маяковский шел в одном ряду с Демьяном Бедным и другими поэтами-агитаторами, стремясь сделать свои произведения понятней и ближе многомиллионному читателю.

Вскоре после Октябрьской революции, в 1918 г., Маяковский создал первую советскую пьесу «Мистерия-буфф» — героическое, эпическое и сатирическое изображение нашей эпохи. Об интересе Маяковского к жанру

мистерии можно судить еще по его ранней дооктябрьской статье «Театр, кинематограф, футуризм», опубликованной в 1913 г. (I, 311). Используя форму мистерии — средневекового народного зрелища религиозного характера, — поэт совершенно переосмыслил ее содержание, отбросив мистическую окраску этого жанра. Вместе с тем, как убедительно доказано в работах ряда исследователей Маяковского (В. Перцова, А. Февральского, Д. Молдавского и др.), в «Мистерии-буфф» широко использованы элементы русской народной сатирической сказки, старинного русского народного театра, народного лубка.

Шутливо пародируя известную библейскую легенду о всемирном потопе, Маяковский рассказал о непримиримой классовой борьбе буржуазии и пролетариата. Такая форма пародии была довольно широко распространена в агитационной поэзии той поры. Особенно часто ею пользовался Демьян Бедный. Можно назвать, например, такие его произведения, как «Новый завет без изъяна евангелиста Демьяна», где сопоставляются друг с другом и опровергаются евангельские апокрифы и сказания, «Повесть о том, как четырнадцатая дивизия в рай шла» — поэтический бурлеск, высмеивающий легенду о рае, созданный по мотивам русского антирелигиозного фольклора, и другие. Остро политический раешник Д. Бедного «Земля обетованная» (1918) весьма сходен с «Мистерией-Буфф» не только атеистическими мотивами, но и изображением устремленности трудового народа в «коммунистическое далеко». Сам Демьян Бедный назвал это произведение «библией наизнанку». Такой прием снижал, развенчивал «высокие» жанры религиозно-мистической литературы. Вместе с тем использование широко известных рядовому читателю той поры религиозных образов придавало доступность агитационно-атеистической поэзии.

Но было в те первые годы развития советской литературы и немало последышей декадентской поэзии, уныло перепевавших гимны «иному миру», страшась реальной революционной действительности. Были и честные, искренне принявшие революцию художники, которые не могли сразу избавиться от религиозных мотивов в своем творчестве. Среди них можно было встретить писателей самых различных направлений и разной степени одаренности — от А. Белого, издавшего религиозно-мистическую поэму «Христос Воскрес»,[5] до В. Князева — автора псевдоатеистической книжки стихов «Красное евангелие»,[6] которые, в сущности, не разоблачали, а пропагандировали библейские мифы.

На одном из литературных диспутов в первые годы советской власти Маяковский заявил: «Мы уже ни одного слова, которое попахивает мистикой... ни одного слова не потерпим в своих произведениях» (III, 385).

Антирелигиозная сатира Маяковского этих лет не только имеет целью коммунистическое воспитание масс, отравленных предрассудками религии, но и носит одновременно остро полемический характер. Она не допускает и мысли о применении всерьез религиозной символики, являющейся одной из форм проповеди аполитизма. Выступая в 1920 г. по поводу постановки в Камерном театре религиозно-мистической пьесы Клоделя «Благовещение» («Мистерия любви»), Маяковский справедливо говорил: «Сколько бы спектаклей на тему о воскрешении детей путем божественной силы ни ставить, все равно это будет ерунда» (III, 382).

В «Мистерии-буфф» Маяковский говорит о неудержимом движении «нечистых» — тружеников к «земле обетованной» — коммунизму. Харак-

[5] «Наш путь», 1918, май, стр. 108—116.
[6] Вас. Князев. Красное евангелие. Пгр., 1918.

терно, что среди врагов революции — «чистых» немалую роль играет корыстолюбивый Поп, всячески пытающийся увести «нечистых» в сторону от борьбы за свои права.

Со злой иронией пишет Маяковский о хитроумных религиозных ловушках, рассчитанных на обман народа:

Нам написали Евангелие,
Коран,
«Потерянный и возвращенный рай».
и еще,
и еще —
многое множество книжек.
Каждая — радость загробную, сулит, умна и хитра.

(III, 9—10)

Преодолевая неимоверные трудности, «нечистые» достигают цели. По дороге они побывали в аду, где черти пугают их «адскими муками». Но реальные земные страдания обездоленных тружеников в условиях капитализма оказываются много горше поповских россказней о «вечных муках» грешников — «еретиков», поднявших руку на «установленный богом» миропорядок». Великолепно изображена Маяковским сцена в «аду», когда на беспомощные угрозы чертей сознательный Кузнец отвечает:

Стыдно!
Все-таки старый чорт,
У самого проседь.
Нашли, ей-богу, чем стращать!
На заводе
чугуноплавильном
не бывали, чать?

(III, 175)

Батрак дополняет эту же мысль:

А посмотрите на раба с колонии английской —
черти все б разбежались в писке.
. . . . . .
Посмотрели солдата в окопе вы бы;
Сравнить если с ним — ваш мученик лодырь.

(III, 179)

Сравнительно с муками капиталистической эксплуатации ад, придуманный церковниками для устрашения непокорных, может показаться домом отдыха. Народ, победоносно прошедший сквозь тяжкие испытания голода, блокады, интервенции, гражданской войны, преодолевший неимоверные муки и лишения, не испугать религиозными бреднями об адских муках.

Прорвавшись без задержки сквозь ад, «нечистые» попадают в рай. Рисуя «райское блаженство» «праведников» Маяковский, развивая мотивы дооктябрьской поэмы «Человек», пародирует религиозно-мещанские представления об истинном счастье человека. Маленьким, убогим оказывается это счастьице — дурацко-наивный «рай»!

Недаром на вопросы «нечистых» о время препровождении райских жителей один из них растерянно отвечает:

А мы метки на облаках вышиваем, —
Х. и В. —
Христовы инициалы.

(III, 189)

На это Слуга вполне резонно иронически замечает:

Вы б еще подсолнухи грызли.
Провинциалы!

(III, 190)

Невыносимой скукой веет от этих занятых «ангельских чинов». Понятно, что «нечистые» тут же делают естественный вывод:

Сапожник

Так, голубчики,
дорвались до рая!

Слуга

Ну, доложу вам, дыра, я.

(III, 189)

Словами «человека будущего» Маяковский в этой же пьесе горячо доказывает, что советские люди должны думать не о религиозных сказках относительно «райских кущей» в загробном мире, а о том, чтобы своими трудовыми руками построить счастливую жизнь на земле:

Не о рае христовом ору я вам,
где постнички лижут чай без сахару.
Я о настоящих
земных небесах ору.
Судите сами: христово небо ль,
евангелистов голодное небо ли?
. . . . . .
Там сладкий труд не мозолит руки,
Работа розой цветет на ладони.

(III, 161)

Решительно отвергнув лицемерную приманку угнетателей об истинном счастье в «небесном рае», отбросив религиозный обман, веками служивший средством закабаления трудящихся, «нечистые» утверждают мысль об огромных силах и возможностях человека, свободного от капиталистической кабалы и религиозных предрассудков:

Мы сами себе и Христос и спаситель!
Мы сами Христос!
Мы сами спаситель!

(III, 75)

Невольно вспоминаются идейно очень близкие строки из «Облака в штанах»:

Их ли смиренно просить:
«Помоги мне!»
Молить о гимне,
об оратории!
Мы сами творцы в горящем гимне —
шуме фабрики и лаборатории.

(III, 190)

Трудовой советский человек, отбросив сковывающую разум и волю веру в бога, станет могучим хозяином вселенной. Эта пророческая мысль

образно выражена в пьесе словами Машиниста — носителя передовых общественных взглядов:

Надо у бога молнии вырвать.
Бери их!
На дело пригодятся —
электрифицировать.
Нечего попусту громами ухать!

(III, 195)

Отдельные исследователи творчества Маяковского до сих пор отказываются понять смысл образа Льва Толстого, иронически помещенного поэтом в этой пьесе среди святых в раю. В этом находят отголоски анархофутуризма, нигилистического отношения к культуре прошлого и пр.[7] Но при внимательном чтении пьесы становится совершенно ясно, какого Льва Толстого имел в виду Маяковский. «Толстой смешон, как пророк, открывший новые рецепты спасения человечества», — писал В. И. Ленин.[8] И острие сатиры Маяковского направлено именно против реакционного толстовства, которое гневно определил Владимир Ильич как «...проповедь одной из самых гнусных вещей, какие только есть на свете, именно: религии, стремление поставить на место попов по казенной должности попов по нравственному убеждению».[9]

Особенный вред развитие теории Толстого о «непротивлении злу насилием» могло принести в суровые годы гражданской войны, когда решался вопрос о жизни и смерти советской Родины, когда миллионы трудящихся, обливаясь кровью, с оружием в руках отстаивали молодую страну Советов. Истинный характер образа Льва Толстого в «Мистерии-буфф» становится особенно ясным, если вспомнить реплику персонажа пьесы Соглашателя-меньшевика, испуганно бегущего от «нечистых»:

А я вернусь
к Толстому.
Туз!
Займусь
непротивлением
злу-с...

(III, 196)

По пути к коммунизму — «земле обетованной» «нечистые» решительно отбрасывают веру в бога — «проходимца Христа», который оправдывал и охранял социальное неравенство, извечно был покровителем эксплуататоров народа:

У бога есть яблоки,
апельсины,
вишни,
может вёсны стлать семь раз на дню,
а к нам только задом оборачивался всевышний,
теперь Христом залавливает в западню.

(III, 57)

Рисуя различные образы тружеников-«нечистых», Маяковский показал, что степень их сознательности, социальной зрелости в значительной

[7] См., например: А. Кулинич. Очерки по истории русской и советской поэзии 20-х годов. Киев, 1958, стр. 87; Вл. Диев, Н. Жигалов. Из опыта советской драматургии. «Вопросы литературы», 1959, № 3, стр. 211.
[8] В. И. Ленин, Соч., т. 15, стр. 183.
[9] Там же, стр. 180.

степени определяется отношением к религии. Поэт правдиво говорит о необходимости долгой и сложной борьбы за освобождение сознания части трудового народа от религиозных предрассудков, мешающих идти к коммунизму. Если Батрак и Кузнец изображены в «Мистерии-буфф» как непоколебимые атеисты, а Плотник испытывает известные колебания, то Швея — человек с неустойчивым сознанием, у нее сильны религиозные предрассудки. В трудные моменты она готова обратиться к богу:

Нам бог не может погибнуть дать.
Сложим руки — будем ждать.

(III, 156)

Однако и она в конце концов приходит в «землю обетованную», освободившись от религиозного дурмана в ходе борьбы всего коллектива «нечистых» с земными и небесными тиранами.

Маяковский остроумно использует в «Мистерии» библейскую фразеологию и тут же переосмысливает ее, чтоб показать полную несостоятельность, нелепость «священных» текстов. Особенно удачен диалог в сцене рая, когда жалкие и растерянно-глуповатые «райские жители» пытаются направить «нечистых» на «путь истинный». Вялая, беспомощная речь ангелов, наполненная «библеизмами», вполне соответствует никчемности этих персонажей. Им противопоставлены энергия, острая ирония вполне земных «нечистых», например:

Один из ангелов

Зачем?
Случается и на землю
к праведному брату или сестре пойти —
и возвращаемся, елей свой излив там.

Слуга

Так вот перышки по тучам и трепите?
Чудаки!
Обзавелись бы лифтом.

(III, 189)

Резко полемизируя с чуждыми советскому человеку идеями и образами Библии, Маяковский нередко перефразирует популярные библейские выражения. Так, известные слова из «Нагорной проповеди» «блаженны нищие духом, ибо их есть царство небесное» превращаются у Маяковского в реплику «человеку будущего» — глашатая идей коммунизма:

Мой рай для всех,
Кроме нищих духом.

(III, 161)

Величественным гимном трудящихся, достигших счастливой страны коммунизма, в котором перефразированы бессмертные строки «Интернационала», заканчивается пьеса «Мистерия-буфф»:

Этот гимн наш победный,
вся вселенная, пой!
с Интернационалом
воспрянул род людской.
Не ждали мы спасенья свыше.

Ни бог, ни чорт не встал за нас.
Оружье сжав, в сраженье вышел
и вырвал власть рабочий класс.
(III, 227)

Любопытна история неудачной попытки Маяковского впервые поставить «Мистерию-буфф» в Петрограде, на сцене бывш. Императорского Александринского театра. Большинство старых актеров, воспитанных в духе преданности престолу и религии, враждебно встретили чтение автором пьесы осенью 1918 г., считая ее величайшим кощунством. Когда Маяковский, читая пьесу, дошел до сцены рая, кое-кто из актеров стал креститься и бормотать: «Свят, свят, свят, господи!». Хорошо знавший Маяковского художник Л. И. Жевержеев, который присутствовал при этом чтении, позже писал в своих воспоминаниях: «Чтение началось при гробовом молчании... В то время, вопреки декрету, в уголке под потолком продолжала висеть иконка, и уже само название пьесы «Мистерия» в сочетании с «буфф» сразу же огорошило кое-кого из «старых александринцев...»[10] Маяковскому не удалось пробить стену косности в «александринке» и мысль о премьере там «Мистерии-буфф» вскоре пришлось оставить. Пьеса была впервые поставлена 7 ноября 1918 г. в другом театре. Но сам факт растерянности и даже испуга почтенных актеров Александринского театра, еще хранившего традиции «императорского»,— лишнее свидетельство революционного новаторства, силы и действенности воинствующего атеизма «Мистерии».

Пьеса «Мистерия-буфф» не лишена и существенных недостатков. Вряд ли сможет удовлетворить зрителя схематизм, чрезмерная условность изображения «земли обетованной». Излишне усложнен язык отдельных персонажей пьесы. Однако это остро сатирическое и героическое зрелище тепло воспринималось самими широкими массами зрителей первых лет революции: «Я видел, какое впечатление производит эта вещь на рабочих: она их очаровывает...— говорил А. В. Луначарский — Содержание этого произведения дано всеми гигантскими переживаниями настоящей современности, содержание, впервые в произведениях искусства последнего времени, адекватное явлениям жизни».[11] Второе рождение эта пьеса пережила в наши дни в Московском театре сатиры, где она идет при неизменно переполненном зрительном зале. Высокую оценку этому спектаклю дала газета «Правда», отметив его нестареющую злободневность, агитационно-воспитательное значение.

В марте 1920 г. Маяковский написал для Московского театра сатиры три небольших агитпьески. Среди них — «Пьеска про попов, кои не понимают, праздник что такое». Центральный ее персонаж — сатирически изображенный поп отец Свинуил, представляющий собою то абсолютное большинство духовенства, которое злобно встретило Октябрьскую революцию и всячески поддерживало интервентов и белогвардейских мятежников, но, под давлением обстоятельств, было вынуждено срочно перекраситься в «лояльный» цвет после упрочения советской власти. Поэтому-то отцу Свинуилу приходится лишь воскликнуть:

[10] Л. Жевержеев. Воспоминания. В кн.: Маяковскому. Сборник воспоминаний и статей. ГИХЛ, Л., 1940, стр. 138.
[11] Цит. по кн.: В. Катанян. Маяковский. Литературная хроника, изд. 3-е М., 1956, стр. 107.

Да здравствует власть советская!
Ничего не попишешь —
зря
Деникина
святой водой кропили-с.
Что Антанта, —
товарищ Мартов
и то
большевиков признал.
Укрепились.
(III, 250)

В другой пьесе этого же цикла — «Как и кто проводит время, праздники празднуя (на этот счет замечания разные)» Маяковский при помощи того же карикатурного приема обнажает нелепость религиозных обрядов, высмеивает ритуал церковных праздников, которым рады лишь неисправимые обжоры и пьяницы. Острый комический эффект здесь достигается при помощи диалога двух религиозных ханжей — обжор, густо пересыпающих свою речь терминологией из «священного писания», но глубоко безразличных, в сущности, ко всему, кроме неимоверных потребностей собственного желудка:

Первый

Итак, господа,
воскрес Христос-та!

Второй

Икорочки б тоже
не дурно для такого тоста!

Первый

Да, господа,
воскрес он,
сущий во гробех!

Второй

Ну и поросятина у вас!
Эх!

Первый

Дай бог, чтоб чаще у нас так воскресало!

Второй

Съедим
по этому поводу
ветчинки
с фунтиком сала!

Первый

Да, господа,
распяли было
ироды
господа нашего
Иисуса Христа.

Второй

Кулич —
одно восхищение!
Что это он, ей-богу,
поесть не дает!
Со своим Христом пристал!

(III, 266—267)

Резкое несоответствие ханжески елейной формы речи первого персонажа с откровенно животным содержанием «душевной беседы» этих обжор помогает поэту высмеять религиозную идеологию, которая давно служит лишь удобной ширмой, прикрывающей всевозможные благоглупости, лицемерие и ханжество.

Высоко оценил и поддержал работу Маяковского над этими пьесами А. В. Луначарский. Он подчеркнул их агитационное и художественное значение, отметив, что это «очень недурно сделанные карикатуры в бойком темпе».[12] Чрезвычайно интересен отзыв Н. К. Крупской об этих же произведениях Маяковского. Сравнивая их с агитпьесами других авторов, представленными Главполитпросвету в 1921—1922 гг., Надежда Константиновна писала: «Надо учиться у Маяковского: его пьески коротки, чрезвычайно образны, полны движения и содержания, а это что же такое?»[13]

Маяковскому даже пришлось однажды играть роль священника в короткометражном антирелигиозном кинофильме того времени взамен актера, который сбежал с киносъемки, перепугавшись «святотатства».[14]

Любопытно, что в 1918 г., написав киносценарий картины «Барышня и хулиган» по повести итальянского писателя Эдмонда д'Амичиса «Учительница для рабочих», Маяковский решительно выбросил из сценария образ священника, явившегося причащать умирающего героя — молодого рабочего парня, роль которого играл сам Маяковский.[15]

К первой годовщине Октябрьской революции был издан альбом плакатов Маяковского «Герои и жертвы революции», которые он в 1927 г. назвал «первыми попытками агитпоэзии» (X, 279). В одном ряду с «жертвами» — врагами революции, вслед за заводчиком, банкиром, помещиком и кулаком Маяковский справедливо поместил и церковника (IV, 16). Во многих боевых плакатах периода гражданской войны — «Окнах РОСТА» Маяковский раскрывает связь тогдашних служителей церкви с интервентами и белогвардейцами, остро высмеивает антисоветскую пропаганду духовенства, его несбыточные мечты о реставрации власти помещиков и капиталистов (IV, 99, 104, 110 и др.). К примеру, в плакате РОСТА № 365 поэт пишет:

Парижские газеты пишут: три четверти финансистов
бывшей России признали Врангеля и объединились.
Что это значит?
Это значит: вылез фабрикант.
Помещик лезет.
Поп вылез.

(IV, 216)

[12] Цит. по альманаху: «С Маяковским». М., 1934, стр. 33.
[13] Цит. по кн.: В. Катанян, ук. соч., стр. 130.
[14] См.: Макс Поляновский. Поэт на экране. Изд. «Советский писатель», М., 1958, стр. 79—80.
[15] См.: В. Перцов. Маяковский. Жизнь и творчество после Октябрьской социалистической революции. Изд. АН СССР, М., 1956, стр. 30.

Много антирелигиозных стихотворений и плакатов Маяковский создал в начале 1922 г., когда советское правительство для спасения голодающих Поволжья решило изъять ценности из церквей, чтобы закупить хлеб за границей, а церковники всячески противились этому мероприятию. В плакате «Граждане! Поймите же наконец...» Маяковский пишет:

Мы нищи. А в церквях и соборах
драгоценностей ворох.
Не христиане, а звери те, кто скажут тут —
«не дадим золота — пусть мрут».

(V, 92)

Поэт без всяких изменений вставил в этот же плакат потрясающей силы документ — бесхитростное письмо голодающих — «слезницу симбирских крестьян», где сказано: «Мы просим от имени стонущего в муках голодного народа отдать на борьбу с голодом все то золото, бриллианты, другую церковную утварь, которая не требуется в богослужении, а служит роскошью в церквях». Эти мысли выражены поэтом и в плакатах «Нечего есть! Обсеменится нечем», «Займем у бога» и др. Маяковский тут же с гневом и ненавистью раскрывает мошеннические проделки реакционного духовенства, которое прятало церковные ценности, не желая спасти от голодной смерти миллионы крестьян:

У поповского бога
золота и серебра много.
Носится смерть над голодным людом.
Что-то помощь не идет с неба,
а золото под попами
лежит под спудом.
Сколько можно купить на него хлеба!
Мольбой не проймешь поповское пузо.
. . . . . .
Если попы помочь не хотят,
без попов поповским золотом поможем.

(V, 97)

В то время в нашей стране развернулась широкая антирелигиозная кампания, в ходе которой на самых злободневных примерах разоблачалась реакционная сущность поповщины. Эта кампания встретила горячую поддержку со стороны широких масс трудящихся, порвавших с религией.

Н. С. Хрущев в речи в связи с вручением ему Международной Ленинской премии мира 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».[16]

Тесно связаны с этой же тематикой агитационные стихи Маяковского «О патриархе Тихоне», «Когда голод грыз прошлое лето», «Когда мы побеждали голодное лихо», которые написаны в марте 1923 г. в связи с подготовкой суда над бывшим патриархом православной церкви Тихоном.

Тихон патриарх,
прикрывши пузо рясой,
звонил в колокола по сытым городам,

[16] «Правда», 17 мая 1959 г.

ростовщиком над золотыми трясся:
Пускай, мол, мрут,
а злата —
не отдам!

(XII, 41)

В стихотворном памфлете «О патриархе Тихоне» Маяковский говорит о неразрывной связи в прошлом «властей предержащих» с официальной религией в целях общего закабаления народа:

Царь, урядник да поп
друзьями были от рожденья по гроб.
. . . . . .
Под свист розги,
под поповское пение,
рабом жила российская паства
Это называлось: единение
церкви и государства.

(XII, 37—38)

Заканчивая памфлет, Маяковский не забывает напомнить, что навсегда канули в вечность те времена, когда «около помещика вора кормилась и поповская свора». Советский народ, справедливо утверждает поэт, воздаст должное патриарху Тихону, как и другим врагам, пытавшимся удушить страну Советов:

Зовет патриарх Тихон
на власть Советов восстать народ.
За границу Тихон протягивает ручку.
зовет назад белогвардейскую кучку.
. . . . . .
Шалишь, отец патриарше, —
никому не отдадим свободы нашей!

(XII, 39)

Агитстихи Маяковского этого цикла были опубликованы во многих периферийных газетах через Прессбюро Агитпропа ЦК РКП(б), а в Архангельске памфлет «О патриархе Тихоне» был издан отдельной брошюрой.

Маяковский придавал большое значение терпеливой и вдумчивой агитационно-массовой работе среди широких масс крестьянства той поры, в значительной степени еще находившегося под властью религиозных предрассудков и суеверий. В 1922 г. он пишет 12 агитплакатов, направленных против религиозных обрядов. В 1923 г. вышли в свет два небольших сборника антирелигиозных стихов Маяковского: «Обряды» и «Ни знахарь, ни бог, ни ангелы бога — крестьянству не подмога». Сборники были иллюстрированы остро сатирическими, меткими рисунками самого Маяковского, исполненными в духе народного лубка. Некоторые антирелигиозные стихи из этих сборников часто перепечатывались в местных газетах того времени.

В. И. Ленин в статье «О значении воинствующего материализма», опубликованной в 1922 г., писал: «...массам необходимо дать самый разнообразный материал по атеистической пропаганде, знакомить их с фактами из самых различных областей жизни, подойти к ним и так и эдак для того, чтобы их заинтересовать, пробудить их от религиозного сна, встряхнуть их с самых различных сторон, самыми различными способами и т. п.».[17]

Именно так и была построена антирелигиозная пропаганда Маяковского в этих сборниках. Обращаясь к трудовому крестьянству нашей страны, поэт со спокойным юмором настойчиво разоблачает поповские сказки и суеверия. Интересны сами названия стихотворений, построенные по принципу народных пословиц и поговорок: «Кому и на кой ляд нужен целовальный обряд», «Крестить — это только попам рубли скрести», «На горе бедненьким, богатейшим на счастье — и исповедники и причастье» и т. д. — в сборнике «Обряды» или «Прошение на имя бога — в засуху не подмога», «Ни знахарство, ни благодать бога в болезни не подмога» и т. п. — во втором сборнике. В этих заглавиях не только четко определялась тема стихотворения, но и был сконцентрирован идейный замысел поэта.

Не бог, а наука, — говорит поэт, — поможет крестьянам. Советский трудовой человек должен быть свободен от религиозных предрассудков, должен овладеть научными знаниями о мире и человеке. Не для того народ совершил социалистическую революцию, проливая кровь на полях гражданской войны, терпел голод и лишения, чтоб оказаться под властью мракобесов-церковников:

Мы победили,
но не для того ж,
чтоб очутиться
под богами.
. . . . . .
Товарищ,
подымись!
Чего пред богом сник?
В свободном
нынешнем
ученом веке
не от попов и знахарей —
из школ,
из книг
узнай о мире
и о человеке!

(V, 161—163)

Не снижая уровень своего поэтического мастерства, но вместе с тем используя самым простым, доступным любому крестьянину языком, используя формы разговорной речи, популярные образы русского фольклора, Маяковский спокойно и деловито, без оскорбления религиозных чувств верующих показывает в этих стихах всю нелепость и вред суеверий и поповских выдумок о существовании «господа-бога». Для большей доходчивости и убедительности поэт пользуется в этих агитстихах формой поучительного народного сказа, включает в стихи фольклорные персонажи (Ванька-Дурак, Данила-Балда и др.).

Особенно удачно и остро, с глубокими философскими обобщениями, написано стихотворение «Товарищи крестьяне, вдумайтесь хоть раз — зачем крестьянину справлять пасху», в котором поэт как бы подводит итог своей десятилетней борьбы с поповщиной:

Если вправду
был
Христос чадолюбивый,

[17] В. И. Ленин. Соч., т. 33, стр. 204.

если в небе
был всевидящий бог, —
почему
вам
помещики чесали гривы?
Почему давил помещичий сапог?
. . . . . .
Почему
допущен голод на Волге?
Чтобы вас
переселять в райские кущи?
. . . . . .
Почему истреблял крестьян войной,
кровью крестьянскою поля исхлестал?
Или Христу —
не до крестьянского рева?
Христу дороже спокойствие царево?
Крестьяне
Христу молились веками,
а война
не им остановлена,
а большевиками.
Понятно —
пасха блюдется попами.
Не зря обивают попы пороги
Но вы
из сердца вырвите память,
память об ихнем —
злом боге.

(V, 179—181)

Сохранилось любопытное свидетельство, подтверждающее, насколько доходчивы и популярны были эти антирелигиозные агитстихи среди трудового крестьянства того времени. Журналист Я. Шафир, прочитавший крестьянам в деревне газету со стихотворением Маяковского «Крестьяне, собственной выгоды ради поймите — дело не в обряде», рассказывает: «Даю это читать Дедову и Ивану Коротких. К моему изумлению, они Маяковского понимают. Я спрашиваю: «Что значит — „В мозгах вывих?" Ответ — „вроде дурака"».[18]

Чего стоят после этого кривые улыбки недоброжелателей Маяковского и их разглагольствования на тему: «Вас не понимают рабочие и крестьяне».

В стихотворении «Наше воскресение» (1923) Маяковский вновь говорит о полнейшей несовместимости современной науки, к которой приобщаются в нашей стране миллионы трудящихся, со средневековыми религиозными поверьями.

Нам
не бог начертал бег,
а, взгудев электромоторы,
миром правит сам
человек.
Не будут
вперекор умам
дебоширить ведьмы и Вии, —
будут
даже грома́
на учете тяжелой индустрии.
. . . . . .
Вырывай у бога вожжи!

[18] Я. Шафир. Газета и деревня. М., ГИЗ, 1923, стр. 50—51.

Что морочить мир чудесами!
Человечьи законы
— не божьи! —
на земле
установим сами.

(II, 212—213)

Антирелигиозные стихи В. В. Маяковского 1920—1923 гг. в огромном своем большинстве не потеряли своего значения и в наши дни. Они вполне соответствуют основным положениям известного постановления ЦК КПСС от 10 ноября 1954 г. «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения», в котором сказано: «Коренная противоположность науки и религии очевидна. Если наука опирается на факты, на научный эксперимент и строго проверенные жизнью выводы, то любая религия опирается лишь на библейские и прочие предания, на фантастические вымыслы. Современные научные достижения в области естествознания и общественных наук убедительно опровергают религиозные догмы. Наука не может мириться с религиозными, вымышленными представлениями о жизни природы и человека, поэтому она не совместима с религией».

В последний, наиболее зрелый период творчества Маяковский считал борьбу с религией одной из важнейших задач советского художника.

10 июня 1929 г. в Москве состоялся II съезд Союза воинствующих безбожников. С яркой речью на открытии съезда выступил А. М. Горький, развернув подлинную программу атеистического творчества советских писателей, подчеркнув актуальнейшее значение антирелигиозной темы в советской литературе. А. М. Горький закончил свою речь горячим призывом: «Ясно — религии нет места в том огромнейшем процессе культурного творчества, который с невероятной быстротой развивается в нашей стране. Кто может быть сильнее нашей воли и сильнее нашего разума? Наш разум, наша воля — вот что создает чудеса. Кто создал богов? Мы, наша фантазия, наше воображение. Раз мы их создали, мы имеем право их ниспровергнуть. **(Аплодисменты)**. И должны ниспровергнуть. На их место нам не надо ничего, кроме человека, его свободного разума».[19]

Выступая вслед за А. М. Горьким на этом же съезде, развивая мысли великого основоположника советской литературы, Маяковский говорил: «К сожалению, товарищи, наша антирелигиозная литература еще слаба... Мы можем уже безошибочно различать за католической сутаной маузер фашиста. Мы можем уже безошибочно за поповской рясой различить образ кулака, но тысячи других хитросплетений через искусство опутывают нас той же самой проклятой мистикой. Владимир Ильич в письме к Горькому писал, что католический священник в сутане, растлевающий девушек, не так страшен, как демократический поп без рясы, закручивающий нам головы красивыми словами. Мы обещаем работой ответить на призыв съезда. В наше время мы должны со всей ответственностью сказать, что если еще можно так или иначе понять безмозглых из паствы, вбивающих в себя религиозное чувство в течение целых десятков лет, так называющих верующих, то писателя-религиозника, который работает сознательно, и работает все же религиозничая, мы должны квалифицировать или как шарлатана, или как дурака.

[19] М. Горький, Собр. соч., в 30 томах, Гослитиздат, М., 1953, т. 25, стр. 36.

«Товарищи, обычно дореволюционные ихние собрания и съезды кончались призывом „с богом“, сегодня съезд кончится словами „на бога“. Вот лозунг сегодняшнего писателя» (X, 348—349).

Из многочисленных воспоминаний известно, что Маяковский буквально не мог выносить не только разговоров о боге всерьез, но даже упоминания о нем в творчестве какого-нибудь писателя. К примеру, Маяковский высоко ценил замечательную поэму А. Блока «Двенадцать» и очень любил читать ее вслух. Однако заключительные строки поэмы

В белом венчике из роз —
Впереди — Исус Христос

он обычно шутливо изменял на

В белом венчике из роз —
Луначарский наркомпрос

или

В белом венчике из роз —
Впереди — Абрам Эфрос.[20]

Выступая 8 февраля 1930 г. на конференции Московской ассоциации пролетарских писателей, Маяковский резко осудил незадачливого поэта, который воспользовался религиозной символикой для выражения своих мыслей и чувств. Маяковский тут же подчеркнул, что «библейская чушь», чуждая духу нашего времени, не должна находить для себя места и в советской литературе: «Он пишет: „И долго носился я с первой строкой, как с Евой носился создатель...“ Что это значит? Это — пользование старым негодным поэтическим арсеналом, негодным на всех этапах нашей работы» (X, 359).

Справедливо считая призыв «на бога» лозунгом «сегодняшнего писателя», Маяковский неутомимо создавал новые атеистические стихотворения, обличая средствами сатиры ложь религиозной морали, высмеивая пустоту и ничтожество религиозных представлений. Он принимал участие в издании массовых антирелигиозных газет и журналов того времени, неоднократно выступал на «безбожных вечерах» перед трудящимися. Лишь в одном декабре 1929 г. с большим успехом прошло два таких его выступления — в Радиотеатре и в клубе завода «Красный богатырь».[21] О последнем выступлении писал журнал «Крокодил»: «... он никогда не отказывался выступать, и еще не так давно его мощный голос громыхал на „безбожном вечере“ в клубе „Богатыря“».

В январе 1930 г. Маяковскому позвонили рабочие московского Электрозавода. У них начиналась декада борьбы с потерями на производстве. «Целый ряд толстых журналов, — вспоминали рабочие через день после смерти поэта, — на просьбу завода помочь художественно оформить десятидневник ответил молчанием. Но достаточно было одного звонка к Маяковскому, чтобы получить ответ: «С удовольствием приду на помощь заводу. Не смотрите на мой отдых или сон, тяните с постели». Первая в СССР кампания борьбы с потерями прошла под лозунгами, данными Маяковским: «Болтливый — растратчик рабочих часов. В рабочее

[20] См: Л. Брик. Маяковский и чужие стихи. «Знамя», 1940, № 3, стр. 166. А. Эфрос — известный искусствовед и литературный критик, стоявший в первые годы революции на аполитичных позициях.

[21] См.: В. Катанян, ук. соч., стр. 390.

время язык на засов», «Богомольных прогульщиков с Электрозавода вон, не меняй гудок на колокольный звон».[22]

Некоторые из лозунгов для электрозаводцев представляют собою слегка переделанные тексты плакатов, выполненных поэтом ранее для издательства «Вопросы труда». В этих плакатах Маяковский, в частности, подчеркивал несовместимость честного труда советского рабочего с соблюдением религиозных обрядов, которые ведут к прогулам, пьянке, дезорганизации производства:

Прогульщика-богомольца
выгоним вон, —
не меняй гудок
на колокольный звон.
(V, 439)

Сейчас иному читателю эти стихи — «агитки» могут показаться слишком резкими, прямолинейными и т. п. Но они писались в суровые и героические дни тридцатого года, когда дорог был каждый час, каждая минута рабочего времени, когда популярнейшим стало малоизвестное до того времени слово «темп», соседствовавшее с более знакомым «даешь!» Трудно, да и некогда было тогда отмерять дозу презрения или силу удара по прогульщикам-богомольцам, по религиозным ханжам, которые то ли по глупости и невежеству, то ли по сознательной злобе своей пытались тормозить строительство социализма. Поэтому-то антирелигиозные стихи Маяковского этого времени звучат, как удары хлещущего бича, резко, точно, беспощадно.

В это время резко усиливается борьба поэта против религиозной идеологии, которую он справедливо считает серьезной помехой делу строительства социализма. Это — центральная мысль всех атеистических выступлений поэта последних лет творчества. «Комсомольская правда» 22 сентября 1929 г. в подборке под общим заголовком «Превратим союз воинствующих безбожников в многомиллионную боевую организацию трудящихся. Религия — тормоз пятилетки» опубликовала стихотворение Маяковского «Надо бороться», имеющее программный характер. Оно наполнено непримиримо наступательным духом воинствующего атеизма. Поэт беспощадно обнажает самые различные «лазейки» «хитрого бога» — религиозного дурмана. При этом Маяковский по праву ставит в один ряд и «разные песни» некоторых поэтов, зовущих «от жизни лететь поднебесне», и «вранье про бога» «сладкогласых баптистов», и «похабство хлыста», и «пищанье скопца» и т. п. Стихотворение заканчивается гневными, разящими строками, которые звучат как боевая программа действия:

Религиозная
гудит ерундистика,
десятки
тысяч
детей
перепортив.
Не справимся
с богом
газетным листиком, —
несметную
силу
выставив против.

[22] Журн. „Крокодил“, 1930, № 12.

Райской бредней,
загробным чаянием
ловят
в молитвы
душевных уродцев.
Бога
нельзя
обходить молчанием, —
с богом пронырливым
надо
бороться!
(X, 70—71)

Маяковский был подлинным классиком советской сатиры. Чем светлее и выше был для него коммунистический идеал, тем яростнее он нападал на все враждебное коммунизму. В 1928—1929 гг. он опубликовал цикл сатирических стихов, наполненных жгучей ненавистью к «дряни» и к «дрянцу». Среди них особено выделяется стихотворение «Ханжа», где поэт буквально с точностью анатома, но с холодной, сдержанной яростью «производит вскрытие» мелкой душонки подлеца, который любую гнусность оправдает «именем божьим»:

Петр Иванович Васюткин
бога
беспокоит много, —
тыщу раз,
должно быть,
в сутки
упомянет
имя бога.
У святоши
хитрый нрав, —
. . . . . .
Цапнет
взятку —
лапа в сале.
Вас считая за осла,
на вопрос:
«Откуда взяли?»
отвечает:
«Бог послал».
. . . . . .
Вам
всуча
дрянцо с пыльцой,
обворовывает трест,
крестит
пузо
и лицо,
чист, как голубь:
«Вот те крест».
Грабят,
режут —
очень мило!
Имя
божеское
помнящ,
он
пройдет,
сказав громилам:
«Мир вам, братья,
бог на помощь!»
Вор
крадет
с ворами вкупе.

Поглядев
и скрывшись вбок,
прошептал,
глаза потупив:
„Я не вижу. . .
видит бог“.
Обворовывая
массу,
разжиревши понемногу,
подытожил
сладким басом:
«День прожил —
и слава богу».
(IX, 409—411)

Да ведь это же щедринский Иудушка, который пытается пробраться в советскую действительность и приспособиться к ней! Может быть, этот Иудушка помахивает ледериновым портфелем и носит туальденоровую толстовку «совслужа» 20-х годов. Но так же как и у щедринского героя, набожность помогает ему тайком грабить и мучить людей «на законном основании». Не будет места в социализме ни Иудушке Головлеву, ни его потомку Петру Ивановичу Васюткину, ни их разновидностям — утверждает советский поэт.

В стихотворении того же цикла «Поп» Маяковский иронически пишет о вымирающей и дикой для советских людей профессии служителей культа. Поэт глядит на них как бы из недалекого будущего, для которого они лишь

вымирающие сторожа
аннулированного учреждения.
(IX, 400)

Религиозные праздники обычно сопровождаются пьяным разгулом, который уродует быт трудового человека, ведет к хулиганству и другим преступлениям, наносит серьезный ущерб народному хозяйству в результате массовых прогулов. Сурово и брезгливо в стихотворении «Чье рождество?» Маяковский рисует «веселье» в честь «рождества христова» как уходящий в прошлое варварский пережиток:

В самогон
вгоняя
рожь,
села
хлещут зелие.
Не опишешь!
Словом,
сплошь
радость и веселие.
Смотрю я
на радостное торжество,
глаз
оторвать
не смея. . .
Но почему оно
зовется
„христово рождество“,
а не
„рождество
зеленого змея“?!
(IX, 418)

Тематически близко к этим строкам стихотворение «Два опиума», в котором поэт говорит о том, что великий Октябрь, освободивший тру-

дового человека, разбил и вымел рухлядь — церковную идеологию, веками сковывавшую волю и разум тружеников. Строителю социализма не к чему дурманить свое сознание, ему нужны «трезвая воля и трезвый глаз». И не случайно стихотворение заканчивается лозунгом-призывом, где на одну доску ставятся водка и религиозный дурман, в равной мере враждебные строительству социализма:

Долой
из жизни
два опиума:

бога
и алкоголь!

(X, 68)

Особо следует остановиться на опубликованном в 1928 г. сравнительно мало известном стихотворении «О том, как некие сектантцы зовут рабочего на танцы». Эпиграфом к нему Маяковский поставил выдержку из письма рабкора: «В цехах текстильной фабрики им. Халтурина (Ленинград) сектанты разбрасывают прокламации с призывом вступить в религиозные секты. Сектанты сулят всем вступившим в их секты различного рода интересные развлечения: знакомство с „хорошим" обществом, вечера с танцами (фокстротом и чарльстоном) и др.» Основываясь на подлинных фактах, Маяковский поразительно точно и полно раскрывает нынешнюю хитроумную тактику сектантства — религии более подчищенной и приспособленной к современности сравнительно с православием.

Учитывая настроения рядовых верующих сектантов, их симпатии к Советской власти и коммунизму, руководители сектантских организаций в нашей стране, ранее занимавшие открыто антисоветские позиции, сейчас не только признают коммунизм «жизненным идеалом всего советского народа», даже утверждают, что принципы коммунизма никогда нисколько не противоречили... учению Христа. Более того, они порою даже утверждают, что Христос-де был «великим социалистом, коммунистом, духовным отцом и предшественником Коммунистической партии»! Однако глубоко реакционная сущность сектантства, как и другой религии, от этого не меняется. В основе сектантской морали лежит лицемерная, двуличная буржуазная мораль, проповедующая «любовь к ближнему». Все люди, дескать, должны быть «братьями во Христе», независимо от их классовой принадлежности. Вред сектантской идеологии в том, что она всячески принижает человека, лишает его веры в творческие силы и возможности, так как вся земная жизнь человека, твердят сектанты, только «суета сует», а сам человек лишь «червяк», «прах земной». Сектантское руководство пользуется самыми изощренными средствами для «ловли душ братьев во Христе», делая особую ставку на молодежь. Главари сектантов проводят специальные «молодежные» молитвенные собрания, на которых разучиваются не только религиозные гимны, но и песни весьма «светского» содержания, даже организуют особые «кружки самодеятельности» при молитвенных домах и т. п.

К себе
сектанты
на чарльстон
зовут
рабочего
ломаться, —

пишет Маяковский.

(IX, 217)

Среди самых последних произведений Маяковского выделяется стихотворение «Ленинцы», опубликованное в «Комсомольской правде» 21 января 1930 г. в день шестой годовщины со дня смерти Владимира Ильича. С горячей взволнованностью говоря о торжестве великих заветов Ленина в нашей стране, о том, как «по всей вселенной ширится шествие — мыслей, слов и дел Ильича», поэт тут же не забывает напомнить, что неутомимая борьба с религиозным дурманом — вот один из важнейших ленинских заветов:

Религия — опиум,
религия — враг,
довольно
поповских притч, —
так
жить
велел Ильич.

(X, 160)

Маяковский много раз бывал за границей. В своих «заграничных» стихах, написанных по живым следам этих поездок, поэт заклеймил фальшь современной буржуазной «цивилизации». Он рассказал и о реакционной роли католической церкви, которая издавна отличается особым ханжеством. Об этом пишет Маяковский в путевых очерках о Мексике, в стихотворении «Богомольное» и других произведениях. Рассказывая о кафедральном соборе в Мехико-сити, превращенном в удобную ширму для мимолетных любовных свиданий богомольных католиков и католичек, Маяковский с убийственной иронией замечает:

Без веры
и нравственность ищем напрасно.
Чтоб нравственным быть —
кадилами вей.
Вот Мексика, например,
потому и нравственна,
что прут
богомолки
к вратам церквей.

(VII, 142)

Яркий сатирический портрет служителей католической церкви, буквально потерявших человеческий облик, создал Маяковский в популярном стихотворении «6 монахинь». Нарисовав гротескными, плакатными штрихами лаконичный, но удивительно точный портрет этих благочестивейших «ангелиц», поэт как бы с усилием вырывается из той душной атмосферы, где он вынужден был находиться, разглядывая эти чудища, и восклицает, обращаясь к советским людям:

Агитпропщики!
Не лезьте вон из кожи,
весь земной
обревизуйте шар.
Самый
замечательный безбожник
не придумает
кощунственнее шарж!

(VII. 94)

Еще в 1919 г. в плакате «Третий вывоз» (V, 110), написанном для «Окон РОСТА», Маяковский проницательно отметил антинародный характер политики заправил Ватикана, сказал о растущей ненависти к ним со стороны трудящихся не только нашей страны, но и зарубежных стран.

К двадцать пятой годовщине первой русской революции, в начале 1930 г., Маяковский закончил работу над сценарием циркового представления «Москва горит».[23] Рисуя события революции 1905 г., резкими плакатными штрихами показав расстановку классовых сил того времени, Маяковский напоминает о тесной связи палачей революции-черносотенцев с церковниками. Кровью тысяч лучших сынов России был окрашен подлый путь громил, объединенных в «Союз Михаила Архангела» и другие бандитские шайки из подонков общества. Церковные хоругви и поповские благословения всегда сопутствовали «Черной сотне» и разжигали ее фанатическую злобу к революции.

Верный исторической правде, Маяковский пишет в сценарии:

«Церковный иконостас. Поп благословляет дубинки, кастеты и револьверы черносотенцев».

Поп

. . . . . .
Верноподданные чувства
погромом ознаменя,
братие черносотенцы,
кройте за меня.
Во имя отца
и сына
и святого духа
крамольникам
кастетом
въезжайте в ухо.

(III, 326—327)

Изображение исторических событий революционного прошлого в этом произведении было тесно связано со злободневными фактами сегодняшнего дня. «Историко-революционная меломима-хроника будет пытаться, — говорил Маяковский при обсуждении сценария, — в апофеозе — показывать сегодняшний день» (III, 456). Поэтому не случайно здесь так часто упоминаются антисоветские происки Ватикана, вызвавшие волну возмущения, прокатившуюся среди трудящихся нашей страны в 1929—1930 гг. «На помощь затертому кулаку, — пишет Маяковский во второй редакции „Москва горит“, — продираясь сквозь ряды, вваливаются на арену — папа римский, Пилсудский, Макдональд, Тардье со свитами. Взявшись за руки, образуют круг. В центре оправляющийся от встряски повеселевший кулак.

Папа

Я, папа святейший,
обращаюсь к лиге,
Слушайте,
духовные
и светские лица!
Давайте,
в защиту

[23] Премьера „Москва горит“ (1905 год) состоялась в Москве 21 апреля 1930 г. — через неделю после смерти Маяковского.

кулаков и религии
господу богу
смиренно молиться.

(III, 414)

Для премьеры «Москва горит» в I Московском госцирке Маяковский написал специальные плакаты-летучки, распространявшиеся среди зрителей. В одном из них он раскрывает подлые замыслы «святейшего папы», принявшего на себя роль международного жандарма:

Болтливые церковники,
закройте клапан.
Ясно —
как чай на блюдце,
что хочет
зам-бог,
святейший папа,
быть
душителем революции.

(III, 342)

В стихотворении «Явление Христа» (1928), которое и сейчас звучит актуально, Маяковский разоблачает сговор поджигателей антисоветской войны с католическим духовенством. Болтовней о миролюбии «братьев во Христе» маскируются коварные планы новой войны:

Подпишут мир
на глади листа,
просохнут
фамилии
насухо, —
а мы
посмотрим,
что у Христа
припрятано за пазухой.
За пазухой,
полюбуйтесь
вот,
ему
наложили янки
сильнейший
морской
и воздушный флот,
и газы в баллонах, и танки.
Готов
у Христа
на всех арсенал,
но главный
за пазухой
камень —
злоба,
которая припасена
для всех,
кто с большевиками,

(IX, 300—301)

Антирелигиозная сатира В. В. Маяковского перекликается с творчеством Демьяна Бедного, в произведениях которого атеистическая тема занимает не менее значительное место, чем у Маяковского.

Несмотря на существенные различия в творческой манере В. Маяковского и Д. Бедного, они оба шли по общему пути боевой, остро публицистической агитпоэзии. Маяковский и Демьян Бедный не раз полемизировали друг с другом по различным вопросам «литературного ремесла», но это вовсе не мешало Маяковскому ценить поэтическое дарование Д. Бедного, отмечать популярность его поэзии среди самых широких масс читателей.

Маяковский до последних дней своей жизни вел настойчивую борьбу по разоблачению религии и духовенства. Сохранилось интересное свидетельство, подтверждающее, что буквально за день до трагической смерти он вел переговоры о предстоящих антипасхальных агитационных выступлениях.[24]

Традиции великих основоположников литературы социалистического реализма — Горького и Маяковского развивают современные советские писатели. Борьба с религией в современных условиях остается одной из важнейших задач идеологической работы.

---

[24] См.: О. Литовский. Так и было. Изд. „Советский писатель", М., 1958 стр. 39.

Н. В. ЯКОВЛЕВ

АТЕИЗМ В ТВОРЧЕСТВЕ М. А. ШОЛОХОВА

Михаил Александрович Шолохов — один из крупнейших литературно-художественных талантов советской России и вместе с тем это писатель, твердо стоящий на позициях партийности и народности литературы.

Соединение мощной творческой одаренности и ясной идейно-политической сознательности обусловливает высокий уровень реалистического искусства Шолохова. Писатель глубоко понимает и отчетливо отражает в своих произведениях классовые противоречия в старом обществе, борьбу народных масс с правящей верхушкой царской России, формирование революционного союза рабочих и крестьян, руководящую роль Коммунистической партии в строительстве нового социалистического государства.

Глубочайшие экономические, социально-политические и морально-психологические сдвиги, происходившие в русском народе на протяжении ряда десятилетий, начиная с первой империалистической войны и, в особенности, в эпоху Великой Октябрьской социалистической революции, вскрыты в произведениях Шолохова с огромной художественной проникновенностью и убедительностью.

Вполне естественно, что на многокрасочном полотне творчества Шолохова должны были явиться и правдивые картины церковного быта и образы духовенства, а главное — правдивейшее отображение процессов трудного изживания религиозных пережитков в отсталых слоях русского крестьянства, и в частности казачества.

I

В сочинениях Шолохова нет ни одного произведения, специально посвященного вопросам религии и церкви. Но из отдельных черт, рассеянных по его произведениям, можно составить правдивую картину быта духовенства, роли религии и церкви и отношения к ним различных слоев народа в царской России и при советской власти.

Во второй части «Тихого Дона» мы видим художественно нарисованную фигуру священника, едущего на фронт в годы первой мировой войны.

«...У окна, разложив на столике домашнюю снедь, закусывал худой, с лицом аскета, священник», угощавший при этом и сидевшую напротив него худенькую гимназистку.

«— ...Семья, знаете ли. бедный приход, — говорил он. — Вот и еду в полковые духовники. Русский народ не может без веры. И год от году,

знаете ли, вера крепнет. Есть, конечно, такие, что отходят, но это из интеллигенции, а мужик за бога крепко держится. Да...».[1]

Мы видим, что священник едет на войну, движимый желанием поправить свои домашние обстоятельства, а не из высоких патриотических побуждений. Но вместе с тем он искренне убежден в религиозности крестьянских масс и готов послужить православному русскому народу и на поле брани, как тогда принято было выражаться. Так трезво рисует Шолохов будничную, обывательскую фигуру служителя церкви...

Но в той же второй части «Тихого Дона» показано духовенство и в одной из наиболее богатых частей сельского населения России — в донской казачьей станице. Однако зажиточность и даже богатство отнюдь не уменьшают, а еще более увеличивают корыстолюбие священников.

«Два священника — отец Виссарион и благочинный отец Панкратий — дружбы с Сергеем Платоновичем (Моховым, местным купцом, — *Н. Я.*) не вели, были у них давнишние счеты (очевидно, денежного порядка, — *Н. Я.*). Между собой и то жили неладно. Строптивый кляузник, отец Панкратий умело гадил ближним, а вдовый, живший с украинкой-экономкой отец Виссарион, от сифилиса гундосый, от природы приветливый, сторонился и не любил благочинного за непомерную гордыню и кляузный характер». У них было «два нарядных дома: голубой, с таким же палисадником, — отца Панкратия, и коричневый (чтобы не похож был) с резным забором и широким балконом — отца Виссариона» (II, 120—121).

«Кляузы» Панкратия имели своим предметом безнравственную жизнь Виссариона, но глубокой основой для них служило экономическое соперничество на почве всякого рода денежных и материальных сборов с населения, в чем младший по чину Виссарион, по-видимому, больше преуспевал благодаря своей общительности и «приветливости». Во всяком случае, дом его, по своей «нарядности», не уступал дому благочинного.

В тяжкие годы гражданской войны бедствия окружающего населения, голод деревенской бедноты только усиливают жадность духовенства.

В рассказе Шолохова «Алешкино сердце» находим такую сцену. Опухший от голода мальчик встречает на дороге священника. «Шел из церкви тот, сгорбившись, нес в мешке пироги и солонину. Алешка, кривя губы, прохрипел:

„— Христа ради...“

„— Бог подаст!..“ — и зашагал мимо, сутулясь, путаясь в полах подрясника» (I, 49).

В рассказе «Нахалёнок» сын бедного крестьянина-солдата, Мишка с гордостью бросает сынку священника Витьке:

«— Мой батянька на войне воевал, а твой — кровожад и чужие пироги трескает!» (I, 122).

Меры советской власти по сбору хлеба на юге для голодных северных и восточных областей духовенство встречает с величайшей враждебностью и отнюдь не думает поступиться хоть чем-нибудь для народа.

Так как сам Шолохов работал в 1920—1922 г. в продовольственных отрядах, то представляется прямо выхваченной из жизни следующая страница из того же рассказа «Нахалёнок».

Когда солдаты продотряда вошли в кухню священника, где в это время играли Витька с Мишкой, «батюшка, путаясь в подряснике, выбежал на-

[1] М. Шолохов, Собр. соч., в восьми томах, т. II. ГИХЛ, М., 1948, стр. 338, 339. Дальнейшие ссылки на произведения Шолохова даются в тексте в скобках с указанием римской цифрой тома и арабской — страниц.

встречу им, засуетился, попросил пройти в комнаты, но солдат с трубкой строго сказал:

«— Пойдемте в амбар! Где у вас хлеб хранится?

«Из горницы выскочила растрепанная попадья, улыбнулась воровато:

«— Представьте, господа, у нас хлеба ничуть нету!.. Муж еще не ездил по приходу...

«— А подпол у вас есть?

«— Нет, не имеется... Мы хлеб раньше держали в амбаре...

«Мишка вспомнил, как вместе с Витькой лазил он из кухни в просторный подпол, сказала, поворачивая голову к попадье:

«— А из кухни мы с Витькой лазили в подпол, забыла?

«Попадья, бледнея, рассмеялась:

«— Это ты спутал, деточка! Витя, вы бы пошли в сад поиграли!

«Солдат с трубкой прищурил глаза, улыбнувшись Мишке:

«— Как же туда спуститься, малец?

«Попадья хрустнула пальцами, сказала:

«— Неужели вы верите глупому мальчишке? Я вас уверяю, господа, что подпола у нас нет!

«Батюшка, махнув полами подрясника, сказал.

«— Не угодно ли, товарищи, закусить? Пройдемте в комнаты!

«Попадья, проходя мимо Мишки, больно щипнула его за руку и ласково улыбнулась:

«— Идите, детки, в сад, не мешайте здесь!

«Солдаты перемигнулись и пошли по кухне, постукивая по полу прикладами винтовок. У стены отодвинули стол, сковырнули дерюгу. Солдат с трубкой приподнял половицу, заглянул в подпол и покачал головой:

«— Как же, вам не стыдно? Говорили — хлеба нет, а подпол доверху засыпан пшеницей!

«Попадья взглянула на Мишку такими глазами, что ему стало страшно и захотелось поскорее домой. Встал и пошел на двор. Следом за ним в сенцы выскочила попадья и, вцепившись Мишке в волосы, начала его возить по полу» (I, 141—142).

А вот и другая страничка, не менее характерная в своем роде.

Когда у одного священника жеребец ударил копытом прямо в грудь крестьянина-коновала, нанеся ему смертельные увечья, первым делом духовного отца было поскорее отправить умирающего домой. Хоть он твердил при этом, что заплатит и причастит на дому, но умирающий «свиристел сквозь приступы удушья:

«— Помру... жене... заплати...»

Священник даже не довез пострадавшего до дому на лошади, а заставил его добираться пешком в сопровождении сына (I, 261—262, «Батраки»). Видно, забыл он притчу о милосердном самарянине.

В эпоху Великой Октябрьской социалистической революции низшее духовенство было полно ненависти к безбожникам-коммунистам и еще более вдохновлялось в этом отношении указаниями церковных верхов.

Повторя слова своего отца, Витька сначала пугает Мишку тем, что раз его отец «коммуняка», то и его самого, Мишку, черти в аду начнут «на сковородках поджаривать» (I, 123). Мало того, безбожников ждет скорое возмездие и здесь, на земле:

«— Папочка сегодня утром говорил, — сообщает Витька, — что он (отец Мишки, — *Н. Я.*) продал душу чертям. И еще говорил, что всех коммунистов будут скоро вешать» (I, 127).

После этого Витька и дети деревенского лавочника, Прошка с Наташкой, а затем и увлекаемые ими другие ребята, начинают бить Мишку-нахалёнка (I, 127). Классовая борьба захватывает и детей.

При наступлении белогвардейцев дом священника гостеприимно принимает к себе штаб группы (I, 107. «Путь-дороженька»).

Во время кровавой расправы старых реакционных казаков над большевиками происходит, как ни в чем не бывало, игривый разговор между женой священника и станичным писарем.

«Возле ворот поповского дома толстая попадья, приложив к глазам руку лодочкой, смотрит на бегущего Петьку (сына большевика, Фомы Постовала, — *Н. Я.*). У попадьи на ситцевое платье накинута шаль, в тонких ехидных губах застряла недоумевающая улыбочка...

«С крыльца правления, вихляя задом, сошел станичный писарь.

«— Иван Арсеньевич, подите на минуточку.

«Писарь одернул широчайшие галифе и мелким шагом, любуясь начищенными носками сапог, направился к попадье. Не дойдя шагов восемь, перегнул назад сутулую спину и, стараясь подражать интендантскому полковнику, небрежно приложил два пальца к козырьку фуражки.

«— Добрый день, Анна Сергеевна!

«— Здравствуйте, Иван Арсеньевич. Что это у вас за убийство было?

«Писарь презрительно оттопырил нижнюю губу.

«— Постовала Фому убили казаки за принадлежность к большевизму.

«Попадья передернула пухлыми плечами и простонала:

«— Ах, какие ужасы!» (I, 83—84).

Не только самим священнослужителям, но и членам их семей полагалось быть милосердными. Но за жеманными восклицаниями жены священника не видно никакого чувства. Слушая рассказ о кровавых подробностях расправы над большевиком, она «прищурив глаза, улыбалась франтоватому писарю» (I, 84).

Реакционная роль духовенства в годы гражданской войны приводит к тому, что, по мере прояснения сознания народа, все более широкие слои крестьянства и казачества начинают отходить от религии. Одним из следствий этого является запустение церквей. Вот характерная картина.

«...Медленно шагая к центру хутора, Григорий внимательно, словно в чужой местности, разглядывал знакомые с детства дома и сараи. На площади чернели обуглившиеся развалины купеческих домов и лавок, сожженных Кошевым в прошлом году, полуразрушенная церковная ограда зияла проломами. „Кирпич на печки понадобился“, — равнодушно подумал Григорий. Церковь стояла по-прежнему маленькая, вросшая в землю. Давно не крашенная крыша ее золотилась ржавчиной, стены пестрели бурыми подтеками, а там, где отвалилась штукатурка, — ярко и свежо краснел обнаженный кирпич» (V, 373).

Картина жизни церкви будет неполной, если не показать честной молодежи из духовного сословия, переходившей на сторону революции. Если в предшествующие века из среды русского дворянства вышли Радищев и декабристы, а из среды духовенства — многие революционные демократы во главе с Чернышевским и Добролюбовым, то и в эпоху Великой Октябрьской социалистической революции лучшие передовые элементы из привилегированных сословий шли вместе с народом. Таков сын грачевского священника Александрова, примкнувший к большевикам (III, 395—396).

II

Чрезвычайно красочно отражена М. А. Шолоховым упорная приверженность к религии старого крестьянства и казачества, но еще более глубоко показан им трудный процесс изживания религиозных пережитков в сознании и чувствах передовых слоев населения так называемой «Области Войска Донского». Наконец, очень правдиво представлено и отношение к религии и церкви бойцов наступавшей с севера Красной Армии.

Раскрывая социальную сущность казачества, В. И. Ленин писал о донской и других казачьих областях, как о «местностях самых патриархальных, со слоем земледельцев самых зажиточных, наиболее сословно замкнутых».[2] Этим обусловливается и немалая крепость в казачестве религиозных традиций и всякого рода суеверий и последующая особая резкость и острота борьбы внутри казачества за новое мировоззрение.

Трагедия казачества заключалась в том, что из наиболее свободолюбивой и боевой части русского народа в средние века оно постепенно превращалось в самую надежную опору царского самодержавия и дворянско-буржуазного строя. Прежние беглецы от царской, боярской и помещичьей неволи и доблестные защитники границ русской земли постепенно перерождались в охранителей власти и привилегий правящих классов.

Психологическая сторона этого длительного социально-экономического процесса образовала противоречивое соединение славных боевых традиций, многовекового духа вольности и демократизма с сословной кичливостью, звериной кулацкой жадностью и раболепной готовностью к самой жестокой расправе по приказу начальства со всеми теми, кто идет против существующего строя и порядка. Пресловутая триединая формула «за веру, царя и отечество» нигде не произносилась с такой слепой убежденностью и тупой силой, как именно в казачьих частях русской армии. При этом религия оказывалась на первом месте и неразрывно связывалась с монархией, а соединение православия с самодержавием определяло собою казенно-патриотическое понимание высокой идеи «отечества».

Чтобы представить себе правдивую картину старорусского, кулацкого семейного благочестия достаточно прочитать одну-другую страничку из рассказа Шолохова «Червоточина» или из романа «Тихий Дон».

«Как-то перед обедом семейно стали на молитву. Яков Алексеевич, разлопушив бороду, отмахивал кресты, как косой по лугу орудовал; мать Степкина в поклонах ломалась, словно складной аршин; вся семья дружно махала руками. На столе дымились щи; хмелинами благоухал свежий хлеб» (I, 233).

С кулацкой семьей соревнуется в «благочестии» семья станичного лавочника.:

«Из полковых писарей вылез Емельян Константинович в люди, оттуда же принес в семью затхлый душок подхалимства, заискивания. Дети в его присутствии ходили на цыпочках, говорили шопотом. Каждое утро, умывшись, выстраивались в столовой в ряд, под черным висячим гробом громадных стенных часов, мать стояла позади, и едва из спальни долетало сухое покашливание отца, начинали разноголосо и фальшиво: „Спаси, господи, люди твоя“, потом „Отче наш“.

«Емельян Константинович успевал одеться к концу молитвы, выходил, щуря щелки капустных глаз, по-архиерейски протягивал мясистую голую руку. Дети подходили поочередно и целовали...» (II, 119—120).

[2] В. И. Ленин, Соч., т. 27, стр. 392.

Совершенно ясен чисто формальный характер всей этой обрядности, за которой не стояло никакого чувства. Характерно, что первой молитвой в семье Атепиных была «Спаси, господи, люди твоя», носившая политический, монархический характер («победы благоверному императору нашему на супротивные даруй»). Даже основная общехристианская молитва «Отче наш» отступала перед этим казенно-патриотическим песнопением!

Чисто механическое выполнение церковных обрядов хорошо показано на примере даже таких важных семейных событий, как брак. При венчании в церкви Григория с Натальей у них отсутствуют какие бы то ни было мысли о том, что вот, мол, сам господь-бог соединяет их, брачущихся, навеки (II, 103).

Старый-престарый и очень религиозный казак, дед Гришака, тем не менее смотрит на церковную службу по-солдатски и даже во время говенья, в великом посту, требует от попа военной краткости и лихости:

«— Заморил поп, никудышный служака, — говорит он, — да-с, служит, как яишник с возом едет. Это беда!» (II, 190).

За этой повседневной формальной обрядностью и показным благочестием легко могут укрываться — и действительно укрываются — самые дикие суеверия и жестокие нравы.

Многовековая борьба шла у казаков с турками. В ней смешивались и религиозные, и национальные, и государственно-политические мотивы. Поэтому стоило только одному из казаков привести с собой с войны жену-турчанку, как среди населения вспыхнула дикая ненависть к несчастной женщине. Дело кончилось тем, что когда в станице начался падеж скота, чужеземку объявили виновницей несчастья и забили на смерть (II, 10 и сл.).

Как это часто бывает и в жизни, в произведениях Шолохова трагедия чередуется с комедией.

В первой части «Тихого Дона», между прочим, рассказывается о том, как один из станичников начал раскапывать курган в поисках клада и дал обет построить церковь, если клад окажется богатым. Но вместо золота он нашел одни уголья. Клад ушел «в землю» потому, что в то время, как отец читал молитву, сын, «поганец», портил воздух, наевшись кислого молока и напившись квасу (II, 40—41).

Когда семья Мелеховых получила известие (ложное) о гибели Григория на войне, были, конечно, устроены традиционные поминки с участием духовенства. Но подавленный горем Пантелей Прокофьич машинально поедал за столом лапшу с такой неприличной жадностью, что вызвал осуждение всей семьи и упреки со стороны отца Виссариона (II, 355).

Трагическое здесь неразрывно переплетается с комическим.

Разного рода суеверия среди казаков рельефно проявляются, например, в том, что люди, особенно женщины, смертельно боятся грозы (II, 30); крик сыча на колокольне толкуется стариками как предвестие войны (II, 241) и т. д. и т. п.

Во время первой мировой войны казаки-второочередники выступают в поход и по дороге останавливаются на хуторе Ея. Хозяин квартиры, высокий дряхлый дед, участник турецкой войны, обращается к ним с наставлениями, в которых высокие нравственные истины соединяются с полухристианскими-полуязыческими молитвами-заговорами.

«— Помните одно, — говорит он, — хочешь живым быть, из смертного боя целым выйтить — надо человечью правду блюсть... Чужого на войне не бери — раз. Женщин упаси бог трогать, и ишо молитву такую надо знать».

Шолохов приводит полные тексты трех молитв: «молитвы от ружья», «молитвы от боя» и «молитвы при набеге». Тут и «море-океан», и «остров Буян», и «бел-горюч камень Алтор», и «столб железный», и «муж железный», и разного рода оружие, начиная со «стрел, перенных пером орловым, и лебединым, и гусиным, и журавлиным, и дергуновым, и вороновым». Молитва от «турецких боев, от крымских и австрийских, нагонского (ногайского? — *Н. Я.*) супостата, татарского, и литовского, немецкого, и шилинского (?), и калмыцкого» (II, 276—278).

Далее мы увидим характерную картину колебания среди казаков по отношению к этим молитвам.

Великая Октябрьская революция затрагивала не только имущественные интересы зажиточного крестьянства, но и религиозные традиции. Поэтому старики становятся ее двойными ненавистниками и врагами.

Первым делом православного человека при входе в дом было сотворить крестное знамение, помолиться на икону. От усердия или смущения случалось и дважды перекреститься (II, 88). Вот дед Игнат и начал было машинально креститься себе лоб, почти не взглянув на икону и только в последний момент успел заметить, что на месте иконы в углу висит... маленький портрет какого-то человека. «Разглядел и на полдороге торопливо сунул руку за спину; сплюнул злобно».

«— Так-с... Иконы божьей, значит, не имеешь?

«— Нет...

«— А это кто же на святом месте находится?

«— Ленин.

«— То-то и беда наша... Бога нетути...

«Михей Нестеров, ворочая глазами, выкрикнул:

«— Сыми с переднего угла нехристя-то!.. (I, 29).

Это выхваченная прямо из жизни картина борьбы старого и нового в деревне в первые годы после Октябрьской революции.

В рассказе «Двухмужняя» мы встречаемся с убеждением, что бог посылает дождь на поля «благочестивых» кулаков.

«Качаловский богатей Ящуров (имеет двенадцать пар быков, лошадей косяк, паровую молотилку и цепкие мышастые глазки) попервоначалу, с весны, когда дождь спустился на качаловские поля, а коллективский хлеб самую малость крылом зацепил, — говорил с ухмылочкой, покусывая кончик житнистой бороды ядреным желтым зубом:

«— Бог, он ить правду видит... Какие в послушании к нему пребывают и чтут веру Христову — тем и дождичек, так-то-с!.. А вот коллективских коммунистов умыло!... Больно прыткие!... Без бога, сказано, ни до порога!» (I, 195).

Смертельная вражда на религиозной и классовой почве проникала в самые глубокие деревенские недра — в семью.

«С того дня, как стал Степка комсомольцем, откололась от него семья. Сторонились и чуждались, словно заразного. Яков Алексеевич открыто говорил:

«— Теперь, Степан, не будет прежнего ладу. Ты нам навроде как чужой стал... Богу не молишься, постов не блюдешь, батюшка с молитвой приходил, так ты и под святой крест не подошел... Разве ж это дело? Опять же хозяйство, — при тебе слово лишнее опасаешься сказать... Раз уж завелась в дереве червоточина — погибать ему, в труху превзойдет, ежели во время не вылечить. А лечить надо строго, больную ветку рубить, не жалеючи... В писании — и то сказано» (I, 238).

Григорий и в самом деле не смеялся, а просто не мог сразу определить своего отношения к столь трудному вопросу. Здесь приходили в противоречие бóльшая, чем у других казаков, глубина и сложность его натуры и полнейшая непривычка к отвлеченному теоретическому мышлению.

На последующих этапах войны, а затем и революции Григорий обнаруживает идейно-психологические колебания.

Примкнув к банде Фомина, Григорий сблизился с начальником его штаба, бывшим офицером и эсером Капариным. С одной стороны, он испытывал по отношению к этому гнилому интеллигенту классово-враждебное чувство. Но с другой стороны, это был единственный человек, с которым он мог духовно общаться.

Характерна беседа Григория с Капариным, когда последний признается в том, что он стал монархистом, и чертит на песке слова «молот серп», а затем читает их наоборот: «престолом».

«— Только престолом окончится революция и власть большевиков! Знаете ли, меня охватил мистический ужас, когда я узнал об этом! Я трепетал, потому что это, если хотите, — божий перст...»

Но Григорий «вовсе не трепетал и не испытывал мистического ужаса, услышав такое откровение. Он всегда трезво и буднично смотрел на вещи». Поэтому он и дал размагниченному мелкобуржуазному «революционеру» заслуженную отповедь.

«— ...Какой там может быть перст, когда и бога-то нету? Я в эти глупости верить давно перестал. С пятнадцатого года, как нагляделся на войну, так и надумал, что бога нету. Никакого! Ежели бы был — не имел бы права допущать людей до такого беспорядка. Мы, фронтовики, отменили бога, оставили его одним старикам да бабам. Пущай они потешаются. И перста никакого нету, и монархии быть не может. Народ ее кончил раз навсегда. А это, что вы показываете, буквы разные перевертываете, это, извините меня, — детская забава, не больше» (V, 449—450).

Григорий вполне искренен и безусловно прав, когда выступает здесь от имени фронтовиков, как настоящий сын народа и бесстрашный боец, против трусливого мелкобуржуазного интеллигента, укрывающегося во время войны в тылу. Как реалист и демократ, Григорий инстинктивно презирает модное декадентское мистическое кликушество. Отрицая царя небесного, он последовательно отвергает и царя земного. Но из этого еще не следует, что Григорий действительно стал материалистом и атеистом.

Правда, можно быть безбожником, даже и стоя на политически-реакционных позициях. Таким, как будто, является среди казаков спокойный и рассудительный Степан Астахов. Такою же заявляет себя заболевшая сифилисом Дарья, перед тем как кончить жизнь самоубийством. На увещания Натальи «побояться бога», она с озорной улыбкой отвечает:

«— Мне он, бог, зараз ни к чему. Он мне и так всю жизнь мешал... Того нельзя было делать, этого нельзя, все грехами да страшным судом пужали... Страшнее этого суда, какой я над собой сделаю, не придумаешь» (V, 131).

Однако ни безверие такой сухой и будничной натуры, как Степан Астахов, ни отчаянное озорство распутной Дарьи не представляет собою, по существу, ничего весомого в идеологическом смысле и психологическом отношении. Ни о каком настоящем атеизме здесь ни мысли, ни речи быть не может. До атеизма как будто мог бы дойти в конце своих мучительных идейно-психологических метаний богато одаренный от природы Григорий. Но его двойственная социально-политическая позиция не дает настоящей основы и для твердого самоопределения в его критическом отношении к религии.

В своем отрицании бога Григорий исходит из одних, хотя и достаточно высоких, но все же ограниченных морально-политических побуждений: бог не должен был бы допускать ужасов войны! Но утратил ли Григорий веру в потусторонний мир, в загробную жизнь?

«Хоронил он свою Аксинью при ярком утреннем свете. Уже в могиле он крестом сложил на груди ее мертвенно побелевшие смуглые руки, головным платком прикрыл лицо, чтобы земля не засыпала ее полуоткрытые, неподвижно устремленные в небо и уже начавшие тускнеть глаза. Он попрощался с нею, *твердо веря в то, что расстаются они ненадолго*» (V, 490. Курсив мой, — *Н. Я.*).

Григорий не читает никаких молитв, но все же по-христиански складывает умершей руки крестом. А главное, он верит в скорое загробное свидание с любимым человеком.

Примиренный со смертью, как с началом какой-то новой жизни, Григорий жаждет только одного — в последний раз увидеть и обнять своего сына Мишутку. Но на этом пути он наталкивается на последнее искушение: это встреча с одним из немногих уцелевших участников банды Фомина, Чумаковым. Издеваясь над укрывшимися в лесу дезертирами, среди которых был и Григорий, Чумаков говорит:

«— Спаси Христос, мирные разбойнички, за хлеб-соль, за приют. Нехай боженька даст вам веселой жизни, а то дюже скучно у вас тут. Живете в лесу, молитесь поломанному колесу. Разве это жизня?» (V, 493—494).

Чумаков смеется над христианской незлобивостью «мирных разбойничков» и толкает Григория на путь дальнейших контрреволюционных авантюр, превращающихся в один сплошной кровавый разбой. Но Григория уже не может привлечь к себе ни тот, ни другой путь.

Беспощадный реализм Шолохова вернее всего сказывается тогда, когда он вскрывает противоречие в душе самих борцов за власть Советов и социализм. Глубоко преданные революции, они далеко не все еще порвали с религией.

Старый казак-бедняк, Пахомыч, боровшийся за советскую власть и осужденный на смерть вместе со своими двумя сыновьями. Игнатом и Григорием, говорит пришедшей к ним на свидание жене:

«— По нас же не горюй, старуха! .. Пожили... Все там будем. После панихидку отслужи. Поминать будешь, не пиши: «красногвардейца Петра», а прямо — «воинов убиенных Петра, Игната, Григория». А то поп не примет» (I, 164).

Конечно, все это говорится прежде всего для утешения бедной старухи, но и сам старик, конечно, еще сохранил долю веры.

Когда большевистская экспедиция Подтелкова проходила через украинские слободы, то встречалась с «явным недоброжелательством и настороженностью». И вот казаки из экспедиции не находят ничего лучше, как обратиться к религиозным чувствам крестьян.

«— Крещенные вы тут али нет?» (III, 365).

Затем отряду Подтелкова пришлось вести переговоры о сдаче, и стойкий большевик Бунчук пытался воспрепятствовать этому, предлагая с боем идти к железной дороге. «Но большинство было настроено явно примиренчески. Одни отворачивались от Бунчука, другие враждебно заявляли:

«— Иди воюй, Аника, а мы с родными братьями сражаться не будем.

«— Мы им и без оружия доверимся.

«— Святая Пасха, — а мы будем кровь лить?» (III, 373).

Затем между бойцами обоих отрядов пошло настоящее братанье и даже христосование:

«— Кум, Данило! Кум! Христос воскресе!

«— Воистину воскресе! — слышался звучный чмок поцелуя: двое казаков, разглаживая усы, глядели друг на друга, улыбались, хлопали один другого по плечу.

«Рядом другой разговор:

«— Нам и разговеться не пришлось...

«— Да ить вы же большевики, какое вам разговенье?

«— Ну-к что ж, большевики — большевиками, а в бога веруем.

«— Хо! Брешешь?

«— Истинный бог!

«— А крест носишь?

«— А вот он. — И здоровый широколицый красногвардеец-казак, топыря губу, расстегивал ворот гимнастерки, доставал висевший на бронзово-волосатой груди позеленевший медный крест», а затем еще рассказывал, что он «перед тем как из Ростова выйтить, в церкву ходил и причастие принимал» (III, 374—375).

Старики-станичники из отрядов по поимке «бунтовщика Подтелкова» думали, что красногвардейцы «отреклись от веры Христовой», «сатане передались», грабят церкви и попов уничтожают — и вдруг такая неожиданная радость (III, 375).

Однако легковерно положившихся на милость победителей «подтелковцев» в количестве свыше семидесяти пяти человек военно-полевой суд приговорил к смертной казни, причем вожаки, Подтелков и Кривошлыков, были повешены, а остальные расстреляны.

В полном соответствии с исторической истиной Шолохов рисует более сознательными и антирелигиозно настроенными пришедших с севера, из России, красноармейцев пехотного полка.

Когда некоторые из них зашли в дом Мелеховых и им было предложено хозяевами «повечерять», «красноармейцы рассаживались, не крестясь. Старик наблюдал за ними со страхом и скрытым отвращением. Наконец, не выдержал, спросил:

«— Богу, значит, не молитесь?»

«Только тут подобие улыбки скользнуло по губам Александра. Под дружный хохот остальных он ответил:

«— И тебе бы, отец, не советовал! Мы своих богов давно отправили... — Запнулся, стиснул брови. — Бога нет, а дураки верят, молятся вот этим деревяшкам!

«— Так, так... Ученые люди — они, конечно, достигли — испуганно согласился Пантелей Прокофьевич» (IV, 130—131).

Описывая гибель двадцати пяти коммунистов во главе с Иваном Алексеевичем Котляровым, Шолохов отмечает вначале стойкость «еланцев», т. е. иногородних из станицы Еланской, в большинстве рабочих и ремесленников, ставших при советской власти председателями хуторских ревкомов, милиционерами и пр. Но даже и среди них оказался один, самый молодой, носивший крест на груди и умолявший казаков о пощаде, ссылаясь на то, что он в бога верует (IV, 351, 355).

Критика справедливо отметила, что образы большевиков в «Тихом Доне» недостаточно разработаны. Это относится не только к типам

городских коммунистов — Штокмана, Бунчука и других, но даже иногороднего Котлярова и казака Кошевого. Не знающий сомнений и колебаний на своем твердом революционном пути, Кошевой должен был занять в романе более видное место как антагонист Григория Мелехова.

Будучи сыном батрака, Михаил Кошевой питал особую ненависть к своим станичным богатеям, начиная с Коршуновых, у которых работал его отец. Вполне понятна та решительность, с какою он сжигал подряд дома и казаков-богатеев, и лавочников, Мохова и Атепина, и обоих священников, Виссариона и Панкратия. В последнем случае в нем говорит антирелигиозная ярость, еще более подогретая библейскими проклятиями деда Гришаки. Однако расстреливать в упор беспомощного старика было делом, не достойным настоящего большевика (IV, 429—430).

При всей своей революционной твердости и сознательности Михаил Кошевой все же вынужден был пойти на компромисс, когда дело коснулось дорогой его сердцу Евдокии Пантелеевны. Старая Ильинична сделала со своей стороны огромную уступку, дав согласие на брак дочери с безбожником-коммунистом. Но хотя Дуняшка и угрожала матери, что уйдет к Кошевому, она вовсе не собиралась обойтись без церковного освящения и только «расписаться». Добившись родительского благословения, она вслед затем добилась и от своего милого согласия на венчание в церкви.

«Мысленно проклиная все на свете, он готовился к венчанию так, как будто собирался идти на казнь. Ночью поп Виссарион потихоньку окрутил их в пустой церкви. После обряда он поздравил молодых, назидательно сказал:

«— Вот, молодой советский товарищ, как бывает в жизни: в прошлом году вы собственноручно сожгли мой дом, так сказать, предали его огню, а сегодня мне пришлось вас венчать... Не плюй, говорят, в колодец, ибо он может пригодиться... Но все же я рад, душевно рад, что вы опомнились и обрели дорогу к церкви Христовой!

«Этого уже вынести Мишка не смог. Он молчал в церкви все время, стыдясь своей бесхарактерности и негодуя на себя, но тут яростно скосился на злопамятного попа, шопотом, чтобы не слышала Дуняшка, ответил:

«— Жалко, что убег ты тогда с хутора, а то бы я тебя, черт долгогривый, вместе с домом спалил! Понятно тебе, ну?

«Ошалевший от неожиданности, поп, часто моргая, уставился на Мишку, а тот дернул свою молодую жену за рукав, строго сказал: „Пойдем!“ — и, громко топая армейскими сапогами, пошел к выходу» (V, 322—323).

Так правдиво рисует писатель-большевик картину религиозного быта и антирелигиозной борьбы во Всевеликом Войске Донском, на путях его долгого и мучительного перехода на сторону советской власти.

Столь же правдиво подходит, наконец, Шолохов и к показу рабочих. Правда, он ничего не говорит об атеизме Штокмана, Котлярова и других рабочих-большевиков. Но само собой разумеется, что они являются признанными руководителями передовых крестьян и казаков и в антирелигиозной области. Зато нельзя было не отметить силу религиозных пережитков среди отсталых, полумещанских слоев рабочего класса, связанных не только с православием, но и сектантством.

Когда на собрании у Штокмана заходит разговор об одном мартеновском заводе в Миллерове, на котором рабочих сотни четыре, то Иван Алексеевич прямо заявляет, что «это тебе не пролетарии»: «Все они зажиточные. Каждый имеет свой домик, свою бабу со всяким удовольствием. А тут к тому ишо половина из них баптисты. Сам хозяин — проповедник у них,

ну, и рука руку моет, а на обеих грязи мотыгой не соскребешь» (II, 193—194).

Это чрезвычайно интересно. Если в предшествующие века русского раскола купцы, фабриканты и заводчики-староверы нещадно эксплуатировали своих рабочих-одноверцев (см., например, повесть М. Е. Салтыкова-Щедрина «Тихое пристанище», глава «Клочьевы»), то нечто подобное продолжается даже в разгар Великой Октябрьской социалистической революции. С одной стороны, ловкий хозяин и баптистский проповедник, безусловно, внушает своим рабочим-одноверцам христианские идеалы смирения и отречения, конечно, в его, хозяйскую пользу. Но, с другой стороны, он, очевидно, практикует и нечто вроде участия рабочих-баптистов в прибылях, так что здесь действительно «рука руку моет».

IV

В «Поднятой целине» автор глубоко раскрывает антинародную деятельность духовенства в период коллективизации.

«— ...С Войскового монашка позавчера пришла в хутор, — рассказывает Разметнов Давыдову, — ночевала у Тимофея Борщова и рассказывала им, что, мол, для того и курей собирают, чтобы в город всех отправить на лапшу, а старухам, дескать, такие стульцы поделают, особого фасону, соломки постелют и заставют яйца насиживать, а какие будут бунтоваться, энтих, мол, к стулу будут привязывать» (VI, 152).

Все хуторские старухи при таком возмутительном известии, конечно, немедленно взбунтовались. А монашки и след простыл!

Здесь не знаешь, чему больше удивляться: безграничной ли доверчивости отсталого сельского населения по отношению к самым вздорным и фантастическим слухам, особенно, если они исходят от духовных лиц, или тонкому знанию своей паствы антисоветскими элементами из среды духовенства и их верному расчету на то, что самые издевательские сплетни по адресу Советской власти будут встречены с полной верой и крайним озлоблением.

Количественное уменьшение духовенства в деревне не влекло за собою ослабления в такой же мере религиозных настроений, особенно у наиболее старых и консервативно настроенных людей.

Среди многочисленных белогвардейских офицеров в «Тихом Доне» Шолохов не находит ни одного действительно религиозного человека. Это и понятно. Корниловцы, красновцы, деникинцы, врангелевцы еще возлагали главную надежду на силу своего оружия. Крушение барской уверенности в том, что расправиться с мужиками будет нетрудно, и последующие долгие годы томительного ожидания и подготовки восстания против Советской власти вызывали, наоборот, все большие упования на помощь небесных сил. Не для проформы, а по истинному влечению молится на образ белогвардейский офицер Половцев, войдя в избу своего подручного, втершегося в доверие колхозников старого кулака Якова Островнова (VI, 10).

«После того, как были выселены из Гремячего Лога кулаки, Половцев всю ночь не спал. Его тяжелый, но мягкий шаг звучал до зорьки, и Яков Лукич, на цыпочках подходя к двери комнатушки, слышал, как он, скрипя зубами, бормотал:

«— Рвут из-под ног землю! Опоры лишают... Рубить! Рубить! Рубить беспощадно!

«Умолкнет, снова пойдет, мягко ставя ступни обутых в валенки ног, слышно, как он скребет пальцами тело, чешет по привычке грудь и снова — глухо:

« — Рубить! Рубить! — И мягче, с глухим клекотом в гортани: — Боже милостивый, всевидящий, справедливый!... Поддержи!.. Да когда же этот час? .. Господи, приблизь твою кару!

«Встревоженный Яков Лукич уже на заре подошел к двери горенки, снова приложил к скважине ухо: Половцев шептал молитву, кряхтя, опускался на колени, клал поклоны. Потом погасил огонь, лег и уже в полусне еще раз внятно шептал: „Рубить всех... до единого!" — и застонал» (VI, 174—175).

По мере побед революции дикая фанатическая религиозность крепнет и среди деревенских кулаков. Вот опять высокохудожественная картина:

« ..Перед светом Яков Лукич разбудил спавшую в боковой комнатушке свою восьмидесятилетнюю старуху-мать. Коротко рассказал ей о целях приезда бывшего сотенного командира. Старуха слушала, свесив с лежанки черножилые, простудой изуродованные в суставах ноги, ладонью оттопыривала желтую ушную раковину.

«— Благословите, мамаша? — Яков Лукич стал на колени.

«— Ступай, ступай на них, супостатов, чадунюшка! Господь благословит! Церква закрывают... Попам житья нету... Ступай!» (VI, 28).

Если у белых офицеров и казака-кулака религия соединялась с извечными сословными и имущественными интересами, то у стоящей одной ногой в гробу старухи экстатическая религиозность проявляется в чистом виде.

Когда Половцев с Лятьевским на время исчезли и Яков Лукич начал уже подумывать о том, как бы благополучно устроиться и при Советской власти, мать стала его допрашивать, «скоро басурманская власть кончится? Скоро наши заступят? ..

«— Вам-то не все одно, мамаша?

«— То-то и есть, что не все одно: церква позакрывали, попов окулачили... И это права? .. А офицерья куда запропастись? .. И ты тоже! То благословение брал, а те уж опять этой власти прислуживаешь!» (VI, 347—348).

В религиозности самого Островнова есть одна характерная черта — ненависть к иноверцам, в частности, к католикам-полякам, с которыми, как и с турками, у казаков была вековая вражда. Когда белые офицеры сильно ссорились между собою, Яков Лукич то тревожился, что Половцев убьет Лятьевского, то успокаивал себя мыслью, что последний «не нашей веры» (VII, 15).

Другую типическую фигуру православного кулака представляет собой Лапшинов, причастный и к ростовщичеству, и к скупке краденого, и к конокрадству, и вообще бравший все, что плохо лежало. Его дикая жадность распространялась даже и на дела веры. «Скуп... он был до того, что, бывало, поставит в церкви копеечную свечку перед образом Николы Мирликийского, чуть погорит — Лапшинов подойдет и затушит, перекрестится, сунет в карман. Так одну свечку, бывало, год становит, а тем, кто упрекал его за такую излишнюю рачительность и нерадение к богу, отвечал: „Бог умнее вас, дураков! Ему не свечка нужна, а честь. Богу незачем меня в убыток вводить. Он даже бечевой сек торгующих в церкви"» (VI, 85).

Глубоко жизненную страницу в «Поднятой целине» представляет разговор на квартире у Давыдова со стариками-середняками. Сначала они ищут глазами икону, чтобы помолиться, — и не находят! Затем начинается объяснение по поводу засухи и необходимости «попа покликать, помолеб-

(VI, 163), и о том, как в церковь во время богослужения забежала шалая телушка и до того перепугала молящихся, что возникла мысль чуть ли не о «конце света» (VI, 203—106).

Но ярче всего характеризует религиозную путаницу в головах старого крестьянства рассказ Ивана Аржанова Давыдову о том, как он отомстил за смерть отца. Последний был большим удальцом, хорошим работником и семьянином, но вместе с тем успевал предаваться похождениям с хуторскими замужними женщинами, за что и был жестоко избит и изуродован одним ревнивым казаком и его двумя братьями. Лежа на смертном одре он дважды оскорбил религию, во-первых разговорами со священником о том, что хотел бы сделаться на том свете табунщиком, во-вторых, «после соборования», когда уж, «говорят, нельзя босыми ногами на землю становиться», он все же «трошки» постоял на ней, потому что уходить ему с земли было «прямо-таки жалко». Имени своих убийц он не открыл даже на исповеди, а назвал их, умирая, только своему двенадцатилетнему сыну. Иван ждал, когда подрастет, и готовился к мести. Наконец, время пришло. Иван залег в засаду в яру в ожидании главного врага.

«— Жарко молился я в этом яру, — повествует Иван, — просил бога, чтобы Аверьян возвращался из станицы один, а не в компании с хуторными казаками. И господь-милостивец внял моей ребячьей молитве» (VII, 61—69).

Так сплетаются в один клубок христианство и древний закон кровавой мести. Рассказано все это очень весело, а наводит на очень серьезные размышления о величайшей путанице в религиозных понятиях и чувствах патриархальных народных масс.

V

В произведениях, посвященных Великой Отечественной войне, — «Они сражались за Родину», «Наука ненависти», «Судьба человека» и других — Шолохов также затрагивает вопросы религии и атеизма.

В повести «Они сражались за родину» мы видим троих фронтовых друзей: агронома Николая Стрельцова, колхозника Ивана Звягинцева и шахтера Петра Лопахина. Из них религиозным является только второй.

Отношение к религии Стрельцова автором никак не определено. Но Лопахин всем своим видом, словами, манерами, демонстрирует некое свободомыслие даже и тогда, когда не высказывает ничего антибожественного. Он как будто достаточно почтительно и степенно объясняется с хуторским стариком, обещая «оборонять (Родину, — *Н. Я.*) до последней возможности».

«— Помоги вам бог, — истово сказал старик и хотел было перекреститься, но, искоса взглянув на Лопахина, на украшенную медалью грудь его, не донес руку до лба и стал степенно гладить седую окладистую бороду».[5]

Старик, очевидно, сознает, что прошло безвозвратно время подвигов «за веру, царя и отечество», и наступила эпоха нового, безрелигиозного героизма, самого чистого и беспримесного патриотизма, не знающего ни царя земного, ни царя небесного.

При всей дружбе со Звягинцевым Лопахин не может не подсмеиваться над ним и не называть «богомольцем» за вредную привычку прибавлять «за каждым словом — „господи боже мой“».[6]

[5] М. А. Шолохов. Они сражались за родину. Изд. «Молодая гвардия», 1959, стр. 97.
[6] Там же, стр. 88—89.

Но характерно, что и сам Звягинцев как будто стыдится своей религиозности и осуждает себя за нее, ищет ей объяснение и оправдание и находит их в своей «беспартийности».

Автор не случайно немало говорит и от себя об этой стороне душевных переживаний своего героя. В тяжком бою, под жестокой бомбежкой врага Звягинцев поддается чувству страха, а страх приводит за собою молитву:

«Только на миг мелькнула у него четко оформившаяся мысль: „Надо бы окоп поглубже отрыть“, — а потом уже не было ни связных мыслей, ни чувств, ничего, кроме жадно сосавшего сердце страха. Мокрый от пота, оглохший от свирепого грохота, Звягинцев закрыл глаза, безвольно уронил между колен большие руки, опустил низко голову и, с трудом проглотив слюну, ставшую почему-то горькой, как желчь, беззвучно шевеля побелевшими губами, начал молиться.

«В далеком детстве, еще когда учился в сельской церковно-приходской школе, по праздникам ходил маленький Ваня Звягинцев с матерью в церковь, наизусть знал всякие молитвы, но с той поры в течение долгих лет никогда никакими просьбами не беспокоил бога, перезабыл все до одной молитвы — и теперь молился на свой лад, коротко и настойчиво шепча одно и то же: „Господи спаси! Не дай меня в трату, господи“».[7]

Автор показывает, что обычная религиозная фразеология Звягинцева не имела под собою никакой настоящей веры. Она характеризует лишь силу традиций, обрядов, привычек, усвоенных еще в царские времена. Ни в годы Октябрьской революции — подростку, ни в годы коллективизации — взрослому Звягинцеву не приходилось беспокоить бога своими просьбами. Все, нужное крестьянину-колхознику, он мог получить — и получал — от безбожной советской власти и труда своих собственных рук и рук товарищей по колхозу. Потребность в религии возникает у него только на войне, под влиянием чувства страха. Поэтому она и вызывает у него позднее немалое чувство стыда. «Вспомнив только что пережитый им страх и то, как молился, он с сожалением, словно о ком-то постороннем, подумал: „Ведь вот до чего довели человека, сволочи!“ А потом представил язвительнейшую улыбочку Лопахина и тут же предусмотрительно решил: „Об этом случае надо приправить молчок, не дай бог — рассказать Петру, он же проходу не даст, поедом съест! Оно, конечно, мне как беспартийному вся эта религия вроде бы и не воспрещается, а все-таки не очень... не так, чтобы очень фигуристо у меня получилось“».[8]

Но на этом не оканчивается религиозно-психологический самоанализ Звягинцева. «Он испытывал какое-то внутреннее неудобство и стыд, вспоминая пережитое, но искать весомых самооправданий у него не было ни времени, ни охоты, и он мысленно отмахнулся от всего этого, конфузливо покряхтел, со злостью сказал про себя: „Эка беда-то какая, что помолился немножко, так и помолился-то самую малость... Небось нужда заставит — еще и не такое коленце выкинешь! Смерть-то, она — не родная тетка, она, стерва, всем одинаково страшна — и партийному и беспартийному, и всякому иному прочему человеку“».[9]

После этих важных размышлений и глубоких переживаний Звягинцев ведет себя и на словах более сознательно, не злоупотребляя именем бога. Только во время тяжелой операции, в бреду, он произносит невольно: «Господи боже мой, как мне больно!» [10]

[7] Там же, стр. 138.
[8] Там же, стр. 140—141.
[9] Там же, стр. 141.
[10] Там же, стр. 187.

Рассказ «Судьба человека» раскрывает перед нами сохранившуюся еще среди некоторой части советских людей силу церковно-обрядовых представлений.

«Ночевать загнали нас в церковь, — повествует герой рассказа. — Беспокойная это была ночь. До ветру не пускали, об этом старший конвоя предупредил, еще когда попарно загоняли нас в церковь. И, как на грех, приспичило одному богомольному из наших выйти по нужде. Крепился-крепился он, а потом заплакал. „Не могу, — говорит, — осквернять святой храм! Я же верующий, я христианин! Что мне делать, братцы?“ А наши знаешь, какой народ? Одни смеются, другие ругаются, третьи всякие шуточные советы ему дают. Развеселил он всех нас, а кончилась эта канитель очень даже плохо: начал он стучать в дверь и просить, чтобы его выпустили. Ну, и допросился: дал фашист через дверь, во всю ее ширину, длинную очередь, и богомольца этого убил, и еще трех человек, а одного тяжело ранил, к утру он скончался».[11]

Советские писатели достойно продолжают великие антирелигиозные традиции на новом, неизмеримо более высоком этапе общественно-исторического развития. Одним из лучших доказательств этого является творчество Шолохова. Его произведения с огромной силой раскрывают нам идеологию и психологию нового человека, освобождающегося от веры в богатворца и бога-промыслителя, в загробную жизнь и бессмертие души, все более освобождающегося также и от пут традиционной церковно-бытовой обрядности.

---

[11] М. А. Шолохов, Собр. соч., т. 8, стр. 45—46

Я. М. ПРИТЫКИН

АНТИРЕЛИГИОЗНЫЕ МОТИВЫ В СОВРЕМЕННОЙ СОВЕТСКОЙ ПОЭЗИИ

В развитии и обогащении духовной культуры социалистического общества важную роль играют литература и искусство, которые активно способствуют формированию человека коммунистического общества.

Н. С. Хрущев

Борьба с религией, как антинаучной системой взглядов, препятствующей воспитанию людей в духе высоких принципов морали нового общества, в духе марксизма-ленинизма, является жизненной, актуальнейшей задачей нашей литературы. Современная советская поэзия ведет энергичную борьбу за умы и волю людей, используя богатейший материал исторического опыта нашего народа. Она отображает объективную правду жизни, находящую свое выражение в коренных изменениях материальных условий существования, а через них и благодаря им — в коренных изменениях психики и поведении человека.

Писатели, поэты, по меткому выражению А. Н. Толстого, — каменщики крепости невидимой — души народной. Принадлежащее массам искусство именно тогда понятно им и любимо ими, когда, по выражению В. И. Ленина, объединяет «чувство, мысль и волю этих масс»,[1] подымает их на бой с отрицательным в наследии прошлого, за светлое настоящее, за прекрасное будущее. И литература, и наука являются формами познания мира и служат формированию духовного облика людей.

Основной смысл нравственного воздействия литературы на человека заключается, по определению А. М. Горького, в воспитании правдой. Литература содействует углубленному пониманию действительности, формированию убеждений и воспитанию чувств, развитию самосознания человека. Поэт, художник, ставящий своей целью не только воспроизвести жизнь, но и объяснить ее, «произнести живой приговор о явлениях», «. . . становится мыслителем, и произведение искусства, оставаясь в области искусства, приобретает значение научное».[2]

В предвоенный период советская поэзия сделала очень много для разоблачения религии. Циклы антирелигиозных стихов В. Маяковского и Д. Бедного, занявших с самого начала своего творческого пути позицию воинствующей непримиримости по отношению к религии, «Смерть пионерки» Э. Багрицкого, отдельные фрагменты «Страны Муравии» А. Твар-

---

[1] К. Цеткин. Воспоминания о Ленине. Сб. «В. И Ленин о литературе и искусстве», М., 1957, стр. 583.

[2] Н. Г. Чернышевский. Эстетика. ГИХЛ, М., 1958, стр. 168.

довского — все это блестящие достижения атеистической поэзии. Поэты выступали как провозвестники новой морали, как убежденные противники рабской веры в бога.

В наши дни советские поэты, разоблачая вред религиозной идеологии в период перехода от социализма к коммунизму, закономерно опираются на опыт антирелигиозной поэзии 1917—1940 гг., продолжают и развивают лучшие ее традиции. Наступательный, боевой дух современной атеистической поэзии, выражающей типичное для нашего общества единство мысли и действий человека, переставшего быть «дрожащей тварью» (выражение А. С. Пушкина), хорошо передал молодой поэт А. Вознесенский:

Наступила новая эра
Новых сроков и новых песен.
Наступаем на стратосферу.
Наступаем на мракобесье.
Атакующее поколенье.
Будь же, лирика, нам под стать.
Будь лирическим наступлением!
Преступление отступать![3]

Значение поэзии, как пропагандистского оружия сейчас очень велико. Используя наличие в нашем обществе непреодоленных религиозных пережитков, церковники всеми средствами стараются укрепить свои позиции. Православное духовенство и сектанты, муллы, ксендзы и раввины стремятся вернуть наших людей к понятиям бессилия разума и трансцендентности тайн бытия, к рабской психологии униженности и смирения. Проповеди примирения науки с религией, фальсификация отечественной истории (в которой роль церкви выставляется как неизменно патриотическая и прогрессивная), пропаганда лживой религиозной морали — все идет в ход для того, чтобы оглупить человека, сбить его с толку и подчинить своему тлетворному влиянию. Но активизировавшаяся деятельность церковников получает нарастающий отпор на всех участках идеологического фронта.

В. Саянов в стихотворной повести «Вечер в Горках» (1946) вспоминает о посещении группой писателей в начале тридцатых годов А. М. Горького. Горький мечтал, что со временем напишет кто-нибудь «книгу из книг» (в подтексте противопоставляемую «книге книг», т. е. Библии), повесть о радости жизни и преодолении страданий, которая несла бы людям

Не пошлую проповедь горя,
А счастье большого пути.[4]

Призыв великого зачинателя социалистического реализма к борьбе за научное оптимистическое мировоззрение против «рабских выдумок» был услышан советскими литераторами.

Советская поэзия, как и проза, по духу своему атеистична, поскольку в основе ее лежит материалистическое объяснение действительности. Ее художественным методом является социалистический реализм, изображающий настоящее и прошлое на основе глубоко понятых закономерностей развития природы и общества. Но ценность участия именно поэзии в конфликте старого и нового в сознании людей измеряется ее специфи-

[3] Лирическое отступление. «Литературная газета», 1 февраля 1958 г., № 14.
[4] В. Саянов. Соч., т. II, М.—Л., 1959, стр. 144.

ческими качествами, ее способностью к образному, конкретно-чувственному восприятию и воспроизведению явлений, ее лапидарностью, афористичностью и музыкальностью.

Вся система нравственного воздействия религии строится на аппеляции не к разуму («разум разумных отвергну»[5]), а к эмоциям, к неконтролируемому рассудком чувству. В стране разума, говоря словами Маркса, существование бога кончается.[6] Поэзия же обращается одновременно и к уму и к сердцу человека, она синтезирует эстетические переживания с элементами познания и ведет нас к практическим выводам этического значения. Церковная проповедь — обнаженное назидание, по самой природе своей она неизбежно носит навязчиво-поучительный характер. Несмотря на эстетический декорум, она взывает к эмоциям внеэстетического плана. Это ее слабое место. Реалистическая же поэзия соединяет для нас наслаждение прекрасным с пропагандой передовых идей времени, жизненной правды. Она дарит нам «радость узнавания», остающуюся с нами и после того, как тускнеют в памяти отдельные красоты произведения. Писатели — инженеры душ человеческих и они же — врачеватели их. Они не калечат душу, насильственно деформируя ее «по образу и подобию», они лишь помогают ей освободиться от мертвого груза, от устаревших конструктивных деталей, наращивают размах ее крыльев и раскрывают перед ней за далью даль.

Живые картины, созданные поэтом, волнуют нас, организуют наше сознание, а утвержденные им этические нормы формируют нашу способность к действию. В этом суть нравственного воздействия поэзии, в этом отличие живого слова от мертвой (хотя и украшенной затейливым орнаментом) буквы религии.

Великой лжи Библии поэзия способна противопоставить великую правду научного атеизма (данную в характерах и обстоятельствах), пафосу легенды — пафос истории. «Против эмоций должна быть выдвинута такая же зарядка, такая же энергия и такая же ненависть, потому что в той любви, которую проповедуют церковники, христиане, — огромнейшее количество ненависти к человеку».[7] Именно в этом — ценность участия поэзии в общей борьбе с религией и это же позволяет определить пути ее использования в атеистической пропаганде.

В данной статье мы рассматриваем лишь те произведения, которые непосредственно относятся к интересующей нас теме. При этом следует заранее оговориться, что анализ художественных достоинств произведений отнюдь не входит в нашу задачу.

Разоблачение в поэзии религии и церкви, как идеологического облачения эксплуататорских классов

В поэме «Трагедийная ночь» А. Безыменский пишет о тяжелом прошлом русского народа:

Давали миру
море жита
Большие руки плугаря,

[5] Исайя, 29, 14.
[6] К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956, стр. 98.
[7] А. М. Горький. Речь на открытии II Всесоюзного съезда Союза воинствующих безбожников 10 июня 1930 г. Сб. «М. Горький о религии», Изд. «Молодая гвардия», 1937, стр. 62.

А им,
лохмотьями обвитым,
Вручали чарку оковыты
Взамен еды и букваря.
Им крест вручали
да иконы,
Чтоб те, кто жил в цепях тугих,
Благословляли все законы
. . . . . .
Поработителей своих.[8]

Итак, алкоголь и религия, кабак и церковь — вот, что получал народ вместо хлеба насущного и вместо пищи духовной. Одурманить, помрачить сознание и без того темного и забитого человека, чтобы он — голодный и бесправный — все-таки «благословлял» законы своих поработителей, — это ли не апофеоз религии, добросовестно выполняющей функции прислужника помещиков и буржуазии?

Не всегда, однако, удавалось отваживать массы от революционных действий. Молодой поэт-комсомолец Д. Блынский, гордящийся своей родословной, идущей «от орловских крестьян-бунтарей», рассказывает о том, как нарастающий гнет освященной церковью помещичьей власти порождал стихийный крестьянский бунт, как люди, продолжавшие еще верить в бога, начинали уже сознавать, что власть — не от бога.

Здесь деды и прадеды жали и сеяли,
Без выезда жили в срединной Руси.
Имея ли хлеба кусок, не имея ли,
Тянулись к Христу:
«Сохрани и спаси».
А он им — то зной вместо дождика спорого,
А он им — то град вместо солнца пошлет,
А он им — помещика,
После которого
В сусеках сметали мышиный помет.[9]

Глухой ропот крестьян в адрес барина, разговоры о том, что земля подарена им господом богом, а ходить приходится «с пустым животом», перерастает в бунт: на праздник успения крестьяне сжигают помещичий дом. Все это очень верно передает обстановку дореформенной русской деревни.

Украинский поэт М. Рыльский в большой поэме «Марина» (1927—1955) рисует «дни черной тьмы, насилья и печали», эсхатологические чаяния одурманенных и забитых людей:

Напрасно горькая тоска звучала,
Летя стократным эхом в синь небес,
Напрасно весь народ молил чудес
И возвещающего мир виденья.[10]

Помещика «вольтерьянца» гложет тоска в связи с тем, «что мозг мужицкий сумраком одет. А впрочем. . .» — рассуждает он, —

. . . не на благо было б — нет! —
Когда б они, тупые поселяне,
В церковном не барахтались тумане, —
В бунтарскую они бы впали тьму.[11]

[8] «Октябрь», 1947, № 12, стр. 119. Оковыта (укр.) — водка, искаженное aqva vitae.
[9] Д. Блынский. Моя родословная. «Литературная газета», 15 апреля 1958 г., № 45.
[10] М. Рыльский. Избр. произв., т. II, М., 1957, стр. 36.
[11] Там же, стр. 115.

Образ «просвещенного» эксплуататора, который, трезво оценивая лживость религии, поддерживает ее как узду для народа, — весьма типичен.

Католическая церковь, как идейная опора феодализма, а затем и капитализма, как злейший враг науки, — тема стихотворений К. Некрасовой, Н. Ушакова, атеистического цикла стихов Д. Павлычко. В стихотворении «Готика»[12] К. Некрасова сравнивает своды католического собора с внутренностью мертвого черепа. Она пишет об одетых в «ризы кружевные» «надменных святых», о каменной статуе монаха с книгой в руках. Руки эти «словно клювы хищной птицы терзают вечные страницы, высасывая ересь из листов», а губы «сочны, влажны и тайно сытость любят больше бога». Лаконично запечатлены стремление католицизма к пышности и театральности, окаменелость его догматики, общеизвестное корыстолюбие монашества. Общая идея стихотворения: религия, церковь — живой труп, еще отравляющий жизнь людям.

Усиленно насаждаемому Ватиканом культу девы-Марии, Мадонны посвящено стихотворение Д. Павлычко «Около фонтана». Надменная статуя «пречистой» во Львове глуха к мольбам и стонам верующих, лживо выражение участия, застывшее на ее лице. Важный магнат одобряет выдумку, без которой ему бы «не сдобровать», но доведенный до отчаяния бедняк, теряя веру в божество, бросает в Марию камень:

Коль ты не видишь и не слышишь,
Так может, боль тебя проймет!

Но жандармы бдительно охраняют покой Мадонны. . . Лишь в наши дни пришло иное:

Теперь фонтан сверкает влагой,
Где прежде статуя стояла.
И счастье наше бьет фонтаном.
Из рук народных камень гнева
Пал на богов и их господ.[13]

Так библейский «камень гнева» переходит из рук призрачного бога в руки народа, восставшего против своих эксплуататоров. В стихотворении «В Музее истории религии» Павлычко, описывая изуверские методы борьбы церковников с «еретиками», приходит к выводу о неизбежности отмирания религии:

В этой старой церкви ленинградской
Время провести совсем не жаль.
Не дрожат здесь в преклоненье рабском,
Здесь срывают с господа вуаль.
Как я рад, что в каменном соборе
Не дурачат уж простых людей:
Бога злого — вековое горе
Навсегда упрятали в музей.[14]

Повесть в стихах чувашского поэта Я. Ухсая «Дед Кельбук» воссоздает картину суеверий, бытовавших в прошлом веке в глухой чувашской деревне. Насильственно обращенные в православие, чуваши приняли официальную религию лишь формально, полностью сохранив дохристианские верования и обряды. Ухсай описывает некоторые из них, попутно разоблачая их бессмысленность и вред: хранение «на счастье» пуповины новорожденного,

[12] К. Некрасова. А земля наша прекрасна. М., 1958, стр. 44—45.
[13] Д. Павлычко. Стихи. Изд. «Молодая гвардия», 1955, стр. 47—48.
[14] Там же, стр. 41.

окуривание больного для изгнания беса, ношение на шее рябиновой веточки, как оберега от болезней и дурного глаза, и т. п. Интересен образ священника и применяемых им методов христианизации.

Той порою поп ходил
Из ворот в ворота
В каждом доме он бранил
Жителей за что-то.
Ладаном дымя, как печь,
Всех ругал он с ходу,
Всем приказывал беречь
Он святую воду.
Вот вошел он, как домой,
Глянул раздраженно:
Нет в избе воды святой,
Нет в углу иконы!
Вдруг он видит: на груди
Маленького сына —
Нет, не крестик, а — гляди! —
Веточка рябины!
— Сына не крестил ты зря!
С чертом подружился! —
Поп сказал, слуга царя.
Очень рассердился.[15]

Простудившегося во время насильственных крестин мальчика едва удается спасти. По случаю его выздоровления отец приносит благодарственную жертву своему «языческому» богу: закалывает одну из трех своих овец. Реализм и историческая достоверность описанного вызывает у читателя сочувствие к невежественным, опутанным суевериями людям, чувство возмущения к «слугам царя» — церковникам.

Проблеме неравного церковного брака в дореволюционной России посвящены поэмы В. Федорова «Дуся Ковальчук» и «Золотая жила». В первой из них героиня — коммунистка вспоминает, как ее выдавали замуж:

Алтарь ... Рука в руке...
Угрюмый муж,
Ей вовсе не ровесник,
Привел ее в свой дом и в сундуке
Закрыл ее девичьи песни.
Хотелось жить не так, как он мечтал.
Хотелось петь,
Глядеть на все без страха.
А строгий Федор бога почитал
И обожал российского монарха.[16]

Ей удается сбросить «тяжелый груз долготерпенья», стать революционеркой, найдя свое счастье в борьбе, но муж выдает ее «местному Торквемаде» — колчаковскому усмирителю, и Дуся умирает под пыткой, не сдавшись палачам, до конца не веря «в силу смерти».[17] Герой другой поэмы — деревенский кузнец, богатырь, темный человек, инстинктивно, всей душой стремится к подлинной красоте, остро чувствует радость жизни. Он насильно обвенчан с нелюбимой девушкой из богатой семьи. И когда нечаянно приходит к нему настоящая, большая любовь, все «освященное богом» рушится.

Помнит, сговорились не сердцами,
Помнит, в торге долгом и скупом
Было все устроено отцами,
Скреплено законом и попом.
Не поможет мамкина икона,
Бабушек даренье — образа,
Если выше всякого закона
Оказались Глашкины глаза.
Бог дает и радости и муки,
Только непонятно, хоть убей:
Почему же нынче божьи руки
Оказались Глашкиных слабей?[18]

[15] «Новый мир», 1954, № 5, стр. 159.
[16] «Октябрь», 1957, № 12, стр. 3.
[17] Там же, стр. 10.
[18] Там же, 1958, № 6, стр 107.

Нарочито-наивная и вместе — правдивая интонация передает ход рассуждений немудрого, даже простоватого человека, охваченного сильным земным чувством, перевернувшим его жизнь и опрокинувшим всю систему его былых представлений.

О женской доле в царской России говорит и В. Солоухин в поэме «Материнская слава». В убогой и ветхой церкви «кадящий попик» венчает никогда не любивших и почти не знавших друг друга людей:

О чем ты думаешь, невеста?
Всего скорее ни о чем.
Как нелегко целуешь крест ты,
И как дрожит твое плечо!
Уже поют, что ты супруга
Лексея, божьего раба,
И на девическую руку
Надета тусклая судьба.[19]

Поэт, по существу, никому не задает вопроса, он утверждает, констатирует и, сам себе отвечая, определяет свое отношение к явлению. Сознательная, видимо, перекличка с Н. А. Некрасовым («долюшка женская») в первой части поэмы делает более выразительным переход ко второй части, рисующей подлинное счастье свободного бытия в послеоктябрьский период.

Особо хочется остановиться на поэме П. Семынина «Начало дня». Она интересна тем, что сложные формы воздействия религии на бытие и сознание человека подаются здесь через психику ребенка, десятилетнего мальчика, от лица которого ведется рассказ. Осиротевший голодный мальчик в небольшом сибирском городке. Зима 1919 г. Плывущий над городком церковный звон зазывает его погреться в церковь, кажущуюся ему последним прибежищем:

Со стен и купола пустого храма
(Огней горело мало) на меня
Глядели строго в золотом мерцанье
Бесчисленные мученики, девы,
Архангелы, угодники, пророки.
Я прежде с матерью бывал здесь часто.
Она молилась мрачно, напряженно,
Сдвигая крепко брови и бледнея,
И серые глаза ее струили
Какой-то грозный и бездонный свет.
Она шептала рабские слова
О божьей воле, радости смиренья,
Но я не знаю, что в ее молитвах
Сильней звучало: гнев или печаль...
. . . . . .
Я тоже стал молиться, но молитвы,
От матери заученные мной,
Просили благодатную Марию
В женах возвеселиться плоду чрева,
А мне хотелось есть, и я не знал,
Что делать дальше и за что всевышний
Меня оставил сиротой, а мать
Казнил такой немилосердной смертью...[20]

Нелепые темные тексты молитв чужды сознанию ребенка. Он своими словами пытается рассказать «Николе-угоднику» о своих злоключениях,

[19] Там же, № 3, стр. 115—117.
[20] Там же, № 4, стр. 119—120.

советуется с ним, но, не получив ответа, засыпает. Его грубо будит псаломщик (за которым «скалою громоздится тьма»): «тут церква, не ночлежка...» Ограбив мальчика, псаломщик выгоняет его из храма:

— Я есть хочу, — сказал я у дверей.
Заржавленные кованные створы
Открылись. Снег ударил мне в лицо.
— У Ленина проси, — услышал я, —
Он всем бродягам нынче дал свободу.
На паперти свистело и мело
И ночь варила ад в котлах метели.[21]

Эпически спокойный тон повествования в гневном подтексте раскрывает лицемерие евангельских проповедей: «приидите ко мне все страждущие», «люби ближних своих» и т. п. Не просто реакционная, но откровенно контрреволюционная роль церкви (какой она и была в годы становления Советской власти) показана здесь весьма убедительно. И это переключение с системы образов, рожденных воссоздающим воображением ребенка на взволнованную авторскую ремарку — «ночь варила ад в котлах метели», — эмоционально завершая всю картину, определяет отношение поэта к изображаемому.

Содержание ряда стихотворений М. Турсун-Заде («Индийская баллада»),[22] Я. Хелемского («В крайнем доме»),[23] Булата Ишемгулова («Небо и земля»),[24] народного поэта Киргизии Барпы Алыкпулова («Святой ишан»)[25] и других поэтов выражает ненависть и презрение к религиозным догмам восточных религий — индуизма, ислама и т. п. Позорное наследие «древних времен» — каста неприкасаемых, «угрюмая и лживая» власть шариата над душами людей — встречают решительное осуждение. Нередко эти стихотворения окрашены в сатирические тона.

В сатирическом же плане решает тему освящения православием классового неравенства один из старейших советских поэтов Н. Асеев в стихотворении «Есть ли боги на луне?»,[26] напоминающем лучшие антирелигиозные произведения Маяковского.

С богатым
прочно сжился бог.
Загородившись Спасом,
сиял богатого
чертог
богов иконостасом.
А с бедным
бес лишь ладить мог,
приноровившись к массам;
им бог
не золотил порог:
питались редькой с квасом.
В богатого
не метил бес:
боялся черт рогатый, —
богатых бог
хранил с небес,
и был силен богатый!
А бедный
глянет в небеса,
чуть свег
вскочив в исподних, —
с небес ему
одна роса
от всех щедрот
господних.

Но бедняк «не побоялся бога»; вместе с концом «власти богатых» пришлось и «богам в цене упасть». «При нас случилось это», — уточняет поэт. Здесь внутренняя противоречивость и несообразность религиозного фантома, претендующего на нечто большее, чем он есть, разоблачается

[21] Там же, стр. 121.
[22] «Новый мир», 1947, № 9, стр. 3—5.
[23] Антология русской советской поэзии, т. II. М., 1957, стр. 406—407.
[24] Сб. «Русские писатели о религии», М., 1959, стр. 387—388.
[25] «Новый мир», 1958, № 10, стр. 122—123.
[26] «Литературная газета», 10 декабря 1959 г., № 151.

приемом мнимости соответствия формы и содержания. Теологическая фразеология (пользуемся и опущенной частью стихотворения) — «щедроты господние», «пятый глас», «божий раб», «земная юдоль» и т. п., — контрастируя с чисто народным, подчеркнуто бытовым лексиконом, работает на раскрытие не только лицемерия, но и явного алогизма религиозной морали. «Человечество *смеясь* расставалось со своим прошлым».[27]

Империализм нуждается в религии, освящающей и благословляющей идеи классового и расового неравенства, захватнические войны, колониальный гнет, преследование всего прогрессивного. В стихах Д. Павлычко Пий XI, провозгласивший «крестовый поход» против СССР и подписавший соглашение с Гитлером, и Пий XII, заключивший секретное соглашение с США о борьбе против стран социалистического лагеря и отлучивший от церкви сочувствующих коммунизму, объединяются в собирательный образ «лживого капеллана наживы».[28]

В душе моей великий гнев пылает,
Я ненавижу римского божка:
Ведь в колесо истории вставляет
Он головню костра еретика.
А перед чем он низко бьет поклоны?!
Стараньем вашингтонских маляров
Корея кровью писаны иконы,
Украсившие алтари врагов.
С икон глядит лицо войны надменно,
Ей служит Пий, весь в ладанном дыму.
Я б громом пал на Ватикана стены,
Я сердце бы испепелил ему![29]

Папа и другие «наместники Христа», вроде бывшего львовского митрополита Шептицкого, грозят верующим геенной огненной за нарушение шестой заповеди — «не убий». Но «иезуит, бандит и смерть» — вечные спутники. Стены Ватикана окроплены кровью Кампанеллы и Бруно, Феррера и Галана, миллионов людей.

В сломленной республиканской Испании «благочестивейший католик» вершит суд над семьей республиканца:

Вот пуля старцу,
Вот — подростку,
И кровь окрасила известку,
И сквозь дымок —
весь в белом —
Пий,
Тот самый —
помнишь? —
«не убий!...»[30]

Причащаются отправляемые на войну в Корею американские ландскнехты:

Глаза Христа-спасителя кротки.
Поет орган о мире и о счастье.
Затянутые в хаки штабники,
Давясь, глотают пресное причастье.
В глазах христовых воинов азарт.
— Кончайте, патер, мессу поскорее!

[27] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., изд. 1-е, т. I, стр. 403.
[28] Д. Павлычко, ук. соч., стр. 45 («Мы не забудем»).
[29] Там же, стр. 76 («Ответ родителям»).
[30] В. Лифшиц. «Испанец». «Новый мир», 1948, № 7, стр. 121—122.

В планшетах их шуршат квадраты карт
Истерзанной пылающей Кореи.
Их слух ласкает рев железных птиц,
Стон матерей и плач детей в Пхеньяне.
Смиренный бог грехи детоубийц
Всевышней волей отпустил заране.[31]

Лицемерие — главная, определяющая черта христианской, как, впрочем, и всех других религий, оправдывающих именами Моисея, Христа, Магомета рабство, войны и колониальный гнет. Об этом говорят стихи А. Суркова, который сам характеризует себя как «неисправимого атеиста».[32] Он рассказывает, как Томми Аткинса[33] отправили на усмирение восставших народов Малайи. Его мать молит бога «сыну-первенцу помочь». Молчит небо, но звучит голос поэта, в котором сквозь иронию слышится искреннее сочувствие, стремление открыть глаза слепым:

Миссис Аткинс, не просите,
Чтобы бог в беде помог.
На убой банкирам Сити
Душу Томми продал бог.[34]

В стихотворении «На венском перекрестке» А. Сурков затрагивает и другую область деятельности «святых отцов» — шпионаж, доносы, предательство. Поэт наблюдает, как

Два почтенных брата-капуцина
Сгинули в подъезде Си-Ай-Си.
Невдомек доверчивым прохожим:
Для чего смиреннейшим отцам,
Пастырям овец во стаде божьем,
Наносить визиты меднорожим,
Рыжим вашингтонским молодцам?
. . . . . .
Господу угодная работа —
Выследить и выдать патриота,
Как гестапо выдавали встарь.
Ведь библейский шпик из Кариота
Против этих, нынешних, кустарь![35]

О теснейшем контакте церковников и тайной полиции пишет и Н. Тихонов, наблюдавший шпионаж под маской религии в 1946 г. в Пакистане. Ночью и днем под лестницей дома, где жили советские люди, сидел дервиш. В рубище, немытый, закатив глаза и перебирая четки, он сидел, как бы «совсем от земли отрешившись»:

И мы говорили со злой простотой,
Не думая молвить худого:
— Ведь вот же сидит
У отеля святой,
Сидит — и не купишь такого!
Раз вместе спускались
Мы с другом одним —
Все тонкости знал он ислама, —
Сидел наш святой,

[31] А. Сурков. Причастие. Сб. «Слово атеистам», Профиздат, 1959, стр. 95.
[32] «Новый мир», 1951, № 6, стр. 84.
[33] Нарицательный образ британского солдата.
[34] А. Сурков. Из книги путешествий. Типерери. «Новый мир», 1951, № 6, стр. 87—88.
[35] Сб. «Русские писатели о религии», Изд. «Советская Россия», 1959, стр. 386.

Как всегда недвижим,
Глаза закативши упрямо.
И к небу был взор,
Как всегда вознесен,
Молитвенно сложены лапы.
— Кто это? — спросили мы друга,
И он
Ответил: — Кто это? Гестапо![36]

— т. е. в данном случае лицо, приставленное для надзора за советскими людьми и их посетителями.

Сложную обстановку послевоенной, освобожденной от гитлеризма Советской Литвы отображает Т. Тиловитис в стихотворении «Упыри». Ярко и убедительно поэт показывает реакционное католическое духовенство, которое вместе с кулачеством и буржуазными националистами ожесточенно сопротивлялось социалистическому строительству. Тиловитис создает впечатляющий образ «гробового упыря, исчадия тьмы» — ксендза, прямого пособника бандитствующих кулаков и националистов, опекаемых и инспирируемых из-за рубежа:

Вот он крадется тихо по деревне,
Метет дорогу шерстяным крылом,
И входит в дом и, по привычке древней,
Затягивает благостный псалом.
Или таясь у ветхого уступа,
В церковной нише, в мертвенной тиши,
Красуясь белым облаченьем, скупо
Отвешивает милость для души.[37]

Вот этот ксендз, при прямом соучастии которого «во имя бога» был убит ночью из-за угла сын верующего крестьянина, служит мессу:

В день Троицын отбрызгали кропила,
Струится ладан, голубеет даль.
Весна, пробившись в окна, ослепила
Цветной церковной утвари хрусталь.
Упырь — мертвец приблизил к чаше губы.
И бедняки пред ним простерлись ниц.
Вздохнул орган, и сомкнутые трубы
Сулят в раю блаженство без границ.[38]

А в это время его соратники, «другие божьи слуги», скрывающиеся в лесу, превратили в груду пепла колхозный дом...

Что, кроме омерзения и чувства непримиримой, справедливой ненависти, может вызвать подобный образ? Здесь нет никаких ложных преувеличений или сгущений. Стихи Т. Тиловитиса обличают церковников, служащих угнетателям.

Разоблачение служебной роли религии в странах империализма мы находим и в стихотворном рассказе В. Солоухина «Жителям Земли». Описав действия пилота, сбросившего первую в истории человечества атомную бомбу, поэт через переживания пилота дает политическую оценку события:

...говорят, что, пребывая в страхе
За столь большие смертные грехи,
Пилот, постригшись в кроткие монахи,

[36] Н. Тихонов, Собр. соч., т. II, М., 1958, стр. 46—47.
[37] «Новый мир», 1950, № 7, стр. 190—191; см. также его поэму «На земле литовской». «Новый мир», 1950, № 12, стр. 3—43.
[38] Там же.

Твердит теперь из библии стихи.
Быть может, к месту было бы отметить,
Что грех такой едва ли замолить.
Но пусть его...
и бога нет на свете,
И суть не в этом,
жители земли! [39]

Суть в том, говорит поэт, что нашей планете, может быть самой прекрасной «в туманном мирозданье», достижениям науки и искусства, самой жизни людей угрожают слепою смертью деятели типа святоши баптиста Трумэна, отдавшего «нелепый, страшный, варварский приказ» об атомной бомбардировке мирных городов Японии.

Мастер политической сатиры С. Маршак в стихотворении «О чем молится Штраус?» рисует гротескный образ реваншиста, за которым скрывается и фигура «отца бундесвера», председателя западно-германской христианско-демократической партии, канцлера Аденауэра. Штраус «взывает к небу», «дабы не наступила разрядка напряженья», он просит «побольше бомб и кляуз».

Но где тот бог, который
Его снабжает бомбой
Или ракетой скорой
Под заграничной пломбой? [40]

И читателю ясно, что единственный, реально существующий бог «христианских» и им подобных «демократов» — это бог денежного мешка, его величество капитал, на пошатнувшийся алтарь которого апостолы атомного уничтожения готовы принести судьбы мира.

Поэзия в борьбе с религиозными пережитками в Советском Союзе

Искоренение остатков религиозных представлений в сознании части советских людей — дело нелегкое. Консервативная сила традиций; гносеологические корни религиозной идеологии; неполное овладение силами природы; сохранение на данном этапе развития нашего общества некоторых неантагонистических противоречий; недостатки в организации и методах научно-атеистической пропаганды; активная деятельность церковников и сектантов — все это сложное переплетение сложных явлений тормозит решение проблемы. Но религия — «превратное мировоззрение» — явление историческое, давно уже прошедшее свой апогей и в нашей стране, где социальные корни ее подорваны, все больше становится анахронизмом.

Летом 1959 г. молодой ленинградский поэт О. Шестинский в составе выездной редакции «Литературной газеты» был на Алтае, где, в частности, изучал деятельность секты «истинно православных христиан». В очерке «Пауки на Мальвах» [41] он делится впечатлениями о виденном. Побывав в одной сектантской семье, где мальчику не разрешали вступать в пионеры, он пишет: «Долго я не мог забыть об этом знакомстве с сектантским домом, волновала меня судьба мальчика, и как-то сами собой вскоре родились стихи:

...Старуха злобствует и молит
своих нахохленных богов,
чтоб мальчик жил в дремучей воле
старинных притчей и псалмов.

[39] «Литературная газета», 24 июля 1958 г., № 88.
[40] Там же, 22 декабря 1959 г., № 156.
[41] «Наука и религия», 1960, № 3, стр. 53—56.

Образ мальчика в беленькой рубашке, смиренно стоящего в углу под образом или исступленно бьющего поклоны, тяготит поэта, и он говорит мальчику:

Мы над тобою не смеемся,
нет, мы тревожны и крепки,
в боях к твоей душе пробьемся
и мысли вскинем, как штыки.
...мы грозно встанем и не пустим
ее богов в твою судьбу.[42]

Герой поэмы А. Яшина «Сон Макара», пожилой бывалый крестьянин, хороший работник, не понимает и не ценит всего сделанного для него Коммунистической партией и Советской властью. Он далеко не всем доволен, он не изжил еще мелкособственнические инстинкты и кое-какие другие пережитки. Но вот пришла пора ему задуматься, вспомнить прошлую жизнь. Автор дает картину этой жизни через сновидение Макара — прием тривиальный и, на наш взгляд, не слишком удачный. Но дело не в приеме, а в самой картине, как бы нарисованной живым воображением человека, который, хотя еще и не преодолел в себе все старое, но уже не может глядеть на прошлое иначе, как глазами советского человека. Попав — мысленно — в дореволюционную деревню, он ощущает себя чужим. Общая бедность, соломенные крыши, лучина, лапти, соха, тягучие звуки медного колокола над лесом... Он заболел, но «не спешат к мужику врачи», «не идет подмога ни от общества, ни от бога». Он видит:

В углу золоченый иконостас:
Никола,
Илья,
Чудотворный спас...
Но только от спаса не жди подмоги,
Не богу — хозяину бухайся в ноги.[43]

В Макаре пробуждается гордость человека, познавшего уже при его же участии построенную, несравненно лучшую жизнь. Просветлело у него на душе, его глазам открывается все прекрасное на земле:

Как будто он в утро весеннее, раннее
Вышел в гору,
И стали огромные расстояния
Доступны взору.
И канула в прошлое жизнь постылая.[44]

Столкновение с отжившим миром помогло оформиться неперебродившему новому в сознании Макара. И одним из первых актов этого нового Макара является решение отложить престольный праздник на «три или четыре дня», поскольку еще не сжат овес... Смысл поэмы очевиден: советская действительность сама по себе — огромный арсенал доказательств в пользу передового общественного строя, против всех и всяческих пережитков.

Отход масс от религии принял после революции массовые масштабы. Однако известная часть людей, отошедших от религии, долго еще занимала неустойчивую позицию, колебалась между верой и неверием. Этот процесс

[42] Стихи цитируются по публикации в «Литературной газете», 17 сентября 1959 г., № 115.
[43] «Октябрь», 1948, № 8, стр. 117.
[44] Там же, стр. 118.

нашел отражение в поэме М. Кубышкина «Кисельные берега». Героиня поэмы, сибирская крестьянка, вспоминает, как во времена ее детства, после окончания гражданской войны, начав строительство новой жизни, ее семья встает на путь отхода от религии:

Что ж еще? Ага, иконы
Отнесли мы на чердак.
Даже мама бить поклоны
Стала вяло, кое-как:
По казенному, на случай,
Перекрестится раз шесть:
Бога нет, туман за тучей...
Нет-то нет, а вдруг да есть?
Труд простой: к плечу прижала,
К животу, ко лбу щепоть, —
Как страховка от пожара:
Если есть, учти, господь! [45]

Иной аспект живучести религиозных предрассудков дает Н. Грибачев в поэме «Наши знакомые». Отставание сознания людей от изменения условий их жизни, от общественного бытия в той или иной мере имеет место на различных уровнях развития мышления. Советская наука давно отвергла бытовавшую когда-то точку зрения о неравнозначности религиозности и суеверности. Человек, «отказавшийся от религии», но продолжающий верить в различные приметы, по сути дела, — религиозный человек, поскольку в основе веры в самую незначительную примету лежит признание наличия потустороннего влияния на жизнь людей. Нередко бывает, что

...кое-кто известный нам,
Не веря в бога, верит снам.
И не замшелый сельский дед,
С которого и спросу нет, —
Мужчина, что в расцвете сил,
Что видел белый свет,
И диалектику учил,
И носит партбилет.[46]

Описывая, как этот «ответственный товарищ» («зав»!) ведет по снам «свой учет» (черный кот — к прорыву в плане, баня — к понижению в чине и т. п.) и увязывая эти его недостатки с рядом других (зазнайство, чванство), Н. Грибачев создает типизированный психологический портрет человека с обедненным духовным обликом. И изображаемые в поэме «производственные неудачи» героя, его конфликт с окружающей средой вполне закономерны. По существу, это конфликт не с людьми, а с иными, неизмеримо более высокими этическими идеалами.

В другом стихотворении («Богомол») [47] Грибачев касается вопроса оживления религиозных предрассудков в результате бедствий войны. Десять лет уже не веривший в бога и не ходивший в церковь пожилой колхозник всю войну молится изображению святого («Против Гитлера подмога вдруг да выйдет?...»). Внук-пионер смеется над дедом, задавая ему конкретные каверзные вопросы. По окончании войны икона святого находит свое место в чулане и даже старая бабка начинает строить сугубо рационалистические планы реализации иконы какому-нибудь музею... Стихотворение окрашено в сатирические тона, но все же решение конфликта поэтом кажется нам излишне облегченным.

[45] Там же, 1960, № 4, стр. 81—82.
[46] Н. Грибачев. У наших знакомых. «Новый мир», 1955, № 6, стр. 11—12.
[47] Н. Грибачев. Стихотворения и поэмы, т. I. М., 1958, стр. 137—138.

Процесс разрыва с религией у взрослых, уже сложившихся людей обычно долог и мучителен. Значительно проще и быстрее идет этот процесс у детей. Ребенок вообще не имеет никаких религиозных представлений, они прививаются ему средой, родными, воспитанием. Но если жизненные обстоятельства не способствуют закреплению и развитию ложных форм сознания, если влиянию верующих противостоит активное влияние школы, пионерской организации, атеистически настроенных близких и авторитетных для ребенка людей, он в определенный момент с легкостью расстается с не пустившей еще в его сознании глубоких корней верой в бога, так же как и с верой в леших или русалок из волшебной сказки. Подавляющее же большинство детей в нашей стране просто проходит в своем развитии мимо «идеи бога», причем с возрастом этот индифферентизм перерастает в твердые материалистические убеждения.

Мальчика из известной уже нам поэмы П. Семынина толкает на сторону «безбожных», но подлинно гуманных красноармейцев сама лицемерная и жестокая церковь. «Детство мысли», как и физическое детство, кончается для мальчика из поэмы Л. Первомайского «На крутых берегах» под Царицыным, где он был тяжело ранен пулей белых, наступавших под защитой хоругвей.[48] Советский пионер, которому еще детский сад выдал когда-то юмористическую справку, что он «политически развит», приведенный бабкой в церковь, рассматривает происходящее как эффектное, но нисколько не волнующее его зрелище:

В церквушке было тесновато.
Мы стали с бабкой в уголок,
О счастье рая, муке ада
Летел псалом под потолок.
Стоял я с безучастным видом,
Без содрогания в душе,
Стоял под раем и под адом,
Катая за щекой драже.[49]

Для советских поэтов характерно стремление не только правильно поставить вопрос, но и попытаться найти его решение. В острой борьбе нового с отживающим, но добровольно не сдающимся открыто-публицистические рассуждения (если они, конечно, внутренне, художественно оправданы), в поэтической форме адресованные самой широкой аудитории, — сильное оружие.

Примером тому может служить поэма М. Годенко «Цветет акация». Поэма носит многоплановый характер, мы коснемся лишь интересующего нас раздела. Среди разного рода и масштаба трудностей, встретившихся молодому председателю западноукраинского колхоза коммунисту Куприяну Горовому, есть и проблема пережитков. Пьянство в религиозные праздники, крещение детей, хождение к «батюшке» за советом — немаловажный тормоз в колхозных делах. В поисках правильных путей преодоления этого зла председатель вспоминает давнее время, когда величавая белая церковь звала своим звоном на поклон «зачарованные толпы»:

Что за сила такая
Тянула сюда?
Ты под сводом огромным
Бывал иногда.
. . . . . .
Рокотали басы
В голубой вышине,
И мурашки ползли
По холодной спине.

[48] «Новый мир», 1954, № 1, стр. 21—22.
[49] Е. Винокуров. Стихи о детстве. Сб. «Признанья», М., 1958, стр. 23—24.

нашел отражение в поэме М. Кубышкина «Кисельные берега». Героиня поэмы, сибирская крестьянка, вспоминает, как во времена ее детства, после окончания гражданской войны, начав строительство новой жизни, ее семья встает на путь отхода от религии:

Что ж еще? Ага, иконы
Отнесли мы на чердак.
Даже мама бить поклоны
Стала вяло, кое-как:
По казенному, на случай,
Перекрестится раз шесть:
Бога нет, туман за тучей...
Нет-то нет, а вдруг да есть?
Труд простой: к плечу прижала,
К животу, ко лбу щепоть, —
Как страховка от пожара:
Если есть, учти, господь! [45]

Иной аспект живучести религиозных предрассудков дает Н. Грибачев в поэме «Наши знакомые». Отставание сознания людей от изменения условий их жизни, от общественного бытия в той или иной мере имеет место на различных уровнях развития мышления. Советская наука давно отвергла бытовавшую когда-то точку зрения о неравнозначности религиозности и суеверности. Человек, «отказавшийся от религии», но продолжающий верить в различные приметы, по сути дела, — религиозный человек, поскольку в основе веры в самую незначительную примету лежит признание наличия потустороннего влияния на жизнь людей. Нередко бывает, что

...кое-кто известный нам,
Не веря в бога, верит снам.
И не замшелый сельский дед,
С которого и спросу нет, —
Мужчина, что в расцвете сил,
Что видел белый свет,
И диалектику учил,
И носит партбилет.[46]

Описывая, как этот «ответственный товарищ» («зав»!) ведет по снам «свой учет» (черный кот — к прорыву в плане, баня — к понижению в чине и т. п.) и увязывая эти его недостатки с рядом других (зазнайство, чванство), Н. Грибачев создает типизированный психологический портрет человека с обедненным духовным обликом. И изображаемые в поэме «производственные неудачи» героя, его конфликт с окружающей средой вполне закономерны. По существу, это конфликт не с людьми, а с иными, неизмеримо более высокими этическими идеалами.

В другом стихотворении («Богомол») [47] Грибачев касается вопроса оживления религиозных предрассудков в результате бедствий войны. Десять лет уже не веривший в бога и не ходивший в церковь пожилой колхозник всю войну молится изображению святого («Против Гитлера подмога вдруг да выйдет?...»). Внук-пионер смеется над дедом, задавая ему конкретные каверзные вопросы. По окончании войны икона святого находит свое место в чулане и даже старая бабка начинает строить сугубо рационалистические планы реализации иконы какому-нибудь музею... Стихотворение окрашено в сатирические тона, но все же решение конфликта поэтом кажется нам излишне облегченным.

[45] Там же, 1960, № 4, стр. 81—82.
[46] Н. Грибачев. У наших знакомых. «Новый мир», 1955, № 6, стр. 11—12.
[47] Н. Грибачев. Стихотворения и поэмы, т. I. М., 1958, стр. 137—138.

Процесс разрыва с религией у взрослых, уже сложившихся людей обычно долог и мучителен. Значительно проще и быстрее идет этот процесс у детей. Ребенок вообще не имеет никаких религиозных представлений, они прививаются ему средой, родными, воспитанием. Но если жизненные обстоятельства не способствуют закреплению и развитию ложных форм сознания, если влиянию верующих противостоит активное влияние школы, пионерской организации, атеистически настроенных близких и авторитетных для ребенка людей, он в определенный момент с легкостью расстается с не пустившей еще в его сознании глубоких корней верой в бога, так же как и с верой в леших или русалок из волшебной сказки. Подавляющее же большинство детей в нашей стране просто проходит в своем развитии мимо «идеи бога», причем с возрастом этот индифферентизм перерастает в твердые материалистические убеждения.

Мальчика из известной уже нам поэмы П. Семынина толкает на сторону «безбожных», но подлинно гуманных красноармейцев сама лицемерная и жестокая церковь. «Детство мысли», как и физическое детство, кончается для мальчика из поэмы Л. Первомайского «На крутых берегах» под Царицыным, где он был тяжело ранен пулей белых, наступавших под защитой хоругвей.[48] Советский пионер, которому еще детский сад выдал когда-то юмористическую справку, что он «политически развит», приведенный бабкой в церковь, рассматривает происходящее как эффектное, но нисколько не волнующее его зрелище:

В церквушке было тесновато.
Мы стали с бабкой в уголок,
О счастье рая, муке ада
Летел псалом под потолок.
Стоял я с безучастным видом,
Без содрогания в душе,
Стоял под раем и под адом,
Катая за щекой драже.[49]

Для советских поэтов характерно стремление не только правильно поставить вопрос, но и попытаться найти его решение. В острой борьбе нового с отживающим, но добровольно не сдающимся открыто-публицистические рассуждения (если они, конечно, внутренне, художественно оправданы), в поэтической форме адресованные самой широкой аудитории, — сильное оружие.

Примером тому может служить поэма М. Годенко «Цветет акация». Поэма носит многоплановый характер, мы коснемся лишь интересующего нас раздела. Среди разного рода и масштаба трудностей, встретившихся молодому председателю западноукраинского колхоза коммунисту Куприяну Горовому, есть и проблема пережитков. Пьянство в религиозные праздники, крещение детей, хождение к «батюшке» за советом — немаловажный тормоз в колхозных делах. В поисках правильных путей преодоления этого зла председатель вспоминает давнее время, когда величавая белая церковь звала своим звоном на поклон «зачарованные толпы»:

Что за сила такая
Тянула сюда?
Ты под сводом огромным
Бывал иногда.
. . . . . .
Рокотали басы
В голубой вышине,
И мурашки ползли
По холодной спине.

[48] «Новый мир», 1954, № 1, стр. 21—22.
[49] Е. Винокуров. Стихи о детстве. Сб. «Признанья», М., 1958, стр. 23—24.

Может ходят сюда —
Отдыхают душой?
Поразмысли, подумай:
Вопрос ведь большой.

Может, ищут ответов
На многое здесь?
Нерешенного в жизни,
Пожалуй, не счесть.[50]

«Идея боженьки» действительно рядится в самые нарядные костюмы, рассчитанные на удовлетворение определенных эстетических эмоций. Колокольный звон и благолепие помещения, лики святых, выплывающие из полумрака в трепетном свете лампад и свечей, — вся обстановка театрализованного церковного «действа», несомненно, впечатляет. Бывает так, что отдельные люди, оторвавшиеся от общественности, выпавшие из поля зрения коллектива, но испытывающие потребность в общении, сострадании, утешении, начинают искать это утешение в церкви. Этим умело и тонко пользуются опытные «ловцы человеков».[51] Если не проявить к подобным людям чуткость и внимание, не противопоставить влиянию церковников свое эстетическое и этическое влияние (не говоря уже о научно-атеистической пропаганде), религия может пустить кое-где цепкие корни. Об этом думает и Куприян, решая, что «дать взамен»? И он находит, пусть неполный (и, кстати, схематично выраженный), но правильный ответ:

Вместо церкви построй
Бело-белый дворец,
Пищу дай для ума,
Пищу дай для сердец;
Веру дай, красоту,
За живое возьми!

Только так, Куприян,
Будешь понят людьми.
Ни упреки, ни брань
Не рассеют дурман.
Только так, Куприян,
Только так, Куприян![52]

Конкретные пути борьбы коллектива за товарища, не имевшего сил самому порвать с религией, указывает Д. Павлычко в стихотворении «Черная нитка». Случайно сделанное открытие, что юноша носит крестик, мобилизовало друзей по работе. Решение задачи не просто, но твердо желание снять с друга «его петлю святую».

Кто в театр возьмет его на «Овод»
И поговорит с ним в заключенье,
Кто расскажет, подыскавши повод,
О миров бесчисленных движенье,
Кто ему, волнуя словом душу,
Из Франка цитирует куплеты,
Кто подарит, как приятель, тут же
Галана разящие памфлеты.[53]

Юноша никому не сказал ни слова и никто не видел, как он разорвал на шее нитку, «ту, что бабушка дала когда-то...».

Необходимо, однако, отметить, что стихотворения, подобные процитированному, страдают существенным недостатком. В них нет попыток глубинного проникновения в духовный мир человека, анализа (или хотя бы показа) сложных процессов перестройки сознания. Поверхностность художественного решения психологических проблем ведет к упрощенчеству.

В «Черной нитке» на первый взгляд все как будто правильно, все на своих местах. Юношу водят в театр, рассказывают ему о строении вселенной, читают ему атеистические стихи и памфлеты. И — верующий становится неверующим. Но читателя это не убеждает. Слишком легко и просто все получается, напоминая какую-то детскую игру, а не подлинное преодоление трудностей (которые видит и сам поэт!). Причина неудачи Д. Павлычко в данном случае очевидна: его герой не колеблется, не сомневается, не оказывает никакого сопротивления. Конфликт остался за пределами стихотворения, потому что раскрытие внутреннего мира героя, его переживаний заменено перечнем примитивных событий внешнего порядка.

[50] «Октябрь», 1958, № 1, стр. 97.
[51] Лука, 5, 10.
[52] М. Годенко, ук. соч.
[53] Д. Павлычко, ук. соч., стр. 49.

Аналогичные недостатки свойственны также упомянутой поэме А. Яшина, стихотворению С. Гудзенко «Последний шаман»[54] и ряду других стихотворений на атеистическую тему.

Никакая злободневность не повысит реальной ценности произведений, построенных на чисто внешних описаниях, на регистрации фактов без раскрытия их смысла и разностороннего своеобразия. Для того чтобы атеистическая поэзия стала — во всей своей массе — действительно «грозным оружием» нашей пропаганды, от поэтов требуется более полное овладение материалом, пристальное изучение темы, усвоение основ марксистской теории научного атеизма. Иначе говоря, нужен серьезный художественный поиск.

Удачную попытку более глубокого вскрытия причин живучести религиозных пережитков сделал Р. Рождественский в стихотворении «Комсомолец, слово скажи!»:

Колокола,
выбиваясь из сил,
Трезвонили без перебоя:
Венчался
божий раб Михаил
С Матреной —
божией рабою.
Хилые певчие ныли нудно,
Басом вторил дьячок .....
У жениха
в кармане нагрудном
Лежал комсомольский значок.[55]

Где это дело происходило? — спрашивает поэт. Вопрос отнюдь не риторический и не праздный. Читатель чувствует неловкость, нелепый трагикомизм ситуации. В самом деле, «как очутился парень в этакой странной паре?». Как можно было допустить это торжество колоколов, у которых, конечно же, есть все основания выбиваться из сил. Шутка ли, какая одержана победа: комсомолец покорно склонился перед «престолом сил», признал себя рабом божьим. И что его заставило: любовь! Та самая любовь, которая движет нашу молодежь на подвиги, на творческие свершения, обернулась к нему своей мещанской изнанкой: хнычущая невеста («ты меня не любишь!»), твердокаменная ханжа-теща («брак без венчанья в церкви — не брак») и... парень махнул рукой — «Ладно! Пошли венчаться!». Ведь мелкий, казалось бы, факт и не единичный к тому же, но поэт ставит вопрос ребром: нельзя проходить мимо такого, нельзя этого не замечать! Молодежь — наше будущее, ей строить коммунизм, ей и жить в нем, но беспринципные, но капитулянты в коммунизм войти не должны. И читатель испытывает чувство личной вины и личной ответственности, читая заключительные строки:

[54] Антология русской советской поэзии, т. II. М., 1957, стр. 461.
[55] «Юность», 1955, № 3, стр. 19.

Гнилое
с земли
не сгинет само —
Сильных
зовет эпоха!
Учи
и воспитывай,
комсомол!
Не дай себя взять
на бога![56]

Здесь ощущается подлинное беспокойство, взволнованность, стихи воспринимаются как сигнал тревоги. Стихотворение не содержит готовых рецептов, да это и не требуется от поэта. Зато мы слышим пафос борьбы, непримиримости со злом, на которое многие по-обывательски смотрят сквозь пальцы. Общая интонация стихотворения сближает его с гневным призывом Маяковского:

Бога
нельзя
обходить молчанием,
С богом пронырливым
надо драться![57]

Поэтическое раскрытие атеистического смысла трудовой деятельности людей

Диалектико-материалистическое объяснение бытия и мышления, места человека в природе и обществе — в прошлом и настоящем — раскрывается в ряде произведений, посвященных труду и религии, науке и религии, искусству и религии.

Эти мысли свойственны стихотворению И. Сельвинского «Труд». Говоря, что в труде есть «такое же познанье, как в академических томах», что стремление к узнаванию, т. е. раскрытию «вещи в себе», — «древняя учеба», двигающая вперед человеческую культуру, автор приходит к логическому выводу:

Если есть на свете божество, —
Это труд и чудеса его.
Древле сделав зверя человеком,
Все мечтанья обостряя в мысль,
Труд ведет историю по вехам
Поступью железной в коммунизм.[58]

Рациональное в борьбе против иррационального, атеистический смысл и разумная направленность всей трудовой деятельности людей — тема стихотворения С. Смирнова «Человек». Человек сделал великое открытие: поставил себе на службу огонь. Но «боги» считали огонь атрибутом своей власти; овладев им, человек становился равным богам. «Древнегреческие боги» пошли на «низость»: вырвали огонь из рук людей.

И тогда
Ответная затея —
Целый ряд решительных шагов:
Человек руками Прометея
Отобрал огонь у тех богов.
В даль веков ушло событий много.

[56] Там же.
[57] Сб. «От мрака к свету», Детгиз, М., 1954, стр. 329.
[58] И. Сельвинский, Избр. произв., т. I, М., 1956, стр. 226—228.

От богов — ни слуха, ни следа.
Но творит и сам превыше бога
Человек полезного труда.[59]

В лаконичной форме здесь отражена и идея богоборчества, зародившаяся в древнейшие времена и получившая яркое выражение в искусстве, фольклоре и литературе античного мира, в частности в мифе о Прометее.

Извечное стремление человека к всеобъемлющей полноте жизни, вопреки бесчисленным социальным и религиозным табу, запечатлены в стихах Д. Самойлова «Крылья холопа» [60] и дагестанского поэта Р. Гамзатова «Песня о счастье». В первом из них, невольно ассоциирующемся с известной картиной А. Дейнека «Первый полет над Москвой», рисуется известный эпизод XVI в., попытка московского «холопа», вопреки «божьей и людской каре», «взлететь над бездной зол и тронов». Во втором поэт говорит о старинной песне о счастье, рожденной мечтой народа, пребывавшего в «каторжном мраке» ханской неволи.

К заветной цели песнь рвалась упрямо,
С орлиных круч взлетала в небеса,
И в споре с ней срывали голоса
Коран пророка и закон имама.[61]

Тема борьбы с религией прогрессивных людей прошлого, ученых и революционеров волнует многих поэтов. Перед нами целая галерея величественных образов и открытий. Коперник, который «у завистливого неба тайну... вырвал разумом своим земным»; [62] Джордано Бруно, с улыбкой идущий «на черный дым костра» в твердой уверенности, что «боги — мишура» и «веры прах развеет ветер, как от волос его золу»; [63] Галилей, бросающий в лицо инквизиторам: «А все ж таки вертится!»; [64] Менделеев, раскрывший человечеству Вселенную, как единую огромную лабораторию, где

Все — от песчинок малых до планет
Из элементов состоит единых.[65]

В стихотворении «За час до казни» (цикл стихов «О людях революции») А. Коренева мы видим ученого-революционера Н. И. Кибальчича. Последний рассвет. Кибальчич пишет письмо царю об использовании чертежей его проекта реактивного летательного аппарата, космической ракеты...

Колокола... И дождика накрапы.
Уже, наверно, облачился поп.
За час, за целый —
не попа сюда бы,
Сюда б, на подоконник,
телескоп!
До казни — час,
а вычислений — воз,
Чтоб рвать ракете небосвод упругий ...
И виселица,
как Иисус Христос,
Раскинула беспомощные руки.[66]

[59] С. Смирнов. В гостях и дома. Изд. «Молодая гвардия», 1958, стр. 12—13.
[60] «Новый мир», 1958, № 5, стр. 142.
[61] Там же, 1952, № 1, стр. 77—78.
[62] М. Рыльский, Избр. произв., т. II, М., 1957, стр. 221.
[63] А. Марков. Цветы и камни. М., 1958, стр. 42.
[64] Р. Рождественский. Спутник. «Октябрь», 1959, № 1, стр. 22.
[65] С. Щипачев. Стихи. М., 1950, стр. 84.
[66] «Октябрь», 1955, № 1, стр. 83.

Сопоставление виселицы и Христа здесь далеко не случайно и несет сложную смысловую нагрузку. Образы «Христа» и «виселицы» в этом контексте становятся адекватными понятиями, символизирующими тесный союз духовной и светской власти. Но самодержавие и религия, говорит поэт, бессильны остановить взлет «бессмертной и могучей мысли», «и отблеск звездный падает на лоб» замечательного человека, одного из провозвестников космической эры.

Во вступлении к поэме, посвященной изобретателю первого самолета А. Ф. Можайскому («Первый в мире»), С. Васильев как бы определяет позиции сторон развертываемого в дальнейшем конфликта и свое отношение к ним. Он говорит читателю:

Помни... везде и всегда,
что мир...
открыт пред тобой
не по божьей указке,
а сказочной силой
большого труда.[67]

Создание летательного аппарата тяжелее воздуха — дело всей жизни Можайского. И ему приходится преодолевать не только косность и бюрократическое равнодушие царских чиновников, но и ожесточенное сопротивление церковников, отчетливо сознающих атеистический смысл его изобретения. «Побойтесь хоть бога!» — возглашает спорящий с ним священник. «Бог то бог», — отвечает ученый, — «но в деле науки и сам не будь плох!», и — добивается своего.

Не миф, не загадочный сок — эликсир,
не грань философского камня искалась,
а дерзкая явь, раздвигавшая мир,
в талантливых русских руках оказалась.[68]

Образы великих советских ученых, пытливо изучающих и преобразующих мир намечены — очень бегло, но выразительно — в поэме В. Саянова «Ленин в горках». Мичурин, мечтающий о времени, когда «правнуки скажут: „Планета — один нескончаемый сад!“»; Циолковский, берущий в руки «предвестницу счастья» — модель космической ракеты; Павлов, входящий в свою клинику с полуироническим возгласом: «Ну, что ж ты нам скажешь, душа?»,[69] — деятельность людей науки, достигшая полного расцвета именно после Октября, — внутренне связана с гигантским образом Ленина. Борьба Ленина с религиозной идеологией, за очищение психики трудящихся от средневековой плесени являлась неотъемлемой органической частью его революционной деятельности, направленной на «устранение экономического рабства, истинного источника религиозного одурачения человечества».[70]

Раскрытие революционного марксистского атеизма Ленина — одна из тем стихотворения Н. Брауна «Дом Ленина». Ленин предстает перед нами как солдат и вождь, неутомимый борец за счастье людей. В раскрытом перед его умственным взором широком мире он видит в одном ряду все, что служит причиной крови, пота и «слез нищеты»: «дворцы, лачуги, сохи, поместья, колокольни и кресты, черезполосицы, чертополохи, великие и ма-

[67] Там же, 1950, № 10, стр. 126.
[68] Там же, стр. 133.
[69] Там же, 1949, № 1, стр. 19.
[70] В. И. Ленин, Соч., изд. 4-е, т. 10, стр. 69.

лые посты» и т. д.[71] Ленин весь устремлен в будущее, его не оставляет великое и благородное беспокойство за судьбы мира и он идет

В огонь,
В открытый бой,
Чтоб рухнули, темнея ликом, боги,
Что правят человеческой судьбой.
. . . . . .
Где дом его?
Там, где раскаты боя.
Где кров его?
Там, где передний край.
За ними где-то небо голубое,
Земной земными сотворенный рай.
Покуда нет его, не будет крова
Над головой солдата и вождя.[72]

С образом «пролетарского вождя» связывает многовековую борьбу русского народа с «миром насилия» и А. Марков в поэме «Ильич. (Страницы жизни)». Поэт говорит о временах, когда «у нас был отнят хлеб и кров» и

Стремясь поставить на колени,
В дыму костров пытали нас.
В союзники призвавши бога,
Нас распинали на крестах.
Старинной проклятой дорогой
В Сибирь брели мы в кандалах.[73]

Нет, не напрасно «вставал к позорному столбу» Чернышевский, «не пощадил свою судьбу» Радищев, погибли Разин, Пугачев, декабристы. Народ мужал, у него «отрастали крылья», и ленинское слово пало на благодарную почву.

Ильич умел сердца людские
Своею мыслью озарить.
Как голос партии, звучали
Его слова, и голос креп,
И те навеки прозревали,
Кто был, как темень ночи, слеп.[74]

Не рабски покорное существо, не «венец творения», созданный богом «для вящей славы своей», но гордый и сильный человек, отринувший «мнимый рай небес» во имя создания «зримого рая земли»,[75] таков Человек с большой буквы, типический герой многих советских поэтов. Этот человек исповедует подлинно научный атеизм, отрицающий «существо, отвлеченное от человека, которое называется богом, чтобы на его место поставить в качестве истинного действительное существо человека».[76]

Глубокий атеистический смысл космического подвига, совершенного советскими учеными, инженерами и рабочими, осознан и вскрыт нашей поэзией. Посланные в космос ракеты, преодолев притяжение Земли, одновременно разорвали оковы ряда установившихся представлений.

Постепенно вышел бог из моды,
И чудес ему не совершать.
Перед всемогуществом природы
Люди перестали трепетать.

[71] «Ленинградская правда», 12 марта 1960 г., № 61.
[72] Там же.
[73] «Огонек», 1957, № 43.
[74] Там же.
[75] В. Инбер. Персик. «Новый мир». 1951, № 4. стр. 98.
[76] Л. Фейербах. Лекции о сущности религии, Избр. философск. соч., т. II, Госполитиздат, М., 1955, стр. 807.

В беспредельном мраке космоса все «вроде так же», как и прежде было, «но уже не так»:

Там вчера, задолго до рассвета,
Мы запомнить этот час должны,
Пронеслась советская ракета
Возле озадаченной луны.
И теперь, по заданной орбите
Будет мчаться весь свой яркий век.
Это чудо, сами посудите,
Совершил не бог, а человек.[77]

Штурм космоса — это штурм религиозных сказок. Об этом, как и об извечном стремлении людей к знанию, рассказывает М. Дудин в стихотворении «Живые сказки»:

Мир раскрывался с детской колыбели.
Таинственные звезды голубели
Живым огнем в бездонной глубине.
Я помню сказку:
В мертвом звездном прахе
Стоят слоны на мертвой черепахе,
Земную твердь покоя на спине.
А время шло напористо и бурно,
И неизвестность, как кольцо Сатурна,
В бескрайнем мире окружала нас.
Жила мечта, один порыв лелея,
Она Коперника и Галилея
К иным мирам нацеливала глаз.
Она чертила эллипсы и дуги,
Пока седой волшебник из Калуги,
Опередивший время звездочет,
Не внес в математические знаки
Живую мысль космической атаки,
Не взвесил и не выверил расчет.
Вселенная! Твоя судьба раскрыта.
Уже выносит плавная орбита
В седую вечность первенцев Земли.
И, мыслью человеческой согрета,
Дитя Земли — свистящая ракета
Летит в твоей космической пыли.[78]

Молодой харьковский поэт В. Михановский раскрывает в своих стихах философский смысл и атеистическое значение последних открытий науки в области строения материи:

Знанья острый луч на мир ложится...
И всплывают в глубине туманной
Антивещество, античастицы, —
Антимир, таинственный и странный.
Так! ...
Но для грядущих поколений
Станет он привычен и обжит.
Святцы человечьих представлений
Ветер буйный треплет и кружит.
Пусть в рубцах натруженная плаха.
Разум, разум, — что тебя сильней? —
И срывает землю с черепахи,
И бросает в бездну Галилей!
Мир един, и в нем неразделимы
Пики гор — с голубизной долин,

[77] Я. Вохменцев. Новая планета. «Литературная газета», 8 января 1959 г., № 4.
[78] «Огонек», 1958, № 22.

Тропики — и северные зимы,
Ненависть — с любовью ...
Мир един![79]

В другом стихотворении — «Добро пожаловать!» — Михановский обращается к «рассекреченной» микрочастице, шутливо именуя ее «небожителем» и как бы подчеркивая тем самым подчиненность микромира естественным законам природы.[80]

Материалистическое понимание законов истории и становления человеческого сознания проявляется и в трактовке советскими поэтами вопроса о происхождении и роли искусства в жизни людей.

Возникнув на рациональной основе, искусство приобретает религиозно-мистическую окраску, когда на определенном этапе развития первобытно-общинного строя сознание человека, ушедшее на путь иллюзорного, уснащает самые трудовые процессы ритуальными наслоениями. Однако наряду с больными и пустыми вымыслами, порожденными извращенными представлениями о мире, в подлинных произведениях искусства, даже религиозных по сюжету, неизбежно побеждает правда жизни, ведущая к подлинно человеческой, реалистичной трактовке образов и ситуаций. «Наивный мужицкий реализм» неведомого богомаза, как и стихийный материализм большого мастера, расписывавшего папскую капеллу, — «это просто художественное творчество, в нем нет мистики, оно вполне реалистично и не оторвано от действительности, в нем определенно чувствуется влияние трудовой деятельности».[81]

В стихотворении М. Григорьева «У старинной иконы» на зрителя глядит с доски отнюдь не бог, а обычный русский человек.

Придавлен тусклой позолотой,
Глядит не с болью, не с тоской,
Не с надоедливой заботой —
С хитринкой смотрит костромской.
Он так доступен, так обычен —
Ему б не ладан, а табак:
Он всем земным своим обличьем —
Охотник, пахарь и рыбак.[82]

Дело, конечно, не только в силе реалистического изображения, но и в том, кто, когда и какими глазами его воспринимает. Может быть, в давние времена у темного человека, не способного проанализировать свои ощущения, у человека, сознание которого блуждало в мистическом тумане, эта икона и вызывала только чувство благоговейного умиления. Но с точки зрения людей, чья вера уже подорвана, людей, научившихся уже разбираться в характере своих эмоций и отделять содержание от канонической формы, — предмет культа в такой трактовке не только не вызывает никаких религиозных ассоциаций, но, вступая в противоречие со своим целевым назначением, начинает «работать» как ... антирелигиозное произведение:

И забывая бить поклоны,
Искусству давнему дивясь,
Как у картины, у иконы
Толпятся люди,
не крестясь.
Уйдут — и вновь глядят с порога...

[79] «Литературная газета», 10 декабря 1959 г., № 151.
[80] Там же.
[81] М. Горький, Соч., т. 26, ГИХЛ, М., 1949—1959, стр. 28.
[82] «Новый мир», 1959, № 3, стр. 125.

Так будь же славен на века
Тот, кто дерзнул писать не бога,
А костромского мужика![83]

Те же мысли мы встречаем и в стихах А. Вознесенского («Василий Блаженный»),[84] С. Смирнова («В соборе святого Петра», «У римского папы»),[85] М. Дудина («Вологодское лето» — «и глядят не божие лики в окна узкие, — на богов похожие наши люди русские»),[86] А. Маркова («Сикстинская мадонна») [87] и у многих других поэтов.

Основная ведущая идея, пронизывающая всю группу стихов, посвященных рассмотренной нами в этом разделе теме, — реальный живой человек, человек труда и науки во все эпохи был и есть неизмеримо выше (и по своим моральным качествам, и по творческим возможностям) всего, что вложила человеческая же фантазия в образы богов. И «творенья людей прекрасней стократ, чем творенья богов».[88]

Изображение в поэзии нового человека, свободного от религиозных предрассудков

В нашей стране рост общественного богатства и развитие производительных сил направлены в первую очередь на максимальное удовлетворение материальных и культурных запросов людей. Высокая техника, высокая культура труда, широкое распространение образования форсируют «формирование нового человека коммунистического общества, обладающего высокими человеческими качествами».[89]

Коммунизм, разрешающий противоречия между человеком и обществом, возвращающий человека к самому себе как человеку общественному, есть «решение загадки истории, и он знает, что он есть это решение».[90] Социалистическая действительность, очищая души людей от рабского прошлого, раскрывает в них все подлинно человеческое, обеспечивая всесторонний расцвет личности.

Самовыражение человека, свободного от вековых предрассудков прошлого, богатство его духовного мира — тема ряда поэтов. Как формируется этот новый человек, какие черты характера для него наиболее типичны, чем он занят и что говорит о себе?

Наш современник рано познакомился с книгами Маркса, Энгельса, Ленина.

Я читал,
и открылся мне мир
не легенд и не сказок.
Потрясенный, увидел я перед собой
Мир в законах, в сцеплениях,
взаимосвязях,
с его вечной,
с его грандиозной
борьбой.[91]

[83] Там же.
[84] «Литературная газета», 30 сентября 1958 г., № 177.
[85] С. Смирнов, ук. соч., стр. 30—31, 33—34.
[86] «Нева», 1959, № 11, стр. 137.
[87] А. Марков. Цветы и камни. М., 1958, стр. 40—41.
[88] М. Танк. Беседка Чжычуньцинь. «Новый мир», 1959, № 10, стр. 57.
[89] Н. С. Хрущев. Речь на митинге в г. Катовице 16 июля 1959 г., «Правда», 17 июля 1959 г.
[90] К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 588.
[91] Е. Винокуров. Победные книги. «Новый мир», 1953, № 5, стр. 109.

Мир «грязи, наживы и лжи» стал ему ненавистен. «Рассекающие тьму» «победные книги» — победные идеи марксизма-ленинизма принесли ему «и жгучий свет познанья и силу окрыляющей мечты». Строитель коммунизма мечтает о том, что

Настанет день — и на просторах Марса,
На светлых звездах и в межзвездной мгле
Еще применят к делу книги Маркса
И опыт коммунизма на Земле![92]

Кто он такой? Это рядовой паренек, «веселый, кудрявый безбожник»; он ходит «по земле, как бог», зная, что нет бога, кроме него самого. «Человек — в сто раз богов счастливей», и «быть человеком много интересней!». Он чувствует свою силу, никогда не оставляющее его вдохновение и ощущение подвластности ему природы.[93] Это и «кухаркин сын, заслуженный ученый», «из тех, что взял букварь в году двадцатом, а после в руки взял двадцатый век». «По-крестьянски прочно, терпеливо» он рассказывает людям об урановом котле, о повернутом вспять движении рек, о полетах в космос. Он чувствует и ведет себя по-хозяйски в огромной Вселенной:

Такой шагнет с отцовского порога,
И все его: тропа до большака,
И торная районная дорога,
И Млечный путь, нехоженный пока![94]

Он может быть и пожилым человеком, как описанный украинским поэтом и публицистом С. Голованивским старик-колхозник, который, отстранив молодежь, объяснял слушавшей его с жадным любопытством старухе движение спутников.[95]

Новый советский человек отвергает чудеса, лежащие в основе всех религиозных верований. Отвергает с тем большей легкостью, что сам овладел «техникой производства чудес», вполне реальных, научно обоснованных и объясняемых, но все еще потрясающих воображение.

Мир чудесами удивляем
И сами, глядя в небеса,
Как будто слов других не знаем,
Почти с испугом повторяем
Одно и то же:
— Чудеса!
Но на какое-то мгновенье
До каждого доходит вдруг,
Как откровенье,
Как прозренье,
Что это ж — наших рук творенье,
Все это дело наших рук.[96]

Хозяин Вселенной — хозяин своей судьбы; как сурковскому солдату Ивану Тимофееву, порвавшему с «верой в загробную жизнь»,[97] ему неведом страх смерти.

[92] С. Наровчатов. Материки, народы, века... «Новый мир», 1958, № 3, стр. 124.
[93] Р. Рождественский. Прекрасна жизнь. «Литературная газета», 27 июня 1959 г., № 80.
[94] М. Максимов. Про атом. «Новый мир», 1955, № 2, стр. 5—6.
[95] С. Голованивский. Народность в эпоху спутников. «Литературная газета», 26 февраля 1959 г., № 25. «Я слушал, — пишет автор, — его толковые и разумные слова и думал о том, как много теперь знает и понимает простой человек, как далеко шагнуло его сознание от тех времен, когда, глядя на падающую звезду, он набожно крестился на небесное знамение».
[96] А. Яшин. Чудеса «Литературная газета», 26 февраля 1959 г., № 25.
[97] А. Сурков. Исповедь воина. Избранное. М., 1956, стр. 115—116 (написано в 1942 г.).

Не примирение со смертью, но философски-спокойное, трезвое отношение к ней, как к закону биологической необходимости, доминирует в нашем сознании. К. Симонов прощается с другом, который

Умер молча, сразу, как от пули,
Побледнев, лежит — уже ничей.
И стоят в почетном карауле
Четверо немолодых людей.
Четверо, не верящие в бога,
Провожают раз и навсегда
Пятого в последнюю дорогу
Зная, что не встретят никогда.[98]

Никакой второй жизни, никакого загробного мира. Есть один мир, мы им «не очень-то удовлетворены», потому что никогда не удовлетворяемся достигнутым, и «мы продолжаем сотворенье мира».[99] Есть одна жизнь...

Не святой глупец и не ханжа я,
И, какая б ни была она,
Жизнь моя мне вовсе не чужая,
А своя и позарез нужна.[100]

Любовь к жизни и высоко развитое чувство долга не позволяют советскому человеку стать «затылком к бою, перед новым делом быть в долгу».[101]

Нет в мире ничего прекрасней бытия.
Безмолвный мрак могил — томление пустое.
Я жизнь мою прожил, я не видал покоя:
Покоя в мире нет. Повсюду жизнь и я.[102]

Я — и моя жизнь, моя потому, что я ее завоевал, потому что перестал быть прахом и придорожной пылью. Жизнь моя мне «позарез» нужна, потому что я познал радость труда, переставшего быть проклятием и ставшего настоятельной потребностью. Труд, как продолжение познания, — краеугольный камень коммунистической нравственности. Характерная для нашего искусства опоэтизированность труда вполне закономерна. Можно говорить об этом «приниженным» будничным разговорным языком, но можно говорить о труде и на высокой патетической ноте, ибо героизм дерзновений стал органической частью наших будней.

Дыши ветрами плоскогорий,
Раздольем заливных лугов,
Бессонницей лабораторий,
Аэродромов и цехов.
И расщепляй упрямый атом...
Так много нерешенных дел.
Что нам по праву, как солдатам,
Достались подвиги в удел.[103]

Идя по пути, начертанному Лениным, преобразуя мир и в творческом труде преобразуясь сами, советские люди добиваются решающих успехов в деле познания истины:

Тысячелетья лучшие умы
Искали жизни тайное значенье.

[98] К. Симонов. Памяти Бориса Горбатова. «Новый мир», 1954, № 11, стр. 186.
[99] С. Щипачев. Два стихотворения. «Новый мир», 1957, № 10, стр. 158.
[100] Н. Грибачев. Своему сердцу. «Новый мир», 1954, № 11, стр. 182.
[101] Там же.
[102] С. Щипачев. Завещание. Стихотворения. М., 1959, стр. 120.
[103] Я. Хелемский. Вдохновенье. «Октябрь», 1946, № 7—8, стр. 50.

Нашли ключи от самой жизни мы
В животворящем ленинском ученье.
Свободный труд меняет русла рек,
Рождает ток, приносит влагу нивам,
И увидал впервые Человек
Себя в труде веселым и счастливым.[104]

Это и есть «решение загадки истории». Советские люди в огромном своем большинстве «противостоят вере в бога уже не теоретически, а практически; они попросту покончили с богом, они живут и мыслят в действительном мире и являются поэтому материалистами».[105] Об этом говорят факты, об этом говорят поэты, которых единство мировоззрения и эстетического чутья вооружает правильным пониманием состояния проблемы и путей ее решения.

Мобилизуя партийные организации и всех работников культурного фронта на улучшение и активизацию идеологической работы, ЦК КПСС Постановлением от 9 января 1960 г. призывает занять наступательную, непримиримую позицию «по отношению к враждебной марксизму-ленинизму идеалистической, религиозной идеологии... к пережиткам прошлого в сознании советских людей».[106]

В этих целях ЦК КПСС рекомендует, в частности, «активнее использовать идейное и эмоциональное воздействие лучших произведений художественной литературы и искусства в целях повышения воспитательной роли, популярности пропагандистской работы».[107] В этом отношении поэзия, сочетающая познавательное с прекрасным и постигаемая поэтому «не одною какою-нибудь из способностей нашей души, но всею полнотою нашего духовного существа»,[108] может выполнять и уже выполняет определенную роль.

Даже беглый обзор советской атеистической поэзии за послевоенные годы показывает, что, утверждая идеалы коммунистического общества, она содействует познанию мира с диалектико-материалистических позиций, способствует развитию самосознания людей, формированию у них правильных и твердых убеждений, свободных от тлетворного влияния религии.

[104] Г. Гулям. Слово о Ленине. «Литературная газета», 21 января 1958 г., № 9.
[105] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., изд. 1-е, т. XV, стр. 227.
[106] «О задачах партийной пропаганды в современных условиях». Постановление ЦК КПСС. «Правда», 10 января 1960 г.
[107] Там же.
[108] В. Г. Белинский, Соч., изд. 5-е, т. IV, М., 1891, стр. 247.

С. Г. РУТЕНБУРГ

Д. МООР—ХУДОЖНИК-АТЕИСТ

Выдающийся советский художник Дмитрий Стахиевич Моор был художником широкого плана и глубокой философской мысли, именно это и обеспечило ему ведущее место среди мастеров антирелигиозной, атеистической палитры.

Творчество Моора в целом может быть охарактеризовано четырьмя известными всей стране и далеко за ее пределами шедеврами его художественной продукции. Это плакат времен гражданской войны «Ты записался добровольцем?», в котором красноармеец, могучей рукой сжимающий винтовку, призывает каждого защищать молодую Советскую республику от натиска врага. Это полный трагичности, с предельной выразительностью выполненный в 1921 г. плакат «Помоги». Моор писал о нем так: «Пустой высохший колос, сложенный посредине, пронизывающий тело голодного крестьянина... явился образным выражением, своего рода символом, вобравшим в себя всю картину ужасного голода, свирепствовавшего в эти годы в Поволжье».[1] Это «Владимирка», скорбный путь в Сибирь, по которому следуют осужденные царизмом революционеры: черное небо, на его фоне вырисовывается склоняющаяся под силой ветра голая русская березка. Эпизод на сибирском тракте превращается в страшный и ненавистный символ ушедшего в прошлое царской России. Это, наконец, рисунки к «Диспуту» Гейне, ставшие не только иллюстрацией к произведению поэта, но и обогащающей и дополняющей его составной частью. Все эти произведения свидетельствуют не только о таланте Моора — графика, но и о многогранности его восприятий, точной интуиции художника в понимании эпохи.

Д. С. Моор не имел специального художественного образования, был самоучкой. И вместе с тем это был широко образованный художник, самостоятельно изучивший искусство разных стран и народов.

Еще в дореволюционном киноплакате 1915 г. «Чаша любви и смерти» Моор применил контрастное противопоставление красного и черного цветов, заполняя одним цветом большую плоскость и прорезая его светлыми полосами. Это напоминало рисунки на древнегреческих вазах.[2]

Влияние древнерусского и византийского искусства сказывается и в иллюстрациях Моора к «Слову о полку Игореве», наполненных динамикой, характерной скорее для эпохи гражданской войны, когда и была создана эта серия рисунков. Они чрезвычайно эмоциональны и убедительны.[3]

[1] Д. Моор. Художественный образ. «Обзор искусств», 1935, № 8, стр. 1.
[2] А. Зайков. Некоторые композиции Моора. «Обзор искусств», 1935, № 11, стр. 3—4.
[3] Там же.

У Моора можно найти также элементы древнего искусства Китая и Японии, в чем можно убедиться, например, обратившись к его иллюстрациям для статьи «Религия в Японии».[4]

Моор глубоко знал и понимал искусство Возрождения. В своих статьях он писал о характерных чертах живописи итальянского Возрождения,[5] о принципах композиции Дюрера,[6] о соотношении идей той или иной эпохи с господствующими цветами в живописи, в эпоху классицизма и ложноклассицизма, в периоды социальных переворотов.[7]

«Моор учится жадно, с большим напряжением воли»,[8] и его проникновения в тайны искусства не остаются чисто теоретическими познаниями. Так, например, он вводит в свое творчество принципы построения рисунка Рафаэля и Дюрера.

Обучается Моор и специальным знаниям, имеющим непосредственное отношение к профилю его творчества сатирика — карикатуриста-плакатиста: еще в ранние годы своего творчества он изучает иностранную сатирическую графику в журналах «Simplizissimus» (особенно карикатуры Гульбрансона) и «L'assiette au Beurre» (рисунки Галантера). Однако Моор, осваивая некоторые творческие приемы западноевропейских художников, создает свой собственный неповторимый мооровский стиль.

Большой путь исканий, пройденный Моором, дал ему в руки острое перо сатирика-фельетониста, сделал его крупным художником, профессором советских художественных вузов.

Главной школой, которая сделала Моора выдающимся художником, была жизнь, революция, великая борьба народа за социализм. Сам Моор так оценивал роль искусства и свое место в этой борьбе: «Ясно, что пролетарское искусство целиком и полностью служит революции, являясь одним из орудий, которыми революция распоряжается в своих целях. Тактика изобразительной работы на фронте антирелигиозной пропаганды вытекает из стратегии и тактики пролетарской революции. Задачи антирелигиозного изобразительного искусства, как и всей антирелигиозной пропаганды, подчинены задачам и интересам борьбы пролетариата за социализм».[9]

Таково было кредо Моора, художника, с первых шагов связавшего себя с революцией, всегда бывшего в гуще событий, обладавшего кипучим темпераментом борца. Тема революции, тема борьбы за переустройство мира, за освобождение сознания человека от религиозных пут стала главной в его творчестве. Пламенное, острое, патетическое, глубоко партийное искусство художника поставило его в первый ряд мастеров советской графики, сделало его одним из создателей жанра советского политического плаката и снискало ему широкую всенародную популярность.

* *
*

Дмитрий Стахиевич Орлов, взявший себе псевдоним шиллеровского героя Моора, разбойника-бунтаря, ополчившегося против тех, кто проповедует «с высоты своего величия кротость и смирение, а сами приносят

[4] «Безбожник у станка», 1924, № 2, стр. 1—6.
[5] Д. Моор. Художественный образ, стр. 3.
[6] Д. Моор и А. Зайков. Композиция у Альбрехта Дюрера. «Обзор искусств», 1935, № 10, стр. 1—8.
[7] Д. Моор. Цвет в плакате. «Обзор искусств», 1935, № 12, стр. 1—5.
[8] Р. Кауфман. Д. Моор. М., 1937, стр. 5.
[9] Д. Моор. X лет художник в «Безбожнике». Журн. «Безбожник», 1932, № 21—22

богу любви человеческие жертвы»,[10] родился в 1883 г. в Новочеркасске. Отец его, горный инженер, был уроженцем станицы Клетцкая. В 1898 г. вся семья переезжает в Москву, где Дмитрий Стахиевич, после окончания гимназии, поступает в Московский университет. Учеба в университете не удовлетворяет его, и он много работает над своим самообразованием, изучает марксистскую литературу.

Революция 1905—1906 гг. привела Моора в революционные студенческие кружки. В период декабрьского восстания ему поручают хранить оружие. Моор так говорил о значении для него революции 1905 г.: «И в выборе тематики, и в определении направления удара моих рисунков впечатления этих лет были для меня решающими».[11] Он участвует в политических манифестациях, строит баррикады, работает в подпольной типографии, для которой достает шрифты из типографии Мамонтова, где он в это время служил и где он впервые определился как художник, хотя и произошло это случайным образом.

Однажды в ночное дежурство, борясь со сном, Моор делал карандашные наброски, на которые один из редакторов вечерней газеты обратил внимание и предложил ему сделать рисунок для нее. Рисунок был принят, и Моор получил свой первый гонорар — 3 рубля.

Этот факт признания очень воодушевил Дмитрия Стахиевича, и он с увлечением отдается работе. Карандаш становится его постоянным спутником, и рисунку Моор уделяет не только свободные дневные часы, но и ночи.

Сначала он трудился в небольших московских журналах. В 1909 г. в «Будильнике» появляется карикатура Моора на Витте, и с этого времени растет популярность его как острого художника-сатирика. Он сатирически изображает П. Струве идущим в раздумье на огонек чайной «Союза русского народа», делает рисунок «Надо выбирать пятого», где каждым пятым кандидатом в 3-ю Государственную думу был избран священник, гневно откликается на Ленский расстрел рисунком с подписью «Российские курорты — лечение водой и железом».

Моор и Демьян Бедный с группой товарищей — сотрудников по «Будильнику» на свои скромные средства решили издавать журнал «Волынка», но первый же номер был запрещен цензурой, та же судьба постигла и три остальных не увидевших свет номера журнала.

В 1916 г. серия сатирических рисунков Моора под названием «История одного царствования» была приобретена одним из шведских журналов, так как не могла быть напечатана в России.

С февраля 1917 г. журнал «Будильник», в редакции которого работал Моор, сильно левеет и сближается с большевистской печатью.

8 марта 1917 г. в «Утре России» появилась первая карикатура на царя Николая II, сделанная Моором по его оригинальному замыслу «Архивная достопримечательность». Под этой карикатурой была подпись «Не стреляет, не звонит, не царствует».

С первых дней Октября Моор — на стороне Великой пролетарской революции. Его рисунки и плакаты направлены против контрреволюции, за победу социализма (рис. 1). Художник-трибун и боец, он призывает народ к целям, которые для него ясны и дороги.

Летом 1919 г. Моора приглашают на работу в Реввоенсовет Красной Армии, и здесь с особой активностью он включается в кипучую ра-

[10] Ф. Шиллер. Разбойники. Избр. произв., М., 1955, стр. 179.
[11] А. Козлов. Мастера советского искусства. Д. С. Моор. М., 1949, стр. 1.



Рис. 1. «Птахи царские».

боту художника-агитатора и пропагандиста. Его плакаты призывают на защиту пролетарского Отечества, высмеивают врага (лубки «Советская репка», «Рано пташечка запела, как бы кошечка не съела», плакат «Ты записался добровольцем?» и многие другие).

В эти же годы Моор сближается с художниками и поэтами «Окна сатиры» РОСТА, но, загруженный работой в Реввоенсовете, он принимает участие в работе «Окон» лишь спорадически. В 1919 г. его карикатуры печатаются в «Известиях», а с 1920 г. на страницах «Правды» появляются острые, разоблачающие капиталистический мир графические памфлеты Моора, каждый из которых обладал огромной обличительной силой, разящей врага.

В 1920 г. плакаты Моора выходят большими по тем временам тиражами (до 40 000 экз.). В дни голода в Поволжье, в 1921 г., Моор создает серию плакатов, призывавших к изъятию церковных ценностей в пользу голодающих. Восстановительный период стал для него новым этапом творческой деятельности. В 1922 г. он с группой художников начинает издание журнала «Крокодил»; с 1923 г. беспрерывно работает в журналах «Безбожник у станка» и «Безбожник», где им было напечатано около 800 рисунков.

В 30-х годах Моор создает замечательную серию рисунков-иллюстраций к книгам А. Логинова «Веселые страницы из священной истории», П. Гольбаха «Богословский словарь», Гейне «Диспут», Лео Таксиля «Занимательное евангелие».

В 1930 г. Моор создает серию политических портретов, в которой показывает около сотни представителей империалистического мира.

Огромная творческая деятельность Моора успешно сочеталась с общественной, литературной и педагогической работой. В течение 10 лет, с 1922 по 1932 гг., он с увлечением работает профессором Вхутемаса на кафедре литографии, читает лекции по теории и практике создания плаката в Полиграфическом институте. Среди его учеников можно назвать Куприянова, Крылова, Соколова (Кукрыниксы), Коневского, Урбетиса и других.

В 1929 г. Д. С. Моор участвует в организации Центрального антирелигиозного музея в Москве. В 1931 г. он был председателем плакатной секции Государственной Академии искусств и членом Ученого совета Народного комиссариата просвещения. В 1934—1935 гг. Моор — председатель Московского народного комитета художников, а с 1930 г. председатель плакатного сектора Московского союза советских художников. В 1935 г. он избирается депутатом Моссовета. В 1932 г. Д. С. Моору было присвоено звание заслуженного деятеля искусств. В годы Отечественной войны Д. С. Моор направляет свое перо против фашистских захватчиков.

До конца своих дней Моор остается на передовой линии борьбы. «Его творчество, — писал журнал «Безбожник», — часть огня, сжигающего остатки старого мира».[12] Умер Д. С. Моор в 1946 г.

Полная и всесторонняя характеристика художественного творчества Моора требует специального и большого исследования. В небольшой статье мы можем лишь попытаться охарактеризовать основные этапы, пройденные Моором как художником-атеистом, и выделить наиболее показательные стороны его атеистического творчества.

Дмитрий Стахиевич, подобно своему герою — шиллеровскому Моору, страстно ненавидел порядки, унижающие и подавляющие достоинство человека. Это еще в молодые годы привело его к резкой критике ханжеской религиозной морали, служащей делу эксплуатации и затемнения сознания

[12] Журн. «Безбожник», 1934, № 9, стр. 9.

народа. Уже в первых произведениях художника начинает звучать критическая по отношению к религии нотка, усиливающаяся затем все больше и больше.

В своей борьбе против религии Моор прежде всего использовал композицию иконы, однако четкие жесткие линии Моора лишают изображенные им фигуры всякой мистики, присущей иконам.[13]

Примененные Моором композиции икон в плакате относятся еще к 1915 г., когда он создает известный киноплакат «Чаша любви и смерти». В нем Моор шел от тех икон, на которых изображены двое святых, держащих крест. Эти фигуры обычно однотипны и отличаются лишь цветом своего одеяния. Моор создает резкий контраст цвета и типажей. Плакат Моора насыщен драматизмом, он повествует о трагедии женщины при капитализме.[14]

Среди дореволюционных работ Моора, направленных против реакционного духовенства, мы уже указывали на рисунок «Надо выбирать пятого».

Атеистическое творчество Моора приобретает широкий размах с первых же дней Советской власти. К 1 мая 1918 г. Моор готовит праздничное убранство Красной площади в Москве. Он выбирает для оформления здание Исторического музея, возле которого тогда еще стояла Иверская часовня. Резким разоблачением этого своеобразного центра религиозной пропаганды, помещавшегося под приземистым синим куполом часовни, явилось оформление прилежащей к часовне стены музея.[15]

Уже первые плакаты Моора, созданные им после Октябрьской революции, носили антирелигиозный характер. Одним из наиболее ярких персонажей плаката 1918 г. — «Прежде один с сошкой, семеро с ложкой. Теперь — кто не работает, тот не ест» (рис. 2) — наряду с капиталистом, царским генералом, кулаком является священник, процветающий и наглый прежде, трусливый и обозленный теперь. Как и всегда, Моор подчеркивает классовую позицию духовенства, показывает его место и роль среди эксплуататоров.

В другом раннем плакате — «Царские полки и Красная армия» — Моор также показал роль церкви на службе самодержавия: у подножия престола — фигура священника с крестом в руке, благословляющего солдат на убийство во имя царизма. Можно отметить, что фигуры и облики представителей духовенства на этих двух плакатах имеют большое сходство. Внешний облик этих плакатов лубочный, тон — юмористический, в них еще нет острого мооровского сарказма воинствующего атеиста последующих лет.

Это был период рождения советского плаката, период исканий и борьбы за новое, по форме и по содержанию, революционное, реалистическое искусство. Речь шла о принципах восприятия и отображения революционных событий. Часть художников, отображавших действительность с буржуазно-идеалистических позиций, пошла по пути мистики и религиозного символизма. Примером того может служить художник Апсит, изобразивший старый капиталистический мир в виде чудовищного идола с крыльями и с церковным куполом на голове, а пролетариев в виде религиозных фанатиков, разбивающих этого идола. Революцию Апсит изображал как мифического юношу на крылатом коне, а совершившие ее массы в виде пассивных коленопреклоненных верующих, протягивающих

[13] А. Зайков, ук. соч., стр. 3.
[14] Там же, стр. 4—5.
[15] В. Верт. Юбилейная выставка произведений Д. С. Моора. М., 1936, стр. 20.

руки к сияющей в небе красной звезде. В этих плакатах, несмотря на их формальную текстологическую революционность (первый именовался «Интернационал», а второй — «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!») и внешние элементы критики религии, не было ничего революционного и атеистического, более того, они фактически несли в себе элементы религиозных вымыслов. Другой крайностью Апсита в его плакате был натурализм и копирование буржуазных западных приемов.

Моор, бунтарь и безбожник по натуре, все более становившийся сознательным атеистом, резко выступал против «апситовщины» в искусстве. Элементы скозочности и лубочности в рассмотренных выше первых работах Моора не снижали их революционной и антирелигиозной направленности. Моор решительно изживает элементы «апситовщины» в своих отдельных работах и ведет с ней беспощадную борьбу в теории.

В отдельных работах Моора в эти годы были срывы и творческие неудачи. В плакате «Накануне всемирной революции» (рис. 3) заложена правильная идея о социальном союзе церкви, царизма и капитализма. Однако образы схематизированы и поданы в виде сфинксов, могучими кубообразными глыбами закрывающими путь пролетариату. Пролетарий с факелом в руке скорее напоминает легендарного героя, отважившегося на отчаянный шаг. Он поджигает одну из этих фигур, из рук которой свисает крест и над которой виднеется надпись «поп». Еще менее удачным был плакат «Рождество», на котором наподобие вифлеемской звезды и идущим к ней волхвам были изображены красная звезда революции и стремившиеся к ней трудящиеся. В этом плакате чувствовался налет своеобразной и реально не существовавшей новой религиозности.[16]

С начала работы Моора в Политическом управлении Красной Армии рождается новый плакат с характерным лаконизмом, контрастным противопоставлением цвета (красного и черного, красного и белого) и фигур. Моор создает плакат «Красная Армия и польские крестьяне», где рядом с белым паном в злом сатирическом изображении дана фигура жирного и трусливого ксендза, цепляющегося за фигуру буржуя. Мощь советской страны в образе красноармейца сопоставляется с карликовой силой представителей католической церкви. Этот ксендз не просто смехотворен, с ним необходима еще борьба. Моором была решена проблема сочетания сатирического и реалистического в плакате и проблема цвета, теоретическую разработку которой он дал в дальнейшем. Цветовые эмблемы Моора получили всеобщее распространение и быстро были освоены массами. Красный цвет — цвет революции, черный — капитализма и т. п. В области создания советского плаката в это время работали Маяковский, Черемных и другие художники, применявшие в «Окнах сатиры РОСТА» карикатурный жанр, которым отличались работы Моора и Дени, появившиеся еще до начала издания «Окон». Вместе с Маяковским Моор сотрудничает в журнале «БОВ», где появляются его антирелигиозные карикатуры «Римский папа плачет в лапу» и «Старый бог потерял свою национальность». В последней Моор показывал, что на защите религии стоят священнослужители всех вероисповеданий, готовые объединиться под напором революционных событий. Творческое общение с Маяковским и другими художниками «Окон» обогатило Моора, расширив его политический горизонт.

Антирелигиозная тематика в годы революции и гражданской войны вносится Моором в плакаты, в журнальную графику как часть важнейшей

[16] А. Леонов, В. Никифоров. Антирелигиозная пропаганда в искусстве. М.—Л., 1932, стр. 40—47.



Рис. 2. «Прежде — один с сошкой, семеро с ложкой. Теперь — кто не работает, тот не ест».

задачи — разгромить врага, укрепить молодую Советскую республику. Церковь, священник, религиозный обман присутствуют в плакате Моора как союзники царя, капитала и контрреволюции, как составная часть старого мира.

Именно в этот период утверждаются главные мировоззренческие и художественные принципы творчества Моора, подтверждением жизненности и народности которых были суждения самого народа.

Подчеркивая политическую остроту и действенность плакатов Моора, советские люди отмечали в них боевую атеистическую струю: «Каждый рисунок Моора, — говорили красноармейцы, — бьет по классовому врагу, поповщине и дореволюционным старым предрассудкам, мобилизуя трудящихся на борьбу с ними».[17] Значение мооровского плаката высоко было оценено и в приказе Реввоенсовета № 1764 от 25 июля 1922 г., в котором художнику была выражена благодарность «за героическую борьбу на фронте пером и кистью». Плакат Моора стал народным благодаря самым тесным связям его автора с массами, благодаря пониманию им решающей роли народа.

«Плакат, — говорил Моор, — замечательная вещь. ., но окончательное значение плакат приобретает лишь тогда, когда просмотрен и оценен массой. Там на улицах и площадях, повторенный в десятках тысяч листов, он завоевывает свое право на жизнь».[18] Моор дает четкое определение роли плаката в целом и как орудия антирелигиозной агитации. «Плакат в широком понимании, — писал Моор, — искусство конкретно-действенное, сознательно целенаправленное, боевое и агитационное», он помогает «освобождению масс от темноты, невежества и предрассудков».[19]

Главный принцип Моора — подчинение задач антирелигиозного изобразительного искусства задачам и интересам борьбы за социализм.[20] При создании антирелигиозных работ он требовал вести «интенсивное изучение действительности», что должно вести к реалистическим образам, а «реализм в нашем политическом плакате» — «это изобразительный язык, предельно соответствующий политическому содержанию идеи плаката», «образ в плакате должен быть партийным и интернациональным, какую бы национальную окраску ни имел его изобразительный язык».[21]

Первой целиком антирелигиозной работой Моора можно считать плакат, выпущенный в конце 1920 г.: «Попы помогают капиталу и мешают рабочему» (рис. 4). На плакате две противопоставленные друг другу фигуры, олицетворяющие два борющихся мира. Слева — хищная, тучная фигура капиталиста, справа — пролетарий с винтовкой в руках. В одной руке у капиталиста цепи и виселица, другую он протягивает в сторону нового, только что родившегося мира труда, над которым сияет солнце с изображением на нем серпа и молота. С крючковатой кисти руки капиталиста капает кровь, из его хищной пасти брызжет отравленная ядом ненависти слюна. Капиталиста поддерживают проклинающие новый мир священнослужители всех мастей и оттенков. Рука одного из них показывает в сто-

[17] В. Верт. Плакат Д. С. Моора в оценке массового зрителя. «Плакат и художественная репродукция», 1934, № 8, стр. 4.
[18] Д. С. Моор. Доклад в клубе горкома художников для распространителей изопродукции. 11 XII 1931. Цит. по статье: В. Верт. Плакат Д. С. Моора в оценке массового зрителя, стр. 3.
[19] Д. С. Моор, Р. Кауфман. Советский политический плакат 1917—1933 гг. «Искусство», 1933, № 3, стр. 204—205.
[20] Д. Моор. X лет художник в «Безбожнике».
[21] Д. С. Моор, Р. Кауфман, ук. соч., стр. 222—226.



Рис. 3. «Накануне всемирной революции».

рону молодой Советской республики, на землях которой дымят трубы заводов, а на просторах ее полей работает пахарь. Над помощниками капитала надпись: «Во имя господа бога — рабов усмири, покори, убий!». Но и на советской земле действуют церковники, поддерживающие в те годы контрреволюцию под девизом: «Во имя господа бога — смирись, повинуйся, не убий!». С этими словами они обращаются к пролетариату, освобождающему мир. Плакат был ярок и доходчив. Его классовая политическая заостренность была выражена предельно четко. И призыв «Прочь с дороги!» — на этом плакате, относившийся к капиталу и его церковным пособникам, был действен и понятен массам.

Советская страна победила внутренних и внешних врагов. Наступил восстановительный период, потребовавший от советского народа новых усилий и новых задач. Новые задачи выросли и перед антирелигиозным фронтом. В. И. Ленин писал в 1922 г.: «... массам необходимо дать самый разнообразный материал по атеистической пропаганде, знакомить их с фактами из самых различных областей жизни, подойти к ним и так и эдак для того, чтобы их заинтересовать, пробудить их от религиозного сна, встряхнуть их с самых различных сторон, самыми различными способами и т. п.».[22]

Антирелигиозная изобразительная продуция в эти годы получает новую форму, в основном переходя от плаката к карикатуре. Не только «Безбожник у станка», но и большинство газет и журналов публикуют многочисленные рисунки Моора, Дени, Черемных, Малютина, а также Дейнеки, Доброховского, Когоута, Е. Соколова, Б. Ефимова, Урбетиса и многих других. Их вдохновителем в деле создания такого антирелигиозного рисунка был Д. С. Моор. Количество рисунков художников-атеистов возрастало с каждым годом. В 1922 г. их было опубликовано 5, в 1923 г. — 302, в 1924 г. — 396, в 1925 г. — 261, в 1926 г. — 437, в 1927 г. — 578, в 1928 г. — 691, в 1929 г. — 680, в 1930 г. — 916, в 1931 г. — 1094, в 1932 г. — 652.

В эти годы Моор создает сотни рисунков на разнообразные сюжеты и в особенности показывает антинародную деятельность духовенства всех исповеданий, разных сектантов, знахарей и «чудотворцев».

Некоторые неудачные рисунки ряда художников, переходящие в злое смехачество, отвергаются Моором. Он говорит, что шумливая анархистская война с религией типична для буржуазного атеизма. «Советская антирелигиозная карикатура рассчитана не на сенсацию и оглушение. В ней нет также бешеной ярости и мелкого злопыхательства. Смех советской карикатуры политически насыщен и уверен в своей силе, он бьет по самой сущности религии».[23]

Моор создал социальные маски, известные всему миру: «Капитал», «святой дух», «бог-отец» и т. д. Особенно интересно отметить этот последний образ, о котором сам художник писал: «На любезность старого бога, по словам „священных книг“, создавшего меня, я ответил такою ж любезностью и создал его — маленького, вертлявого, злобно-добродушного, феодального, мало знающего и понимающего сегодняшний день старичка. Он всюду сует свой нос, не прочь выпить и закусить грибком, он совершенно не понимает новой экономики и распределения сил труда, техника его пугает (он не делал по «священному писанию» того, что видит сейчас), его философия — философия небольшого князька-дворянчика...

[22] В. И. Ленин, Соч., т. 33, стр. 204.
[23] Д. Моор. X лет художник в «Безбожнике».



Рис. 4. «Попы помогают капиталу и мешают рабочему».

«Я лично пожелаю моему богу скорейшего конца, а себе возможности его не изображать, потому что это означало бы полную победу безбожия и тихую смерть феодально-капиталистического бытования».[24]

Весьма интересной является эволюция образов Моора. Знаменитая фигура голодающего крестьянина Поволжья 1921 г. на плакате «Помоги» не забыта им и включена в 1930 г. как иллюстрация к слову «Бедность» в книге Гольбаха «Карманый богословский словарь».[25] К умирающему от голода крестьянину протягивает руки спокойно восседающий Христос в терновом венце. Позади тучная фигура «Капитала». У ног Христа — цветы, за ним птички и снова цветы — лилии. Христос говорит: «Зачем кричишь о голоде и искушаешь господа своего. Посмотри на лилии, на птиц небесных, которые не сеют, не жнут, а кушают». Несколько иная судьба плаката «Владимирка». В 1924 г.[26] Моор вносит в этот плакат фигуру Христа, как бы благословляющего царских опричников, выславших революционеров в Сибирь.

При характеристике атеистического творчества Моора следует учесть сложную обстановку, в которой ему наряду с другими (такими, как Черемных, Дейнека, Когоут) приходилось выступать в качестве пионера антирелигиозной пропаганды средствами живописи. Материалом для изучения его творчества в восстановительный период может служить прежде всего журнал «Безбожник у станка», страницы которого почти сплошь заполнялись красочными рисунками. Журнал был своего рода экспериментальной базой, где исследовались и формулировались новые методы антирелигиозной пропаганды в изобразительном искусстве. Моор первым использовал религиозную символику евангелия и библейских сюжетов не только для их разоблачения, но и для разоблачения классовых врагов пролетариата. Его новый художественный прием заключался в замене традиционных иконописных типажей конкретными лицами или обобщенными образами политических противников рабочего класса. Например, Иисус — социал-соглашатель и т. п.[27] В целом этот прием Моора обогащал искусство советской карикатуры. Так, например, в 1923 г. Моор создает галерею злейших врагов рабочего класса — Муссолини, Шейдемана, Гендерсона, Чернова и пр., объединяя ее таким заголовком: «Тайная вечеря с соглашателями».[28] Эти соглашатели, изображенные в виде апостолов, рукоплещут словам из евангелия: «Раб, который знал волю своего господина и не делал по воле его, бит будет много». Этот рисунок наносит удар по соглашателям, проповедникам классового мира, ревизующим основы марксизма, и одновременно разоблачает классовую сущность религиозных учений. В 1924 г. Моор изображает социал-соглашателя с обликом Христа, призывающего рабочих страдать и терпеть во имя капиталистических прибылей.[29] Однако насыщение рисунков образами из библейской и евангельской мифологии было не всегда удачным и не всегда било в цель. Особенно это относится к работам, в которых художник стремится разделаться с религией и всем пантеоном богов при помощи простого осмеяния их. Так обстоит, например, дело в оригинальном по замыслу и выполнению рисунке Моора «Хоровод»,[30] который составляют идолы и божества разных времен, пляшущие на зеленой лужайке.

[24] Д. Моор. Как я «создал» господа бога-отца. Газ. «Безбожник», 1932, № 51—52.
[25] П. Гольбах. Карманный богословский словарь. Акц. изд. общ. «Безбожник» [М., 1930], стр. 15.
[26] «Безбожник у станка», 1924, № 12.
[27] А. Леонов, Б. Никифоров. Антирелигиозная пропаганда и искусство. М.—Л., 1932, стр. 57.
[28] «Безбожник у станка», 1923, № 9—10.
[29] Там же, 1924, № 5.

Неудачна и серия антирелигиозных рисунков «Пасхальное песнопение»,[31] остроумных, но неубедительных. Художник изобразил небожителей на голубом фоне неба, пьющими, поющими и пляшущими. В этих рисунках нет глубокой мысли. Художник ограничился беззаботным высмеиванием религиозных нелепостей, не раскрыл их социальной и гносеологической сущности.

Спустя несколько лет после появления в антирелигиозной литературе рисунков подобного рода, Емельян Ярославский подверг их критике, отмечая, что «такого рода юмор годится как шутка, анекдот для безбожников, но это совсем не то, что нужно для воздействия на широкие массы».[32]

На раннем этапе своей деятельности в «Безбожнике у станка» Моор не был свободен и от другой крайности антирелигиозной пропаганды, которая выражалась в стремлении покончить с религией в один прием. Впрочем, эта тенденция, характерная для определенной части редакции «Безбожника у станка», не являлась отличительной чертой творчества Моора, и относится лишь к некоторым его работам. Первой из них является рисунок Моора «Пора нам рассеять туман...», помещенный на обложке журнала «Безбожник у станка» № 2 за 1923 г. Моор нарисовал рабочего, который, открыв занавес, показывает изображение Иеговы с огромным глазом и с цилиндром на голове. Из глаза, заполняющего все лицо, вырастает рука с фигурой, обращенной к молящимся. По форме рисунок сделан с не свойственной Моору схематичностью и сложен для восприятия. Другой, блестящий по исполнению рисунок, также, однако, близок по идее к первому. Девиз «Долой религию!», являющийся сопроводительным текстом первого рисунка — обложки, во втором показан образно: у чернеющей могильной ямы стоит с заступом пролетарий-атеист. У края могилы сидят и стоят бог и святые, с ветки дерева в могилу соскальзывает зеленая русалка и дьявол. На заднем плане красной краской изображена деревня, из которой крестьяне метлой выметают последние остатки религии и суеверий — чертей, ведьм и домовых. Под рисунком надпись: «Бросим шутить с попами шутки, в яму богов и чертей и все предрассудки...»[33]

Однако в целом журналы «Безбожник у станка» и «Безбожник» преодолевают юмористичность и иллюстраторство, свойственные другим журналам этого периода («Мухомор», «Лапоть», «Бегемот» и др.).[34]

Преодолевает эти болезни роста и Моор. Пылкий темперамент, боевой революционный характер сочетались у Моора с проницательным и глубоким умом. Поэтому он не отказывался от злободневности в своих работах. Моор создает политически острые атеистические работы. Он считает, что рисунок художника-плакатиста и карикатуриста — это разящий удар, направленный на голову классового врага, это возбудитель активности масс. Моор писал: «Знать врага — это значит изучить его силу и слабость. Это значит определить его классовую сущность, это значит выбрать наиболее уязвимые места и бить по ним, — бить повторно, разнообразно,

[30] Там же, 1924, № 1.
[31] Там же, № 4.
[32] Ем. Ярославский. Искусство на службе религии и искусство безбожное. «Антирелигиозник», 1929, № 2.
[33] «Безбожник у станка», 1924, № 2.
[34] А. Леонов, Б. Никифоров, ук. соч., стр. 78.

каждодневно, со всей страстью популяризируя способы ударов, указывая всем, где кроются эти слабые места врага».[35]

Моор глубоко сознавал принципиальное отличие буржуазного антиклерикализма от пролетарского атеизма. «Буржуазная атеистическая пропаганда, — говорил он, — никогда не била по классовой, эксплуататорской сущности реакции», и далее: «Нашу социалистическую смелость в подходе к религии они (буржуазные антиклерикалы, — *С. Р.*) пытаются обозначить словом „кощунство". Хотя что же! Если уничтожение частной собственности на их языке кощунство, то они по-своему правы. Но на самом деле их язык лжет, как всегда: кощунство крикливо, поверхностно и не свойственно пролетарскому атеизму».[36] Он правильно определял задачи и сущность антирелигиозной пропаганды в искусстве: «Советская антирелигиозная карикатура рассчитана не на сенсацию и оглушение. В ней нет также беспомощной ярости и мелкого злопыхательства. Смех советской карикатуры политически насыщен и уверен в своей силе, он бьет по самой сущности религии».[37] Карикатура — «прекрасное орудие разрушения» — существует для Моора не сама по себе: художник вводит в нее положительные образы нового мира, противопоставляя их темным силам уходящего прошлого. «Велика роль карикатуры в антирелигиозной пропаганде, — писал Д. С. Моор. — Жалкому соглашательскому образу Христа и прочих богов мы противопоставляем сильных и смелых людей, стойких пролетарских женщин, физкультурников, ученых, работающих на социалистической стройке в городе и деревне». Моор требовал противопоставлять «старому миру общество строящегося коммунизма, создавая в искусстве свои образы труда, борьбы, человеческой силы, здоровья и радости. . .».[38]

В годы индустриализации и коллективизации нашей страны Моор призывал изучать и показывать в рисунках процессы социалистического строительства в СССР. «Наше социалистическое строительство в городе и деревне — новостройки, Днепрогэс, совхозы, пятилетка, промфинплан, ударничество, бригады — являются тем стержнем, около которого развертывается борьба и на безбожном изобразительном фронте. Проникнуть в самую гущу жизни, добыть материал из первоисточников — непосредственная задача дня».[39] Моор — художник-гражданин — активно участвует в повседневной борьбе Коммунистической партии за культурную революцию, за социалистическое строительство, за укрепление международных позиций советской Родины.

В своих многочисленных карикатурах Моор разоблачает прислужническую роль церкви в деле угнетения народов колониальных и зависимых стран. Характерным в этом отношении является рисунок «Пушка, опиум и божье благословение — „Святая Троица" английского империализма».[40]

Ярким образцом общественной и творческой деятельности Моора является разоблачение им реакционной политики Ватикана. Уже в 20-х годах он создает известную лаконическую выразительную карикатуру «Папа и мама фашизма», показывающую союз Муссолини с Ватиканом. В 30-х годах в ответ на антисоветскую кампанию «крестового похода» против СССР Моор создает серию рисунков, разоблачающих верхушку католической церкви. Только в газете «Безбожник» за 1930 г. появилось около двух сотен антипапских рисунков Моора. Один из первых антипапских рисунков Моора, разоблачавших «крестовый поход», был напечатан в газете «Безбожник» от 16 февраля 1930 г. Он показывал, как «бог-отец» и «бог — дух святой» обращаются к римскому папе с жалобой на страну Советов.[41] В том же номере газеты другой рисунок Моора изображал капиталиста у пушки, из жерла который вместо снаряда высовывался Пий XI с поднятым кулаком.[42] Один из его рисунков пояснял, что бешенство империалистического мира вызвано наступлением в СССР на кулачество — классового союзника зарубежных капиталистов. Моор изобразил кулака с обрезом в руке, просящего помощь у «бога-отца». Рядом с кулаком — изображение огромной пушки.[43] Моор показывал и конкретных вдохновителей антисоветской кампании, например английского нефтяного короля Детердинга, для которого идея «крестового похода» связывалась со стремлением к захвату бакинской нефти.[44] За три дня до пресловутых молебствий католических «крестоносцев», 15 марта 1930 г., Моор показал в своих метких рисунках позорную роль духовенства в распространении «святых уток» против СССР. Моор изображает созидательные процессы, происходившие внутри нашей страны, борьбу международного пролетариата против реакции. 22 марта 1930 г. художник рисует рабочего и работницу, показывающих папе облигацию займа «Пятилетка в четыре года»: трудящиеся нашей родины отвечали вдохновителям интервенции активным участием в социалистическом строительстве. На другом рисунке Моор показывает собрание духовенства, над которым навис мощный кулак пролетария с надписью «Рот фронт», символизирующий протест рабочих Германии, Англии, Чехословакии против «крестового похода».

Наконец, Моор обращается с открытым письмом к Пию XI, иллюстрируя свое гневное сатирическое послание пятью рисунками. В письме говорилось: «Святой отец, ваше прекрасное, гордое лицо (это отражение бога на земле), ваша просвещеннейшая работа в Китае, Индии, Африке и т. д. (где вы всегда благословляли разбой империалистов), безусловно, осененная и внушаемая святым духом, ваша равноапостольская деятельность среди благороднейших, дорогих вам людей (фашистов, бандитов, генералов и т. д.), ваши тихие моления под сенью святого креста и кроткое желание смести с лица земли красное отечество пролетариев всего мира — СССР — точно отражают культуру, которую несет в себе церковь, и заставляет вспоминать прошлые века, когда вы так же свято исполняли свои священные обязанности, расправляясь и преследуя всякую научную мысль».[45]

На рисунке был показан лицемерный облик Пия XI, его же изображение в виде гориллы с дубиной в руке, освящение папой виселицы, благословение им капиталистов и их военных прислужников, моление черной каголической своры перед пушкой. Последний рисунок, изданный затем отдельным плакатом, представляет собой одну из замечательных работ Моора. Этот плакат получил широкую известность, и его действенность сохраняется по сегодняшний день. На нем по-мооровски лаконично и убедительно была показана реакционная сущность Ватикана. На темном фоне огромного орудия тонкий крест и фигура папы, благословляющего моля-

[35] Альбом. Мастера советского искусства. Д. С. Моор. М., 1949 (вступительная статья А. Козлова).
[36] Д. Моор. X лет художник в «Безбожнике».
[37] Там же.
[38] Там же.
[39] Там же.
[40] «Безбожник у станка», 1924, № 4, стр. 9.
[41] Газ. «Безбожник», 1930, № 10.
[42] Там же.
[43] Там же, № 13.
[44] Там же, № 19.
[45] См.: Журн. «Безбожник», 1939, № 9, стр. 14—15.

щихся империалистов. На плакате подпись: «Черные вороны готовят разбойничий набег на СССР. Пролетарий — будь начеку»!

Моора живо интересует проблема христианства и религии в целом, их роль в затемнении сознания и угнетении трудящихся масс (рис. 5). «Цель, которую я поставил себе, — писал Моор, — раскрыть в образах одно из самых ярких определений капиталистической системы труда, данное В. И. Лениным: „Религия есть один из видов духовного гнета, лежащего везде и всюду на народных массах, задавленных вечной работой на других, нуждой и одиночеством“».[46] Результатом этой работы, которая, по сообщению самого художника, занимала его около десяти лет, был плакат «Классовая сущность христианства» (1924). По мотивам этого плаката художник написал маслом большую картину, принадлежащую Музею истории религии и атеизма АН СССР, названную им «Торжество христианства».[47] Показательным является весь процесс творчества Моора, осмысление им проблемы, целей работы, образов, создаваемых им. «Я вернулся к этой теме не случайно, — пишет Моор. Оставив то же сюжетное решение, я хотел проверить на этой работе весь накопившийся годами творческий опыт, подвести определенный итог своему пониманию задач художника».[48] Таким образом, этот плакат-картина представляет собой программную работу Моора как по содержанию, так и по творческим приемам.

«Если десять лет назад, решая данную тему, я стремился прежде всего графически четко определить контуры самой идеи, с тем, чтобы эта идея крепко вошла в сознание каждого, кто будет рассматривать мой плакат, теперь мне казалось необходимым в первую очередь насытить эту идею».[49] Для этого Моор во многом меняет технику своей работы, вводит цвет как один из важнейших элементов эмоционального воздействия и обогащения создаваемых им образов и их характеристик, уточняет трактовку отдельных образов.

Сюжетный замысел своей работы Моор определял так: «Огромный крест, на котором восседает капиталист, а впереди шествует Христос, несут, сгибаясь под его тяжестью, рабочие различных национальностей».[50] Моор ищет и находит образы, соответствующие этому замыслу: «...мне надо было создать впечатление огромной тяжести креста и не только для того, чтобы оправдать физическое напряжение рабочих, его несущих, но и подчеркнуть идею угнетения, беспощадной, бездушной эксплуатации человеческого труда и весь цинизм христианского учения, оправдывающего и поддерживающего капиталистическую систему, разоблачить этот удобный для обеих сторон союз капитала и церкви».[51]

Эта своеобразная авторская аннотация к картине передает сущность и направленность этой работы Моора.

Моор долго работал над образом Христа в этой картине. Прежде всего, он отказался от изображения Христа, несущего на себе тяжелый крест. «Мой Христос, — писал Моор, — переложил всю тяжесть ноши на плечи

[46] Д. Моор. Художественный образ, стр. 3.

[47] Среди материалов, хранящихся в фондах Музея истории религии и атеизма АН СССР в Ленинграде, находятся также многочисленные рисунки Моора, поступившие, по-видимому, из портфеля редакции «Безбожник». Среди них «Кризис войны», «Нити черных измен», «С.-д. за работой», «Святая Троица», «Ось Берлин—Рим—Ватикан», плакаты-листовки «Церковь на службе английского империализма», «Черные вороны готовят войну» и др. Характеристика фонда Моора в Музее истории религии и атеизма АН СССР требует специальной статьи, мы остановились на одной из его работ.

[48] Д. Моор. Художественный образ, стр. 3.

[49] Там же.

[50] Там же.

[51] Там же.

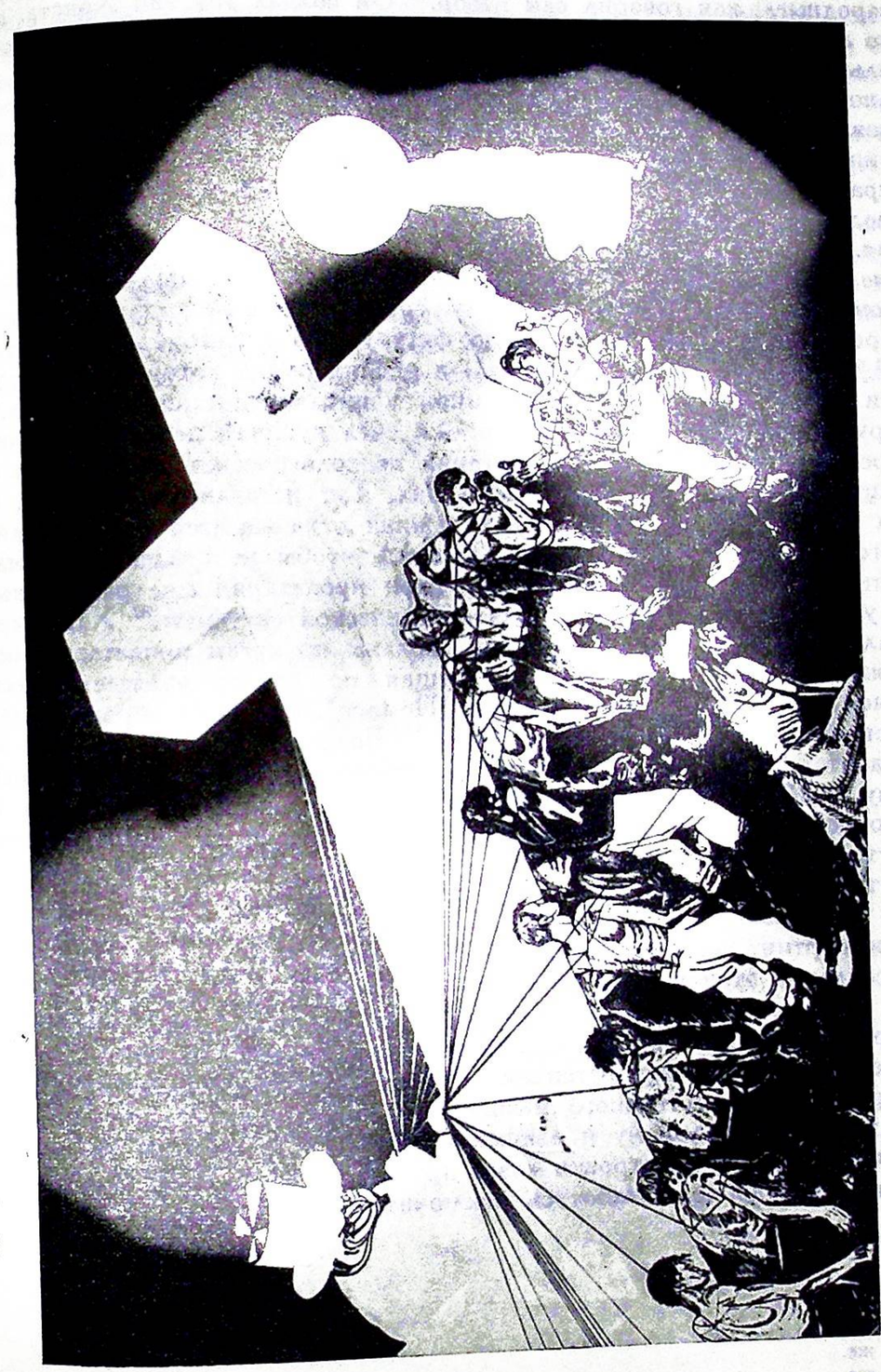


Рис. 5. «Христос терпел и вам велел».

и спины рабочих».[52] Сначала Моор придал Христу черты деревенского православного священника, затем черты «купеческого бога» и, наконец, «черты международные», как говорил сам Моор.[53] Он создал тот тип Христа, на которого с умилением смотрят верующие, и которому снисходительно покровительствуют сильные мира капитализма. «Мой Христос ... легкой и грациозной походкой идет впереди». «Розовые и голубые цвета, на которых я остановился, являются как бы синтезом цветовых отношений в классической живописи итальянского возрождения, сближают изображаемого мною православного Христа с католическим Иисусом».[54] В этом образе Моор подчеркнул елейность и дешевую романтику христианского богослужения.

Иначе решен образ капиталиста — это символистическое обобщение, в котором Моор намеренно опускает натуралистические детали, которые могли превратить его в карнавальную фигуру. «Мне надо было представить фигуру отвратительного хищника, в цепких руках которого сходятся все нити управления огромной машиной капиталистической системы».[55] «Зато группу рабочих, — пишет Моор, — я счел нужным дать в исключительно реалистической трактовке, оттенив психологические особенности и даже национальный облик каждого из них. Тут и француз, и немец, и поляк, и негр, и индус».[56] И здесь художник отказывается от натуралистического воспроизведения действительности, чтобы не отвлекать внимания зрителя от основного замысла картины: пролетарии еще разобщены, но «это уже класс — могильщик капиталистической системы».[57] Характерной деталью являются цепи, которыми скованы по ногам пролетарии, несущие тяжелый крест. «Эта цепь, ползущая по земле, является здесь тем же, чем был пустой колос в плакате „Помоги“. Это тоже образ детали, усиливающей эмоциональное восприятие».[58] Большое значение в этой и других работах Моор придавал цвету: «В использовании цвета я стремлюсь не к тому, чтобы цвет просто внешне окрашивал данный предмет, но и с достаточной полнотой характеризовал его».[59] О красных линиях, которые тянутся по боковой плоскости креста, Моор писал: «С одной стороны, они несут функцию формального порядка, усиливая на расстоянии впечатление оранжевого цвета, с другой, — что самое главное — они вносят в мрачную картину гнета проблески надежды на грядущее освобождение».[60]

При создании этой работы раскрываются и принципы мооровской композиции: «Композиция в моем понимании есть изобретение отношений между предметами в их временном, пространственном, цветовом и линейном качествах».[61] Под «изобретением» художник понимал активный творческий процесс художественного мышления, «процесс подчинения отдельных предметов центральному и взаимной увязки их между собой...», он стремится к тому, чтобы строить «свое произведение, не ориентируясь на внешнее правдоподобие, а заботясь исключительно о правде».[62]

[52] Там же.
[53] Там же.
[54] Там же.
[55] Там же.
[56] Там же.
[57] Там же.
[58] Там же.
[59] Там же.
[60] Там же.
[61] Там же, стр. 5.
[62] Там же.

Рассмотрение программной атеистической работы Моора, экспонированной в Музее истории религии и атеизма АН СССР, дает возможность охарактеризовать как содержание, так и методы работы художника-атеиста Д. С. Моора. Именно анализ этой работы, данной самим ее автором, привел его к определению принципов его творческой деятельности.

«Искусство в своем развитии, — писал Моор, — должно идти теми же путями, какими идет развитие нашей общественной и политической жизни».[63] Таким было творчество Моора, тесно связанное с общественно-политической жизнью Советской страны.

Изобразительная продукция Моора, его многочисленные плакаты, журнальные и газетные рисунки, книжные иллюстрации — прежде всего в области антирелигиозной, атеистической пропаганды — одно из ярких проявлений борьбы за преодоление пережитков религиозного мировоззрения. Поэтому без исследования творческого наследия Моора — художника-атеиста, было бы неполным изучение истории атеизма в СССР.

[63] Там же, стр. 3.

В. Л. АНДРИАНОВА и С. Г. РУТЕНБУРГ

АНТИРЕЛИГИОЗНЫЙ ПЛАКАТ ПЕРВЫХ ЛЕТ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ

Плакаты первых лет Советской власти откликались на все волновавшие страну события, били по врагам молодого Советского государства и, конечно, по церкви и духовенству, выступавшим в основной своей массе вместе с контрреволюцией.

Первые советские плакатисты, наследуя опыт русской реалистической графики XIX в., народного лубка, сатирических рисунков в журналах периода первой русской революции 1905 г., создали новую форму политического плаката.

Советский политический плакат развивался в условиях ожесточенной борьбы с различными течениями в живописи и искусстве — футуризмом, супрематизмом, конструктивизмом и т. п.

Советский плакат диктовался самой жизнью, особенно богатой событиями в те напряженные дни. Первые советские художники-плакатисты часто не имели глубокого профессионального образования; только благодаря хорошо развитой внутренней интуиции они создавали плакаты, обладавшие глубокой силой и убедительностью и ставшие могучим политическим оружием пролетарской революции.

Плакат проникал в самые отдаленные уголки страны, иногда заменяя живого пропагандиста и говоря с массами на языке, предельно для них доступном. Он был неотъемлемой частью тех героических дней, метко поражал внешних и внутренних врагов молодого Советского государства, он живо откликался на все события из жизни трудящихся, воодушевлял на трудовые и боевые подвиги, подбадривал слабых и уставших.

Несмотря на недостаточное профессиональное мастерство у ряда художников и некоторый схематизм, политические плакаты первых лет Советской власти и гражданской войны значительно превосходили по своему общему и идеологическому уровню все, что было создано в этом виде искусства до Великой Октябрьской социалистической революции. Главное и новое, что появилось в советском политическом плакате — глубокое содержание, идейная насыщенность, отклик на самые животрепещущие, волнующие весь народ темы.[1] Плакат звал на защиту социалистического отечества, гневно разоблачал врагов рабочего класса, помогал восстанавливать разрушенное войной народное хозяйство. О многом говорила надпись Реввоенсовета распублики на листах плакатов тех лет: «Всякий, срывающий этот плакат или заклеивающий его афишей, совершает контрреволюционное дело».

[1] М. Ястржембская. Советский плакат за 40 лет (работы Московских художников). Журн. «Искусство», 1958, № 6.

Выступая на I съезде советских художников, В. С. Иванов поделился воспоминаниями о том, как М. И. Калинин, на приеме у которого был художник, сказал: «Картина — это пропаганда, а плакат — агитация».[2] Политический плакат действительно является одной из самых народных, наглядных и доходчивых форм политической агитации, одним из самых массовых видов советского изобразительного искусства. Рожденный революцией, плакат с первых дней своего существования стал мощным средством агитации за новый строй, за власть рабочих и крестьян.

«Пролетарская революция вызвала к жизни, к бурному развитию все то, что могло служить средством общения между авангардом революционного пролетариата — Коммунистической партией и революционными массами, средством политического и культурного просвещения масс, помогающим освобождению их от темноты, невежества и предрассудков, насаждавшихся эксплуататорскими классами. Общедоступность изобразительного языка плаката в условиях массовой неграмотности и полуграмотности населения нашей страны к моменту Октябрьской революции была универсальным свойством плаката, обеспечивавшим ему горячую поддержку с момента его зарождения. Сами массы с первых же шагов нашего плаката подсказывали ему образы и символы. Плакат того времени был настоящим проводником политики партии и советского правительства».[3]

Ленинский декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви нашел горячий отклик у художников. Не умея, а может быть и не решаясь прямо критиковать религию, они создают большое количество плакатов, посвященных пропаганде просвещения и образования трудящихся, способствовавших подрыву религии и церкви.

Художник А. А. Радаков создает целую серию таких плакатов: «Знание разорвет цепи рабства» (Петроград, ГИЗ, 1920) «Безграмотные. Грамотные» (Петроград, ГИЗ, 1920), «Неграмотный тот же слепой — всюду его ждут неудачи и несчастья» (Петроград, ГИЗ, 1920), «Жизнь безграмотного. Жизнь грамотного» (Петроград, ГИЗ, 1920), «Дети! Страшно жить безграмотному!» (Петроград, ГИЗ, 1920). На этих плакатах художник наглядно разъясняет необходимость знаний и преимущества образования перед темнотой и неграмотностью. Так, например, на плакате «Дети! Страшно жить безграмотному!» изображен дом с надписью «Школа», из которого идут веселые и нарядные дети. Школа и дети освещены лучами солнца. Из темного леса, в котором видны леший и филины, выходят испуганные дети и направляются к школе. На плакате текст о пользе знаний, а также указание пунктов приема детей в школу.

Большая группа плакатов различных художников посвящена теме чтения, пропаганде великих мыслителей прошлого, призывам посещать создававшиеся в те годы рабочие клубы, избы-читальни и т. п. К этой группе плакатов надо отнести и плакат «Организуйте избы-читальни!» (№ 36),[4] состоящий из двух рисунков. На одном рисунке изображены крестьяне, идущие в избу-читальню, а на другом — помещение избы-читальни во время читки. На стене читальни висит плакат «Царь, поп и кулак» (№ 66) — один из ранних антирелигиозных плакатов, имевший в первые годы Советской власти широкое распространение и дошедший до наших дней во мно-

[2] В. С. Иванов. О политическом плакате Газ. «Советская культура», 2 марта 1957 г.

[3] Д. Моор, Р. Кауфман. Советский политический плакат 1917—1933 гг. Журн. «Искусство», 1933, № 3, стр. 207, 208.

[4] Номер в скобках указывает порядковый номер описания плакатов, данного в конце статьи.

гих вариантах: Поп, царь и богач; поп, кулак и белогвардеец; ксендз, царь и буржуй и т. д. (рис. 1).

Авторы-художники этих плакатов, искренне желая помочь делу создания нового общества, не всегда стояли на правильных позициях, а часто отражали просветительские взгляды на действительность. Новое содержание художники нередко выражали в старых традиционных формах, унаследованных еще от искусства буржуазных революций. Это было естественно, так как форма вырабатывается позднее, чем появляются новые образы и складывается идейное содержание. В первые годы Советской власти антирелигиозная пропаганда хотя и занимала видное место, но она не являлась отдельным самостоятельным участком пропаганды, так как антирелигиозные вопросы и вопросы разоблачения реакционной роли церкви в те годы были частью общей борьбы с контрреволюцией, с которой смыкалось духовенство. Плакатов, специально направленных против церкви, было немного, однако тематика почти всех политических плакатов включала и борьбу с церковью. Вот темы некоторых таких плакатов: «Царь, поп и богач на плечах у трудового народа», «Буржуй, поп, кулак, Колчак» (рис. 2), «Про трудящегося, попа и тунеядца» (№ 43), «Остерегайтесь меньшевиков и эсеров: за ними идут генералы, попы и помещики» и т. д. Дается ли плакат, разоблачающий смысл созыва Учредительного собрания, как органа борьбы с Советами, показывается ли художником деникинская банда, изображается ли на плакате пролетарская метла, сметающая эксплуататоров с лица земли, или показывается, кому помогает дезертир, — везде раскрывается антинародная политика духовенства.[5]

Первые годы молодого Советского государства были годами бурной классовой борьбы, и агитплакат в этот период все подчиняет задачам вооруженной борьбы с белыми армиями и внутренней контрреволюцией. Все виды плакатного искусства в эти годы были поставлены на вооружение молодой пролетарской республики. Острая, разящая сатира, выраженная плакатным языком, разоблачительный лубок, образно выраженный лозунг — все должно было служить для победы.

Даже враги Советской республики вынуждены были признать большое воздействие плаката на массы трудящихся. С. Добровольский, военно-полевой прокурор белогвардейского правительства Северной области, с сокрушением заявлял: «В то время как наши плакаты были скромных размеров и большей частью без рисунков, противник выпускал их грандиозных размеров, иллюстрируя свои лозунги великолепными рисунками. Чувствовалось, что мы еще не оценили всего влияния могучего средства борьбы за психологию народных масс, что мы не умеем опуститься до уровня понимания последних и судим по самим себе, брезгливо относясь к тому дешевому, в наших глазах, эффекту, который на нас эти плакаты производят. Противник лучше нас знал и понимал, с кем имеет дело, и бил нас в этой области на каждом шагу».[6]

Но разве сила революционного плаката заключается в его «эстетических» достоинствах? Разве плакат организует сознание народных масс только искусным наложением красок, изысканностью рисунка, высоким мастерством работы? Все это лишь средства для передачи мыслей, идей лозунгов, призывов,[7] которые отвечали народным чаяниям и стремлениям в бурные годы революции и гражданской войны.

[5] См.: А. Леонов, Б. Никифоров. Антирелигиозная пропаганда и искусство. ГИЗ, М.—Л., 1932, стр. 26.
[6] В. Полонский. Русский революционный плакат. М., 1924, стр. 63—64.
[7] Там же, стр. 67.


Российская Социалистическая Федеративная Советская Республика.

„Пролетарии всех стран, соединяйтесь!"

ЦАРЬ, ПОП и КУЛАК.

Рис. 1. «Царь, поп и кулак».

Большую роль в развитии антирелигиозной пропаганды в первые годы Советской власти сыграл VIII отдел Народного комиссариата юстиции. Основная задача этого отдела, который возглавлял П. А. Красиков, заключалась в руководстве сложным делом отделения церкви от государства. Отдел издавал разнообразную литературу, в том числе журнал «Революция и церковь», выходивший с 1919 г., направлял деятельность издательств, выпускавших агитационно-плакатную продукцию, а также устраивал диспуты и доклады.

Издательства ВЦИК, Главполитпросвет, Российского телеграфного агентства (РОСТА) и другие имели в своем распоряжении в эти годы лишь небольшую группу художников, таких, как Моор, Дени, Маяковский, Черемных, Лебедев, Малютин, Радаков, Кочергин, Спасский, а также Когоут, Апсид, Киселис, Кринский и некоторые другие. Эти художники поставили себе задачей, по выражению Ленина, служить своим искусством «не скучающим и страдающим от ожирения „верхним десяти тысячам", а миллионам и десяткам миллионов трудящихся, которые составляют цвет страны, ее силу, ее будущность».[8] Многие из плакатистов несли в своем творчестве следы буржуазного схематизма и отвлеченности. Особенно ярко это сказалось в плакате Апсида «Интернационал», где художник изобразил капитализм в виде фантастического чудовища, на голове которого, как аллегория церкви, был купол-шлем. Но параллельно с этой символикой создавалась другая символика, выражавшая победу пролетарской революции и установление народной власти рабочих и крестьян в виде аллегорической фигуры рабочего с его традиционными атрибутами — молотом и наковальней. Это нужно было художникам, чтобы показать пролетария как «владыку мира». Часто для этого привлекались и еще более старые символы, отражающие верховную власть и силу, — земной шар в качестве державы или меч в виде скипетра. Среди неизменных врагов «владыки мира» мы всегда встречали символы религии, в виде рушащихся церковных зданий и сломанных крестов, и служителей религии, которые, как верные слуги контрреволюции, всегда оказывались в стане врагов трудового народа. В качестве примера можно сослаться на плакат неизвестного художника «Гибель буржуазной Помпеи» (№ 12), изданном на Урале («Урал РОСТА», 1920, № 11, тираж 10 000 экз.). В сиянии лучей солнца изображен Кремль, а рядом — вулкан, извергающий камни и пепел на старый капиталистический мир и его представителей, среди которых священник с крестом в поднятой руке.

В «Окнах сатиры РОСТА» доставалось всем врагам Советской власти — белогвардейцам, дезертирам, попам.

Церковь, как союзник контрреволюции, часто подвергалась сатирическому обстрелу. Даже в повествовательных плакатах, как например в плакате Л. Ривьена, рассказывающем в серии рисунков о судьбе кулака и бедняка, священник изображен сговаривающимся с таким же, как и он, толстопузым кулаком.

Повествовательно-лубочный плакат является характерным плакатом времен гражданской войны. Он снабжен большим количеством текста и состоит из серии рисунков-рассказов. В отличие от старого деревенского лубка, предназначенного только для крестьян, повествовательно-лубочный плакат первых лет Советской власти рассчитан и на горожанина, и на крестьянина. Такой плакат-лубок был наглядной агитацией — он агитировал, рассказывал, объяснял и призывал к борьбе с врагами. Лучшие плакатисты

[8] В. И. Ленин, Соч., т. 10, стр. 30—31.



Рис. 2. «Буржуй, поп, кулак, Колчак».

того времени прибегали к языку таких плакатов-лубков. Например, Черемных в плакате «Про трудящегося, попа и тунеядца» (№ 43) на 12 рисунках рассказывает, как дармоед и священник обманули трудящегося, но трудящийся, рассердившись, прогнал их обоих и ушел в Красную армию.

Такого типа плакаты снабжались подробным обличительным текстом.

Наиболее активным поэтом-агитатором был Демьян Бедный, который снабжал стихотворными текстами плакаты художников Моора, Дени, Черемных. Например, плакат Дени «Поп-паук и мухи» (№ 38) содержал стихотворение Д. Бедного в 30 строк. Такое тесное содружество художника и поэта давало пролетариату острое оружие в борьбе с врагом. Сам Д. Бедный, вспоминая о временах гражданской войны, писал:

Плакатами пестрят все заборы.
Забудутся наши разговоры,
Уйдут в вечность острые моменты.
Но останутся плакаты-документы.

И сегодня плакаты-документы воскрешают перед нами картину борьбы на всех фронтах, в том числе и на антирелигиозном фронте.

Среди антирелигиозных плакатов первых лет Советской власти значительное место занимает художественная сатира, направленная на разоблачение церкви как союзника и идеологического глашатая царизма и буржуазно-помещичьего строя.

Тема — церковь и самодержавие разрабатывалась такими художниками Советской России, как Моор, Дени, Черемных, Радаков, Когоут, Апсид и многими другими.

Еще в 1917 г. Радаков рисует плакат под названием «Самодержавный строй» (№ 50). В нем показаны различные сословия царской России, эксплуатируемые и эксплуатирующие. В следующих словах определено место церкви: «Мы царствуем, мы за вас молимся, а вы работайте!»

В 1918 г. в Москве вышел плакат Апсида «Царь, поп и богач на плечах у трудового народа» (№ 65). На нем были показаны обессилевшие от непосильного труда плохо одетые люди, несущие носилки, на которых восседают царь и священник. Текст плаката призывал к борьбе за уничтожение на вечные времена царского строя, освященного церковниками. Гневным призывом против капитализма и помещичьего строя явились плакаты Дени, показывавшие, как паук-капитал тянет соки из эксплуатируемых, а тучные священники не отстают от него и обирают трудящихся крестьян (№№ 11, 20). Плакат Моора «Труд», изданный в 1920 г., показывал тяжесть подневольного труда рабочего и крестьянина при царизме. Здесь же была раскрыта и роль церкви: священник находится на страже рабских порядков и угрожает непослушным адскими муками (№ 59).

Черемных в плакате 1919 г. (№ 56) показывает капиталиста, чиновника и священника, сидящих на груде золота и продуктов. Священник держит в руках надпись: «Нет власти аще не от бога». Плакат дает на это суровый и решительный ответ: «Так больше не будет!» В плакате, изданном в Курске и названном «Не проведете!» (№ 35), показаны меньшевик и эсер, за спиной которых — священник, кулак и царь. В 1920 г. в Уфе вышел плакат (№ 52), изображавший гидру — царский строй, в центре этой гидры — царская корона и священник.

На борьбу против гидры поднялся в священной борьбе весь народ: пролетариат и руководимое им крестьянство на одной стороне, защитники старого эксплуататорского режима, белогвардейцы, контрреволюционная часть духовенства — на другой.

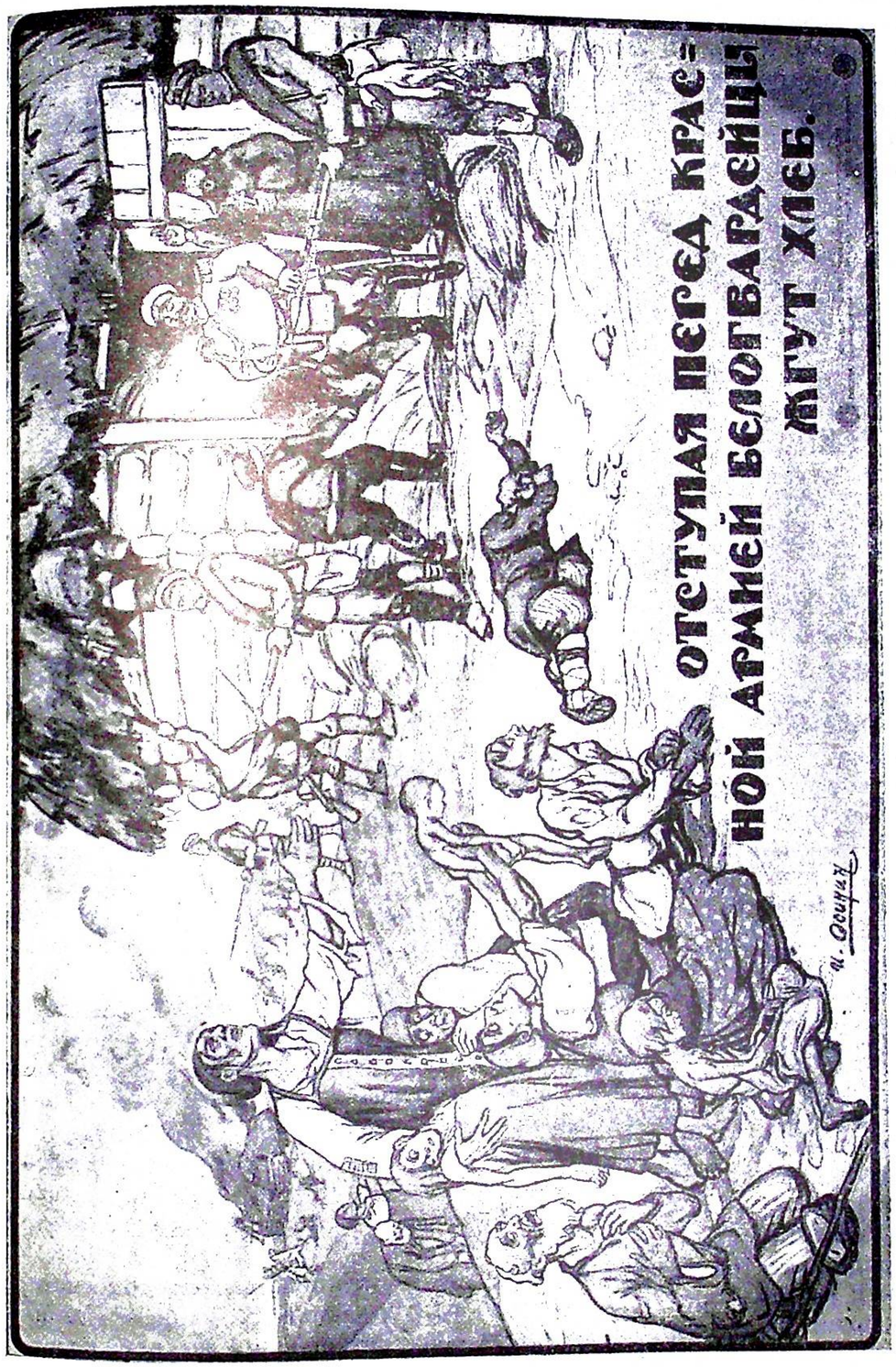


Рис. 3. «Отступая перед Красной Армией, белогвардейцы жгут хлеб».

В плакате Апсида (№ 37) показаны роль и место священнослужителей в годы гражданской войны: отступающие под нажимом Красной армии белогвардейские банды жгут хлеб, а священник благословляет их на это преступление (рис. 3). Дени в плакате 1919 г. показывает роль церкви при помощи своеобразного символа — иконы, на которой в качестве богоматери изображен эсер Чернов, держащий на своих руках «младенца-спасителя» в виде Колчака (№ 51). Кочергин, в составе контрреволюционных сил, устремляющихся на Москву под командой барона Врангеля, показывает священника с осеняльным крестом в одной руке и мешком с народными деньгами — в другой (№ 10). В другом плакате того же художника (№ 9) подчеркивалась контрреволюционная роль служителей разных культов, союзничавших с белогвардейщиной; стихи Д. Бедного на этом плакате заостряли его политическое звучание. Интересны плакаты, изданные в 1921 г. в Екатеринославе (Днепропетровске) под общим заглавием «Азбука революции». В одном из них (№ 3) показаны епископ и священники, которые кропят святой водой путь Деникину и его банде. На плакате незатейливые, но боевые строки:

Когда ж деникинцев отребье
Стянулось в бешеный кулак,
Уже высоко-преподобье
Кропит водой Большой Токмак.

На другом плакате (№ 4) этой серии изображены совещающиеся белогвардейские вожаки и священники.

В плакате, изданном в Саратове, изображен Деникин, руку с окровавленным мечом которого поддерживает священник и другие белогвардейские приспешники (№ 5).

Плакат Э. Р., выпущенный на Кубани (№ 7), показывает союз бывших царских офицеров, жандармов, кулаков и священников, которые поддержали банду Зеленого. Привлекает внимание плакат (№ 22), изданный Приволжским политуправлением. На плакате изображен восседающий на троне в окружении жандармов, кулака и буржуя Колчак и благословляющий его священник (рис. 4). Здесь показано не только содействие контрреволюционной части духовенства белогвардейским вожакам, но и политические цели белогвардейщины в 1920 г.

В Одессе вышел плакат «Путь Врангеля» (рис. 5): неизвестный художник изобразил Врангеля, который черепами рабочих мостит дорогу для царя, капиталиста и священника (№ 46). В шести отдельных изображениях плаката «Украинские мытарства» (№ 62) показана жизнь обедневшего украинского крестьянства при царе, Керенском, Скоропадском, Петлюре и Деникине; в качестве союзника последнего изображен священник. Так советский плакат периода гражданской войны беспощадно разоблачал роль контрреволюционной части духовенства как пособницы белогвардейщины, защитницы эксплуататорского режима.

В ряде плакатов периода гражданской войны показана вредоносная роль церкви и религии, затемнявших умы, притуплявших сознание трудящихся, отвлекавших их от борьбы за новый мир, который все же побеждает. На плакате Моора (№ 6) изображен ползущий по земле дезертир, на котором восседают силы старого мира, благословляемые священником. Дезертир осознал свою вину, он вернулся в Красную Армию, темные силы сброшены в воду, а священник притаился за кустом.

Черемных в своем плакате 1919 г. (№ 28) призывал крестьян вступать в Красную Армию; кулак и священник смеются над лежащим крестьянином, сраженным духовной сивухой церкви и водкой кулака. В 1920 г. в Киеве вышел плакат, показывавший, как религиозный дурман, исходящий от священнослужителей разных культов, ослабляет удар рабочего по белогвардейщине (№ 41). Однако силы нового мира побеждают религиозный дурман: крестьяне идут в избу-читальню, на стене которой изображен плакат «Царь, поп и кулак» (№ 66). «Уходите от попов, ксендзов, пасторов, раввинов, мулл — в ряды сознательно борющегося пролетариата», — призывает один из плакатов этих годов (рис. 6). И несмотря на то, что тем-



Рис. 4. «Поп и Колчак».



Рис. 5. «Путь Врангеля».

ные силы пытаются затушить свет разума, как это изображено на плакате, изданном в 1921 г. в Петрограде, где одной из этих зловещих сил является религия в облике священнослужителя, побеждает новый мир — могучая рука в красном держит электрическую лампочку, свет которой неугасим.

Победе сил нового мира, света над тьмой, посвящены многие плакаты первых лет Советской власти, и среди побежденных неизменно присутст-

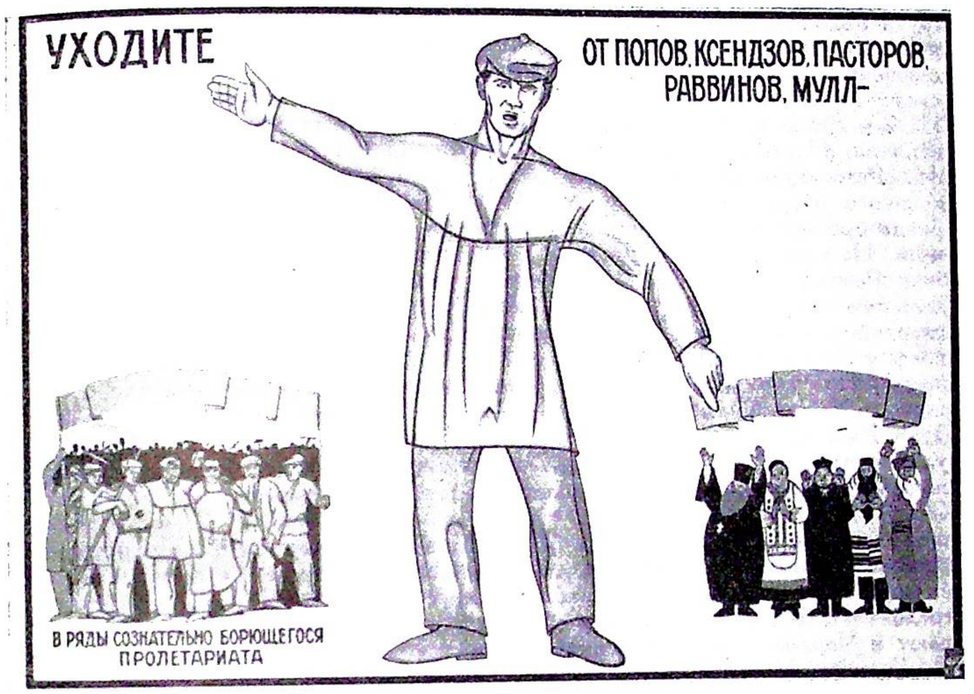


Рис. 6. «Уходите от попов, ксендзов, пасторов, раввинов, мулл...»

вует фигура священника, влияние которого слабеет перед силами победившего нового мира.

Плакат Госиздата, вышедший в 1920 г. в Москве (№ 18), говорит об источнике этих военных и культурных побед, показывая, что их организатором и вдохновителем является Коммунистическая партия: передовые трудящиеся, вопреки тщетным призывам капиталиста, генерала и священника, идут к зданию, на фронтоне которого надпись: «Коммунистическая партия».

В правдивости, присущей коммунистической пропаганде, в политической остроте и идейной целеустремленности, в доходчивости художественного образа, в ее активности, злободневности и оперативности отклика на события, в массовости плаката, обращавшегося к самому широкому зрителю, и есть сила советской агитации. Об этой правдивости сказал В. И. Ленин в речи на беспартийной конференции рабочих и красноармейцев Краснопресненского района 24 января 1920 г.: «Во всех своих листках белогвардейцы пишут, что у большевиков прекрасная агитация, что они не жалеют денег на агитацию. Но ведь народ слышал всякую агитацию — и белогвардейскую, и учредиловскую. Смешно думать, что он пошел за большевиками, потому что их агитация была более искусна. Нет, дело в том, что агитация их была правдива».[9]

[9] В. И. Ленин. Соч., т. 30, стр. 280.

КРАТКОЕ ОПИСАНИЕ ПЛАКАТОВ С АНТИРЕЛИГИОЗНОЙ ТЕМАТИКОЙ, ХРАНЯЩИХСЯ В БИБЛИОТЕКАХ И МУЗЕЯХ МОСКВЫ И ЛЕНИНГРАДА

1. Азбука Революции (№ 12). — Художник не назван. Изд. Политупр. Харьковского военного округа, Екатеринослав, 1921, 30×20. Буква «М». Наступающая красная конница давит убегающих «зеленых», капиталиста, Врангеля и священника. На плакате стихотворный текст. Цветная литография. Хран. в Государственном музее революции (М. Р.).
2. Азбука Революции (№ 13). — Художник не назван. Изд. Политупр. Харьковского военного округа, Екатеринослав, 1921, 30×20. Буква «Н». За столом сидят священник, кулак и капиталист. Священник закусывает и выпивает. Над столом сидит Юденич. На полу сидит растерявший войска и разум Деникин и плачет. На 2-м плане красным силуэтом на фоне фабричных зданий даны рабочий и крестьянин. На плакате стихотворный текст. Цветная литография. Хран. в М. Р.
3. Азбука Революции (№ 18). — Художник не назван. Изд. Политупр. Харьковского военного округа, Екатеринослав, 1921, 30×20. Буква «Т». Деникин и его банда бросаются на трудящихся, а епископ и священники кропят святой водой их путь. На плакате текст. Цветная литография. Хран. в М. Р.
4. Азбука Революции (№ 21). — Художник не назван. Изд. Политупр. Харьковского военного округа, Екатеринослав, 1921, 30×20. Буква «Ч». Священники и белогвардейцы совещаются, как прорвать блокаду. На плакате текст. Цветная литография. Хран. в М. Р.
5. Беднота! Тех, кто поддерживает протянутый к тебе кулак, — заставь протянуть ноги. — Художник не назван. Изд. Губ. агент. центропечати, Саратов, без года, 53×70. Изображен Деникин, в одной руке — окровавленный меч, другую, сильно удлиненную, со сжатым кулаком руку он протягивает в сторону. Среди поддерживающих эту руку — священник. Цветная литография. Хран. в Гос. Библ. СССР им. В. И. Ленина.
6. Белогвардейцы и дезертир. — Худ. Д. С. Моор. Лит.-изд. отдел Политупр. РВС республики № 64, М., без года, 71×54. Изображение двухъярусное. 1-й ярус: на дезертире, ползущем по земле, — черные силы старого мира. Священник их благословляет. 2-й ярус: дезертир вернулся к советской власти, а темные силы падают в Черное море. Священник притаился за кустом. Под изображением стихи Д. Бедного. Цветная литография. Хран. в Музее истории религии и атеизма АН СССР (МИРА).
7. Бело-зеленые. — Худ. Э. Р. Госиздат Кубанско-Черноморской области, отдел № 1, без года, тираж 5000, 77×57. Серия рисунков, изображающих тех, из кого вербуются участники банды «зеленых» (офицеры, купцы, жандармы, священники). В центре плаката стихотворный текст. Цветная литография. Хран. в МИРА.
8. Боевая рабочая песня. — Изд. отдела Всевобуча, изд-во «Будильник», М., без года, 80×60. Воин со щитом в виде пятиконечной звезды рубит головы гидры (голова с короной срублена, остались головы священника и капиталиста). Текст песни Евгеньева. Цветная литография. Хран. в Государственном историческом музее (ГИМ).
9. Врангель идет! К оружию, пролетарии! — Худ. А. Когоут. ГИЗ, М., 1920, 70×50 На фоне зарева шагает Врангель с кинжалом в руке к столбу с надписью «Москва». За ним следуют белогвардейцы, буржуи с портретом царя и священник с мешком народных денег. Цветная литография. Хран. в Русском музее в Ленинграде (Р. М.).
10. Врангель идет! К оружию пролетарий! — Худ. Н. Кочергин. ГИЗ, М., 1920, 57×72. В центре Врангель с саблей в руке устремился на Москву. За ним контрреволюционные силы, среди которых священник с осеняльным крестом в одной руке и мешком с народными деньгами в другой. Цветная литография. Хран. в Библ. им. В. И. Ленина.
11. Все люди братья — люблю с них брать я. — Худ. В. Н. Дени. Лит.-изд. отдел Политупр. РВС республики, М., без года, 35×45. Перед тучным священником, сидящим в кресле со сложенными на животе руками, склонились крестьянин и крестьянка в старой одежде и лаптях. Крестьянин подносит священнику куру, на полу корзинка с яйцами. Цветная литография. Хран. в МИРА.
12. Гибель буржуазной Помпеи. — Художник не назван. «Урал РОСТА», 1920, № 11, тираж 10 000, 73×55. На фоне лучей солнца изображен красный Кремль. Около него — вулкан, извергающий камни и пепел на старый капиталистический мир и его представителей, среди которых на первом плане священник, бегущий с крестом в поднятой руке. Плакат иллюстрирован стихами. Цветная литография. Хран. в Государственной публичной библиотеке им. Салтыкова-Щедрина (ГПБ).

13. Да здравствует мировой Октябрь! — Худ. М. М. ГИЗ, М., 1920, тираж 20 000, 66×97. Изображена демонстрация трудящихся, несущая лозунги «Вся власть Советам», «Да дравствует Мировой Октябрь», «Долой неграмотность» и т. д. На фоне красного знамени с надписью «Мировой Октябрь» фигурки убегающих капиталистов и священников. Цветная литография. Хран. в МИРА.
14. Да здравствует мировой Октябрь! — Худ. М. М. ГИЗ, 1920, тираж 20 000, 65×98. Рабочие полотнищем красного знамени выметают капиталиста и священника. Цветная литография. Хран. в ГИМ.
15. Для крестьян праведный сказ, как прогнали бар от нас. — Худ. Апсит. Лит.-изд. отдел Политупр. РВС республики № 38, М., 70×103. Плакат состоит из 6 рисунков; среди угнетателей крестьян — священник. Каждый рисунок снабжен стихами. Цветная литография. Хран. в МИРА.
16. Демократии всего мира объединились для борьбы с царизмом коронованных деспотов. Худ. Реми (Ремизов). Изд. «Новый сатирикон», Пгр., 1917, 23×50. На фоне фабричных зданий представители рабочего класса России, Англии, Франции и Америки. В другой части плаката на фоне горящих церквей представители царской власти. Цветная литография. Хран. в Р. М.
17. Деникинская банда. — Художник не назван. Лит.-изд. отдел Политупр. РВС республики № 48, М., без года, 107×71. Среди Деникина, Пуришкевича и капиталистов под руку с кулаком сидит священник с крестом в руке. Над ними трехцветное знамя. Под плакатом призывы к защите Советской власти и стихи Д. Бедного. Цветная литография. Хран. в МИРА.
18. Идите в коммунистическую партию. — Художник не назван. Госиздат, М. 1920, 70×85. Трудящиеся идут к зданию, на котором написано «Коммунистическая партия». На фоне дворцового здания стоят генерал, капиталист, священник и др., заманивающие калачом на свою сторону трудящихся. Цветная литография. Хран. в Музее Советской Армии (МСА).
19. Казак! Тебя толкают на страшное, кровавое дело против трудового народа. Казак! Поворотн коня и сразн своего настоящего врага дармоеда. — Худ. Д. С. Моор. Госиздат, М., без года, 70×53. Два отдельных рисунка:
    1. Белогвардеец и священник с крестом толкают казака против народа, стоящего на фоне сияющего знамени и солнца.
    2. Казак пронзил пикой буржуя и генерала, священник убегает, теряя крест и головной убор. Цветная литография. Хран. в МИРА.
20. Капитал — Худ. В. Н. Дени. Лит.-изд. отдел Политупр. РВС республики № 47, М., 1919, 52×35. В центре фигура капиталиста в виде толстого паука, от которого во все стороны протянулись нити — паутина. Внизу текст «Да не будет тебе бози инии разве мене» и стихи Д. Бедного. Цветная литография. Хран. в Р. М.
21. Капитал и компания. — Худ. Н. М. Кочергин. Лит-изд. отдел Политупр. РВС республики № 63, М., 44×27. На троне в виде раздутой жабы сидят европейские правители и русская белогвардейщина. У подножия сидят священники разных религий вместе с кулаками, спекулянтами и помещиками. На плакате стихи Д. Бедного. Цветная литография. Хран. в Р. М.
22. Колчак. — Худ. В. Н. Дени. Изд. Политпросветуправления Приволжского Окрвоенкома, без года, 70×52. Изображен священник, благословляющий восседающего на троне Колчака трехцветным знаменем в руке. Колчака охраняют жандармы, кулак и буржуй. Цветная литография. Хран. в МИРА.
23. Колчаковская «постройка». Товарищ! бей по фундаменту. — Художник не назван. Госиздат, М., без года, 60×45. Пирамида из человеческих фигур: стоит кулак, у него на плечах сидит священник, на плечах священника сидит Колчак в мантии с короной на голове, в руках у Колчака плетка. Цветная литография. Хран. в М. Р.
24. Кому власть советская — родная мать... А кому и злая мачеха! — Художник не назван. Госиздат, Екатеринбург, 1920, тираж 15 000, 71×45. Плакат состоит из 6 рисунков. На втором рисунке изображена женщина, выметающая священника вместе с капиталистами и генералами. Остальные рисунки агитируют за новые формы жизни (субботники, учеба). Цветная литография. Хран. в Библ. им. В. И. Ленина.
25. Контрреволюция грозит смертью крестьянам и рабочим. Помогайте фронту — несите оружие. Художник не назван. Лит.-изд. отдел Политупр. РВС республики, М., без года, 71×105. В центре — крестьяне, сдающие оружие, а притаившийся священник и белогвардейцы грозят смертью крестьянам. Цветная литография. Хран. в ГИМ.
26. Кончен битвы путь кровавый, мирным будет этот год, и к труду опять, со славой, возвращается народ — Худ. Д. С. Моор. Лит.-изд. отдел Политупр. РВС республики, 1921, 36×107. На фоне заводов стоят рабочие, крестьяне и красноармейцы.

мейцы. В центре — красноармеец направляет винтовку на капиталиста Антанты, за его спиной прячутся священник, буржуй и польский пан. На плакате стихи. Цветная литография. Хран. в Р. М.

27. Красная армия навсегда покончила с врагами народа. — Художник не назван. Госиздат, Пгр., Политупр. Петроград. военного округа, без года, 90 × 65. Красноармеец пронзает штыком буржуя, священника и кулака. Ногою он попирает убитого и поверженного царя. Цветная литография. Хран. в М. Р.

28. Крестьяне, если вы не хотите, чтобы пришли англо-франко-американские капиталисты и поработили вас, идите записывайтесь в Красную Армию и защищайте Советскую Россию. — Худ. Черемных. Изд. ВЦИК, М., 1919, 78 × 53. Плакат изображает 4 группы рисунков. На одном из изображений священник и кулак смеются над сраженным водкой крестьянином. Двухкрасочная литография. Хран. в МИРА.

29. Кто в тереме живет. — Художник не назван. ГИЗ, М., 1920, 70 × 52. В теремке, на котором написано «Российское буржуазное управление», сидят капиталист, генерал и священник. Основанием теремка служит книга законов, водка и мешок денег. Рабочий молотом разбивает теремок. На плакате стихи. Цветная литография. Хран. в МСА.

30. Кто против советов.— Худ. Д. С. Моор. ГИЗ, М., Литогр. т-ва Сытина, без года, 53 × 71. На фоне черного знамени с надписью «Долой Советы» стоят генерал, капиталист, священник и кулак. Цветная литография. Хран. в МИРА.

31. Литературно-инструкторские поезда ВЦИК. Наш поезд. — Художник не назван. Изд. ВЦИК, М., без года, 73 × 55. Изображен агитпоезд, вагоны которого расписаны различными плакатами и текстами. Под изображением большой текст. Двухцветная литография. Хран. в Библ. им. В. И. Ленина.

32. Накануне всемирной революции. — Худ. Д. С. Моор. ГИЗ, М., 1920, 110 × 72. Кроваво-красная глыба, состоящая из трех фигур: священника, царя и буржуя. Под основание глыбы подложен бикфордов шнур, который факелом поджигает рабочий. Цветная литография. Хран. в Библ. им. В. И. Ленина.

33. На могиле контрреволюции. — Худ. В. Н. Дени. Лит.-изд. отдел Политупр. РВС республики № 115, М., без года, 96 × 71. На могиле сидят буржуи и священники, они горько оплакивают похороненных белогвардейцев. Под плакатом стихи. Цветная литография. Хран. в МИРА.

34. Не все коту масленица, придет и великий пост. — Художник не назван. ГИЗ, М., 1920, 45 × 48. Два изображения. Верхнее изображение: за столом сидит царь, его окружают генералы, священники и др. Нижнее изображение: за решеткой видны головы тех же лиц. На стене надпись «Всероссийская чрезвычайная комиссия». Внизу у стены могила царя, которого оплакивают жандармы. Цветная литография. Хран. в Р. М.

35. Не проведете! — Художник не назван. Изд. В. Р. Ц., Курск, без года, тираж 1500, 72 × 52. Изображение двухъярусное. 1-й ярус: под красным стягом рабочий, красноармеец и крестьянин. 2-й ярус: меньшевик, эсер и др. За спиной эсера — священник, кулак и Николай II. Цветная литография. Хран. в Библ. им. В. И. Ленина.

36. Организуйте избы-читальни! — Художник не назван. ГИЗ, М., без года, 80 × 60. Двухъярусная композиция. 1-й ярус: крестьяне идут в избу-читальню. 2-й ярус: в избе-читальне во время читки. На стене плакат «Поп, царь и кулак». Цветная литография. Хран. в Библ. им. В. И. Ленина.

37. Отступая перед Красной армией, белогвардейцы жгут хлеб. — Худ. Апсит (Осинин И.). Изд. Наркомзема, М.—Пгр.—Киев, без года, 70 × 126. Священник благословляет белогвардейцев, жгущих хлеб. Цветная литография. Хран. в МИРА.

38. Поп-паук и мухи. Худ. В. Н. Дени Лит.-изд. отдел Политупр. РВС республики № 45, М., без года, 64 × 35. Изображен священник в виде паука, лапами загребающий идущих в церковь верующих. На плакате стихи Д. Бедного. Цветная литография. Хран. в МИРА.

39. Поповская камаринская. — Художник не назван. Изд. ВЦИК, М., без года, 70 × 52. Центральная композиция: у мощей молящиеся люди, опускающие деньги в кружку для пожертвований. К кружке приделан шланг, по которому деньги спускаются в бокал, стоящий на столике у пирующих священников. По краям плаката — рисунки из жизни священников. Плакат снабжен стихотворным текстом Д. Бедного. Цветная литография. Хран. в МИРА.

40. Попы помогают капиталу и мешают рабочему. — Худ. Д. С. Моор. ГИЗ, М., 1920, 74 × 109. Священнослужители разных религий поддерживают капиталиста, держащего в руках виселицу и кандалы, приготовленные для рабочих и крестьян. В красных лучах рабочий с винтовкой в руках охраняет свою землю, а священники разных религий пытаются ему помешать. Внизу надпись: «Прочь с дороги!» Цветная литография. Хран. в МИРА

41. Правда проти сили. Боем проти зла. — Художник-монограммист. Всеукраинское изд-во, Киев, 1920, тираж 5000, 54 × 76. Рабочий, босыми ногами попирающий корону и мантию, замахнулся молотом на белогвардейцев, посылаемых Антантой. Духовенство разных религий пытается остановить удар. Цветная литография. Хран. в Библ. им. В. И. Ленина.

42. Прежде — один с сошкой, семеро с ложкой. Теперь — кто не работает, тот не ест. — Худ. Д. С. Моор. ГИЗ, М., 1920, 46 × 33. Два изображения. Верхний рисунок: крестьянин пашет, а к нему тянутся с ложками помещик, священник, генерал и др. Нижний рисунок: крестьянин сидит на скамейке и ест, а перед ним стоят с опущенными ложками священник, помещик и др. Цветная литография. Хран. в МИРА.

43. Про трудящихся, попа и тунеядца. — Худ. Черемных. Изд. ВЦИК, М., 1919, 78 × 53. Плакат состоит из 12 рисунков. Изображает, как священник обманул трудящегося и как тот, рассердившись, прогнал дармоеда со священником и ушел в Красную армию. Двухцветная литография. Хран. в МИРА.

44. Прочь от злодеев! Идите с нами! — Худ. А. Когоут. ГИЗ, М., 1921, тираж 5000, 71 × 52. Два изображения. На одном: силы злодеев — полицейский, священник с крестом, кулак и т. п. На втором изображении рабочий с красным знаменем, на котором надпись: «Пролетарии всех стран, соединяйтесь!», и с книгой в руках. К этой группе протягивают руки бедняки. Цветная литография. Хран. в Р. М.

45. Пусть капитализм дрожит, по Европе движется красный призрак коммунизма. — Художник не назван. РОСТА, Пгр., без года, 91 × 62. На капиталистов и священника с поднятыми кверху руками наступает массовая демонстрация трудящихся с лозунгом: «Да здравствует III Интернационал». Раскрашенный трафарет. Хран. в Р. М.

46. Путь Врангеля. — Художник не назван. Изд. Политотдела РВС 14-й армии, Одесса, 1920, 42 × 26. Врангель черепами рабочих мостит дорогу, по которой идут священник, царь и капиталист. Цветная литография. Хран. в МСА.

47. Рабочие и крестьяне Украины, как же добиться свободы от буржуев? — Худ. Д. С. Моор. ГИЗ, 1919, 87 × 66. Текстовый плакат в 4 колонки. В центральной колонке изображена метла из винтовок и людей, выметающая пана, священника и буржуя. Под рисунком текст: «Вместе — мы сила». Монохромная литография. Хран. в Библ. им. В. И. Ленина.

48. Рано пташечка запела, как бы кошечка не съела! — Худ. Д. С. Моор. Лит.-изд. отдел Политупр. РВС республики, М., 1919, 69 × 52. Два изображения. 1-ый рисунок: на ветвях дерева сидят в виде поющих птиц Деникин, Юденич, Колчак, буржуй, священник и кулак. 2-ой рисунок: руки, на которых написано «диктатура пролетариата», душат Деникина и Юденича, Колчак падает, священник и кулак в страхе прижались к ветке дерева. Между рисунками стихи И. Касаткина. Цветная литография. Хран. в МИРА.

49. Рождество — праздник богачей. — Худ. Д. С. Моор. ГИЗ, М., 1920, 69 × 107. Два отдельных изображения. 1-е: рождество — праздник богачей, идущих к вифлеемской звезде и призывающих народ к покорности и терпению. 2-е изображение: наш праздник; красноармейцы, рабочие, крестьяне и пролетарии всего мира идут к пятиконечной красной звезде, под их ногами поверженная папская тиара, религиозное облачение, золото. На плакате стихи Н. Горлова. Цветная литография. Хран. в МИРА.

50. Самодержавный строй. Мы царствуем, мы за вас молимся, а вы работайте! — Худ. А. Радаков. Изд. «Парус», Пгр., 1917 (29 марта), 61 × 59. Шесть отдельных изображений, показывающих деятельность различных сословий царской России. Цветная литография. Хран. в Р. М.

51. Селянская богородица. — Худ. В. Н. Дени. Госиздат, М., 1919, 45 × 35. Эсер Чернов изображен в виде богоматери, держащей на руках «младенца — спасителя» — Колчака в полной военной форме. Колчак в руке держит свиток, на котором написано: «Расстрелять каждого десятого рабочего и крестьянина». В клеймах в виде летящих херувимов изображены головы Деникина и Юденича. Двухцветная литография. Хран. в МИРА.

52. Сила этой контрреволюционной «гидры» не устоит перед силой свободного пролетариата. — Художник не назван. Губернск. отдел Госиздата, Уфа, 1920, тираж 5000, 71 × 81. Гидра, изображающая старый царский строй. Центром этой гидры изображены священник и царская корона. Монохромная литография. Хран. в МИРА.

53. С новым годом! — Худ. Н. Н. Когоут. Изд. Высш. военного редакц. совета, М., 1921, тираж 25 000, 71 × 107. Пять изображений. На одном из рисунков — ра-

бочий сбрасывает власть капитала и рушатся все старые устои здания и церкви. Цветная литография. Хран. в Р. М.

54. Соломон — гадатель. — Худ. Д. С. Моор. Лит.-изд. отдел Политупр. РВС республики, М., (1919—1920), 35×52. Плакат-лубок, двухсторонний. 1-я сторона в виде развернутой обложки журнала, два отдельных изображения: «Красноармеец смеется» (как название журнала) и «Игроки в царстве небесном» (за столом на облаках Колчак, Деникин и Юденич играют в карты, Пилсудский по лестнице поднимается к ним). Плакат «Рано пташечка запела, как бы кошечка не съела» (дан как последняя страница журнала). На обороте — «Соломон — гадатель». В центре — рабочий держит гадательный диск. Внизу, в виде полулюдей изображены генерал, капиталист, священник, царь и др. На диске — антирелигиозные поговорки. Цветная литография. Хран. в Р. М.
55. Суд народный. — Худ. Д. С. Моор. Лит.-изд. отдел Политупр. РВС республики, М., без года, 32×49. Рабочий с метлой, красногвардеец с лопатой и красноармеец с ружьем выметают всякую нечисть — представителей старого мира, среди которых священник, ксендз, раввин и мулла. Цветная литография. Хран. в МИРА.
56. Так больше не будет. — Худ. Черемных. Изд. ВЦИК, М., 1919, 78×53. Плакат состоит из ряда рисунков. В центре — главная группа, где капиталист изображен сидящим на груде золота, несколько ниже — чиновник и священник на продуктах. Чиновник держит «книгу закона», в которой написано: «Все капиталисту», а священник надпись: «Нет власти аще не от бога». На плакате три ряда текстов. Двухцветная литография. Хран. в МИРА.
57. Товарищ Ленин очищает землю от нечисти. — Художник не назван. Изд. Политотдела Запас. Армии республики, Казань, 1919, 50×68. Крупным планом изображен В. И. Ленин, выметающий с земного шара врагов революции, среди которых и священник. Цветная литография. Хран. в ГПБ.
58. Тройка. Буржуй, поп, кулак. Колчак. — Худ. В. Н. Дени. Лит.-изд. отдел Политупр. РВС республики № 20, М., без года, 101×62. Буржуй, кулак и священник везут Колчака. На плакате стихи. Цветная литография. Хран. в МИРА.
59. Труд — Худ. Д. С. Моор. ГИЗ, М., 1920, 70×52. Пять отдельных рисунков со стихотворными текстами под каждым. Первые четыре рисунка повествуют о рабском труде рабочих и крестьян при царизме. На одном из рисунков священник грозит крестьянам адскими силами. Пятый рисунок воспевает свободный труд рабочих и крестьян. Цветная литография. Хран. в МИРА.
60. Трудовой хлеб. Рабочий: Нет, граждане, за деньги этого хлеба купить нельзя... — Художник не назван. РВС республики, М., без года, тираж 10 000, 34×53. В центре рабочий с трудовой книжкой в руке указывает на лежащий на столе хлеб. К хлебу тянутся священник, купец и др. Цветная литография. Хран. в Библ. им. В. И. Ленина.
61. Украинская Красная армия освобождает свой народ. — Художник не назван. Изд. ВЦИК, М., без года, 52×70. В центре украинский крестьянин устремляется к красноармейцу с красным знаменем. На втором плане убегающие белогвардейцы и за ними священник. Цветная литография. Хран. в ГИМ и в Библ. им. В. И Ленина.
62. Українські митарства. — Художник не назван. Лит.-изд. отдел Политупр. РВС республики № 73, М., без года, 54×71. Шесть отдельных изображений, показывающих жизнь обездоленного украинского крестьянина при царе, Керенском, Скоропадском, Петлюре, Деникине. На одном из изображений священник в союзе с Деникиным. Цветная литография. Хран. в ГИМ.
63. Уходите от попов, ксендзов, пасторов, раввинов, мулл — в ряды сознательно борющегося пролетариата. — Художник не назван. Изд. Главполитпросвета УССР «Путь просвещения», тираж 10 000, 49×69. Рабочий в красном призывает уходить от служителей культа. Цветная литография. Хран. в МИРА.
64. Учредительное собрание. — Художник не назван. (Выходные данные отсутствуют), 70×50. По волнам плывет галоша, в ней стоит поп с трехцветным знаменем, на знамени надпись: «Учредительное собрание» и сидят буржуй и генерал. Хран. в МИРА.
65. Царь, поп и богач на плечах у трудового народа. — Худ. Апсит. Изд. ВЦИК, М., 1918, 106×72. Одетые в рубища изможденные люди несут носилки, на которых восседает царь и священник. Над ними возвышается закованный в кольчугу с бичом и мечом в руках богач. Под изображением большой текст, призывающий к борьбе. Цветная литография. Хран. в МИРА.
66. Царь, поп и кулак. — Художник не назван. Изд. ВЦИК. М., 1918, 50×67. Крупным планом даны три фигуры: православный священник, царь Николай II и кулак. Под плакатом текст в две колонки. Разновидность этого плаката можно было

встретить в Латвии (ксендз, царь, богач), в восточных областях страны (поп, мулла, царь, бай, кулак), в Поволжье (пастор, царь, богач). Хран. в МИРА, МСА.
67. Царские полки и Красная Армия. — Худ. Д. С. Моор. Лит.-изд. отдел Политупр. РВС республики, М., без года, 48×75. Два изображения. 1-е изображение: «За что сражались прежде». На троне, увенчанном двуглавым орлом, сидит царское семейство в окружении свиты, среди которой Распутин с бутылью и священник. За троном надписи: «рабство», «эксплуатация» и т. п.; 2-е изображение: «За что сражаются теперь». На фоне восходящего солнца завод и другие здания с надписями «свободный труд», «искусство» и т. п. Цветная литография. Хран. в МИРА.
68. Электрификация и контрреволюция. — Художник не назван. ГИЗ, Пгр., 1921, тираж 5000, 63×87 Справа рука в красном держит электрическую лампочку, которую пытаются затушить контрреволюционные силы, среди них — священник. Цветная литография. Хран. в Р. М.

Н. Ф. ПЛАТОНОВ

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В 1917—1935 гг.[1]

Противодействие церкви установлению и упрочению Советской власти

Накануне Великой Октябрьской социалистической революции церковь надеялась при посредстве собора, созванного летом 1917 г., подготовить реставрацию монархии. В таком духе и было выработано 30 сентября (ст. ст.) соборное воззвание по поводу выборов в Учредительное собрание. Собор «скорбел» о том, что «рушатся державы», призывал к тому, чтобы народ «победил в себе обуревающий его дух... ненависти», выразил надежду, что «соберутся кости иссохшие, облекутся плотию и оживут по велению духа»,[2] т. е. восстановится монархия. В этом воззвании давалось указание «верным чадам церкви», чтобы они нашли способы побудить своих противников «слушаться голоса христианской совести».[3] В воззвании говорилось: «Представляя каждому силою разума изыскивать к тому пути и средства, Священный Собор увещевает всех... да не впадут во всегубительную власть духа антихристова, и да сохранит держава Российская верность Руси Святой, ее же ищем».[4]

Так церковь, не выступая с самостоятельным списком кандидатов в члены Учредительного собрания, чтобы не провалиться на выборах, пыталась повлиять на массы в целях реставрации монархии. Однако массы не убоялись «безбожного неверия», которым запугивал собор, и меньше чем через месяц после этого повисшего в воздухе призыва совершили под руководством большевиков социалистическую революцию.

Последние «деловые отношения» между собором и Временным правительством касались, несмотря на всю болтовню собора о «высоких идеалах» спасения родины и веры от обольщения «земными благами», самых шкурных материальных вопросов. 6-го октября Соборный совет постановил послать телеграмму министру исповеданий следующего содержания: «Доселе не выдано суточное содержание за сентябрь более ста членам собора. Это очень волнует членов. Соборный совет просит Вас сделать распоряжение хозяйственному управлению о немедленной высылке потребной суммы».[5] Такая «неприятность» произошла потому, что председатель комитета по организации собора священник Цветков вместе со своим помощником архимандритом Сергием «растратили из отпущенного из казначейства 1 000 000 рублей 300 000 рублей»,[6] не представив никакого отчета; в результате собор во второй же месяц стало не на что содержать.

20 октября управляющий государственными сберегательными кассами отношением за № 506 ввиду полного провала «Займа свободы» просил синод о «содействии к размещению Займа свободы через заведующих приходскими сберегательными кассами».[7] Синод использовал эту просьбу, так как надеялся получить от правительства второй миллион на содержание собора.

Сразу же после победы Октябрьской революции церковь в целом, как и буржуазно-помещичья контрреволюция, заняла позицию игнорирования Советского правительства и приняла участие в подготовке созыва Учредительного собрания в расчете на то, что оно станет опорным пунктом для борьбы с Советской властью.

Для агитации в связи с подготовкой к выборам в Учредительное собрание собор еще 18 октября 1917 г. разослал на места своих членов, снабдив их прокламациями-посланиями для бесплатной раздачи населению. Среди этих прокламаций наиболее характерны следующие: «Молитва о спасении державы Российской»; «Послание собора к народу русскому»; «Послание собора к армии и флоту»; «Послание собора ко всем чадам православной церкви ввиду выборов в Учредительное собрание»; «Крест христов (слово прот. Г. Спасского)». Отдельные епархии выступили на выборах даже с особыми списками кандидатов (например, в Петрограде, где список «объединенных приходских советов Петрограда и епархии» шел под № 12), но, конечно, потерпели полное поражение. День выборов был отмечен мелебствиями в церквах. В Москве, где выборы должны были начаться в воскресенье (19 ноября), собор сделал распоряжение «о рассылке в спешном порядке воззваний по храмам и монастырям г. Москвы (30 000 экз.) для раздачи их прихожанам в притворах храмов после всенощного бдения,

---

[1] Н. Ф. Платонов (1889—1942), бывший ленинградский митрополит обновленческой церкви, в 1938 г. отказался от духовного звания и ушел из церкви. Н. Ф. Платонов выступал с докладами о причинах своего разрыва с религией, а также вел научно-исследовательскую работу в области истории православной церкви. Смерть Н. Ф. Платонова во время войны в осажденном Ленинграде прервала его работу. Публикуемый труд Н. Ф. Платонова является второй и последней частью «Истории русской православной церкви в XX в.». Первая его часть (1896—1917) была опубликована в кн.: Ежегодник Музея истории религии и атеизма, т. IV. Изд. АН СССР, М.—Л., 1960. Н. Ф. Платонов не дал систематического изложения основных проблем истории православной церкви в связи с историей СССР. Крайне бегло и неглубоко показана им деятельность православного духовенства в 30-е годы. Многие вопросы автор рассматривает упрощенно и односторонне. Он не сумел, например, дать правильной характеристики основных направлений, сложившихся в православии после Великой Октябрьской социалистической революции. Н. Ф. Платонов неисторически оценивает деятельность обновленцев, направленную якобы полностью против Советской власти. В действительности же обновленцы с целью сохранения опоры среди верующих, пытались приспособить деятельность церкви к новой политической обстановке. Обновленчество повлияло на изменение частью духовенства его отношения к Советской власти. Несмотря на эти и некоторые другие недостатки, публикуемая работа Н. Ф. Платонова представляет интерес для специалистов в области научного атеизма. Ценность ее в обилии яркого конкретного материала, почерпнутого из многочисленных источников, а также в том, что автор часто приводит личные наблюдения и воспоминания о внутренней жизни и деятельности русской православной церкви, о которых он, в силу своего видного положения в церкви, был весьма осведомлен. Работа Н. Ф. Платонова публикуется с сокращениями. — *Прим. ред.*

[2] Деяния Священного Собора православной российской церкви, кн. II, вып. 2, Пгр., 1918 (далее: Деяния), стр. 128—129. (Здесь и далее все сноски принадлежат Н. Ф. Платонову).

[3] Там же, стр. 129.

[4] Там же, стр. 128.

[5] ЦГИАЛ, ф. канц. Синода, № 796, 1917, оп. 204, д. 267, т. II, л. 27.

[6] Там же, лл. 259—260.

[7] Там же, д. 315, л. 122.

в субботу 18 ноября и после литургии 19 ноября».[8] Роспуск Учредительного собрания был серьезным ударом по контрреволюционной затее врагов Советской власти. Но борьба церкви против рабоче-крестьянского Советского правительства далеко не закончилась. Церковные руководители вкупе с враждебными Советской власти элементами, играя на религиозных чувствах верующих, пытались вызвать у них недовольство советским строем. С этой целью на заседании церковного собора впервые прозвучали речи представителей реакционного духовенства о том, что верующие должны «во имя спасения родины» помочь свергнуть Советскую власть.

В заседании собора 28 октября (ст. ст.) тамбовский архиепископ Кирилл (Семенов) выступил с провокационной и клеветнической речью о «жестокостях» большевиков во время борьбы за Кремль. Подбадривая буржуазию и юнкеров и запугивая сторонников Военно-Революционного комитета, он заявил: «Идут на помощь казаки из Киева, получена телефонограмма из Петрограда от Керенского, что Петроград взят правительственными войсками и восстание большевиков ликвидировано».[9] Тихон, тогда еще митрополит московский, объявил: «Завтра в храме Христа Спасителя будет совершена Божественная Литургия и молебствие об умиротворении Родины. Если позволят обстоятельства, будет совершен крестный ход. Предлагаю Священному Собору почтить память верных сынов Родины».[10] Намечавшаяся церемония имела целью распространить в кругах верующих ложь, которую сообщил собору архиепископ Кирилл.

Увидев, однако, что осажденным в Кремле юнкерам приходит конец, собор обратился к Военно-Революционному комитету с просьбой пощадить мятежников в Кремле. «Посольство» собора демонстративно прошло по улицам Москвы — митрополит Платон с крестом в руках, с ним два архиерея, три священника и два кулака-крестьянина. Соборяне, впрочем, могли убедиться, что народ стряхнул уже с себя религиозный дурман, им напоминали, что «теперь не 1905 год», что им следует идти к «своим» в Кремль, и что никакие крестные ходы не отвлекут трудящиеся массы от поставленной цели — добиться победы.[11]

Платон был принят членом Комитета, с ним обошлись с исключительной корректностью, о чем он сам и докладывал собору, но церковники на этом не успокоились.

Когда Платон доложил о результатах посольства, другой махровый черносотенец, архиепископ Евлогий, с 30-тью членами собора выступил с предложением: «1) сегодня же (2 ноября ст. ст.) совершить крестный ход целым собором, с участием всего сонма святителей, духовенства и мирян вокруг того района, где происходит кровопролитие, причем желательно, чтобы к этому крестному ходу присоединились, со своими святынями, духовенство и прихожане стоящих на его пути храмов; 2) просить членов собора — по одному или группами — посетить по возможности все те центры, где скопляются враждующие друг против друга братья наши, и умолять их именем всего святого прекратить это кровавое междоусобие».[12] Евлогий понимал, что подобные меры в создавшейся тогда обстановке должны были вызвать эксцессы на религиозной почве. Именно этого и добивались провокаторы в рясах. Они прекрасно понимали, к чему стремились. Так,

[8] Деяния, кн. IV, вып. 1, стр. 114.
[9] Деяния, кн. III, стр. 12.
[10] Там же.
[11] Там же, стр. 67—70.
[12] Там же, стр. 75—76.

священник Нежинцев говорил: «Не идти ли нам на уступки большевизму и не просить ли их о милости? Да сохранит вас Господь Бог от этого!.. Изберем из среды своей Пожарского, любящего русскую церковь. Имя его всем известно... Кликнем клич и увидим, какая будет от этого польза — в Москве завтра же наступит тишина».[13]

Представители буржуазии и дворян подбивали вожаков церкви. Князь Чагадаев взывал: «Иди, спасай Москву, Священный Собор! Покажи свое лицо перед святой Русью, Священный Собор, и оправдай доверие русского народа! Это наш долг».[14]

Однако когда сообразили, что шальная пуля может убрать на тот свет самих заправил такой демонстрации, пыл поугас. Архимандрит Вениамин (Федченко), впоследствии экзарх православной церкви в США, заявил: «Я высказываюсь против крестного хода... Сделай неосторожный шаг, и жизнь висит на волоске. Вы скажете мне, что это трусость... Да, мне жизнь дорога. Я говорю искренно».[15]

Письмом к Военно-Революционному комитету, Московскому комитету общественной безопасности и старшему военному начальнику Кремля с призывом «воздержаться от дальнейшей кровопролитной брани» собор вынужден был закончить свое вмешательство в дело подавления мятежа юнкеров.

Собор развивал агитацию против победившей Советской власти, главным образом среди крестьян, используя для этого всевозможные поводы. С. Булгаков заявлял на соборе: «Мы должны говорить русскому народу... желательно, чтобы слышалось слово крестьян, оскорбленных и поруганных в своих святых чувствах».[16]

Духовенство раздувало случаи повреждения орудийными снарядами кремлевских храмов, квалифицируя действия отрядов Военно-Революционного комитета как сознательное оскорбление религиозного чувства народа. Церковь хотела таким путем воздействовать на крестьянскую массу. Было принято решение «образовать особую комиссию для описания и фотографирования повреждений» кремлевских «святынь»; немедленно опубликовать во «Всероссийском Церковно-общественном вестнике» (который был органом собора) протокол комиссии по осмотру «святынь» и разослать этот номер, кроме подписчиков, «во все редакции газет, партийные организации, в земские и городские самоуправления, в армейские комитеты и другие места по усмотрению редакции».[17] При этом на соборе подчеркивалось, что «неуместно от имени собора вступать в переговоры с большевиками» [18] по каким бы то ни было вопросам.

Насколько все это подстраивалось церковниками в целях борьбы с ненавистной им Советской властью, видно из того, что сами же соборные мудрецы должны были признать не только отсутствие у этой власти намерений оскорблять религиозные чувства верующих, но и полную корректность в вопросе об отправлении служителями культа религиозных обрядов. Митрополит Платон доказывал собору: «Военных, как было ясно из разговора, возмущало то, что на колокольнях установлены пулеметы».[19] «Но, — добавил собеседник митрополита, — мы успели снять пулемет

[13] Там же, стр. 76—77.
[14] Там же, стр. 77.
[15] Там же, стр. 79.
[16] Там же, стр. 125.
[17] Там же, стр. 123.
[18] Там же, стр. 124.
[19] Там же, стр. 67—70.

с одной церкви без повреждения ее. Когда во время беседы моей с Соловьевым (в Военно-Революционном комитете) вбежал их офицер и сказал: „Нашли пулемет на церкви", я стал просить: „Пощадите церковь", и он мне сказал, что не будет трогать ее».[20] На богослужение в храме Спасителя для избрания жребием патриарха было дано согласие; не встретилось препятствия и к тому, чтобы «причты кремлевских храмов взяли на себя охрану храмов посредством своих сторожей, наряду с воинскими патрулями».[21]

Но все это не ослабляло классовой ненависти церковников к народной власти, и наиболее реакционные из них поставили себе задачей сплотить вокруг собора все контрреволюционные элементы страны, выдвинув для этого из своей среды патриарха.

Вопрос об организации церковного управления является вопросом внутренней жизни церковных организаций. Среди церковников было много сторонников восстановления патриаршества (ликвидированного в 1721 г. Петром I и замененного Духовной коллегией, или Синодом), но не меньше было и противников его. На соборе шли бесконечные споры о том, быть или не быть патриарху в Русской церкви. С канонической точки зрения форма патриаршего управления не является такой принадлежностью православия, как, например, папство в католической церкви.

В первом же заседании собора после установления в Петрограде Советской власти 28 октября (ст. ст.) Тихон и другие выступили с предложением «прекратить дальнейшие прения по вопросу о восстановлении патриаршества в России и приступить немедленно к голосованию внесенного Отделом о высшем церковном управлении предложения»,[22] которым предусматривался выбор патриарха.

В связи с падением Временного правительства и ликвидацией министерства исповеданий, выражавшего интересы духовенства, учреждение патриаршества рассматривалось как важное мероприятие в деле сплочения антисоветски настроенного духовенства и организации его для борьбы с Советской властью.

Духовенство считало, что патриарх сможет возглавить борьбу церкви с большевиками.

Когда на следующем заседании перешли уже к самой процедуре выбора кандидатов в патриархи, то откровенно высказывали, что «избрание патриарха — крупнейшее не только церковное, но и политическое событие».[23] Кадеты, бывшие членами собора (Астров и др.), настаивали на немедленном избрании патриарха; им возражали сторонники так называемой «либерально-профессорской» группы, которая, учитывая симпатии народа к происшедшей социалистической революции и непопулярность идеи патриаршества даже среди верующих, опасалась, как они выражались, что по вопросу о восстановлении патриаршества «создастся церковный раскол».[24] Верх одержали наиболее воинственные реакционеры. Они говорили: «Нужно воспользоваться настоящим днем, так как события будут развиваться быстро, и мы не остановим их. Спрашивают, как отозваться на эти события? Всего лучше избранием патриарха. Нецелесообразно пойти в толпу. Это может сделать местное духовенство, все вообще православные

[20] Там же, стр. 71.
[21] Там же, стр. 129.
[22] Там же, стр. 2.
[23] Там же, стр. 39.
[24] Там же.

люди, а мы собрались для более высокой цели и исполнением этого долга должны ответить на текущие события».[25]

Несомненно, что собор, который большинством в 141 голос против 112 при 12 воздержавшихся согласился с такой точкой зрения, вполне сознательно решал сплотить вокруг патриарха все контрреволюционные элементы, выдвигая таким образом церковь на передовые позиции гражданской войны. Поэтому лживы утверждения церковников, будто бы церковь хотела стоять вне политики и избирала патриарха по своим религиозным побуждениям.

Когда вопрос о немедленном избрании патриарха был решен, разгорелись споры о том, как избирать патриарха.

Учитывая опыт произведенных уже выборов президиума церковного собора, «Соборный совет» [26] предложил и выборы кандидатов в патриархи произвести закрытым голосованием (записками), рассчитывая, что председатель собора и два его заместителя получат большинство голосов, и таким образом три кандидата на патриаршество будут избраны. Председателем был митрополит Тихон Белавин, член «Союза русского народа» по Ярославлю; его заместителями — Антоний Храповицкий, известный погромщик, и Арсений Стадницкий, член царского Государственного совета. Все они казались вполне подходящими для командования духовенством в борьбе против Советской власти.

Для внесения «мистического» элемента было предложено произвести выборы патриарха из трех кандидатов путем вынутия жребия обязательно в храме, перед «чудотворной» иконой Владимирской божьей матери.

Раздавались голоса и за то, что бы окончательные выборы предоставить курии епископов. Но для той цели, ради которой выбирался патриарх, казалось важным внушить верующим, что его выбор есть «воля божия», патриарх, мол, ставленник самого бога, это должно было поднять его авторитет в глазах верующих масс.

Такой путь избрания патриарха и был определен, хотя, как указывали специалисты по истории Восточных православных церквей, он не вполне соответствовал практике большинства последних.

Епископы хотели удержать за собой исключительное право считаться кандидатами на патриаршество; под давлением части собора они согласились на выставление кандидатур и из рядового духовенства, но категорически запротестовали против того, чтобы допустить выдвижение кандидатур мирян. Принятое большинством постановление «на сей раз выбирать патриарха из лиц священного сана» было встречно голосами: «Это насилие над совестью!» [27]

Но руководители собора не смутились; они настойчиво вели линию, определенную в предварительных соглашениях с буржуазными партиями, — скорее выбрать нужного патриарха, и после 20-минутного перерыва, пропев соответствующую молитву, приступили к комедии «соборных» выборов, не имея даже кворума, поскольку из 569 делегатов собора в выборах приняло участие только 273 человека.[28]

Первый этап выборов — название записками кандидатов на патриаршество показал, что только Антоний Храповицкий имеет за собой определенную группу (101 голос), а остальные голоса разбились между 24 кан-

[25] Там же, стр. 40.
[26] Так назывался президиум собора.
[27] Деяния, кн. III, стр. 49.
[28] Там же, стр. 51.

дидатами. Такое начало не предвещало ничего доброго, и поэтому был объявлен перерыв до следующего дня.

Партия Антония Храповицкого сумела в перерыв собрать еще дополнительные голоса, и при голосовании на следующий день Храповицкий один только и оказался избранным в кандидаты на патриаршество, получив 159 голосов (больше половины присутствовавших членов собора).[29] Таким образом, политическое лицо собора вырисовывалось вполне определенно.

Но, во-первых, нужно было оставить место для «воли божией», т. е. жребия, во-вторых, личность Антония способна была оттолкнуть весьма широкие круги верующих от церкви; поэтому стали добиваться путем повторных голосований избрания еще двух кандидатов, которыми и оказались Арсений (199 голосов) и Тихон (162 голоса).[30]

Теперь оставалось разыграть комедию выборов «жребием». Жеребьевка производилась по всем правилам фокуснического искусства: тут и осмотр листиков бумаги, и свертывание жребиев с написанными в них именами кандидатов в присутствии свидетелей, и встряхивание, и запечатывание ящичка, в который они были опущены на глазах собравшихся в храм спасителя богомольцев (5 ноября 1917 г. ст. ст.),[31] и как раз оказался избранным по «воле божией» тот, кто больше всего отвечал требованиям, предъявлявшимся буржуазными дельцами к патриарху. Тихон (Белавин) и верующему мог понравиться своей внешностью, и своей предыдущей деятельностью давал гарантии непримиримой вражды к революционному народу.

В день жеребьевки официальный проповедник собора так определил задачу деятельности нового патриарха: «Он должен собрать воедино все живые верующие силы народа и вдохновить их на подвиг служения тем вековечным заветам, на каких строилась и жила Россия».[32] Эти «заветы» были известны: православие, самодержавие, народность, угнетение всех нерусских национальностей.

Накануне избрания патриарха с целью создать впечатление, что собор выбирает чуть ли не нового главу русского государства, было напечатано на гектографе и распространено по храмам Москвы объявление о том, что в воскресенье 5 ноября «в соборном храме Христа Спасителя на Блаженной Литургии будет совершено священным жребием избрание Святейшего Патриарха всея России».

8 ноября (ст. ст.) члены собора выступили с требованием освободить арестованных врагов Советской власти. Архиепископ тверской Серафим Чичагов (впоследствии ленинградский митрополит «сергиевского» толка) заявил: «Как добиться того, чтобы голос наш был услышан? Мне думается, что неудобно Священному Собору обращаться с просьбою к современной власти, если даже министры и чиновники забастовали, чтобы не иметь никаких сношений с новой властью. Но Священный Собор должен требовать, и теперь есть возможность заявить это требование, так как все газеты стали выходить. Мне думается, следует послать курьера и добиться, чтобы вся пресса напечатала постановление, которое должно быть сделано в сильных выражениях, с требованием от лица русского народа о том, чтобы юнкера получили свободу, и что будут отвечать перед всей Россией, если хотя

[29] Там же, стр. 55.
[30] Там же, стр. 55—56.
[31] Там же, стр. 112—113.
[32] Там же, стр. 116.

один палец у них будет затронут, те солдаты, которые должны охранять их от самосуда».[33]

Собор не решился выступить с таким требование в печати, но все же это требование было направлено Военно-Революционному комитету, а буржуазные газеты и московские кликуши постарались повсюду разнести молву о позиции собора.

10 ноября были похороны на Красной площади близ Кремля жертв вооруженного восстания, убитых врагами народа.

На другой же день собор поднял шум о том, что «место похорон является явным кощунством по отношению к Московским святыням», что умерших «не в могилу положили, а просто зарыли в яму», что нужно «выразить резкое осуждение» [34] этому и т. д.

Но этого мало. По соглашению с организациями белогвардейского студенчества было решено принять всем собором участие в похоронах убитых во время боев за Кремль юнкеров, отпевание которых наметили в одной из центральных церквей Москвы. Кроме этой демонстрации, собор устроил в храме Спасителя торжественную панихиду по всем убитым и добивался разрешения отслужить панихиду и на могилах у Кремлевской стены, хотя никто из родственников об этом и не просил.[35] То и другое нужно было для возбуждения народа, так как за богослужением намечено было огласить и специальное воззвание, посвященное событиям последних дней в Москве.[36]

Это воззвание было направлено против партии большевиков, против победы революции, против Советской власти: «Доселе не родилось еще власти воистину народной, достойной получить благословение церкви православной».[37] Послание призывало верующих вернуться «на путь Христов!» [38]

Следуя высказанному на одном из заседаний суждению: «Народ — это мы, ведь мы здесь являемся представителями народа»,[39] собор с лихорадочной поспешностью стал вырабатывать основные положения по вопросу от отношении между церковью и желательной церковникам государственной властью. Они свелись к требованию установления союза церкви с государством, но «под условием своего свободного внутреннего самоопределения»; они требовали, чтобы «глава и начальники высших органов русского государственного управления» были провославными; чтобы государственным календарем считался православный календарь; чтобы государственное законодательство относительно условий брака и развода устанавливалось сообразно с церковными нормами, чтобы была сохранена церковная метрикация. Собор требовал сохранения за церковью права создавать специальные и общеобразовательные школы; обязательного преподавания «закона божия»; сохранение священников в армии, в «каждой воинской части»; свободы духовенства от личных повинностей; освобождение церковного имущества от налогов; ежегодных ассигнований из государственного казначейства «на нужды церкви в пределах ее потребностей», и, наконец, признания того, что «в Русском государстве православная

[33] Там же, стр. 142—143.
[34] Там же, стр. 178, 180.
[35] Там же, стр. 188.
[36] Там же, стр. 185—186 (ср.: кн. IV, вып. 1, стр. 130—131).
[37] Там же, стр 186.
[38] Там же, стр. 187.
[39] Там же, стр. 257.

церковь... занимает первенствующее среди других исповеданий публично-правовое положение».[40]

В свете этих политических, экономических и прочих притязаний, с которыми выступила церковь, не признавая Советского правительства, особенно важна была необходимость издания декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», чтобы тем самым лишить ее возможности вмешиваться в государственные дела.

Церковный собор выступил защитником интересов империалистов. Когда Советское правительство начало мирные переговоры с Германией,[41] собор заявил, что он не признает «представителями населения и выразителями мысли и воли наций» тех людей, которые «взяли на себя смелость вступить с Германией от лица русского народа и русского государства в переговоры о мире».[42] Собор объявлял так, что «мир может быть заключен не иначе, как в согласии с союзниками, и что мир, заключенный на иных основаниях, был бы изменой союзникам».[43]

Подобная неблаговидная деятельность церковников, направленная против советского строя, а значит и против интересов трудящихся, вызвала недовольство в массах и влекла за собой изоляцию церкви в результате массового отхода от нее верующих.

Ленинский «Декрет о земле» в корне подрывал церковное землевладение, лишая церкви и монастыри их важной экономической опоры. Наряду с этим «Декларация прав народов России» (2 ноября 1917 г.) отменила различные права и привилегии православной церкви. 11 декабря дело народного образования было изъято из ведения церкви и передано в Комиссариат народного просвещения. 20 декабря был опубликован «Декрет о гражданском браке, о детях и о ведении книг актов состояния».

Эти законодательные мероприятия Советского правительства освободили всех православных «по паспорту» от насильственной связи с церковью и дали толчок миллионам людей к тому. чтобы пересмотреть свое отношение к религии и церкви. В результате церковь, по мере проведения в жизнь всех этих законов, настолько сильно почувствовала уменьшение числа пасомых и ослабление своей экономической мощи, что церковный собор вынес даже особое постановление с просьбой «ко всем верным чадам Церкви Российской... усугубить свое усердие к доброхотным даяниям членам приходских причтов за требы»,[44] а граф Д. Олсуфьев в одном из своих выступлений на соборе вынужден был признать: «То, что произошло ныне на наших глазах, свидетельствует о банкротстве православия».[45] И он был в значительной степени прав.

Церковь пыталась поднять свой авторитет, используя избитые приемы фабрикации «чудес» от икон. В Москве и других местах стали пропагандировать «новоявленную» еще 2 марта 1917 г. икону «Державной» богородицы, которая якобы приняла временно скипетр и державу царей Романовых, а затем восстановит их на престоле. В Петрограде пустили слух о «чудесах» от иконы «Скоропослушницы» из храма, построенного сестрой свергнутой царицы Елизаветой Федоровной; [46] в Ораниенбауме подстроили

[40] Деяния, кн. IV, вып. 1, стр. 17—76, 90—128.
[41] Там же, стр. 137—139.
[42] Там же, стр. 139.
[43] Там же.
[44] Там же, стр. 5.
[45] Там же, кн. III, стр. 162.
[46] ГИАЛО, ф. 678, 1918, оп. 1, д. 451.

«исцеление» нищего с церковной паперти. Но эти приемы не могли уже помочь церкви.

Классовая ненависть настолько ослепила руководителей церкви, что они не замечали, что их собственная организация давала уже заметные трещины.

Власть избранного патриарха не была признана Грузинской церковью,[47] созданной буржуазными националистами и еще в сентябре объявившей «автокефалию».

Затем Украинская церковь в лице некоторых своих архиереев поставила вопрос о полном отделении от церкви Русской, и только усилия сторонников общей борьбы с революционными рабочими и крестьянами Украины удержали украинскую часть церкви в единении с Тихоном на положении автономной, управляющейся «патриаршим экзархом».[48]

Наконец, среди некоторый части духовенства и в первую очередь в «Союзе демократического духовенства» стало проявляться недовольство откровенно контрреволюционной тактикой собора и патриарха Тихона. Члены «Союза», заручившись поддержкой протопресвитера Г. Шавельского, тайно подготовляли выступление против Тихона, которое должно было состояться одновременно в Москве, Петрограде и Одессе в январе 1918 г.[49] Но церковного «переворота» не произошло, так как Шавельский не нашел себе среди соборян достаточного числа сторонников.

Оппозиция патриаршему управлению со стороны «демократического» духовенства объяснялась тем, что церковники этого направления (как мы видели, сами сторонники военной диктатуры и расправы с большевиками) предвидели неизбежность краха политики собора и гибельность ее для самой же церковной организации.

Вместе с тем они считали, что узость тех вопросов, которыми занимается собор: раздел церковных доходов между различными духовными чинами, вопросы церковной проповеди, организации церковного управления и т. п. — не в состоянии привлечь к церкви хоть часть буржуазной интеллигенции.

«Демократическому» духовенству представлялось, что сначала необходимо найти подход к интеллигенции, громко заговорить о недостатках церкви, для виду порвать связи со старой церковностью, попытаться обмануть массы речами о «христианском социализме» — и тогда только можно выступать на борьбу с «безбожной властью».

Однако эта группа не была настолько сильна и решительна, чтобы открыто порвать с патриаршеством. Члены ее, как признается протоиерей Введенский, заняли двурушническую позицию по отношению к тогдашней церковной власти: «Мы решили остаться в церкви, чтобы взорвать патриаршество изнутри».[50] Главную же свою задачу демократическое духовенство видело в том, чтобы отравлять сознание верующих трудящихся псевдосоциалистической фразеологией и, играя на их религиозных предрассудках, внушить вражду к Советской власти, которую откровенно культивировали и патриарх со своими приспешниками. С этой целью «демократы» наметили: издать соответствующую литературу, проводить проповеди в защиту веры, окрашенные «симпатиями» к демократизму, осуществлять

[47] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 204, д. 315, л. 222 об.
[48] Там же. д. 267, т. II, л. 70.
[49] См.: Церковное обновление. Рязань, 1925, № 9, стр. 71 (воспоминания А. Введенского).
[50] Там же.

экзальтированное богослужение, проводить общие исповеди, организовать разъезды по храмам с «чудотворными» иконами и пр.

В 1918 г. стал издаваться еженедельный журнал этой группы под витиеватым названием «Соборный разум. Орган христианского жизнестроительства в свободе». Была выпущена целая серия брошюр «Библиотеки по вопросам религии и жизни» по цене 25 коп., рассчитанных на массового читателя. В редактировании брошюр, среди которых были «Атеизм и наука»; «Бог или природа?»; «Вера и знание»; «Чудо и наука»; «Дарвинизм и христианство»; «Социализм и христианство»; «Два пути к свободе и братству»; «Страдания человечества» и т. п. деятельное участие принимал Введенский вместе с одним из синодальных чиновников Белявским.

В брошюре «Атеизм и наука» анонимный автор на 16 страницах утверждал, что все выдающиеся ученые якобы были верующими, что «научно мыслить в духе материалистически атеистического монизма можно, но жить нравственно и социально в полной последовательности этому мышлению невозможно и нельзя быть счастливым».[51]

Далее он робко критиковал порядки церкви, оттолкнувшие от нее интеллигенцию, и в заключение, говоря о «событиях последних месяцев», заявлял, что нельзя ожидать «чудодейственных перемен от замены одной формы правления другой».[52] Автор пытался идеологически «оправдать» борьбу контрреволюционных элементов против Советской власти.

Наряду с литературной деятельностью священники-«демократы» организовывали церковные «братства», кружки «ревнителей защиты веры и церковного достояния», «детские союзы» для систематического обучения детей «закону божию» и др.

Намечавшееся внутри церкви расслоение по вопросам тактики, а частично и организации самого церковного строя (патриарший монархизм и «соборная демократия») свидетельствовали о неуверенности церкви в занятой ею позиции. Этим объясняется, что церковь хотела подделаться к массам, вводя в свой обиход совершенно новые для церкви термины и формы в области ее внутреннего управления; во всех звеньях церковной организации появились «советы»: «епископский совет», «епархиальный совет», «благочинический совет» и т. д.

Типичным контрреволюционным выступлением церкви, в осуществление которого официально втягивалась вся церковная организация, было известное послание патриарха Тихона с анафематствованием сторонников Советской власти от 19 января 1918 г.

Выступив с «анафемой» против Советской власти, церковь делала ставку на те слои верующих, которые, по ожиданиям руководителей церкви, должны были побояться поддерживать мероприятия Советского правительства после того, как раздался голос патриарха, чтобы «не лишиться царства небесного». Епископы пытались, базируясь именно на этом послании и изданных в развитие его постановлениях собора, воздействовать на крестьян, чтобы они не отбирали у церкви награбленных ею у народа земель.

Еще в сентябре 1917 г. началось в Петроградской консистории дело «о захвате земли Пеллинской церкви Шлиссельбургского уезда крестьянами Волковым и Малышевым».[53] Священники пожаловались, что означенные крестьяне распахали и засеяли рожью часть участка, который причт сдавал в аренду под пастбище для скота. Обращение консистории к комиссару Временного правительства не дало никаких результатов (правительство Керенского было бессильно против нараставшего массового движения крестьян за раздел помещичьих и церковных земель). После Октябрьской революции, основываясь уже на декрете об отделении церкви от государства и на декрете о земле, Шлиссельбургская земельная управа уведомила отношением от 27/14 февраля 1918 г. консисторию, что «церковная земля в данное время церкви не принадлежит».[54] Тогда, руководствуясь постановлением собора и посланием патриарха, митрополит Вениамин (Казанский) провел активную борьбу против отчуждения земли. Он и консистория попробовали натравить местных кулаков — верующих на тех, кто пользовался церковной землей. Было рекомендовано причту и старосте Пеллинской церкви: «а) собрать общее приходское собрание, б) уяснить собранию, что так как забота о материальном содержании причта лежит всецело на прихожанах, то они, прихожане, должны позаботиться об охране церковной земли».[55] Вениамин на этом решении консистории положил резолюцию. «1918 г. Марта 7. Кроме указанного, священник на собрании прихожан должен разъяснить, что по соборному постановлению все лица, способствующие, а тем более сами захватывающие церковное достояние подлежат на основании канонических правил, суду церковному включительно до церковного отлучения, с воспрещением совершения у них всех церковных треб».[56]

Конечно, такого рода действия духовенства не остановили процесс национализации церковных и монастырских земель, но они вызвали известное возбуждение среди отсталых слоев верующего населения.

Церковь, выпуская воззвания, подобные посланию от 19 января 1918 г., имела прежде всего цель оказывать помощь всевозможным контрреволюционным организациям и в первую очередь кадетской партии. В свою очередь, лидеры этой партии в своей заговорщической контрреволюционной деятельности тесным образом связаны были с верхушкой духовенства.

Именно к этому времени относится «Заявление партии народной свободы» по поводу программы Коммунистической партии по церковному вопросу. Составленное в антисоветском духе, это заявление обращало внимание всех членов кадетской партии «на необходимость принять участие в защите церкви».

Такой же характер носило и послание патриарха Тихона от 15/18 февраля 1918 г., в котором он высказывал полное осуждение советского строя и, в частности, декрета об отделении церкви от государства. К посланию было приурочено «определение Синода», являвшееся, по существу, программой борьбы против декретов Советской власти.[57] В нем содержалось, например, предписание «при всех церквах организовать из прихожан группы», чтобы защищать «святыни и церковное достояние от посягательств»; «призывать православный народ на защиту церкви, ударяя в набат, рассылая гонцов»; игнорировать законодательство о гражданском браке и т. п. Программа предусматривала систему наказаний для духовенства и мирян, которые вздумали бы оказать содействие представителям власти в деле проведения в жизнь декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви. Здесь фигурировали и публичные покаяния, и

[51] Атеизм и наука. Изд. «Соборный разум», Пгр. (1918), № 1, стр. 2.
[52] Там же, стр. 16.
[53] ГИАЛО. ф. 19, 1917, оп. 109, д. 43.
[54] Там же, л. 3.
[55] Там же, л. 5.
[56] Там же, л. 6.
[57] «Церковные ведомости», 1918, № 7—8, стр. 30—33.

отказ в совершении треб для целых селений (интердикт), и извержение из сана, и отлучение от церкви.

Большевистская партия, разоблачая реакционную сущность деятельности церковников, указывала трудящимся на антисоветский характер выступлений церкви под флагом «защиты религии».

Газета «Правда» писала: «Трудовой люд, должен заявить: „избави нас, боже, от таких друзей, а с врагами мы уж сами как-нибудь справимся". Впрочем, русская церковь, русские пастыри не совсем покинули рабочего: они со святым крестом явятся благословить его... на смертную казнь, если только к их сатанинской радости и радости господ их, германским хищникам совместно с туземными темными силами удастся сломить Советскую власть и восстановить власть помещиков, банкиров и монархии. Но обождите радоваться».[58]

Церковные руководители делали все, чтобы вызвать эксцессы среди верующих, провоцировали последних на выступления против Советской власти. Об этом, например, свидетельствует следующий случай в Александро-Невской лавре в Петрограде. Народный комиссар государственного призрения А. М. Коллонтай 13 января 1918 г. обратилась к настоятелю лавры епископу Прокопию с предложением передать для устройства столовых, для бедноты и других нужд Комиссариата пустующие жилые помещения лаврских домов. В ответ монахи собрали группу женщин и «молодцов», служивших в принадлежавших лавре хлебных амбарах, уверив их, что большевики собираются отнять лавру, выгнать митрополита, запечатать лаврские храмы и т. д. Когда 19 января для переговоров прибыли в лавру члены правительственной комиссии, настроенная соответствующим образом монахами толпа набросилась на них; монахи ударили в набат, однако этого колокольного звона другие церкви не подхватили, хотя и была договоренность о совместном выступлении, — провокация не удалась.

Декреты советского Правительства по вопросам церкви и антисоветские выступления против них духовенства

Церковники сознательно обходили молчанием величайшую идею ленинского декрета об отделении церкви от государства, школы от церкви и о свободе совести — освобождение людей от обязанности верить в потусторонний мир и признание религии частным делом для государства, — но зато они сильно шумели вокруг так называемой «священной собственности» церкви (имея в виду земли и другое имущество) как самом важном в религии. Духовенство, особенно высшее, цепляясь за свои привилегии, хотело заставить верующих своими руками ограждать их паразитическое существование. Однако не только передовые слои рабочих, крестьян, солдат и матросов приветствовали ленинский декрет, но и среди самих верующих все чаще стали слышаться протесты против позиции, занятой высшим духовенством. «Церковные ведомости» в панике отмечали, что в Сибири (с. Чемское), и в Приуралье (с. Тырышкинское, с. Сидоровское) и в Тургайской области, и в Пермской епархии — повсюду «низы» восстают против духовенства, лишают их земли и даже отказываются содержать своих священников.[59]

После издания декрета об отделении церкви от государства, обнародованного правительством 23 января 1918 г., контрреволюционная работа подавляющей массы духовенства развернулась во всю ширь.

[58] «Правда», 1 марта 1918 г.
[59] «Церковные ведомости», № 15—16, стр. 530—532.

Архиереи в большинстве выехали в свои епархии, чтобы лично руководить на местах антисоветской деятельностью. Постоянно поддерживалась связь с патриаршим управлением и собором, церковная печать широко оповещала епархии о всех контрреволюционных выступлениях духовенства, чтобы таким путем подталкивать «отстающих» в этом отношении. В целях «делового контакта» с реакционными политическими партиями почти при каждом архиерее появился «мирянин» — чаще всего делец из кадетов — в качестве юрисконсульта. Эти лица носили громкое название «комиссара по церковным делам» и являлись ближайшими советчиками при архиерее, как организовывать политические выступления под религиозным флагом.

Почти во всех епархиях по заранее намеченному патриархом плану (конец января — февраль 1918 г.) были организованы крестные ходы, которые проходили под лозунгом «защиты веры и церковного достояния». Церковники истолковывали их как выражение «молитвенного настроения» верующих, удрученных якобы «гонением на церковь». В действительности же ни один из многочисленных тогда крестных ходов не организовывался по инициативе верующих. Богомольцы, приходившие в храмы для удовлетворения своих религиозных потребностей, не испытывали никаких ущемлений своих интересов в связи с изданным декретом, и поэтому им не было оснований заявлять какой бы то ни было протест.

В Петрограде руководителями духовенства был организован ряд собраний представителей от прихожан; большая часть участников их принадлежала к буржуазным и мелкобуржуазным политическим партиям. На этих собраниях в 1918 г. духовенство распространило версию о «гонениях на Петроградскую церковь» и навязало верующим ряд мер для «защиты веры и церкви».[60] Что это были за меры, видно из следующего: 11 января 1918 г., т. е. еще до опубликования декрета об отделении церкви от государства, было решено расклеить внутри и снаружи храмов листовки антисоветского содержания с призывом «направиться крестным ходом 21 января в лавру».[61]

10 января митрополит Вениамин (Казанский) послал в Смольный требование «не приводить в исполнение проекта декрета об отобрании церковного достояния», угрожая при этом «стихийными волнениями».[62]

Одновременно во всех церквах города попы развили бешеную погромную агитацию, на рынки были направлены кликуши и юродствующие для подготовки крестного хода. Был пущен слух, что крестного хода большевики не допустят, что будут стрелять; священники в храмах призывали «умереть, но идти вперед...» Мало того: по распоряжению митрополита верующие приглашались приготовиться к смерти, для этого были совершены «общие исповеди» и массовые причащения. Все было рассчитано на то, чтобы вызвать эксцессы. Затея сорвалась, так как своевременно были выпущены объявления к населению от коменданта города о том, что Советская власть не запрещает крестного хода. Правда, основная масса пролетарского населения Петрограда, а также солдаты и матросы, на которых делало ставку духовенство, к затее церковников отнеслись отрицательно.

По примеру Петрограда и Москвы подобного рода крестные ходы имели место и в других городах. В Самаре после издания Декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви церковники объявили трехдневный пост, назначили специальные моления и выступили с антисоветскими

[60] Там же, № 1, стр. 27 («Прибавление»).
[61] Там же.
[62] Там же, стр. 24.

проповедями; после этого был организован в антисоветских целях крестный ход.[63] В Воронеже, когда была опечатана кладовая с церковными ценностями в целях их учета, монахи (дело было в главном Митрофаньевском монастыре) стали беспрерывно служить молебны с акафистами и подговаривали женщин взломать печати. Через день здесь тоже был устроен крестный ход.[64]

В Харькове духовенство прямо призывало верующих «демонстрировать свой протест против декрета» крестным ходом.[65]

В Туле церковники перед назначенным крестным ходом поставили на колокольне пулемет, надеясь на то, что произойдет столкновение, которое перерастет в вооруженную борьбу. Действительно, как сообщала печать, при начале крестного хода произошла провокационная стрельба, в результате которой было несколько десятков убитых и раненых.[66] Тульский крестный ход, организованный антисоветскими элементами при содействии духовенства, имел задачей «освободить заключенных в тюрьму промышленников».

В Орле энергичную деятельность по подготовке выступления развил местный архиерей, епископ Серафим, писавший позднее патриарху: «2-го февраля на площади было совершено мною молебствие „о вразех ненавидящих и обидящих нас“».[67] Стоит заметить, что церковь всегда занимается как будто душеспасительным делом — молится за врагов и только. Так любят пояснять свою позицию церковники. Но как видно из молебствий, о которых идет речь, они проводились в целях политической агитации против Советской власти. Крестному ходу в Орле предшествовало оглашение во всех церквах и раздача народу написанного епископом, как он сам и докладывал патриарху, призыва «встать грудью на защиту святынь».[68]

В Витебске архиерей перед крестным ходом устроил собрание в своем доме и здесь вел погромную агитацию при активном участии своих ближайших помощников — видных священников.[69]

В Солигаличе такая агитация духовенства связывалась с требованием «разоружения Красной гвардии и свержения Советской власти».[70] В толпе появились вооруженные люди. В результате председатель Исполнительного Комитета тов. Вилузгин, пытавшийся уговорить толпу, взвинченную церковными провокаторами, был схвачен, ему завязали глаза и расстреляли. Толпа набросилась на труп и буквально разорвала его на куски.[71]

В Омске за два дня до назначенного крестного хода пустили провокационный слух о закрытии церквей. Священник Соловьев в соборе говорил проповедь о «гонениях на церковь» и довел своим выступлением женщин до истерики. Солдат, бывший в храме, не выдержал и стал возражать священнику, защищая декрет; в толпе началась рукопашная схватка. Епископ Сильвестр распорядился бить в набат. После крестного хода, окончившегося новым столкновением, епископ был арестован.[72]

[63] Там же, № 5, стр. 207.
[64] Там же, стр. 208.
[65] Там же, стр. 209.
[66] Там же.
[67] Там же, № 7—8, стр. 45.
[68] Там же, стр. 45.
[69] Там же, № 9—10, стр. 375 («Прибавление»).
[70] Там же, стр. 374.
[71] Там же, стр. 375.
[72] Там же, стр. 373.

Демонстрации, набаты, собрания с антисоветскими речами архиереев и многих рядовых священников были проведены во Владимире, Нижнем Новгороде, Орехово-Зуеве, Одессе, Саратове, Шацке, Пошехонье, Пензе, Рыбинске и в других местах. Почти везде они оканчивались столкновениями.

Как правило, вдохновители антисоветских «религиозных» демонстраций сами старались держаться за спинами спровоцированных ими верующих. Под видом «охранения святынь» священники в крестных ходах находились в середине толпы и, как сообщали из Тулы, Омска, Ярославля и других мест, при первых же признаках столкновений бежали под защиту храмов, сбрасывая на ходу свои облачения.

Духовенство, усиливая антисоветскую агитацию, придумывало все новые формы борьбы с Советской властью. При храмах начали создавать различные церковные организации: «приходский совет», «братство»; «приходская община», «союз защиты веры и церкви», «братство по защите церковного имущества» и т. д., которые призваны были противодействовать проведению в жизнь декрета об отделении церкви от государства и школы от церкви. Конечно, все это прикрывалось разглагольствованиями об оживлении приходской жизни, о том, что новые церковные организации помогают верующим «спасать свою душу» и т. п. Действительная же цель этих организаций заключалась в том, чтобы призывать верующих «силою свергнуть антихриста». 31 марта упоминавшийся Лахостский говорил в храме Московской семинарии: «Приближается время второго пришествия христова... Зачем вы не употребите всех сил на борьбу с духом антихриста!»[73]

Запись во всякого рода церковные организации производилась после особого объявления с церковного амвона; богомольцев усиленно приглашали записываться в члены «приходского Совета» и другие организации в возможно большем количестве, пугая провокационными сообщениями, что иначе «большевики закроют все храмы». Духовенство в некоторых крупных городах использовало и «домовые комитеты» для проведения записи в эти организации. В Ленинграде, например, почти во всех крупных приходах были выбраны «домовые уполномоченные» от прихода, которые вели учет верующих по квартирам и записывали их в «приходскую книгу» для распространения в дальнейшем по «коллективам». Одновременно на этих же уполномоченных возлагалась обязанность сообщать священникам о всех «неверующих» (т. е. большевиках и им сочувствующих), чтобы можно было расправиться с ними в случае переворота; на поповском же языке это называлось «заботиться об обращении заблудших», которых, мол, должен батюшка наставить на путь истинный. Патриаршая власть публикацией в «Церковных ведомостях» рекомендовала выделить таких домовых уполномоченных по всей России.

Во главе этих церковных организаций оказались бывшие фабриканты и помещики, домовладельцы, генералы, члены кадетской, меньшевистской и эсеровской партий, кулаки и другие антисоветски настроенные элементы; не было там только верующих из трудящихся.

Для объединения деятельности церковных организаций, направленной против Советского правительства, церковники вскоре после образования коллективов на местах стали создавать такие мирянские организации, которые руководили ниже их стоявшими церковными ячейками. Так, в Москве руководитель Совета объединенного дворянства А. Самарин 18 февраля

[73] Там же. № 15—16, стр. 501—504 («Прибавление»).

собрал представителей приходских советов и создал «Союз объединенных приходов»; в Ярославле почти в то же время епархиальный съезд приходских советов вынес постановление не давать церковных описей представителям государственной власти, и тогда же решил «объединить для защиты церкви и ее достояния все приходы епархии». В Петрограде по районам были созданы «мирянские комитеты» и в епархиальном масштабе — «Братство приходских советов Петрограда и епархии». Организатор этого протоиерей Рудинский ездил специально советоваться с патриархом Тихоном и, получив от последнего директивы, стал превращать это «братство» в боевую организацию: город был разделен на районы по месту нахождения церквей; между руководителями организации была установлена телефонная связь; были выработаны формы сношения с сельскими приходами через членов церковных «сестричеств»; Рудинский приобрел ротатор для печатания всяких воззваний-прокламаций.

Насколько широко разветвленной была тогда церковная организация, можно судить, например, по запросу благочинных епархиального совета к настоятелям церквей Петрограда от 9 августа (ст. ст.) 1918 г.[74] Из запроса видно, что в ведении церкви находились тогда (уже в качестве нелегальных учреждений) «культурно-просветительные организации» — школьные сады всех типов и наименований, дошкольные — детские площадки, внешкольные — курсы, библиотеки, читальни и благотворительные — богадельни, приюты, столовые, учреждения по трудовой помощи и взаимопомощи и др.

Мы называем все эти учреждения «нелегальными», так как они существовали уже вопреки декрету от 20 января (2 февраля) 1918 г. и потому, что церковь собиралась все эти учреждения сохранить под видом «частных», «нецерковных», оставив за собой руководство ими. Этим был вызван и самый запрос благочинных.

Церковь пыталась незаконно использовать декреты Советской власти для перестройки ряда своих учреждений так, чтобы направить их в конечном счете против дела революции. На местах в епархиях созывались епархиальные собрания, съезды духовенства, устраивались собрания приходских советов, в храмах проводились митинги — и везде верующих старались возбудить против Советской власти, организовать на борьбу с проведением в жизнь ее декретов.

Как только было опубликовано постановление СНК о ликвидации домовых церквей и конфискации их имущества (август 1918 г.),[75] духовенство на собрании в Петрограде решило всеми мерами противиться проведению в жизнь этого постановления.

Подговаривая прихожан «отстаивать» имущества храмов, священники заботились в первую очередь о своих личных интересах. Являясь фактическими хозяевами церковного имущества, они или объявляли затерянными церковные описи и сдавали имущество по наличности, предварительно забрав и спрятав все наиболее ценное, или, сдавая имущество, присваивали себе, когда имели к тому возможность, церковные средства. В качестве характерных примеров можно указать, что глава церквей б. придворного ведомства — «протопресвитер придворного духовенства» присвоил себе от ликвидированных церквей 15 тыс. руб., донеся синоду, что он их «роздал бедным на праздник рождества христова».[76] Настоятель одной монастырской церкви в Костроме присвоил из церковного имущества три бриллиантовых звезды, а у казначея нашли позднее много припрятанных других церковных драгоценностей.[77]

[74] ГИАЛО, ф. 678, оп. 1, д. 421, л. 6.
[75] Там же, л. 29.
[76] «Церковные ведомости», 1918, № 1, стр. 25 («Прибавление»).

Священники переносили иконы и другое церковное имущество под видом «святынь» из домовых церквей в приходские. Это несколько увеличивало количество богомольцев в приходских храмах и создавало видимость религиозного подъема.

В действительности же, поскольку доходы духовенства падали в связи с отходом от церкви весьма значительной части верующих и лишением церкви награбленных ею у народа капиталов, то церковники, несмотря на хвастливые речи о «росте религиозности» в массах, были сильно озабочены изысканием средств для дальнейшего существования своих организаций. Пример одной из многолюдных епархий — Петроградской доказывает это.

Здесь распоряжением церковной власти с 1 июля 1918 г. были установлены следующие «новые сборы: 1 руб. с каждого метрического документа (независимо от гербового сбора); за каждую заказанную литургию — по 1 рублю в пользу Епархиального совета; за каждого священнослужителя — по 1 руб. за священника, 50 коп. за диакона и 27 коп. за псаломщика в месяц».[78]

Петроградский епархиальный совет установил новую цену на свечи, накинув по пятачку на штуку; при продаже одного пуда эта надбавка давала 800% прибыли против себестоимости. Специальным распоряжением духовенству пришлось предписывать, чтобы «верующим разъяснялась путем проповеди с церковного амвона важность для церкви покупки свечей по повышенной цене».[79]

Монастырские общины, чтобы сохранить за собой землю и возможность паразитического существования, стали переименовываться в «сельскохозяйственные трудовые артели», в которых по-прежнему верхушка в лице настоятелей и настоятельниц, старших сестер и «соборных иеромонахов» эксплуатировали труд рядовых насельников монастырей; такие «трудовые артели» были гнездами белогвардейской агитации и пристанищами для укрывательства врагов народной власти.

Первый устав такой артели создали в 1919 г. монахини Леушинского монастыря Череповецкой епархии.[80] В нем говорилось и об условиях «свободной трудовой жизни каждому из членов своей артели», и о «ведении хозяйства на общих началах», — одним словом, создавалась одна из тех лжекоммун, при помощи которых церковники и вожаки различных сект пытались «опередить» Советскую власть и этим обмануть окрестное крестьянское население, среди которого росли симпатии к Советской власти.

Устав Леушинской «артели» показался настолько удачным церковным верхам, что глава Петроградского епархиального совета священник Чельцов даже написал на представленном к утверждению экземпляре: «Иметь, как образец в женских монастырях».[81]

Хозяйство в таких лжекоммунах велось с тем расчетом, чтобы извлечь возможно больше выгод для развития культа и безбедного существования самих «подвижников» и «подвижниц» среди всеобщей разрухи, в которой оказалась страна после трех лет войны, а также саботажа со стороны контрреволюционных элементов.

[77] Там же, № 5, стр. 207 («Прибавление»).
[78] ГИАЛО, ф. 678, оп. 1, д. 421, л. 16.
[79] Там же, л. 16—17.
[80] Там же.
[81] Там же, л. 1.

Чем богаче был монастырь, тем циничнее он был в спекуляции, в сокрытии остродефицитных продуктов питания, а церковные вожаки-контрреволюционеры давали советы действовать в таких случаях возможно хитрее, обманывать Советскую власть.

Показательно в этом отношении дело Новодевичьего монастыря в Петрограде. Он кичился своим хозяйством, своими приютами, своей заботой о «благотворительности». Вот что зафиксировано в акте обыска, произведенного в этом монастыре в октябре 1918 года.[82] Здесь было припрятано: варенья — 28 банок полных и 4 неполных; муки ржаной — 3 пуда 20 фунтов; чаю — 8 пудов 20 фунтов; кофе — 75 фунтов; цикорию — 12 фунтов; сахару в головах — 270 фунтов; сахарного песку — 6 пудов; масла столового — 6 пудов; сала — 2 пуда; муки белой около 2 пудов; сахар колотый в мешке; кофе в мешке; 14 бутылок виноградного вина и т. д. Вот как питались «божьи трудницы», когда народ голодал...

Одним из приемов борьбы с Советской властью было придание церковному богослужению антисоветского содержания. Пользуясь тем, что Советская власть не вмешивалась в вопросы отправления религиозного культа, церковь не только ввела в богослужебный обряд новые молитвы «о междоусобной драке» и «о защите» якобы гонимой церкви, но и придумывала новые богослужения, которые могли бы наводить верующих на мысли о том, что все бедствия — «наказание божие» за то, что делами государства правят люди неверующие — большевики.

Таковы были новые службы: «последование покаянной линии», «служба всем святым в земли Российской просиявшим» (с установлением особого празднования им), служба новому «святому» Иосифу Астраханскому, канонизация которого была объявлена специальным посланием патриарха в апреле 1918 г., чин совершения «таинства елеосвящения» над здоровыми, как бы для приготовления к смерти.[83]

Все содержание этих богослужений было насыщено антисоветскими выпадами вроде следующих: «Люди нечестивые владеют нами, забыли закон твой... сего ради умножились скорби наши...», но в такой форме, чтобы всегда можно было отговориться, что речь идет вовсе не о новой власти. Особенно хитро была построена принятая собором упомянутая служба русским святым. Принимая ее, ссылались на то, что она несколько столетий тому назад совершалась в Киеве и что, дескать, ее возобновление не носит антисоветского характера; а между тем и самый праздник, и все содержание службы имели задачей прославлять князей да монахов, выставляя их единственными охранителями Русской земли в прошлом и единственными же «спасителями» ее в будущем.

В антисоветских целях было использовано церковниками совпадение в 1918 г. дня «страстной среды» с праздником 1 Мая. В этот день по церковному богослужению вспоминается «предательство Иуды».[84] На этом основании духовенство старалось отвлечь трудящихся от празднования пролетарского праздника, называя его и устно и печатно (в «Церковных ведомостях») «Иудиной пасхой». Сорвать первомайскую демонстрацию — таков был в тот год «лозунг» священников. В Петрограде, например, митрополит Вениамин выпустил к этому дню даже особое послание, в котором называл демонстрацию «сборищем врагов Христа, предводительствуемых Иудой». Вопреки духовенству народ повсеместно демонстрировал пролетарскую солидарность под первомайскими знаменами, свидетельствуя свою решимость до основания разрушить старый мир и построить новое светлое царство труда и науки.

[82] Там же, д. 436, л. 46.
[83] «Церковные ведомости», 1918, № 21—22, стр. 143.
[84] Там же, № 17—18, стр 580 («Прибавление»).

Борясь с Советской властью, церковь ставила одной из своих задач сохранить возможность своего влияния в армии.

Наряду с организацией приходских «коллективов» было обращено внимание на сохранение в качестве обособленной группы священников военного и морского духовенства. Священники-«прогрессисты» принимали в составлении соответствующих проектов особенно деятельное участие. Одним из них, впоследствии видным обновленческим деятелем по Петрограду, протоиереем Е. Запольским с группой единомышленников было составлено такое «положение»[85] о военном и морском духовенстве и бывш. полковых храмах, по которому мыслилось сохранить за этой организацией даже внутреннюю автономию для влияния на армию. Для руководства «работой» духовенства в армии предполагалось поставить во главе бывш. ведомства протопресвитера военного и морского духовенства специального митрополита; этот проект не прошел у церковников.

Патриаршее управление, все теснее и теснее сближаясь с контрреволюционными партиями, все усилия направило к тому, чтобы сохранять свое влияние в рабочих районах. Это особенно видно при ознакомлении, например, с деятельностью церковников по Петроградской епархии. Здесь издавались специальные церковные газетки для верующих рабочих, как например «Путиловский приходский голос», издававшийся священниками церкви Путиловского завода. Писаки этого листка старались представить в самых радужных красках «оживление церковной жизни», боясь вести откровенно погромную агитацию, они прикидывались «друзьями рабочих». В г. Колпино, где своим «христианским социализмом» пытался разложить рабочих один из будущих вожаков обновленчества Боярский, были брошены силы союза «демократического» духовенства и мирян, устраивались крестные ходы и стала пропагандироваться икона Николая «чудотворца», как «помощника» в «восстановлении порядка»: ее стали носить и по домам, и из храма в храм города, всюду сопровождая эти выносы антибольшевистской агитацией.

Члены «общества хоругвеносцев» церкви Путиловского завода и других церквей в рабочих районах, члены прежних миссионерских братств, участники церковных «народных» хоров — все были мобилизованы церковными верховодами для сеяния в среде рабочих всякого рода провокационных слухов, панических настроений и т. д.

Духовенство усиленно боролось против отделения школы от церкви, запугивало женщин тем, что дети, не обученные «закону божию», станут хулиганами, что они погибнут и в этой жизни, и в будущей, настаивало на том, чтобы женщины отдавали своих детей в организованные при церквах детские кружки, «детские союзы», «школы по обучению закону божию» и т. п.

В Петрограде, например, было до 60 детских кружков, объединенных в одну организацию при «Братстве приходских советов», которой руководили «ученые монахи» Александро-Невской лавры. По распоряжению митрополита почти при всех церквах для детей были заведены специальные кресты, хоругви, иконы, облачения. Отравленные религиозным дурманом

[85] ЦГИАЛ, ф. 806, 1918, оп. 5, д. 10537.

тысячи ребят шли впереди крестных ходов и участвовали во всякого рода церковных торжествах.

Для юношей и девушек Киева и Петрограда были восстановлены распавшиеся после революции «христианские союзы учащейся молодежи». Подобные же союзы возникли вновь при храмах в районах с рабочим населением. Церковь хотела использовать молодежь, чтобы, отравив ее религиозным дурманом, восстановить против социалистического строительства.

В борьбе против отделения школы от церкви поповщина пыталась опираться и на верующих родителей, которых стремились объединить в «родительские комитеты» по наблюдению за религиозным воспитанием детей.

На пасхальной неделе весной 1918 г. церковники устроили детские крестные ходы в ряде городов. В Москве они настаивали на совершении «пасхальной заутрени» в Кремлевских соборах. Советское правительство дало разрешение. И церковников постигла неудача. Как вынужден был сообщить официальный журнал «Церковные ведомости», в Кремле в пасхальную ночь было далеко не столько народу, сколько ожидалось, и демонстрация по улицам городов не отличалась желательной церковникам массовостью.

Тогда было решено в церковных «верхах» усилить нажим на массу. Для поднятия религиозности в народе наметили выезд патриарха в крупные центры.

Первый выезд Тихона в сопровождении митрополита Сергия Страгородского был организован 12—13 мая в г. Богородск. О приезде патриарха священники оповестили по 30 окрестным селам, но все же любопытных собралось меньше, чем ожидали.

С 23 мая по 3 июня Тихон пробыл в Петрограде. Здесь программа «торжества» была разработана с таким расчетом, чтобы мобилизовать все церковные организации, устроить своего рода «парад» их перед патриархом и проверить готовность церковного актива к общим антисоветским действиям. Организацию встречи взяли на себя дельцы из состава приходских советов: Новицкий, Колтовской, Ковшаров и другие. Дни больших церковных праздников были выбраны для патриарших богослужений в Лавре, в Исаакиевском и Казанском соборах; зал при Троицкой церкви на Стремянной был использован для массового собрания. Шума в связи с патриаршим приездом было много, но собрались лишь активисты, кликуши, любопытные и само духовенство всех храмов Петрограда и его окрестностей. В Казанском соборе Тихону при встрече поднесли «хлеб-соль», причем в качестве представителей верующего «народа» были граф Гейден, княжна Щербатова и им подобные лица. Еще печальнее для церковников оказался выезд Тихона в Кронштадт.

Так обнаружилось, что все усилия церковных активистов поднять религиозный дух в народе и во имя религиозных верований толкнуть его против Советской власти потерпели крах. Массовая поддержка трудящимися своей революционной власти оказалась сильнее религиозных предрассудков, на которых думали выиграть враги народа.

Церковь в годы гражданской войны и появление обновленцев

В период гражданской войны и интервенции церковь делала все, что было в ее возможностях, для борьбы с рабоче-крестьянской властью. В тех районах и областях, которые временно оказывались во власти белых, епископы (Андрей Ухтомский и др.) и священники организовывали «полки Иисусовы», служили благодарственные молебны, создали «Церковное управление юга России», созвали даже особый собор в Ставрополе для разработки вопросов, связанных с позицией церкви как прислужницы белогвардейских «халифов на час» и т. д.

Летом 1918 г., когда враги революции убили видных советских деятелей — Урицкого, Володарского и организовали злодейское покушение на жизнь В. И. Ленина, патриарх и церковное руководство выступили с посланием (от 26 июля), в котором говорилось: «Грех разжег повсюду... вражду и злобу, и брат восстал на брата», — так пытался патриарх поставить знак равенства между врагами народа и защитниками свободной жизни трудящихся. Чтобы не оставалось сомнений, кого, по мнению патриарха, следует считать виновником всех бедствий, общая картина народной жизни рисовалась такими красками: «Тюрьмы наполнились узниками, земля упивается неповинной кровью, проливаемою братской рукою, оскверняется насилием, грабежами, блудом и всякою нечистотою... Печать проклятия легла на самый народный труд...» [86]

Патриарх далее писал: «Плачьте же, дорогие братья и чада, оставшиеся верными Церкви и Родине, плачьте о великих грехах Вашего Отечества, пока оно не погибло до конца... Да омоется вся русская земля слезами покаяния и да процветет снова плодами духа».[87] Послание это, по существу, призывало к поддержке белогвардейских банд, кричавших, что они сражаются за «великую Россию», «православие», за «духовные идеалы».

В это же время, как видно из обвинительного заключения по делу Белавина (патриарха Тихона), привлекавшегося к ответственности в 1922—1923 гг., Тихон вел переговоры с вожаками заговорщических организаций и официальными представителями Антанты о свержении Советской власти. В обвинительном заключении говорится: «В мае—августе 1918 г. Рен-Маршан и тогда зав. отделом пропаганды при французском генеральном консульстве граф де-Шевельи несколько раз посетили Тихона по поручению французского генерального консула Гренара, как официальные представители французского правительства, что было Тихону известно. Во время этих бесед был затронут вопрос о низвержении Советской власти, восстановлении при помощи чехословаков восточного фронта и о высадке с севера союзных войск. Патриарх Тихон... на прямой вопрос графа де-Шевельи, сообщившего о начале военной интервенции против России, ответил, что он „благословляет“ последнюю, лишь бы она не закончилась так неудачно, как „бесплодный опыт Ярославского дела“. О полученном от Белавина-Тихона благословении было тогда же сообщено Гренару и протелеграфировано в Париж».

Позднее, в конце 1918—начале 1919 г. Тихон вел переговоры с представителями крупнейших контрреволюционных организаций, известных под именем «Тактического центра» и «Национального центра», стремившихся, как это было с точностью выяснено судебными властями, к свержению Советской власти. Вожакам заговорщических организаций патриарх тоже дал «благословение» и высказал пожелание «успеха этой работе». От рядовых священников, а тем более от верующих эти закулисные переговоры патриарха и тихоновского синода с различными врагами народа тщательно скрывались. Перед ними старались представить дело так, как будто «церковь гонят», и ей приходится защищаться. По мере того, как развертывалась гражданская война, церковь усиливала идеологический нажим на посещавших храмы богомольцев. Например, в Петрограде Епархиальный Совет

[86] ГИАЛО, ф. 678, оп. 1, д. 421, л. 28.
[87] Там же.

вынес постановление в конце 1918 г.: «Предложить духовенству принять меры путем поучения и разъяснения прихожанам к возможному увеличению сборов на защиту Веры и Церкви в пользу пострадавших за Веру и Церковь во время гражданской войны».[88]

Архиереи в развитие патриаршего взгляда на сущность гражданской войны вводили даже специальные молитвы о спасении священников, разоблаченных как контрреволюционеры.

Чтобы воздействовать на крестьянские массы, во многих епархиях священники затеяли осенью 1918 г. организовать при поддержке кулацких элементов в деревне «просвещение» народа. С этой целью в Петроградской, например, епархии были направлены согласно постановлению Епархиального совета от 29 августа 1918 г.[89] в уезды и округа попы из города для проведения лекций по богословию, для совершения богослужений, для законоучительства и для ведения агитации «в защиту церкви».

Известно, что летом 1918 г. в Петрограде была сделана попытка объединить представителей всех культов для «защиты веры в бога» (собрание в Исидоровском училище), не давшая желательных для церкви результатов опять лишь потому, что не встретила отклика в широких массах, а инициаторы этой затеи вскоре же были выявлены как матерые контрреволюционеры.

Много способствовала неудаче антисоветской деятельности церковников и активная антирелигиозная пропаганда, направлявшаяся партией. Ставя острые вопросы о том, кому нужна вера в бога, о «чудесах» и «нетленных мощах», как средствах религиозного дурмана, о закулисной жизни поповщины и т. п., эта пропаганда всколыхнула мысль трудящихся.

В результате этой пропаганды возникло массовое движение по разоблачению различного рода «чудес». В ходе этого движения «по почину и настойчивому требованию самих трудящихся масс, — как об этом говорилось в специальном циркуляре Народного комиссариата юстиции от 25 августа 1920 г., — в губерниях: Архангельской, Владимирской, Вологодской, Воронежской, Московской, Новгородской, Олонецкой, Псковской, Тамбовской, Тверской, Саратовской и Ярославской произведено 58 вскрытий так называемых „нетленных“ мощей... Вместо воображаемых мощей Митрофана Воронежского обнаружен череп с прилепленными волосами, несколько костей, груда тряпок и ваты, несколько перчаток и мешок, набитый разной трухой. В гробе Тихона Задонского обнаружены: череп, истлевшие кости, картон, чулки, ботинки, перчатки; вместо груди — железный каркас. В Александро-Свирском монастыре Олонецкой губ. в серебряной, массивной гробнице, весящей более 40 пуд., была обнаружена восковая кукла»;[90] и т. д. и т. п. Так как вскрытия производились в присутствии трудящихся масс, духовенства, экспертов-врачей и представителей Советской власти, то духовенству ничего другого не оставалось, как пустить версию о том, что «мощи ввиду прикосновения к ним неверующих людей и кощунственного отношения ушли, чудесно скрылись».

В соборе Василия блаженного в Москве обнаружены были «мощи» отрока Гавриила, состоявшие из воска и небольшой гнилой кости. «Мощи» эти были привезены из Польши, и хотя «канонизация» Гавриила была проведена католической церковью, священники открыли эту новую «святыню» для публичного почитания. Как показало расследование НКЮ по делу игумена Алевтины, купчихи Лабзиной и других, «группа московских миллионеров (Лабзиных, Грязновых и др.) совместно с синодскими чиновниками фабриковала мощи и подготовляла канонизацию известного бандита с большой дороги, а за сим купца 1-й гильдии Василия Ивановича Грязнова, даже не взирая на то, что он, как показало расследование, принадлежал к секте скопцов».[91] НКЮ удостоверял, что «после Октябрьской революции, в 1918 г., церковники в целях политического воздействия на отсталые массы канонизировали митрополита Иосифа астраханского, одного из видных деятелей по подавлению восстания эпохи Степана Разина».[92]

Массовое разоблачение «мощей» остановило подготовлявшуюся инсценировку канонизации сибирских церковных сановников Софрония и Павла (о первом из них определение «о причтении к лику святых» состоялось, когда церковники еще надеялись на укрепление власти Колчака в Сибири). Как было установлено НКЮ, продолжавшаяся эксплуатация «мощей» Сергия радонежского принесла «патриарху Тихону и монахам Троице-Сергиевской лавры за 9 месяцев 1919 года... значительный доход от служения молебнов и продажи свечей (более 1 400 000 р. по признанию самих церковников)».[93]

Поэтому и было решено властью трудящихся: «Помещение мощей в музеи является наиболее рациональным способом ликвидации дальнейшей эксплуатации предрассудков и суеверий. Подобные реликвии, относящиеся к другим религиям (например, египетские мумии), уже давно находятся в музеях, наряду с другими остатками культов, что, конечно, не является ни оскорблением религиозной совести, ни гонением на ту или иную веру».[94] В ходе повсеместных разоблачений шарлатанских проделок духовенства церковь морально обанкротилась. Это способствовало новому оживлению деятельности группы «демократического духовенства». Захарьевская церковь в Петрограде, где был настоятелем протоиерей А. Введенский, становится центром для той части духовенства, которая пропагандировала необходимость блока с эсерами и другими «социалистическими» партиями. У этой группы устанавливаются связи с сектантскими вожаками, особенное внимание уделяется рабочим районам, в которые выезжает Введенский с «новоявленной», «чудотворной» иконой Успения из своего Захарьевского братства; церковный актив подбирается из интеллигенции и «рабочих», как например Боярский в Колпино, Адаменко в Нижнем Новгороде и другие. К этой группе позднее присоединяются Антонин Грановский, уволенный патриархом «на покой»; Владимир Путята, находившийся «под судом» патриарха по обвинению в распутстве; Евдоким Мещерский, находившийся «под подозрением» за пьянство, и другие — все это будущие обновленческие деятели.

Первая попытка со стороны «демократического духовенства» изменить курс церковного руководства в сторону «приспособленчества» к советской действительности окончилась для «прогрессистов» неудачно.

Дело в том, что в Москве с 1919 г. существовало с разрешения Советского правительства объединение различных сектантских группировок, называвшееся «Объединенный совет религиозных общин и групп». Декретом от 4 января 1919 г.[95] ему же было предоставлено право возбуждения и ве-

[88] Там же, л. 30 об.
[89] Там же, л. 42 об.
[90] «Собрание узаконений Рабоче-крестьянского правительства», 1920, № 73, ст. 336.
[91] Там же.
[92] Там же.
[93] Там же.
[94] Там же.
[95] «Собрание узаконений Рабоче-крестьянского правительства», 1919, № 17, стр. 192.

дения дел об освобождении определенного лица от воинской повинности, причем совету предоставлялось право ходатайствовать о рассмотрении дела в Московском народном суде.

Сектантские вожаки злоупотребляли этим оказанным им доверием со стороны Советской власти, и поэтому постановлением Правительства от 21 декабря 1920 г. «объединенный совет» был лишен этих прав.[96] Но пока он существовал, у «прогрессивной» группы возникла мысль влить в него представителей церкви и образовать из этого совета руководящий орган для всех религиозных организаций, независимо от исповедания, прикрываясь видимостью лояльности к Советской власти. Было придумано и наименование для этого церковно-политического центра: «Исполкомдух» — исполнительный комитет духовенства.

«Прогрессисты», стремившиеся пробраться к верхушке церковной власти, мотивировали свои домогательства тем, что система церковного управления распалась, постановления собора перестали действовать, что надо обновить церковный строй. Но Тихон не дал своего благословения на это. Как оказалось позднее, он благословил созыв заграничного Карловицкого собора под руководством монархистов во главе с Антонием Храповицким, и вполне понятно, что не хотел играть даже в видимость «демократии».

Разговоры об «Исполкомдухе» были расценены руководителями церкви как посягательство на прерогативы архиереев, и патриарх решил «подтянуть» духовенство в дисциплинарном отношении, издав специальный указ с осуждением каких бы то ни было «новшеств» в церковной практике без благословения архиерея (7 ноября 1921 г.).

Это был не только выпад уязвленного архиерейского самолюбия против «прогрессивных» священников, вводивших «новшества» в виде русского языка при богослужениях, ношения духовенством светской одежды, стрижки волос и т. п.; это была попытка подтянуть ряды церковников, которые постепенно начали расшатываться в результате достигнутых побед на фронтах гражданской войны.

Но на этом так называемые демократы или, точнее, обновленцы не успокоились. Некоторые из них выступили даже в советской печати с покаянными заявлениями. Так, например, организатор «полков Иисуса» в колчаковской армии епископ Андрей (бывш. Уфимский) в 1920 г. заявлял, что он раскаивается в прежних нападках на Советскую власть за ее декрет об отделении церкви от государства и заявляет, что он будто бы всегда стремился к такой свободе церкви и что поэтому, считая единственно правильным такое решение вопроса, готов содействовать Советской власти в ее работе по отделению церкви от государства.[97]

Пензенский архиерей Владимир Путята опубликовал целую «программу» организованной им «Пензенской народной церкви». «Новая церковь, — писал он, — вполне солидарна с рабоче-крестьянской властью в том, что учение о мощах является корыстным обманом, при помощи которого князья церкви эксплуатировали простой народ, привыкший больше верить рукам, чем глазам. Новая церковь готова принять все меры к дальнейшему разоблачению этого обмана».[98] Путята шел на отказ от одного из основных положений христианской догматики о нетленности «святых мощей», лишь бы усыпить бдительность трудящихся и удержать их под религиозным влиянием. Это было уже дезертирством с тихоновского фронта.

[96] «Известия ВЦИК», 21 декабря 1920 г., № 287.
[97] «Революция и церковь», 1920, № 9—12, стр. 55—56.
[98] Там же, 1919, № 6—8, стр. 104.

Видя блестящие победы Советов на фронтах гражданской войны, некоторые другие архиереи, например епископ Вятский Виктор Островидов, стали изыскивать всевозможные формулы, которые подводили бы «базу» из «священного писания» под их тактические маневры. Такая формула была найдена: «По слову апостола Павла „существующие власти от Бога установлены, почему противящийся власти противится Божию установлению". Между тем, установившейся в России властью является рабоче-крестьянская власть. Поэтому, следуя словам апостола, я должен признать, признавал и признаю российской властью рабоче-крестьянское правительство».[99]

Такая формулировка казалась достаточной для отказа от решений церковного Собора 1917—1918 гг. об анафемствовании большевиков, о противодействии декрету об отделении церкви от государства и т. д. Архиереи, делавшие подобные заявления, пытались приспособиться к новым условиям, чтобы удержать верующих под влиянием церкви.

Эти заявления архиереев нашли широкий отклик среди рядовых священников. Они смелее и решительнее стали говорить о своем несогласии с политикой Тихона, а когда наступил, по их мнению, подходящий момент, они порвали с ним.

В Екатеринбурге все духовенство во главе с епископом Григорием (позднее вожаком так называемой «григорьевщины») объявило на торжественном богослужении в кафедральном соборе о своем «переходе на сторону Советской власти», и епископ «призывал благословение» на Красную Армию.[100] Священник станицы Новопластунской Кубанской области на первомайском празднике «доказывал», что «Христос был тоже революционером, пострадавшим за идеалы трудового народа».[101]

Особенно большую активность развили обновленцы в годы голода в Поволжье, когда реакционная политика старого духовенства окончательно провалилась.

В то время, когда вся страна напрягала силы в борьбе с экономической разрухой и голодом, «князья церкви» были обеспокоены лишь прокормлением своих собственных персон. Вот один из ярких примеров этого беспокойства. Благочинный г. Кинешмы (Ивановской области) от 24 августа 1921 г. предписывал собрать по шесть пудов муки с общины, яиц и масла для архиереев, которые во главе с митрополитом Ярославским Агафангелом намеревались устроить в Кинешме посвящение местного священника в сан епископа.[102]

Сборы «натурой» в пользу епископа в те голодные годы духовенство старалось «обосновать» текстами священного писания. Так, благочинный Калужской епархии писал своим подчиненным: «Выражаю уверенность, что епархия придет на помощь своему архипастырю в трудное время»; и дальше: «Братия, знайте, что такое обращение к вам архипастыря будет записано на скрижалях истории православной церкви. Не будем молчаливы, сделаем так, чтобы услышать от владыки: я просил у вас хлеба, и вы дали его мне» (перефраз евангельского текста, — *Н. П.*). Наряду с этими «благочестивыми» призывами в циркуляре благочинного были указаны для сведения священников и нормы этого налога на содержание

[99] Там же, 1920, № 9—12, стр. 67.
[100] Там же.
[101] Там же.
[102] М. Попов. Церковь в годы реакции и революции. М.—Иваново, ОГИЗ, 1931, стр. 67.

архиерея с его челядью, и дано понять, что успех сбора будет контролироваться начальством. «Предлагаю экстренно собраться, обсудить данный вопрос, вынести свое постановление и немедленно рапортовать мне о нем. Твердо убежден, что каждая религиозная община найдет у себя 40 домохозяев, которые безропотно дадут по фунту ржаной муки, выделят два фунта круп, соберут две меры картофеля и нальют два фунта масла конопляного. Собранное вами представьте мне в с. Крапивну 14/27 октября с. г., в понедельник, когда имеет быть очередной благочинический съезд членов причта, представителей приходских советов и церковных старост; обязательно приезжайте со своим кошелем». Так верхи церкви обирали изголодавшийся народ в свою пользу.

Не отставали и рядовые священники; они требовали от прихожан «за свадьбу — 20 фунтов хлеба; за похороны с обедней и всенощной — 20 фунтов; за соборование больного — 10 фунтов; за крестины младенца — 10 фунтов; за погребение младенца — 10 фунтов; за молебны на дому с иконой — 10 фунтов; без иконы — 6 фунтов» [103] и т. д. Это «такса» за требы, установленная причтом села Токарева Касимовского уезда. А в с. Черное Новгородской губернии, где был богатейший приход, духовенство потребовало подать по $2^1/_2$ фунта хлеба с каждой души. Кроме того, каждый двор должен был доставить «в пользу церковного причта» по $^1/_2$ сажени дров.[104]

В результате подобных поборов в церквах и монастырях скапливались огромные запасы продовольствия тогда, когда люди тысячами умирали от голода. Трудящиеся по местам вскрывали эти запасы, обращали их в пользу голодающих, но сама церковь не стыдилась практиковать скрытие продуктов в стенах монастырей и храмов, так как это входило в общий план «удушения Советской власти костлявой рукой голода». Приведем некоторые цифры, характеризующие запасы, обнаруженные властью трудящихся.

«При обыске в Холмогорском мужском монастыре... в амбаре с двойными стенами обнаружены огромные запасы продовольствия. Две бочки масла найдены в помойной яме».[105] В Сурском монастыре (Архангельская епархия) при обыске найдено: «конфет — 1 ящик, мыла — 101 ящик (204 пуда), вина — 8 четвертей, чаю — 2 пуда 5 фунтов, томату — 7 ящиков, муки — 40 пудов, картофеля — свыше 50 пудов, хмелю — 1 пуд, масла — 1 бак, соли — 4 пуда, манной крупы — 1 мешок, меду — 1 бочка».[106]

«Произведенным обыском в одной из церквей города Алатыря, — сообщал V отдел НКЮ, — обнаружен спрятанный в алтаре огромный склад продовольствия: найдены кадки ржаной и пшеничной муки, мешки соли и сахара, махорки, табака и разной крупы».[107] «В церкви с. Большого Мичкаса Н.-Ломовского уезда на колокольне обнаружено 5 пудов разных хлебов, 3 пуда за иконой иконостаса и в сторожке, в сундуке — 2 пуда».[108]

Лишь к концу 1921 г. под давлением все возраставшего возмущения трудящихся пассивностью церкви в деле оказания помощи голодающим церковные круги подняли вопрос об организованном участии в кампании помощи Поволжью, которую проводили трудящиеся массы страны по призыву партии.

[103] «Революция и церковь», 1920, № 9—12, стр. 63
[104] Там же.
[105] Там же, стр. 58—59.
[106] Там же, стр. 59.
[107] Там же, стр. 61.
[108] Там же, стр. 62.

Верующие через газеты и путем непосредственного обращения к Советской власти высказывали настойчивое желание, чтобы правительственные комиссии по оказанию помощи голодающим привлекли к этому делу и церковные общины. Идя навстречу просьбам трудящихся, Президиум Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета 9 декабря 1921 г. вынес следующее постановление: «1) Сборы религиозным управлениям и отдельным религиозным общинам разрешить. 2) Предложить Центропомголу войти в соглашение с религиозными обществами о форме сбора пожертвований и порядке направления собранного, имея в виду желания жертвователей».[109]

В связи с этим постановлением и были организованы при патриархе и епархиальных епископах специальные комиссии помощи голодающим, которые занялись сбором средств, но частично расходовали эти средства на самих же священников, как тоже «голодающих», а частично оставляли их в непосредственном распоряжении архиерея. Патриарх Тихон выступил с воззванием о пожертвованиях, но никаких шагов к действительной помощи Советскому государству в эту тяжелую минуту с его стороны не было сделано. По-настоящему помочь голодающим церковь отнюдь не собиралась.

Между тем голод принимал все большие размеры. Печать без прикрас и без утайки рисовала тягчайшее положение миллионов людей, доведенных до отчаяния. Массы трудящихся, руководимые Коммунистической партией, сделали все, чтобы одержать победу и над голодом, как она была одержана на фронте гражданской войны и в борьбе с интервентами.

В массах зрела мысль и все настойчивее раздавалось требование об использовании для помощи голодающим церковных ценностей, оставленных в пользовании групп верующих.

В потоке резолюций высказывалось пожелание, чтобы золото и бриллианты монастырей и церквей были превращены в хлеб, который можно было приобрести за границей на золото. Водники в числе 250 чел. писали, например, в своей резолюции: «Пусть поймут все рабочие и крестьяне, что церковное золото и драгоценности это есть наши сбережения, которые богу не нужны, и пусть поймет это наше православное духовенство, пока еще не поздно...» [110] Представители Ардатовского и Сенгилеевского уездов прислали своих делегатов к В. И. Ленину с просьбой употребить церковные ценности для спасения умирающих от голода. «Мы представители, — писали они, — убеждены, что наш голос, как выразитель желаний мучеников Поволжья, найдет достойный отклик».[111] В связи с этим 23 февраля 1922 г. было опубликовано новое постановление ВЦИК о передаче ценных предметов, находящихся в церквах, синагогах, мечетях и т. п., для помощи голодающим, в котором говорилось: «1) Предложить местным Советам в месячный срок со дня опубликования сего постановления изъять из церковных имуществ, переданных в пользование групп верующих всех религий по описям и договорам, все драгоценные предметы из золота, серебра и камней, изъятие которых не может существенно затронуть интересы самого культа, и передать в органы Народного Комиссариата Финансов со специальным назначением в фонд Центральной Комиссии помощи голодающим. 2) В целях планомерного проведения этого мероприятия, организации точного учета и передачи органам НКФ по особому счету... вышеуказан-

[109] Там же, 1922, № 1—3, стр. 56.
[110] Там же, стр. 61.
[111] Там же.

ных ценностей образовать в каждой губернии комиссию... (перечисляются организации, от которых направляются представители в комиссию, — *Н. П.*). 3) Пересмотр договоров и фактическое изъятие по описям драгоценных вещей производить с обязательным привлечением представителей групп верующих, в пользование коих вышеуказанное имущество было передано. 4) Изъятые имущества поступают в особый фонд и на особый учет и обращаются исключительно на нужды помощи голодающим в порядке, указанном особой инструкцией. 5) О всех ценностях, поступивших из церковных имуществ, и их расходовании Центральная Комиссия помощи голодающим публикует периодически в печати, причем в местной печати публикация должна содержать подробный перечень ценностей, изъятых из местных храмов, молелен, синагог и т. д. с указанием названий этих храмов».[112]

Через два дня после опубликования постановления ВЦИК Тихон издал свое послание, в котором объявил, что «изъятие из храмов всех драгоценных церковных вещей, в том числе и священных сосудов и прочих богослужебных предметов — акт святотатства».

Это определение не выдерживало критики с канонической и исторической точек зрения, так как церковь неоднократно отдавала так называемые «священные сосуды» на нужды государства. Послание Тихона продолжало линию борьбы с Советской властью, не желая считать ее властью «государственной», которая правомочна распоряжаться народным достоянием.

Церковные верхи знали, что их политическое выступление против Советской власти, провалившееся в 1918 г., не даст желанных для них результатов и теперь. Поэтому они выступили лишь как бы в защиту «канонов», прикрываясь готовностью параллельно с органами власти прийти на помощь голодающим Поволжья.

Особенно ярко это было выражено в первом воззвании петроградского митрополита Вениамина от 6 марта 1922 г., где говорилось, что сокровища (церковные святыни) согласно святоотеческим указаниям и примерам древних архипастырей должны быть обращены в слитки при непосредственном участии архипастырей. Вениамин оговаривал, что призыв к пожертвованию такого рода предметов может раздаться лишь при наличии следующих трех условий: что все другие средства помощи голодающим исчерпаны; что пожертвованные святыни-ценности действительно пойдут на голодающих; что на пожертвование означенных ценностей будет дано благословение и разрешение высшей церковной власти — патриарха.[113]

Патриарх же не только не думал давать подобного благословения, но указал в своем послании от 28 февраля, что верующие могут выдать только подвески к иконам, серебряный лом и другую подобную мелочь. Ясно, что цель церковников состояла в том, чтобы сорвать дело борьбы с голодом.

28 февраля была опубликована «Инструкция о порядке изъятия церковных ценностей, находящихся в пользовании групп верующих». В Инструкции предусматривалось право верующих оговаривать в протоколе изъятия передачу в пользу голодающих «предметов, без которых отправление богослужения является невозможным», и такой протест подлежал рассмотрению; Инструкция указывала на необходимость изъятия в первую очередь ценностей «из наиболее богатых храмов, монастырей, синагог, часовен и т. д.»; на местах представители Советов, учитывая наличность в храмах нескольких престолов, соглашались на оставление в пользовании верующих

[112] «Известия ВЦИК», 26 февраля 1922 г., № 46.
[113] См.: «Революция и церковь», 1923, № 1—3, стр. 9—10.

такого количества «священных сосудов», которое было необходимо для каждого престола (хотя «канонических» требований на этот счет и не было, а реакционное духовенство выдвинуло такое требование, чтобы возможно меньше средств пошло на ликвидацию голода), — таким образом, со стороны правительства было сделано все, чтобы нисколько не затрагивался самый культ.

Вслед за Тихоном епископат предупредил подведомственное духовенство и членов церковно-приходских советов, что «изъятие священных предметов... является делом неканоническим и тяжким грехом», что «изъятие ценностей представителями власти есть акт кощунственно-святотатственный, за участие в котором миряне, по канонам церкви, подлежат отлучению от церкви, а священнослужители — извержению из сана».

Не решаясь открыто выступить против изъятия церковных ценностей в пользу голодающих, митрополит и епископы в Петрограде решили опереться на наиболее влиятельное городское духовенство и мирян-активистов из известного нам «Братства приходских советов Петрограда и епархии», чтобы через них призвать верующих выступить против этих мероприятий Советской власти.

5 марта 1922 г. по окончании богослужения в Исаакиевском соборе священники во главе с настоятелем Л. Богоявленским в алтаре устроили тайное совещание, на котором в порядке круговой поруки обязались возбуждать народ против изъятия церковных ценностей, действуя в духе директив митрополита. И хотя священники боялись «ослушаться архиерея», и кое-кому из них хотелось «посчитаться с большевиками», наученные, однако, горьким для них опытом 1918 г., они не могли не посчитаться с мнением широких масс верующих, всецело стоявших на стороне Советской власти в вопросе о помощи голодающим, и поэтому никакого энтузиазма в реализации затеи епископата не проявили. Реакционная часть духовенства стала на путь укрывательства наиболее ценных вещей, уничтожала прежние церковные описи, где были подробно перечислены драгоценности; заменяла бриллианты и другие драгоценные камни поддельными и т. д. Впоследствии эти тайные проделки были разоблачены, а виновные привлечены к суду.

После этих новых провалов реакционного духовенства на политическую сцену снова выступают обновленцы. В печати появляется вызвавшее много разговоров письмо протоиерея А. Введенского и затем заявление группы 12 священников Петрограда, которые призывали оказать содействие в организации государственной помощи голодающим и даже лично приняли участие в сборе драгоценностей (золотых колец, браслет, серег) от своих поклонниц, приходивших в восторг от их красноречивых призывов жертвовать в фонд помощи голодающим.

Изъятие церковных ценностей повсеместно прошло успешно при полной поддержке трудящихся, и лишь в отдельных местах, где реакционному духовенству удалось спровоцировать часть верующих, были случаи, потребовавшие вмешательства и суда. Так, например, московские церковники были изобличены в организации антисоветских выступлений в связи с изъятием церковных ценностей. На этом процессе патриарх Тихон был допрошен в качестве свидетеля и, чтобы избежать заслуженной кары, на вопрос суда: «Могли ли благочинные не слушаться его распоряжения, данного им в послании от 28 февраля?» ответил: «Да, могли. ..». Этим Тихон возложил всю полноту ответственности за выступления на подсудимых, а себя старался выгородить.

Такое поведение патриарха вызвало возмущение среди рядовых церковников, и группа «прогрессивного» духовенства решила взять власть в церкви в свои руки. Это ей удалось. Рекламируя себя как новую церковную власть, как Высшее Церковное Управление (ВЦУ) эта группа объявила в своем журнале «Живая церковь», что «12-го мая группа духовенства, в составе протоиерея А. Введенского, священников Красницкого, Калиновского, Белкова и псаломщика Стадника, направилась в Троицкое подворье» к Тихону и в результате беседы с ним добилась того, что «после некоторого раздумья патриарх написал резолюцию о передаче своей власти до поместного собора одному из высших иерархов».[114]

В действительности, как видно из документов, находящихся в архиве обновленческого синода, Тихон после посещения его группой обновленцев «думал» 4 дня и только 3/16 мая принял решение, выраженное им в письме к митрополиту ярославскому Агафангелу, в котором говорится: «Вследствие крайней затруднительности в церковном управлении, возникшей от привлечения меня к гражданскому суду, почитаю полезным для блага церкви поставить Ваше Высокопреосвещенство во главе церковного управления до созыва собора...» В связи с этим Тихон предлагал Агафангелу прибыть в Москву без промедления.

Агафангел, однако, в Москву не приехал, а разослал архиереям указ, чтобы они на местах под свою ответственность руководили делами церкви и самостоятельно определяли бы свою линию поведения, т. е. фактически тоже отказался от управления церковью.

Вскоре произошло и в Петрограде «событие», ускорившее развязку кризиса церковной власти. Введенский, уже назвавшийся вместе с двумя епископами и несколькими священниками членом Высшего Церковного Управления, приехал в Петроград «приводить к повиновению» новому управлению митрополита Вениамина и городское духовенство, а Вениамин 15/28 мая прочитал в Никольском соборе свое послание, которым отлучал Введенского и всю его компанию от церкви. Введенский и группа его сторонников по Захарьевской церкви опротестовали этот архиерейский выпад, и ВЦУ принялось после этого за чистку архиерейских рядов, смещая с кафедр всех, кого оно могло заподозрить в несочувствии или кто открыто отказывался повиноваться новому церковному управлению. Старые архиереи не всегда были согласны уступать свои «теплые» местечки, и в епархиях завязывалась борьба между архиереями, причем каждый, естественно, стремился опереться на мирян. Верующие втянулись в церковную борьбу, и вожаки приходских советов чаще всего приобретали теперь решающее значение в каждом храме, так как перед ними заискивали и архиереи, и сторонники, и противники нового церковного управления.

Инициативная группа духовенства не была однородна по своим взглядам и политическим симпатиям. Здесь мы видим и Введенского, державшего, как выше указывалось, ориентировку на мелкобуржуазные элементы, и Красницкого, в прошлом члена черносотенного «Союза русского народа», и Калиновского, вскоре после событий 1922 г. прекратившего свою деятельность как священника. Всех их объединяло одно стремление — восстановить авторитет церкви и ее влияние на широкие массы. Об этом они писали в журнале «Живая церковь», говорили в проповедях и т. п.

Так возникла новая церковная организация из духовенства и мирян, в которой оказались и бывшие обер-прокурор синода при Временном правительстве В. Львов, и делец собора 1917—1918 гг. Н. Кузнецов, и подобные им прожженные прислужники буржуазии. Организация получила громкое название группы «Живая церковь» и, опираясь на своих сторонников, имевших большинство мест среди членов ВЦУ, стала претендовать на руководящую роль в делах церкви. Эта группа и выдвинула первым пунктом своей программы «признание справедливости социальной революции». Некоторые священники заявляли: «Социальная революция — это праведный суд божий за грехи».

[114] «Живая церковь», 1922, № 2.

К концу июля 37 епископов считались сторонниками «Живой церкви», 36 числились ее противниками, но и они заговорили о том, что «революцию и Советскую власть они признают». Рядовое духовенство тоже стало примыкать к новым организациям.

Однако на первом Всероссийском съезде «Живой церкви» в августе 1922 г. обнаружилось, что широкие круги мирян не поддерживают эту новую организацию, да и среди самих руководителей организации наблюдался полный идейный разброд. Под влиянием грандиозных политических сдвигов, происшедших в стране, обновленческое духовенство вынуждено было вынести ряд решений, при помощи которых рассчитывало завоевать симпатии масс. Была раскрыта антисоветская сущность деятельности старых архиереев; внесено предложение отлучить от церкви участников Карловицкого собора; предложено снять отлучение с Льва Толстого, отлучать от церкви всех, осужденных за контрреволюционную деятельность. Последнее и было осуществлено в отношении церковников, осужденных за контрреволюционную деятельность Петроградским Ревтрибуналом, причем мера церковного наказания вполне сообразовалась со степенью наказания по приговору трибунала. В то же время решения съезда сохраняли церковь, как громадный эксплуататорский аппарат, как орудие духовного угнетения.

Вскоре же после съезда «Живой церкви» определились различные течения внутри организации. Одни хотели сорганизовать исключительно «белое» духовенство, чтобы с его помощью давить на сознание верующих. Другие ломкой внешнего церковного ритуала старались «возродить» церковное влияние на массы. Третьи мистической экзальтацией и борьбой против науки, фальсификацией научных выводов думали одурачить трудящихся буржуазно-идеалистической философией. Так в новой церкви создались три течения: «Живая церковь» (протоиерей В. Красницкий), «Союз церковного возрождения» (митрополит Антонин Грановский), «Союз древне-апостольской церкви» (Введенский, Боярский).

Весь период с ноября 1922 г., когда оформились эти группировки, до мая 1923 г., когда состоялся в Москве второй поместный церковный собор, был временем внутрицерковной склоки и борьбы группировок за преобладание в церковных делах.

Собор происходил с 29 апреля по 8 мая 1923 г. в Москве. О том, какое значение придавали собору его устроители, печатно возвестил руководитель группы «Живая церковь» В. Красницкий, имевший за собой большинство в ВЦУ. В «Бюллетенях» собора[115] мы читаем его оценку собора 1923 г.: «Нужно было показать всей церковной массе церковную революцию в церковных формах».

Подобные заявления Красницкого являются обманом, так как революции совершаются массами, а за «Живой церковью» никакой массы не было; следовательно, уже это первое его утверждение несостоятельно. Дальше обман становится еще наглее; он писал: «И это великое истори-

[115] Поместный собор Русской православной церкви, 1923 г. (бюллетени). М., 1923.

ческое дело совершила группа православного белого, преимущественно сельского духовенства и трудовых слоев общества „Живая церковь“». Мы видели, как и при каких условиях произошла перемена церковной власти, — ни одного сельского попа при этом не было; они появились позднее, когда открылась возможность пробраться через ВЦУ к «теплеными местечкам» в городах; если же «трудовыми слоями» можно считать бывш. оберпрокурора синода Львова, то тогда Красницкий прав. В повестку собора, пишет далее Красницкий, «вошли только живоцерковные, революционные вопросы: — суд над патриархом Тихоном, отношение к социальной революции, вопрос о заграничной контрреволюции, белый епископат, монашество и монастыри, положение об управлении. Вопросы же реформационные пошли в информационном только порядке».[116] Эти двурушнические слова, столь характерные для всех «прогрессивистов», свидетельствуют о том, что вожаки собора ставили своей задачей только «подыграться» под советскую действительность, а фактически они были за старые церковные порядки, за продолжение одурманивания масс.

В конечном счете в рядах организации «Живая церковь», не сумевшей завоевать достаточной поддержки со стороны рядового духовенства и особенно верующих прихожан, назрел кризис. Большая часть умеренно настроенных церковников, боясь оказаться за бортом, вышла из этой организации и образовала свою обособленную организацию, получившую название «Обновленческой церкви», во главе которой встал митрополит Евдоким Мещерский.

Личность этого монаха-политика весьма темная. Он до революции управлял православными приходами США. Вернувшись в июне 1918 г. в Россию, Евдоким сразу же включился в политическую деятельность и вскоре занял в церковных управлениях ведущее положение. В своих выступлениях он проповедовал, что «дело церкви — вера, а не политика: вера одна, а политик много».[117] Евдоким, будучи в Нижнем Новгороде, организовал духовенство, которое выступило с требованием: прекратить в советской печати атеистическую пропаганду, восстановить в школах обязательное преподавание «закона божьего» и т. п.[118]

Став во главе синода, Евдоким тотчас же повел переговоры с низложенным патриархом Тихоном, которого собор в 1923 г. «лишил сана и монашества» и вернул его в «мирянское состояние» как Василия Белавина. Кроме того, Евдоким начал вести переговоры с представителями бывшего патриарха о «возможности ликвидации взаимных недоразумений», как говорится об этом в протоколе синода от 27 августа 1923 г.

И хотя переговоры ни к чему не привели, но характерно то, что задача создать единый церковный фронт против большевиков превалировала здесь над основами церковной дисциплины, требовавшей безоговорочного подчинения решению собора. И обновленческий синод не только не осудил дезорганизаторской, с чисто церковной точки зрения, линии митрополита Евдокима Мещерского, но вынес постановление «принять к сведению и благодарить за труды высокопреосвященного митрополита Евдокима».

Таким образом, мы видим, что Евдоким с первых шагов выявил себя как человек, желавший превратить церковь в единую сплоченную организацию.

[116] Вестник священного синода православных церквей в СССР, 1928, №№ 6 и 7.
[117] «Живая церковь», 1922, № 4, стр. 17.
[118] Там же, стр. 18—19.

Другой, не менее характерный пример стремления уже не одной только руководящей верхушки, но и более широких слоев духовенства стоять единым фронтом против советской действительности представляла та политическая игра, которая развернулась вокруг вопроса о введении нового стиля календаря в церковную практику.

Постановление о введении нового стиля календаря было вынесено собором в 1923 г. Тихон в послании 15 июля 1923 г. тоже признал из всех постановлений обновленческого собора заслуживающим внимания и приемлемым только постановление о введении нового стиля. Константинопольский патриарх Григорий VII в согласии со своими архиереями ввел повсеместно в церковное употребление новый стиль. Следовательно, с церковной точки зрения, не было никаких оснований возражать против нового стиля. И однако этот именно вопрос о введении нового календарного стиля в церковную практику обнаружил всю неискренность церковников в их заявлениях о «принятии» революции. На словах они были за Советскую власть, а на деле ожидали возвращения к «старым порядкам», которые олицетворяла собой христианская церковь, справлявшая свои праздники по старому стилю. Поэтому когда обновленцы объявили с июня 1923 г. празднование церковных памятей по новому стилю, священники староцерковнического лагеря всполошились: новый стиль был объявлен признаком существования «новой», «красной», «неправославной» церкви, и храмы обновленцев стали подвергаться бойкоту со стороны части верующих, находившихся под влиянием тихоновцев.

Для большинства советских граждан новый стиль календаря становился привычным, и если бы духовенство не вело своей агитации, то, конечно, и верующие граждане с удобством для себя удовлетворяли бы свои религиозные потребности. Но, руководимые желанием противопоставить церковь Советскому государству, обновленческие священники, даже из числа руководителей (например, протоиерей Боярский в Петрограде), очень скоро сдали свои позиции. Не считаясь с постановлением своего собора, они стали отмечать церковные праздники дважды, т. е. по новому и по старому стилю, а потом и совершенно перешли на старый стиль.

Евдоким и Тихон молча благословили такой порядок потому, что, в сущности, обоим хотелось при посредстве церкви помешать советизации быта.

По вопросу о новом стиле в календаре произошло дальнейшее углубление раскола среди церковников. «Живоцерковники» всех упорнее держались за новый стиль. Им дольше всех других подражала в этом отношении группа Введенского в Ленинграде: нового стиля долго держался и официальный храм обновленческого синода — храм Спасителя в Москве.

Но было ли это показателем коренного изменения политического курса церковников в данных группировках? Безусловно нет.

«Живоцерковники» были проповедниками «христианского социализма» — «худшего вида „социализма“ и худшего извращения его», как определяет «христианский социализм» В. И. Ленин.[119] Группа последователей Введенского называла себя группой «непримиримых обновленцев» — это были апологеты христианства, по преимуществу на основе фальсифицированной науки, «богоискатели» и «богостроители». Следует вспомнить, какую убийственную характеристику дал В. И. Ленин «богостроителям», чтобы оценить по достоинству с общественной точки зрения обновленцев типа поклонников Введенского. «Всякий человек, — писал В. И. Ленин, —

[119] В. И. Ленин, Соч., т. 35, стр. 92.

занимающийся строительством *бога* или даже только допускающий такое строительство, *оплевывает себя* худшим образом, занимаясь вместо „дел ний" *как раз* самосозерцанием, самолюбованием, причем „созерцает"-то такой человек самые грязные, тупые, холопские черты или черточки своего „я", обожествляемые богостроительством. С точки зрения не личной, а общественной, *всякое* богостроительство есть именно *любовное самосозерцание* тупого мещанства, хрупкой обывательщины, мечтательного „самооплевания" филистеров и мелких буржуа, „отчаявшихся и уставших".[120] Такова общественная физиономия этой группы.

Практикуя новый стиль, обновленцы типа строителей «христианского социализма» и «богостроители» этим путем думали заманить к себе рабочих, чтобы вести свою разлагающую работу в их среде.

Тихоновцы, противодействуя введению нового стиля в церковную практику, играли не только на тяготении к «старому» классово-враждебной прослойки верующих, но и стремились вызвать недовольство верующих тем, что дни церковных праздников по старому стилю не являются для советских предприятий и учреждений «днями отдыха», вызывать на этой почве прогулы и нарушать работу на производстве.

Заостряя внимание верующих на вопросе о календарном стиле, церковники преследовали также цель расслоения трудящихся на почве религиозных предрассудков, возбуждение у верующих недовольства Советской властью.

Издание закона об обязательных днях отдыха по новому стилю, независимо от церковных праздников, сорвало политическую игру духовенства вокруг этого вопроса, и оно вынуждено было приспосабливаться к новым условиям.

Внутреннее положение церкви и её политика в 1924—1927 гг.

Победы, одержанные Советской республикой на фронтах гражданской войны, и переход к мирному социалистическому строительству заставили духовенство пересмотреть свою тактику в отношении к Советской власти. В этой обстановке прежние попытки объединения обеих групп церковников сменяются в 1924 г. стремлением каждой группы укрепиться организационно и завоевать господствующее положение в руководстве церкви. В связи с этим и был поднят обновленцами вопрос о созыве в Москве «вселенского собора православных церквей», и они обратились за поддержкой к находившимся в Москве представителям Константинопольского и Александрийского патриархов Василию Димопуло и Павлу Катаноди, которые сообщили, что «первый среди равных», как он себя величает, «вселенский» патриарх Григорий VII склоняется к созыву такого собора и оповестил о нем другие церкви православного направления.

Намечавшийся созыв собора хотели приурочить к юбилейной дате в 1925 г. — к 1600-летию со дня созыва 1-го вселенского собора, наградившего церковь всякими привилегиями в целях поддержания рабовладельческого строя. «Юбилейные события принято, — писал обновленческий синод в своем обращении к верующим от 6 марта 1924 г. за № 751, — отмечать особого рода торжествами. Более тысячи лет верующие не слыхали вселенского разума. Как нужен сейчас авторитетный, твердый, непоколебимый голос вселенского собора». Кому нужен?

[120] Там же, стр. 90.

Под прикрытием церковных фраз, но совершенно недвусмысленно авторы обращения оценивали современное строительство жизни под руководством ленинской партии как неустойчивое, непрочное, а поэтому необходимо им было выработать конкретные меры, чтобы суметь противостоять этому строительству.

В течение года велась переписка по вопросу о созыве вселенского собора. На расширенном пленуме синода в январе 1925 г. член синода А. Введенский мог уже заявить: «Вселенский собор пройдет под обновленческим знаменем, и решение его, несомненно, будет обновленческим». А другой член синода, на котором лежала обязанность переписки с восточными патриархами, Серафим Руженцев, к этому добавил: «Русская Церковь выступит на вселенском соборе с планом своих заданий».[121]

В числе этих «заданий» основное место, конечно, занимала и борьба с «безбожным коммунизмом». Это видно из того, что обновленчество в целом ряде лекций, бесед, статей в журналах развивало апологетику веры. Под флагом «защиты веры» обновленческая церковь и хотела выступить на будущем соборе со своим планом борьбы с коммунизмом.

Мысль о соборе и желание добиться успехов внутри страны побудили синод в марте 1924 г. объявить об открытии в Москве после пасхи «великого предсоборного совещания».

В передовой статье «Церковного обновления» в дни этого совещания (в июне 1924 г.) писалось: «Церковь не может быть спокойною. Со всей России стекаются в Москву избранные депутаты духовенства и мирян. Избиратели их послали в надежде, что опасности и тревоги вызовут у них соответствующую энергию, стойкость и ревность, и они все сообща разрешат неясности, созданные временем».

Успехи восстановительного периода, действительно, создавали для церковников «опасности и тревоги». Церковники видели опасность оказаться «генералами без армии», так как все новые и новые слои верующих отходили от церкви. Чтобы избежать этого, обновленцы и вздумали выдавать созываемых ими священников за «избранников» «со всей России», на которых «избиратели» возлагают будто бы какие-то надежды в вопросе о «разрешении неясностей, созданных временем». Это туманное выражение в условиях классовой борьбы того времени могло обозначать только кивок на неизбежные трудности восстановительного периода, чтобы использовать их в антисоветских целях.

Собравшись на совещание, церковники и их подголоски из числа верующих с грустью заявили, перефразируя в резолюции мысль основного докладчика митрополита А. Введенского: «мы не можем возвратить церковь к прежнему строю». Поэтому внимание должно быть направлено на другое: «Мы не продадимся за благо мира, чтобы угодить прихотям изменчивой толпы; для нас Христос есть путь, иного пути мы не знаем и знать не хотим. На этот путь мы зовем и вас — честные работники на ниве божьей». «Прежний строй» — неосуществимая мечта. Революция, по мысли попов, — «прихоть изменчивой толпы». С ней не должно быть ничего общего по существу. Отсюда вывод: надо попытаться при новом строе сохранить в сознании людей все те пережитки капитализма (в том числе и религиозные предрассудки), которые помогали бы подтачивать новый строй изнутри. Так совещание через обращение синода к верующим и духовенству давало установку на возможное для церковников вредительство.

[121] «Церковное обновление», 1925, № 5—7, стр. 56.

Одновременно совещание всячески старалось афишировать свою якобы близость к Советскому правительству. Председатель совещания митрополит Евдоким «докладывал» собранию о том, чего не было: об установлении какого-то контакта между церковью и государством по американскому образцу. Он называл противников обновленчества «недальновидными», прозрачно намекая на то, что только принадлежность к обновленчеству может обеспечить духовенству те права и то положение, которых оно лишилось в результате Октябрьской революции.

Для привлечения же к обновленчеству мирян предназначался на этом совещании доклад митрополита А. Введенского «О борьбе с неверием». Введенский ударился в дебри той утонченной идеалистической философии, которая так характерна для буржуазного «богостроительства» и которая, говоря словами В. И. Ленина, затушёвывает материальное происхождение идей.[122]

Главным моментом в «стратегических расчетах» церковников в их внутренней политике была надежда на то, что нэп, в условиях которого имел место определенный рост кулачества и городской буржуазии, приведет к постепенной реставрации капитализма, к перерождению советского строя. В этом плане они всячески приветствовали (про себя, конечно) антипартийную, раскольническую деятельность троцкистов, правых оппортунистов и т. п.

Насколько живы тогда были надежды церковников-обновленцев на «перерождение власти», можно судить по той петиции, которая была подана от предсоборного совещания Евдокимом и Введенским в Совет Народных Комиссаров СССР.

В этой петиции обновленческие руководители ходатайствовали «об установлении более точных и ясных взаимоотношений между церковью и государством». «Великое предсоборное совещание находит, — писали они, — что наступил момент для пересмотра в законодательном порядке взаимоотношений между церковью и государством, соответственно изменившимся условиям и выдвинутым самой жизнью требованиям». Это «изменение условий» церковники видели в том, что «синод радикально, будто бы, изменил прежний церковный курс в отношении к рабоче-крестьянскому правительству».[123]

Мы видели, что это «изменение курса» сводилось только к перемене методов, которыми церковная иерархия считала целесообразным в новых условиях общественно-политической жизни вести борьбу против строительства социализма. Однако это не помешало им обратиться к Советскому правительству с просьбой о том, чтобы было предоставлено служителям культа право состоять членами профсоюзов, организовывать кассы взаимопомощи, открывать епархиальные попечительства о бедных духовного звания, пользоваться по-прежнему церковными домами и квартирами.

Церковь домогалась права обучать детей «закону божию» до одиннадцатилетнего возраста, вести акты гражданского состояния, хождения по домам граждан в дни праздников для сбора пожертвований; духовенство претендовало на то, чтобы «служители культа и члены их семейств получали право на социальное обеспечение» и чтобы им были возвращены обратно «чудотворные иконы и мощи, взятые в музеи», и т. п.

[122] См.: В. И. Ленин, Соч., т. 35, стр. 93.
[123] См.: «Церковное обновление», 1924, № 11—12, где напечатан полный текст петиции.

Как видим, требования церковников сводились, кратко говоря, к отмене декрета Советского правительства «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» и к предоставлению церкви права духовного давления на трудящихся.

Так, объективно, обновленчество пыталось стать силой, влияющей на исход борьбы при решении вопроса «кто кого?» в пользу капиталистических элементов.

Наряду с обновленцами активизировали свою деятельность по созыву очередного поместного собора и староцерковники во главе с Тихоном.

Правда, собрать тех представителей монашеского епископата, которые дышали ненавистью к Советской власти и, скрепя сердце, принимали декларативные «послания» своего «святейшего» о верности большевикам; позвать на собор тех мирян, которые засели в церковных двадцатках из числа прежних и новых толстосумов (нэпманов); привлечь к собору ту разбушевавшуюся взбаламученную самим же Тихоном массу верующих, которая тихоновской демагогией переокрапления храмов, покаянием священников и изуверской проповедью была поднята против обновленцев как представителей какой-то «красной», «советской» церкви, — это значило раскрыть все карты и снова повторять печальный для церкви опыт собора 1917—1918 гг. Поэтому необходимо было на сей раз действовать весьма осторожно.

После переговоров с обновленцами, которые сорвались, озлобленный Тихон 24 апреля 1924 г. налагает церковное «запрещение» в совершении богослужений на митрополита Евдокима и членов обновленческого синода, объявляя их «раскольниками, отпадшими от церкви». Сам же хватается за оторванную от обновленцев группу «Живая церковь» и заключает в двадцатых числах мая 1924 г. «блок» с протоиереем В. Красницким, чтобы при его помощи созвать такой собор, на котором можно было бы под прикрытием громких фраз «о признании социальной революции» сорганизовать активные силы староцерковников.

Конечно, от верующих эта цель скрывается. Вот что писал Тихон в своем извещении для верующих об этом блоке: «Великие расстройства жизни церковной, доходящие до открытой вражды между членами православной церкви, глубокой скорбью наполняют наше архипастырское сердце. Ныне, заботясь ... о соединении всех чад богом вверенной нам паствы российской, призываем... организовать епархиальные советы..., которые в первую очередь озаботятся делом подготовки очередного поместного собора российской церкви. В состав означенных епархиальных советов следует избрать представителей духовенства и мирян епархии, как доселе твердо стоявших на канонических основах поместного собора 1917—1918 гг., так и вошедших ныне в общение с нами лиц, состоящих в революционной группе православного белого духовенства и мирян „Живая церковь“».

Это извещение характерно для двуличия Тихона. Здесь обо всем надо читать «между строк». Указано ясно лишь два момента: надо объединить силы церкви и для этого нужен собор. А «между строк» читается — борьба ослабляет наши силы; нам нужно «революционное» прикрытие; «Живая церковь» удобна для этой цели, так как называет себя «революционной группой».

Столковаться же между собой Тихону и Красницкому было не трудно, ибо оба были в прошлом членами черносотенного «Союза русского народа». Идеологически эти две церковные организации тоже подходили одна к другой, отличаясь только окраской. Тихоновщина опиралась на «толсто-

сумов» и была, в сущности, крупным эксплуататорским предприятием монахов, выколачивавших с верующих значительные суммы в свою пользу, не брезгуя для этого никакими приемами. «Живая церковь», как ее определила группа обновленческих священников в письме в редакцию «Петроградской Правды» 8 сентября 1922 г., была «неким церковным нэповским поповским трестом», который поддерживал «тот же гнет религиозных суеверий и лжи, что насквозь пропитал старую церковность».

«Левые» церковники типа Красницкого тоже не отставали от своих собратьев в ризах. Под видом борьбы с контрреволюционными элементами они начали расправляться со своими противниками по церкви.

Красницкий уже в первые месяцы деятельности «Живой церкви» показал себя способным на злоупотребление своей властью. Будучи еще членом ВЦУ, он давал предписания духовенству и мирянам о высылке в административном порядке неугодных ему лиц и мотивировал это своей «борьбой с контрреволюцией»; «распускал» приходские советы за невзнос денег, требовавшихся на содержание членов церковных управлений, и т. п.

Все это являлось прямым нарушением советского законодательства о церкви, по которому церковная власть может опираться только на свободное признание ее духовенством и верующими и лишена права административного давления или принуждения по отношению к гражданам Союза.

В 1922 г. духовенство, отказавшееся признавать ВЦУ, конечно, не подчинялось подобным распоряжениям; теперь Красницкий хотел повторить этот опыт в более широких размерах, действуя авторитетом имени Тихона. Его задачей было сведение личных счетов со старым епископатом. В период 1922—1924 гг. старые царские архиереи и монахи так злобно отзывались о всех «живоцерковцах», что ничего, кроме самой тяжелой перспективы для себя, они не могли ожидать от заключенного Тихоном блока с Красницким.

Поэтому, опираясь на членов двадцаток, которым неинтересно было расставаться с возможностью бесконтрольно черпать из богатых еще тогда церковных выручек, архиереи стали нажимать на Тихона, требуя ликвидации «блока».

Тогда и сказалась вся неискренность Тихона. Если бы он действительно хотел отстранить от активной церковной работы антисоветски настроенные элементы, он мог бы сделать это, начав как раз с тех епископов, которые заявляли протест. Они-то, как монахи, были в его безусловном подчинении. Тихон же, наоборот, быстро пошел им на уступки и, желая сохранить под своим контролем все эти кадры махровых реакционеров в монашеских и епископских мантиях, через три месяца — 28 августа 1924 г. — аннулировал свое соглашение с Красницким. Мотивом было выставлено то, что его шаг не привел к умиротворению церкви.

Если обновленцы шли по линии объединения духовенства и мирян под лозунгами «демократизма» и реформ вроде введения русского языка в богослужение, допущения женатого епископа и т. п., то тихоновские архиереи решили объединить церковников и упрочить свое положение путем культивирования «старых» традиций во всех областях церковной жизни и путем усиления режима епископского самовластия.

После провала блока с Красницким тихоновский епископат развертывает энергичную борьбу с обновленцами.

Атмосфера этой «противо-обновленческой» кампании давала возможность тихоновцам незаметно, как им казалось, настраивать верующих и в антисоветском духе. Вот один из образцов этой антисоветской агитации под видом борьбы с обновленцами.

Яранский тихоновский епископ Нектарий выпустил в то время прокламацию под заглавием «Архипастырское послание к Вятской пастве». В нем он пишет: «Блюдите, православные, как опасно ходите, дни лукавы. Наши истинные пасторы удалены. В нашей земле — волны неверия, богоборчества, ужасная безнравственность обрушивается на корабль церковный. А изнутри свои домашние враги — обезумевшие представители духовенства. И терзается мать наша — церковь православная, кем же? — шайкой духовенства, заклеймившего себя названием обновленцев».[124]

И Яранский епископ не был исключением. Тихоновщина везде и всюду выставляла себя защитницей «гонимой церкви». Эта басня о гонении на церковь фабриковалась всеми контрреволюционерами и внутри страны и за границей. Чтобы агитация в этом направлении была действенна и носила церковный характер, вводились моления о «заключенных в темницах»; сосланные контрреволюционеры из священников объявлялись «страдальцами», двадцатки посылали им пособия из церковных сумм и т. д. и т. п. Были созданы подпольные «епископские советы», не желавшие регистрироваться в органах гражданской власти, заставлявшие рядовое духовенство подчиняться им под угрозой быть выброшенным из прихода при посредстве антисоветски настроенной части интеллигенции и кулаков, засевших в приходских советах.

Поэтому духовенству пришлось беспрекословно приносить массами покаяние перед тихоновскими архиереями в своей принадлежности к обновленчеству, и, пережив это публичное унижение, оно озлоблялось на обновленцев за всю их затею.

Тихоновцам только этого и надо было. В борьбе против обновленцев тихоновские архиереи пробовали свои силы, проверяли свое влияние на массы.

Результаты были слабее, чем ожидали эти архиереи. Рост сознательности трудящихся неуклонно продолжался, и церковь все больше и больше лишалась их доверия. Обновленческие руководители оказались тоже упорнее, чем можно было думать, и старый епископат стал все озлобленнее разжигать вражду. До каких пределов она доходила, показывает следующий пример. Обновленческий благочинный предложил священникам одной из ленинградских церквей прекратить поминовение патриарха Тихона. Извещение это было возвращено ему обратно со следующей надписью, сделанной настоятелем церкви: «Проклят митрополитом Вениамином, нахал, глупец, насильник церкви, соучастник гонителей Христа!».

За ширмой такой «грызни» церковников между собой продолжалась упорная антисоветская работа их среди трудящихся.

Успехи трудящихся в деле восстановления и дальнейшего развития народного хозяйства, достижения в деле ликвидации неграмотности и поднятие общего культурного уровня населения в период 1925—27 гг. — все это заставляло церковников с тревогой смотреть в будущее. А. Введенский писал в январе 1925 г.: «Умрут тихоновские и обновленческие панихидные старушки, Сухаревка изжита будет государственным экономическим аппаратом, контрреволюция будет изжита и добита — что будет с церковью?, ибо современная церковь — это санаторий для нервно-потрясенных буржуев, политический клуб для контрреволюционеров... — все, что хотите, но не родник живой мысли и дел, живой бодрости и радости». И далее: «Подрастающее поколение не приемлет этой церковной идеологии, не понимает ее, смеется над ней. Да — смех молодежи, вот что

[124] «Церковное обновление», 1925, № 14, стр. 113.

всего страшнее церкви. Жуткий и смешной анахронизм — вот что такое религия для надвигающейся смены».[125]

Это признание характерно. Церковь видела, что рушится ее опора. Поэтому у руководителей обновленчества зрела мысль о необходимости создать такую церковную организацию, которая могла бы удержать в церкви трудящихся и в первую очередь молодежь. Для этого, как казалось обновленцам, нужно было создать соответствующую церковную идеологию, которая не вызывала бы «смеха» у подрастающего поколения.

В противоположность этой точке зрения обновленцев староцерковники, наоборот, ратовали за то, чтобы сохранить курс церкви на возвращение «старых порядков». И Тихон, несмотря на все свои заверения о политическом разрыве со своим прошлым, старательно закреплял все «церковно-старое». «По старинке» он выбирал новую иерархию из прежних монахов, выдвигал на ответственные посты людей, которые были известны своей преданностью царскому режиму, ненавистью к строительству новой жизни. Характерно в этом отношении выдвижение на пост ближайшего помощника Тихона в качестве «митрополита Крутицкого» — Петра Полянского.

Полянский — крупный чиновник царского синода. Ревизор духовно-учебных заведений, монархист, известный душитель всякой свободной мысли в семинариях, человек, любивший «хорошо пожить», как характеризует его один из благочинных г. Вильно протоиерей Л. Смоктунович, где одно время служил Полянский. Этот карьерист хорошо был известен Тихону еще с того времени, когда он (Тихон) был архиепископом Литовским. И такой человек, вопреки всем церковным (каноническим) правилам, поднимается с 1921 г. к вершинам иерархической лестницы волею патриарха Тихона. Последний знал, что в Петре Полянском он найдет церковного дельца, искушенного во лжи и лицемерии синодального делопроизводства, поэтому очень удобного для легального руководства церковью и в то же время ярого ненавистника советского строя, т. е. лицо, вполне приемлемое для тех контрреволюционных элементов церкви, на которые опирался Тихон.

Наряду с такими лицами в епископский сан посвящались Тихоном прежние архиерейские келейники; лица, выдававшие себя за окончивших высшие учебные заведения, в которых они и не были (Антоний Буй в Воронежской области); лица без всякого образования (Сергей Дружинин, бывший извозопромышленник Ленинградской области); даже бывшие городовые (Трифон в Ленинградской области); карьеристы из молодежной группы «ученого монашества» (Мануил Лемешевский — Ленинград) и пр. Иерархия церкви, таким образом, увеличивалась за счет элементов, которые должны были чувствовать себя «обязанными» Тихону и Полянскому своим возвышением и поэтому исполнять все их задания. Чтобы привлечь к себе рядовых священников, Тихон выбирал из числа белого духовенства тех вдовцов, которые были наиболее преданы старому режиму, и возводил их в сан епископа.

Не отставали от тихоновцев в деле укрепления иерархии и обновленцы. Здесь были другие тактические задачи, соответственно подбирались и другие лица.

Среди кадров прежнего привилегированного духовенства мало находилось охотников идти в обновленческие архиереи, так как положение их в материальном отношении было крайне незавидным по сравнению с тихоновским епископатом.

[125] «Церковное обновление», 1925, № 2, стр. 9.

В подборе обновленческого епископата в этот период главную роль играл митрополит Введенский. Он в продолжение ряда лет объезжал все епархии, подведомственные на территории СССР синоду, читал в крупных городах лекции на апологетические и церковно-общественные темы, «зарабатывал» на этом десятки тысяч рублей в свою пользу от падкой на подобные лекции публики и одновременно знакомился с церковными деятелями на местах.

Из тех епископов, которые были поставлены с 1925 г. и присутствовали на пленуме синода в 1927 г. в числе 43 «правящих», т. е. старших епископов, управлявших епархиями, больше половины впоследствии были разоблачены как определенно антисоветские люди.

«Пастырю нужно приобщение к современному духу жизни» — вот первая установка Введенского. Духовенству нужно уметь приспособиться и по внешности и, что особенно важно, приспособляться «к общечеловеческой культурности».[126] Эта «общечеловеческая культурность», по Введенскому, основывается на идеалистической философии, т. е. является противоположностью марксистскому мировоззрению. Введенский так и пишет: «Жизнь, как это указывал еще Гегель, есть раскрытие божественного духа; пастырь — господин и творец психологии жизни».[127] Отсюда вторая его установка — священник должен все свое внимание обратить на закрепление в сознании людей идеалистических предрассудков.

Введенский хотел, чтобы духовенство приобщалось к «общечеловеческой», основанной на идеалистическом мировоззрении культуре, но требовал, чтобы пастырь ни в коем случае не приобщался к «греху», а грех определяется им как «все то, что удаляет нас от бога». Отсюда вытекает третья его установка: духовенство должно бороться против материалистического мировоззрения, против атеизма, против всего того, что «удаляет человека от бога», следовательно, является грехом, а «пастырь по самому смыслу этого слова должен уловлять человеческое сознание в объятия Христа», — утверждает Введенский.[128]

Так под прикрытием религиозных фраз и отвлеченных философских рассуждений давалась обновленческому духовенству определенная теоретическая программа антисоветской деятельности.

Обновленческая иерархия количественно росла в период 1925—1927 гг. быстрее тихоновской. Обновленцы хотели поставить возможно больше своих, главным образом женатых архиереев, чтобы в предполагавшемся ими совместном с тихоновцами соборе иметь перевес на своей стороне.

Но это имело еще и другую цель. Ставя своих епископов в большие города, особенно в рабочие районы (Орехово-Зуево, Колпино), обновленцы надеялись «создать ту психологию живой жизни», которая была бы на руку духовенству и поддерживавшей их мелкобуржуазной прослойке верующих. Маскировались подобные мероприятия тем, что «обновленцы идут к простому народу», не чуждаются его, «отказываются от прежней разобщенности» архиереев с простыми верующими.

Рост иерархии обоих направлений, выдвижение путем наград к высокому церковному положению рядовых священников делали все более и более затруднительным прекращение церковного раскола. Давнишний антагонизм между высшим и низшим духовенством, между духовенством черным и белым, давал себя знать. Достигнув высоких постов в церкви,

[126] «Церковное обновление», 1925, № 11, стр. 86.
[127] Там же.
[128] Там же.

выходцы из низов духовенства в обновленчестве «не хотели идти на поклон» к прежним своим «владыкам» тихоновщины, а последние никак не хотели признать равноправия с собою своих недавних подчиненных.

Необходимо отметить, что в состав новой иерархии вступали и такие лица — политические дельцы, — для которых было важно использовать религиозное настроение граждан исключительно в своих контрреволюционных целях; они для этого и становились епископами. Такие лица были готовы считаться в составе клира любой церковной ориентации, лишь бы последняя способствовала укреплению общего, единого фронта борьбы с научным материализмом в теории и с советским строительством на практике.

Примером такого индифферентизма в религиозном отношении и настойчивости в проведении классовой политики может служить один из новых епископов того времени Владимир Пищулин из Ленинграда. Этот выходец из дворянской семьи получил высшее образование, был преподавателем психологии в «народном университете». Состоя ранее членом кадетской партии, он с 1920 г. бросил преподавательскую работу и, объединившись с обновленцами, принял сан священника. Когда контрреволюция под церковным флагом всего ярче выступала в автокефальном движении, он переметнулся к последнему. Политическое лицо его определилось скоро. Он был изобличен в активной контрреволюционной деятельности и наказан за это. Введенский и другие обновленцы, прекрасно зная его политические взгляды и настроения, уговорили его пойти (после отбытия наказания) к ним епископом в Ленинград. Пищулин согласился, думая, что он сможет содействовать созданию «единого фронта» с тихоновцами против большевиков. Он откровенно заявил в своей публичной речи накануне посвящения в епископа, что принимает этот сан, чтобы удобнее было «разогнать тот густой туман, которым покрыто море жизни». «Смущение овладевает многими, — жаловался он, — теряют они сокровища своей веры, отходят от церкви православной».

Деятельность епископа Владимира Пищулина, ставшего епископом в первой трети 1925 г., скоро показала, что до церковно-обновленческих принципов ему было мало дела. Он «работал» над сколачиванием группы из среды ленинградских обновленческих и тихоновских священников, которая могла бы «прекратить раскол» и начала бы под видом отстаивания «сокровищ веры» более активную борьбу с Советской властью. Когда эта затея не удалась, Пищулин отошел от обновленцев, считая их причиной срыва намечающегося примирения, тормозом в борьбе с большевиками, и переметнулся к тихоновцам. Он демонстративно принес покаяние перед верующими в своей принадлежности к «красной» обновленческой церкви и стал снова рядовым священником тихоновцев. Он повел антисоветскую агитацию настолько откровенно, что был изобличен как активный антисоветчик.

И подобный пример не единственный. Остатки разбитых политических партий, уцелевшие осколки офицерства, дворянства, жандармов пополняли в этот период ряды «священнослужителей», а церковные руководители с готовностью принимали их и выдвигали на руководящие посты.

С исключительной яркостью вырисовывается перед нами политическое лицо создавшейся в рассматриваемый нами период новой иерархии на примере «Самосвятской украинской церкви». Эта автокефальная православная церковь, созданная по инициативе митрополита Василия Липковского в 1921 г. под флагом «национальной самостийности» церкви на Украине, являлась одним из звеньев разоблаченной в 1927 г. контрреволюционной шпионской организации на Украине «СВУ» во главе с Ефремовым и другими. Эта церковь имела в 1925 г. до 30 епископов, до 1200 приходов; в составе ее иерархии по 557 приходам было 46 царских офицеров, 22 деникинских офицера, 17 жандармов, 214 петлюровцев и т. д.

Обновленчество в лице своего лидера митрополита А. Введенского заявило себя расположенным ко всяким блокам с другими религиозными организациями для осуществления поставленных перед собой задач.

Введенский еще в 1923 г. выступал на собрании баптистов и евангельских христиан в Петрограде с проповедями, в которых выражал радость по поводу объединения различных исповеданий «для защиты веры». Он же демонстративно принял потом в своем Захарьевском храме «в общение с церковью» известного проходимца Ивана Чурикова, этого «братца», который вел в своей «коммуне» в Вырице преступную контрреволюционную агитацию и эксплуатировал одураченных им простецов. Он же держал связи с католическими кругами, среди которых работал известный иезуит — шпион Мишель Д'Эрбиньи, советник при папе римском по русским делам. Введенский, Боярский и другие водили знакомства с руководителем «русского католичества» папским экзархом Федоровым, высланным впоследствии за границу за антисоветскую деятельность. Член обновленческого синода митрополит Николай Федотов, друг Введенского, прямо заявлял на официальном собрании обновленческого духовенства и мирян: «В католичестве есть правда православия в жизни, так как католичество стремилось к устроению царства божия на земле».

Московский, а потом Ленинградский митрополит Серафим Руженцев говорил еще определеннее: «Мы не можем смотреть на католичество враждебно, а скорее следует принимать его, как двоюродную сестру... есть католики, которые чувствуют родство своих вожделений с идеями обновленчества».

Известны «вожделения» папы римского и верного ему католического духовенства удушить русскую революцию. Признанием Руженцева и объясняется нам до конца родство с этими вожделениями «идей обновленчества».

Особенно настойчиво обновленческий синод искал возможности соединиться с так называемыми «старо-католиками», разбросанными по Германии, Польше, отчасти в Америке. Член синода В. Белоликов заявил на упомянутом уже нами совещании обновленцев, что «синод поручил ему собрать материал, чтобы обсудить дело о соединении церквей».

Обновленчество подкармливалось денежными средствами и от методистской епископальной церкви Америки.

Все это располагало тех, кто держал ориентацию «на римского папу», искать места именно в обновленческой церкви. В Ленинграде в Захарьевской церкви (которая была штаб-квартирой Введенского) мы видим настоятелем (по рекомендации Введенского) священника Михалева, ставшего потом католическим патером; Вячеславова, демонстративно во время православной службы молившегося за католических инквизиторов, заливших землю кровью борцов за науку, за прогресс, за творческую свободу человека; видим католиков и католичек среди «почитателей» Введенского.

Покровительство Введенского католически настроенным попам — достаточно яркое свидетельство готовности обновленцев к блокировке с любыми «врагами православия», если эти «враги» могут быть использованы для задач антисоветской работы.

Иерархия обоих направлений развила широкую культовую деятельность; духовенство старалось привлечь массы к своим часовням, «чудотворным» иконам, «ночным молениям» и т. д. В Ленинграде в Покровской церкви на площади Тургенева священники устроили «явление» иконы божьей матери, выставили эту икону посреди храма, служили молебны, жгли свечи перед ней, объявив ее «чудотворной», и целые дни и ночи держали открытым храм, зазывая народ с расположенного на этой площади рынка. Епископ Венедикт Плотников пропагандировал в тот период «чудотворность» иконы Николая из Николоморского собора, для чего носил ее по другим храмам и специальными объявлениями зазывал народ на свои службы перед ней. Священник Боярский возил по храмам Казанскую икону, чтобы собирать богомольцев и обирать верующих, и т. д.

Все это приняло такие размеры, что некоторые из эксплуататоров религиозного чувства верующих сами устыдились. Некоторые церковники стали уходить из рядов духовенства.

Вот, например, как один из таких снявших сан — П. Чуев, бывший настоятель Исаакиевского собора, мотивировал свой поступок в письме, напечатанном в газете «Ленинградская Правда» от 1 марта 1925 г.: «Поняв, что церковь — при изменившихся условиях общественно-материальной жизни — может существовать при том условии, если она пойдет рука об руку с сбросившим с себя в 1917 г. цепи капитализма народом, я принял непосредственное участие в так называемом обновленческом движении. Мне стало ясно, что обновленческое движение пыталось сохранить старые порядки... Лидеры обновления — группа монахов и церковных карьеристов, прикрываясь громкими революционными фразами, попрежнему мечтает лишь об одном — собственном кармане. Поэтому я нахожу невозможным для себя больше оставаться в рядах церковников и сложил с себя сан».

В подобном же духе были составлены заявления и других священников, отрекавшихся от церкви.

Из приведенной выдержки видно, что автор ее уходил из церкви только потому, что она не удовлетворяла его представлению об обществе верующих, как некоторой облагораживающей человека среде. Отойдя от церкви, он не хотел (или не сумел), видимо, вскрыть классовой природы религиозных организаций и их контрреволюционной роли, под какими бы «революционными лозунгами» ни выступали эти организации.

Снявших сан верховоды церковников старались облить грязью в глазах верующих и советской общественности. В журнале «Церковное обновление» появилась статья Боярского, где он оценивал разрыв с церковью как «отвратительный жест третьего сына Ноева» (иначе сказать, как «хамский поступок»).

Раскол церкви углублялся. Верующие не только делились между наличными церковными ориентациями, но раскалывалось внутреннее единство церкви: колебалась прежняя вера людей; расшатывались вековые устои церковных предрассудков по мере приобщения трудящихся к основам научного знания.

В связи с этим мы наблюдаем такое явление: церковники каждой группы сознательно способствуют теперь углублению внешнего раскола церкви с тем, чтобы попробовать разжечь вражду между отдельными прослойками трудящихся на религиозной почве, чтобы сохранить свое влияние хоть над какой-нибудь частью рабочих и крестьян.

Мы имеем ряд свидетельств того, что церковное разделение не только среди духовенства, но и среди верующих мирян поддерживалось совершенно искусственно, вопреки смыслу и значимости тех церковных вопросов, которые выдвигались как причины раскола.

Вот несколько примеров этому из ленинградской церковной жизни. Верующие люди, не разбираясь в церковных настроениях, безразлично шли в тихоновские и в обновленческие храмы. И вот в какой-либо праздник на улице около обновленческого храма богомольцев останавливали какие-то темные личности, чаще всего бывшие монахи или подосланные архиереями «усердные ревнители православия», и начинали внушать проходящим, что «советские попы опоганили храм», что нельзя идти в него молиться. Иногда науськивали на прямое физическое воздействие против обновленцев, как это было в Воскресенской церкви близ Варшавского вокзала или у церкви Вознесения в Ленинграде, в Череповце, в Пскове и других местах.

Помню, что, например, в Александро-Невской лавре, где на одной территории находились храмы обеих ориентаций, раздавали изготовленные подпольно листовки от имени какого-нибудь не существующего «сербского патриарха Лазаря» с анафемой на обновленцев, как «сторонников большевиков».

Некоторые обновленцы оскорбляли религиозное чувство верующих. Митрополиты подъезжали к храмам для совершения богослужения с «дамами» (митрополит Введенский, митрополит Петр Сергеев и др.); священники выходили на паперти храмов с папиросками, устраивали в комнатах при церквах пьянки.

Между тем все различие между церковными группировками сводилось к тому, что в тихоновщине за власть церкви держались священники-монахи, а в обновленчестве к церковной власти допускали и женатых попов. Все другие «реформы» обновленческой церкви были лишь попытками завлечь трудящихся. Обновленцы от всех своих «реформ» очень легко отказались после того, как увидели, что раскола трудящихся они не достигли.

Смерть Тихона и разброд среди староцерковников

После смерти Тихона в 1925 г. в руках обновленцев оказался важный документ. Тихоновский епископ, командированный в столицу Уругвая — Монтевидео, Николай Соловей, прислал оттуда в синод заявление о своем присоединении к обновленчеству. Между прочим он писал: «12 мая 1924 г. за четыре дня до моего отъезда за границу я имел двухчасовое совещание с патриархом Тихоном. Патриарх Тихон дал мне собственноручно написанное письмо с указанием следующего содержания: 1) что я принят и возведен в сан архиепископа, 2) что святая церковь не может благословить великого князя Николая Николаевича, раз есть законный и прямой наследник престола великий князь Кирилл. Распоряжение это он сделал на первом листе моего чиновника (служебная книга, — *Н. П.*), который был подклеен к переплету и заклеен другими двумя листами. Листы были для этой цели вплетены в чиновник, как с передней, так и с задней сторон. Одновременно с этим я послал письмо председателю ВЦИКа Михаилу Ивановичу Калинину, в котором все подробно изложил. Смиренный Николай Соловей, архиепископ всей Южной Америки. Монтевидео. 7 августа 1925 года».

Так как раньше Соловей был в числе обновленческих архиереев, то его почерк был известен и не оставалось сомнения в подлинности письма,

которое и было оглашено на соборе. После этого рисковать прямым сговором с церковниками-монархистами, усвоившими шпионские способы сношений, большинство собора не захотело.

В общем, собор 1925 г. имел организующее значение для обновленцев.

Тихоновщина была еще раз скомпрометирована политически; разоблачением Николая Соловья была взята под сомнение искренность заявлений патриарха Тихона и других архиереев его группы о «лояльности».

Обновленчество после собора стало крепнуть; ряд приходов и священников из тихоновщины «перекрасились» под обновленчество, чтобы отмежеваться от провалившихся политических дельцов. Правда, были и противоположные факты. Некоторые из обновленцев демонстративно переметнулись к тихоновцам, чтобы показать свое недоверие к разоблачениям обновленцев на соборе.

Обновленческой организации удалось закрепить за собой несколько больше одной трети всех церковных общин. На XIV съезде ВКП(б) была разоблачена антипартийная, враждебная делу социализма сущность троцкистско-зиновьевской оппозиции. Надежды церковников на изменение политического курса путем «перерождения партии» рухнули. Партия поставила и последовательно осуществляла задачу социалистической индустриализации страны, которая должна была укрепить завоевания трудящихся и обеспечить всестороннее развитие народной, хозяйственной и культурной жизни; успех ее предопределял дальнейшее ослабление позиции церковников. Часть духовенства поняла это и тем решительнее повела борьбу против усиливавшегося наступления социализма на капиталистический элемент, пытаясь оживить и даже развить все, самые нелепые религиозные предрассудки, жившие еще в отсталых слоях трудящихся. Пропаганда реакционной идеологии проходила в различных формах: использование церковных проповедей для протаскивания псевдонаучных положений в доказательство религиозных вымыслов; широкая практика общих исповедей для наибольшего эмоционального воздействия на трудящихся; реформы в области богослужения (русский язык, открытие царских врат и тому подобное) для того, чтобы оживить интерес к обрядам культа; развертывание при церквах работы «клубного» типа, с пением под фисгармонию, чтением литературных произведений и пр.

Иерархия тихоновской части церкви в это время переживала полосу кризисов. Разоблачение монархиста — митрополита Петра Полянского, как активного контрреволюционного деятеля (декабрь 1925 г.), показало, что позиция, занятая им, выявлена, и держаться на ней дольше не удастся. Нижегородский митрополит Сергий Страгородский возглавил тогда ту группу тихоновских архиереев, которая находила целесообразным изменять политическую позицию в отношении к Советской власти. Сергий объявил себя «главой церкви» и стал проводить свою политику.

Политический и трудовой подъем масс в ходе осуществления плана индустриализации, в ходе социалистического строительства был настолько велик и очевиден, что нельзя было рассчитывать сохранить свое влияние среди верующих при явной враждебности церкви к социализму.

Сергий начал с того, что стал в епархиях производить замену одних архиереев другими. Это вызвало недовольство против него среди увольняемых с должности. Начали оспаривать право митрополита Сергия на управление церковью.

После смерти Тихона Григорий — архиепископ Свердловский с рядом епископов выдвинули лозунг «аполитичности» церкви и в доказательство своего отказа от монархических позиций стали настаивать на необходимости «соборного» управления церковью. Они собирали съезды своих сторонников и, пытаясь привлечь к себе трудящихся, даже назвали свое центральное церковное управление «Высшим церковным советом» (ВЦС).

Но все эти подделки не дали григорьевщине желательных результатов. К ВЦС примкнуло меньше одной трети приходов тихоновщины. Каково было политическое «нутро» организаторов григорьевщины, можно судить хотя бы по тому, что митрополит Митрофан был членом «высшего церковного управления юга России» у Деникина и Врангеля; епископ Борис был известен в Рязанской епархии как ярый контрреволюционер; епископ Беликов в Томске в царское время был крупным синодальным деятелем. В этом отношении они ничем не отличались от остальных реакционных вожаков тихоновщины. Они думали лишь спрятаться за демократический лозунг соборности, хотя даже и в чисто церковном отношении весь их «демократизм» свелся к тому, что вместо одного человека несколько монахов-архиереев взялись управлять церковью.

Возникновение «григорьевщины» толкнуло и митрополита Сергия Страгородского на образование при себе «коллегиального епископского управления», которое он организовал из сочувствовавших ему архиереев путем личного подбора 18 мая 1927 г.

В создании этого своего синода Сергий строго выдержал принцип монархического управления делами церкви, поскольку церковные полномочия сергиевского «патриаршего синода» проистекали, как было объявлено в специальном указе митрополита Сергия от 25 мая того же года, исключительно от него самого и могли быть прекращены в любой момент им же.

Местоблюститель патриарха Тихона митрополит Сергий признал в декларации от 29 июля 1927 г., что и после Тихона церковники жили надеждами на восстановление монархии. Сергий призывал «всех пересмотреть все отношение к советской действительности» и, так сказать, размежеваться: кто не может преодолеть в себе симпатий к старому строю, тому предлагалось отойти от дел церковных; а тех, кто останется в подчинении Сергию, он убеждал быть лояльными по отношению к Советской власти, ибо «радости Советской власти — наши радости; ее горести — наши горести».

Сергий и группа епископов, сплотившихся около его управления, получили название «Московской патриархии».

Контрреволюционные элементы в церкви, поддерживавшие тихоновщину, готовы были отшатнуться от митрополита Сергия после опубликования им декларации 29 июня о радикальном изменении политического курса церковной жизни. Результатом этого явилось образование нового течения — «иосифлянства», которое оформилось окончательно уже в 1928 г.

Последняя треть 1927 г. прошла под знаком борьбы среди тихоновцев двух течений: одно стояло за компромисс с советской действительностью, чтобы сохранить за церковью верующих, другое направление стояло за продолжение непримиримого отношения к Советской власти на основе постановлений собора 1917—1918 гг. Победило первое (сергиевское) течение. Это был период, когда на XV съезде партии в декабре 1927 г. троцкистско-зиновьевская оппозиция потерпела окончательное поражение, когда обозначились большие успехи индустриализации, когда был поставлен в порядок дня вопрос о полной ликвидации капиталистических элементов в городе и в деревне. Все это означало, что происходил дальнейший подрыв социальных корней религии в СССР, что церковь утрачивала свою опору в массах трудящихся.

Церковные организации — «двадцатки» и «братства» и их антисоветская деятельность

В период 1923—1927 гг. духовенство в своей антисоветской деятельности опиралось на создававшиеся из церковного актива различные церковные организации — так называемые «двадцатки» и другие.

Они нужны были не только как прямые проводники в жизнь политических мероприятий духовенства, но и как «ширма», за которую могли бы спрятаться в случае привлечения к ответственности церковные верховоды, ссылаясь на «волю народа». В такой роли и выступает церковный актив.

Церковный актив создавался искусственно. Он не был выразителем интересов верующих, а просто являлся удобной организацией, где нашли приют и бывшие толстосумы, черносотенцы, полицейские, кадеты, эсеры, меньшевики и тому подобные элементы.

Предшественниками двадцаток были церковные организации, называвшиеся «приходскими советами». Состав этих приходских советов впитал в себя, например, в Андреевском соборе в Ленинграде бывших членов черносотенного «Союза русского народа» (Королев), бывших кадетов (Савицкий, Павлухин), членов заговорщического «Национального центра» (Шпергазе), бывших крупных фабрикантов (Павлухин П.), торговцев (Харитонов, Большаков) и домовладельцев (Разживин).

Такими же объединениями политических дельцов, настроенных враждебно к Советской власти, являлись приходские советы и при других храмах. Правда, в связи с победами Советов все эти «верующие» заявляли о своей лояльности к Советской власти и даже почти все они пристроились где-нибудь на службе в советских учреждениях, но под ширмой церкви они делали свое контрреволюционное дело. Вот одно из доказательств этого. В 1921 г. автор этих строк был вызван на квартиру заместителя председателя приходского совета Андреевского собора Л. И. Шпергазе. Там оказался другой церковный делец, профессор университета Д. Гримм (бежавший вскоре за границу) и представитель какого-то «очередного» заговорщического центра из Москвы. Мне сделали предложение возглавить церковное руководство после ожидавшегося ими переворота, ссылаясь при этом на договоренность уже с церковными кругами. Разговор был короток, я категорически отказался от какого бы то ни было контакта с политическими дельцами в области их авантюр.

Петроградский митрополит Вениамин Казанский сделал своим «комиссаром» для сношений с Советской властью одного из подобного рода дельцов (Кошарова), и все приходские советы инструктировались им, как противодействовать мероприятиям правительства в области церковной политики. Приходские советы были объединены, и во главе этого «Междуприходского совещания»[129] был поставлен митрополитом Вениамином кадетский деятель проф. Ю. Новицкий. Церковные активисты были связаны решениями этого совещания, и при его посредстве развертывалась контрреволюционная деятельность согласно директивам Московского «штаба», во главе которого стоял патриарх Тихон со своим синодом.

Таким образом, в период оформления обновленческого руководства в виде Высшего церковного управления приходские советы, ставшие теперь чаще называться «двадцатками», представляли из себя сплоченные контрреволюционные ячейки. Но так как церковные двадцатки не выражали настроений всех богомольцев данного храма, то почти в каждом

[129] Иначе называлось «Братство приходских советов Ленинграда и епархии».

приходе нашлись и такие элементы, которые обновленцы могли использовать по своему усмотрению. Одурачивая массы своей «прогрессивностью», обновленцы склоняли в свою сторону всех тех, кто не был согласен с политикой патриарха Тихона, и, наоборот, они выгоняли на улицу попов, если те не шли у них на поводу. Но если попы-обновленцы находили поддержку в части прихода или если они стремились захватить в свои руки доходный храм с «чудотворной» иконой, между церковными активистами начиналась форменная война. Конечно, истинные политические мотивы такой борьбы тщательно скрывались.

Очень часто двадцатки составлялись из жен, детей, родственников и личных приятелей священников, и они тоже выдавали себя за выразителей мнения верующих. Из таких кадров и выбирались представители на всякие съезды и совещания; обновленцы из этой тесной группы своих сторонников проводили в члены епархиальных управлений и в члены своего синода.

Таким людям было совершенно безразлично, в каком храме и в какой ориентации им числиться. Никакой религиозной потребности состоять в двадцатке большинство таких лиц не ощущало, это были в громадном большинстве случаев не представители верующих, а просто наемники духовенства. В отдельных двадцатках были церковные дельцы, которые и задавали, когда это было нужно, тон всей мирянской организации.

Было в то время несколько таких деятелей у обновленцев, выдвигавшихся в коллегиальные управления: Титлинов — бывший профессор духовной академии, Балашев, Денисов — в Ленинграде, секретарь синода Зарин — в Москве, проф. Покровский — на Украине, Таловский — в Сибири и другие.

У тихоновцев миряне формально оставались в тени; но там некоторые «дамы из общества» и уцелевшие прежние толстосумы влияли определенным образом на архиереев, а последние обрабатывали священников.

Все такие «идейные» церковники из мирян шли в церковные организации с определенной целью: организовать верующих на борьбу с Советской властью «в защиту веры».

Одни специализировались на «идейной борьбе» с коммунизмом; другие старались «оправдать» религиозные предрассудки и показать их «ценность» (Титлинов, Покровский); иные выступали с призывами об «очищении церкви» для сохранения ее влияния над сознанием трудящихся (Балашев, Денисов); наконец, некоторые вели просто погромную агитацию под прикрытием церковных фраз. Так, например, при посредстве самарского издательства «Церковная жизнь» Титлинов распространял свою листовку под названием: «Борьба за мир в церкви», в которой распространял всякие нелепые слухи о «брожениях внутри народа» и т. п.

В ожидании этого желанного «избавления» церковные двадцатки щедро помогали духовенству в его контрреволюционной работе. Прежде всего они старались поддержать среди верующих представление о «гонениях на церковь». Двадцатки достигали этого двумя приемами: во-первых, разрушением храмовых зданий и, во-вторых, лживыми жалобами на налоговую тяготу, которую будто бы вынуждены нести храмы. На самом же деле в период 1923—1927 гг. двадцатки располагали громадными средствами. Нэпманы, спекулянты, остатки прежней знати в тот период еще могли давать и давали от своих прибылей на «нужды церкви» крупные суммы. Тогда не редкость были сборы в городских церквах по 2000—3000 руб. на тарелку за богослужением. В штатах некоторых ленинградских храмов состояло по 15—17 чел. священников, и все они жили припеваючи. На со-

держание церковных хоров тратилось в некоторых храмах (Воскресенский храм, Александро-Невская лавра, Преображенский, Казанский, Исаакиевский соборы в Ленинграде; храм Спасителя в Москве и т. д.) сотни тысяч рублей в год. И в то же время, как доносил, например, один из священников Исаакиевского собора в отчете епархиальному управлению за 1924 г., «члены двадцатки на содержание хора тратили не менее 50% всех поступлений, а о ремонте или отоплении собора нимало не заботились». Так было почти повсеместно.

В результате храмы с внешней стороны приобретали крайне запущенный вид, и это служило наглядным «подтверждением» распространяемой попами лжи о том, что «Советская власть давит церковь». Выдающиеся памятники архитектуры при таком вредительском отношении двадцаток разрушались, как, например, в Пскове, в Новгороде, в Тихвине и даже в Ленинграде. Богатейшая Александро-Невская лавра при расторжении договора с двадцаткой передала здание собора в совершенно запущенном виде, а поступавшие на ремонт средства, собиравшиеся с верующих, тратились на духовенство, на пьянки и разврат монахов из лавры во главе с епископом Григорием Лебедевым, о мошеннических проделках которого немало стало известно на происходившем в Ленинграде процессе монахов и двадцатки этой лавры.

Внешнее «запустение» храмов церковные активисты обычно объясняли непосильными налогами на церковь. Это было сознательной ложью, так как налоги, взимающиеся со зданий религиозных культов на общих основаниях, не превышали в общем 5—8% валового дохода храма. В некоторых же случаях, когда бывало установлено, что храм посещается слабо, налоги снижались до самых мизерных размеров. В Боровичах, например, в 1925—1926 гг. верующие Введенского собора должны были уплатить налог со строений в сумме 127 руб. 12 коп. и земельной ренты — 131 руб. 67 коп. в год. В Пскове за собор уплачивалось налога всего по 60 руб. в год и т. д.

Для усиления сборов с населения двадцатки ставили нередко посреди храмов особые кружки для сбора денег якобы на налоги, а на деле это делалось для наживы церковников.

Некоторые церковники, как например священники Боярский, Очкуров, ряд епископов совместно с членами двадцаток до того распоясались, что стали продавать котлы и батареи парового отопления церквей, большие партии свинца, не говоря уже о коврах, мелких предметах культа из серебра, митрах и т. п. Богатейшие ризницы псковских и новгородских церквей, патриаршего московского подворья, комнаты митрополичьих покоев в Ленинграде не досчитывались многих вещей, расхищенных священниками и их «помощниками» из мирян. И в этом случае объединились алчность духовенства и озлобление классового врага, пытавшихся путем разрушения церквей вызвать недовольство у верующих.

Многие двадцаточники собирали серебряные монеты, сдавали их священникам, которые прятали их в подвалах (как это было, например, установлено при расследовании дела священника Куфанина в Ленинграде). Когда церковные руководители, боясь ответственности за подобные, явно уголовные поступки, издали распоряжение о сдаче свободных денег в сберкассы, двадцатки долго сопротивлялись проведению в жизнь этого распоряжения, пока на это не было обращено внимание инспекторов по делам культов. Чтобы сохранить свое влияние в массах верующих, некоторые приходы устраивали торжественные службы, организовывали в храмах концерты, выезжали в села с «чудотворными» иконами и т. п. Двадцатки не жалели средств на все эти затеи, платили по 100 руб. за «выход» гастролерам, которых из театральных коллективов приглашали в церковный хор; выписывали из других городов лекторов, протодьяконов, митрополитов, оплачивая им и проезд, и содержание, да еще давали крупные куши в виде «благодарности». Краснодарские двадцатки тратили свои средства на прием Титлинова, Покровского, Зарина; ленинградские — на протодьякона Редикюльева, митрополита Введенского, Белоликова, Питирима и других. Наряду с этими «культурническими» мероприятиями двадцатка Боровичского Свято-Троицкого собора в 1926 г. написала «извещение» о прибытии к ним (приносимой Новгородским священником) «иконы знамения божьей матери». Это «извещение» посылалось по селам во время уборочной кампании, чтобы отвлечь крестьян от полевых работ. В нем выражалась надежда на то, что богородица «омраченных просветит».

Наряду с официально действующими двадцатками, члены которых регистрировались в установленном порядке, духовенство создавало приходский актив, работавший по их указке нелегально. Такой актив составляли члены «братств», «сестричеств», «обществ трезвости», «миссионерских кружков», «любительских хоров» и т. п. Для вербовки в эти объединения использовалось личное влияние духовенства путем исповеди и домашнего знакомства. Всего проще была вербовка женщин. Один из известных обновленцев А. Нименский неоднократно заявлял и на собраниях, и в проповедях о своей уверенности, что будущее религии и церкви находится в зависимости от того, удастся ли им удержать под своим влиянием женщину. Священники того периода любили повторять, несколько перефразируя, мысль Бебеля (и для подчеркивания своего «социализма» обязательно со ссылкой на него): «победит тот, на чьей стороне будет женщина».

В целях расширения своего влияния среди женщин священники открыли им доступ в алтари храмов, к церковным должностям казначеев, председателей двадцаток, выбирали их членами церковных управлений и даже соборов. Даже тихоновцы, демонстративно стоявшие за все «старое», в этом отношении пошли по обновленческому пути. Уже в 1925 г. стало ясно, как быстро духовенство утрачивает свое влияние и слабеют надежды на возврат старого. В крупных приходах Ленинграда (Андреевский и Казанский соборы, Вознесенская, Благовещенская и другие церкви) число крещений снизилось по сравнению с 1923 г. на 20—25%, а число церковных браков понизилось до 60%, исчисляясь в некоторых церквах (Скорбященская на ул. Воинова, Троицкая, Вознесенская) буквально единицами в год (2, 9, 5).

То же было и в деревне. Благочинный Череповецкой епархии Сапожков доносил в 1925 г., что «в приходе, насчитывающем свыше 3000 душ верующих обоего пола, было исповедников только 850 человек». «В другом приходе на 2000 душ населения у исповеди и причастия за весь великий пост было 155 человек обоего пола... почти по всем приходам округа, где больше, где меньше появляются так называемые красные свадьбы, красные крестины и погребения».

Двадцатки пристально следили также за тем, чтобы матери крестили своих детей. Там, где сознательный отец не хотел совершать над своим ребенком никаких колдовских манипуляций, усердные к богу «сестрицы» начинали влиять на мать и бабку. При этом использовались не только религиозные предрассудки, но пускалась в ход антисоветская, пораженческая агитация: «Смотри, будет переворот — наплачешься с некрещенным

ребенком». И нередко, обманывая мужа, смущенная женщина шла тайком к священнику.

Когда так называемый актив той или иной церкви слишком разрастался, духовенство с согласия двадцатки создавало из него полумонашеские организации или «культурные» общества, вроде «общества сочетания религии и жизни», занимавшегося устройством богослужений с концертами, и т. п. А на почве эротической извращенности создавались различные кружки вроде «сестричества» около молодых архимандритов Александро-Невской лавры и других. Обновленцы (Боярский, Запольский, Введенский и др.) создавали подобные кружки главным образом для популяризации среди верующих своих взглядов.

Наряду с двадцатками создавались и так называемые братства, в среде которых скрывался различный контрреволюционный сброд. Например, в «успенском братстве» А. Введенского можно было встретить и бывшего жандармского офицера, и бывшего князя, и дочерей черносотенных генералов, и дворян — помещиков, и прочие антисоветски настроенные элементы. Церковники старались завлечь в эти общества и отсталых рабочих, и советскую молодежь, чтобы через них вести подрывную антисоветскую деятельность. Ярким примером этому служит деятельность священника Булавко в Введенском соборе в Ленинграде, ставшая в свое время предметом судебного разбирательства и закончившаяся осуждением Булавко, подбивавшего отсталых рабочих заниматься антисоветской агитацией на предприятиях города.

Другие священники, рассчитывавшие разложить рабочих (Боярский и его ставленник в Колпине Брудинский, их приятель Вячеслав и др.), устраивали в храмах собрания с музыкой, чтением литературных произведений и церковной агитацией; организовывали загородные прогулки, в которых «божественное» времяпрепровождение совмещалось с выпивкой на церковные деньги; создавали «любительские хоры» для исполнения духовных песен и т. д. В некоторых храмах «любительские хоры» состояли из нескольких десятков человек, главным образом из молодежи. Организуя хоры, священнослужители не только собирали с прихода крупные доходы, но и, прикрываясь церковными спевками, нелегально занимались антисоветской деятельностью.

Организованное в Ленинграде «Братство Софии — премудрости божией» было тесно связано с одной разоблаченной антисоветской группой, объединявшей, как сообщали газеты, и членов разбитых контрреволюционных политических партий, и белогвардейских офицеров, и активных церковников.

Устав «братства», рассматривавшего себя «ревностным слугой церкви», ставил членам братства задачу «бороться со злом», заключавшемся в «лживом призраке социального рая на земле без бога и против бога». «Братство» указывало метод борьбы с этим «злом» в восстановлении прежнего «публично-правового положения церкви в России», как «исторической силы, созидавшей Русское государство». Утверждение такой исторической неправды нужно было духовенству для оправдания своей установки, которая и нашла свое отражение в рассматриваемом уставе: «Члены братства вменяют себе в обязанность пользоваться всеми средствами и путями для достижения своих целей». «Братство» создавало свои конспиративные ячейки — «малые общины» (домашние церкви), которые и «входили в состав церковного прихода избранного ими храма, участвуя совместно в богослужениях и деятельности прихода». Для молодежи учреждались «особые организации по типу братства».

Вся эта контрреволюционная организация, как значится в § 9 устава, «ставила свою деятельность под покровительство и благословение главы русской православной церкви, патриарха всея Руси». Объединяла же она, как видно из § 1 этого устава, «преимущественно деятелей просвещения и культуры», т. е. остатки антисоветской буржуазной интеллигенции, и не скрывала, что «социальное строительство — характерная линия устремления братства» (§ 2).

По образцу Ленинграда и Москвы работа церковников по организации двадцаток, братств и различных обществ проводилась и в других городах страны и селах.

Активизации церковников в селах много способствовали тысячи монашек из ликвидированных монастырей. Они разбрелись по деревням под видом «трудящихся», занимающихся кустарным промыслом, и в рассматриваемый нами период охотно шли в двадцатки, чтобы помогать части духовенства в его борьбе с Советской властью.

Припрятывание серебряной монеты, накапливание денег «на всякий случай», обман, в чем только возможно, местных органов власти, попытки срыва кооперации, распространение всяких провокационных слухов — вот формы контрреволюционной деятельности сельского церковного актива.

Однако по мере развития колхозного движения, по мере приобщения деревни к новой культурной жизни, в сельских церковных двадцатках началось быстрое разложение. Например, в Ленинградской области к 1928 г. переменился почти весь состав двадцаток по сравнению с данными на 1925 г. В их составе все меньше оставалось крестьян — бедняков и середняков; все больше оказывалось кулаков, торговцев, псаломщиков или монастырских служек.

Когда трудящиеся погнали из деревень всю эту нечисть, сельские двадцатки быстро стали распадаться за отсутствием желающих вступить в их состав. Но это было уже в период ликвидации кулачества как класса.

«Мужичков из деревни» архиереи приглашали в города на свои совещания, выбирали их в члены епархиальных управлений, давали им пособия на ремонт храмов, на покупку свечей и т. д. Особым видом «внимания» была раздача сельским церковным активистам разных «благословенных грамот».

Архиереи, благочинные часто стали ездить по деревням для агитации, подбивали антисоветские элементы на противодействие колхозам, как это имело место в Лодейнопольском, Подпорожском, Гдовском и других районах Ленинградской области. Кулацкий актив церковных двадцаток, в свою очередь, старался «ублаготворить» своих архиереев, поддерживая ореол их «святости» и держа во многих местностях под своим контролем архиерейских ставленников — сельских священников.

Так устанавливался самый тесный классовый контакт между кулацкими элементами деревни и контрреволюционной частью духовенства. Такой контакт приводил к образованию контрреволюционных групп, например на Кавказе, в Воронежской области и в других местах. Различные объединения церковников — «федоровцы», «имяславцы», «краснодраконовцы», «буевцы» и другие, зародившиеся внутри кулацкого актива церковников, — все они боролись против Советской власти.

Подготовка обновленцами церковных кадров

Руководство обновленческой церкви уделяло большое внимание подготовке молодого духовенства. Для этой цели оно создало две Богословские академии (в Москве и в Киеве) и Богословский институт (в Ленин-

граде). Обновленцы на своем предсоборном совещании затевали создать восемь академий и целую сеть богословских курсов и пастырских школ. Об их создании особенно заботился Введенский, который и был назначен ректором Московской академии и профессором Ленинградского богословского института еще в 1924 г.

Обновленческие богословские школы просуществовали до 1933/34 учебного года. Первой прекратила свою деятельность Киевская академия, потом Ленинградский институт (в 1930 г.), почти одновременно и тихоновские курсы в Ленинграде. Эти затеи не удались, так как не нашлось достаточного количества лиц, желающих подготовляться к службе в церкви.

В Богословском институте в Ленинграде по спискам слушателей за 1926—1928 гг. числилось три бывших офицера, 6 бывших дворян, 15 священников и их сынков, 17 церковных активисток.

Насколько далеко отходили эти духовные школы от прямой задачи, которую они ставили официально, — от подготовки рядовых служителей религиозного культа, видно из того, что в институт и академии стремились попасть лица неправославных религий с определенным антисоветским направлением.

7 апреля 1925 г. эстонец Оскар Пельд, «пресвитер методистской церкви в Ленинграде», подает прошение в институт, и его просьба удовлетворяется. Тогда же другой гражданин, финн Занте, «проповедник епископальной церкви», зачисляется в институт. Руководство Ленинградского богословского института, помню, тогда охотно приняло в ряды слушателей католического фашистского агента, а когда он был арестован, стало от него открещиваться.

Учебная программа, по которой занимались слушатели духовных учебных заведений, предусматривала главным образом привитие им враждебной Советскому Союзу идеологии.

Священник Аксенов, читавший в Ленинградском богословском институте курс этики, в своем конспекте этих лекций во 2-м параграфе писал: «Строительство жизни в СССР значится под девизом культурной революции», — и тут же определял понятие этой культурной революции как «практический идеализм».

Аксенов поучал своих слушателей: «Перерождение врага в друга требует исключительного воодушевления практическим идеализмом». В чем же этот поповский «практический идеализм» должен выражаться? Аксенов отвечал: «Племя сынов погибельных... должно вслушаться (в духовные призывы, — *Н. П.*) и исправиться... Упорство в своем нечестии поведет к тому, что меч пожрет их».

Такая проповедь «божественного благословения» на террористические выступления против «сынов погибельных», как называли церковники неверующих людей, раздавалась в институте под видом «подготовки служителей религиозного культа».

Не решаясь выступать против марксизма открыто, руководители духовных учебных заведений советовали своим слушателям критиковать эволюционную теорию в естествознании, подвергать критической оценке «принцип борьбы классов» как низший якобы по сравнению с «принципом совести».

Обновленческий епископ П. Боярский в своих выступлениях в институте говорил: «Нет, не успокаивать нужно наших пастырей, что практическая жизнь может идти мимо них, а понуждать их к участию в ней, создавая из пастырей не любующихся собой людей не от мира сего, а работников — слуг христовых».

На публичном собрании верующих в Спасо-Успенском соборе 16 декабря 1926 г. Боярский и преподававший в Ленинградском богословском институте апологетику проф. Холопов пропагандировали «великое социальное значение католической церкви». Они восхваляли Лойолу, основателя ордена иезуитов; католическую исповедь; идеал «слияния мира и церкви» в «религиозном единстве» папской власти в теократическом государстве.

Холопов говорил: «Католичество и православие в наше время стоят перед реальной опасностью со стороны атеизма, выступающего с открытым забралом, вооруженного с головы до ног, пытающегося поставить под угрозу не историческое существование отдельных христианских исповеданий, а самую идею христианства. Против же общего врага целесообразнее выступать не разрозненными колоннами, а сомкнутым строем». Поэтому Холопов и призывал к объединению с католической церковью.

В таком же духе и с такими же установками велось дело и в Московской академии. Достаточно ознакомиться хотя бы с отчетом в статье «Годичный акт московской богословской академии» (напечатанной в № 1 «Вестника св. синода» за 1928 г.), чтобы видеть, что и здесь основной уклон — апологетический. Агент американской буржуазии, неправославный, высланный впоследствии из пределов СССР Ю. Г. Геккер, громко именовавшийся «доктором философии», читал курс «социальной этики» и проводил у себя на квартире «семинары», во время которых обрабатывал студентов в антисоветском духе.

К «просветительной» деятельности церковников любой ориентации приложим перефраз поповских призывов, который дал В. И. Ленин, вскрывая классовую сущность «прогрессивного» течения среди попов: «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».[130]

Эта оценка была дана В. И. Лениным в 1909 г. Теперь в нашей стране у власти новый рабочий класс и новое колхозное крестьянство совместно с новой же трудовой советской интеллигенцией. Благодаря руководству Коммунистической партии шло создание этих новых составных частей единого советского народа, и духовенству не удалось одурачить сколько-нибудь значительные части отсталых слоев населения.

В Киевской духовной академии тон всему делу давал двурушничавший даже в церковном отношении антисоветски настроенный митрополит Иннокентий Пустынский. «Возглавлял» тогда всю Украинскую церковь тот самый митрополит Пимен, который 18 июля 1919 г. опубликовал воззвание к населению с требованием безропотно подчиниться агенту германских империалистов гетману Скоропадскому и прекратить революционную борьбу. Вполне понятно, что здесь под видом науки культивировали «богословие» и «благочестие» в духе Антония Храповицкого и ему подобных приспешников капитала.

Наряду с подготовкой молодых богословов церковники не забывали и о «просвещении» верующих, для воспитания которых в надлежащем церковном духе служила духовная литература, лекции и т. д. Начиная

[130] В. И. Ленин, Соч., т. 15, стр. 388.

с 1922 г., издавался ряд журналов, распространялись нелегальные «послания» и «архипастырские наставления»; появлялись и анонимные листовки с призывами стоять за веру, «беречь старое православие» и бороться с «антихристовой властью».

В этих изданиях можно было найти и рассуждения о «ненужности» классовой борьбы, и о необходимости религиозной веры для культурного развития человечества, и об исторической якобы достоверности «священного писания», и «научные» доказательства догматов веры, и инструктаж по пастырской деятельности, направленной к сохранению религиозных предрассудков капиталистического прошлого.

Обновленцы затеяли в 1927—1928 гг. рассылку по приходам для руководства ряда специальных «тезисов» и конспектов проповедей на апологетические темы. В составлении их особое старание проявила Ленинградская группа во главе с Титлиновым.

Эти тезисы были проникнуты идеалистическим содержанием, старались показать необходимость религии для культурного развития, прививали человеку сомнение в его собственных силах, популяризировали мысль об объединении церквей для «защиты веры». Все это прикрывалось видимостью борьбы со староцерковниками, а в конечном счете преследовалась цель понизить творческий энтузиазм масс.

В Москве, в Ленинграде, в Ростове, в Краснодаре и в ряде других городов были организованы «просветительные» курсы. Были использованы для этой «учебы» храмы, нашлись крупные средства для оплаты лекторов и на другие расходы.

Падение влияния церкви. Возникновение иосифлянства

Несмотря на двурушничество и ухищрения, духовенству, примыкавшему к «Живой церкви» Красницкого, к «обновленцам», к «григорьевцам», к «сергиевцам» и другим религиозным группировкам, не удалось мобилизовать верующих на «защиту православия» против «безбожников-коммунистов». Влияние партии среди трудящихся росло по мере роста успехов индустриализации страны и общей культуры населения; вместе с этим все большие и большие слои трудящихся отходили от религии, влияние церкви падало.

Рост численности рабочего класса, особенно в тяжелой промышленности, и улучшение его материального положения создавали условия, при которых у рабочих слабела потребность искать в религии утешения и облегчения своего положения.

Непрерывно развивалась в то же время сеть школ, средних и высших учебных заведений. К 1928 г. учебой было охвачено до 15 000 000 чел. Конечно, это являлось сильным тормозом в распространении религии.

Прежние темные, неграмотные работницы, прислуги из буржуазных домов, деревенские девушки и женщины, приезжавшие в город на заработки, которые и составляли основной кадр «христова стада» в дореволюционной России, теперь превращались в сознательных, грамотных, культурно развивавшихся советских работниц, которые с презрением начинали относиться к различным махинациям церковников для удержания их в сетях религии.

Под влиянием антирелигиозной пропаганды к 1928 г. создались уже крупные кадры воинствующих безбожников из рабочих, проводившие соответствующую агитацию среди населения. В результате среди рабочих все больше начало распространяться движение за ликвидацию очагов религиозного дурмана, и по требованию трудящихся в период 1923—1927 гг. был закрыт ряд храмов, по преимуществу в городах.

Церковники оказывали росту безбожия среди рабочих отчаянное сопротивление. Не говоря уже о провинциальных городах, даже в таких центрах, как Ленинград, в связи с ликвидацией храмов распространялись выдумки о «гонении на церковь», о насильственном закрытии храмов. Но рабочие под руководством партии дали отпор таким нападкам. Органы власти на местах закрывали храмы лишь в тех случаях, когда налицо имелось законное требование большинства трудящихся. В Ленинграде, например, очень тщательно проверялись постановления, принятые в районах, о закрытии церкви у Варшавского вокзала, в Александро-Невской лавре, Знаменской церкви и многих других.

Духовенство пускало в ход все средства агитации, чтобы попытаться поднять массы «в защиту православия». Особенно старалось оно в рабочих районах. Когда в 1924 г. закрывали по требованию всего коллектива «Красного Путиловца» Путиловскую церковь, построенную на обязательные взносы от рабочих в годы реакции, священники города подняли агитацию за противодействие работе комиссии по приему церковного имущества. Но их усилия в этом направлении были безуспешными.

Для удержания верующих церковники не жалели средств на театрализованное оформление своих богослужений, думая, что рабочие поддадутся обаянию «священного ритуала». Не редкость были службы в храмах при участии 40—50 священников при хорах по 40 человек, чтобы создавать видимость церковной силы. По селам разъезжали архиереи с десятками священников для совершения богослужения. Одновременно велась безвестными странниками, якобы «гонимыми», нищими, на папертях антисоветская агитация о «последних временах», о «заступничестве папы» и т. д. Но обработка духовенством населения не имела успеха. Рабочие клубы, театры, кино, библиотеки, избы-читальни научили уже в то время рабочих и крестьян не поддаваться «блеску» церковной мишуры и разбираться в антисоветской сущности религиозной проповеди.

Не помогло духовенству и то, что священники стали служить обедню вечером или совершать праздничные службы в выходные дни.

На наиболее отсталые слои работниц и рабочих священники пробовали воздействовать «чудесами», «исцелениями» и т. п. В рабочих районах на Пороховых, за Нарвской и Московской заставами, в Колпине, в Гавани и других местах устраивались инсценировки «чудес». Священники при помощи нанятых лиц приводили в храмы нервно больных женщин к «чудотворным» иконам и изгоняли «злого духа»; те бились, корчились, кричали, а потом священник читал молитвы, служил молебны, и когда больная, наконец, приходила в себя, оставленная в покое, это называлось «исцелением». Но и это шарлатанство не помогло попам. Сотни тысяч трудящихся, побывавших в санаториях, домах отдыха, на курортах, ставших собственностью народного государства, на себе удостоверились, что здоровье восстанавливается без помощи какой-то сверхъестественной силы.

В конце 1927 г. и «сергиевцы», и «обновленцы», а вслед за ними и более мелкие группировки ради сохранения верующих за церковью обязали духовенство проповедовать повиновение власти. Но это только углубило церковный распад, так как было неприемлемо для тех верующих, которые не могли смириться со своим положением лишенных власти буржуа или раскулаченных. Эти богомольцы с надеждой смотрели еще на церковь, рассчитывая, что только она укажет путь к возврату старых поряд-

ков. А поэтому они обращались к духовенству с требованиями «поднять дух верующих», «быть твердой опорой для них в тяжелое время», «отстаивать святое православие», «противостоять неверию» и т. п.

Вот одно из подобных обращений Тихвинского викариального управления к своему церковному начальству в 1926 г.: «Честь и слава тем стойким борцам, которые, несмотря на все тяжелые жизненные и служебные условия, продолжают нести крест свой с крепкой верой в правоту своего дела и с твердой надеждой, что скоро ли, долго ли, но все-таки в конце концов добро восторжествует над злом, свет разгонит тьму, правда божия победит неправду человеческую!»

Недовольные митрополитом Сергием, занявшим лояльную позицию по отношению к Советской власти, архиереи, попы и церковные «активисты» из антисоветских элементов разжигали среди кулаков ненависть к «антихристовой власти» большевиков.

Один из архиереев, сочувствовавших отходу от Сергия, но трусливо державшийся, как он сам заявлял, «золотой середины», в письме к Ленинградскому митрополиту Серафиму Чичагову в начале 1928 г. признавал, что задачей всей смуты, произведенной церковниками в связи с позицией митрополита Сергия, было стремление «вздыбить приходы в уездах».

Конечно, нужно было найти церковный предлог для отхода от Сергия. Его нашли в том, что митрополит Сергий будто «самовольно захватил власть в церкви». Что это было только вымышленным предлогом для маскировки политических причин разделения, видно из того, что глава нового движения митрополит Иосиф Петровых сам же получил назначение на должность митрополита Ленинградского от митрополита Сергия, т. е. признавал его власть как своего начальника.

Из декларации, которую опубликовали 24 февраля 1928 г. Иосиф и другие архиереи, его сторонники, видно, что они отказались от подчинения Сергию Страгородскому потому, что его, как они пишут, «никому и ничему не нужное угодничество внешним (т. е. власти, — *Н. П.*) является явным нарушением... постановлений Всероссийского собора 1917—1918 гг.» Непримиримая борьба с Советской «антихристовой» властью, провозглашенная этим собором, снова становится главной задачей «иосифлянской» группы церковников. В цитированной нами декларации так и заявляется, что иосифлянские епископы хотят управлять делами церкви «в строгом согласии с постановлениями собора 1917/18 г.» — этого сборища махровых контрреволюционеров.

Один из епископов, подписавших иосифлянскую декларацию, архиепископ Варлаам Ряшенцев в 1928 г. высказывался совершенно определенно в белогвардейской печати: «Невольное соприкосновение православия с социалистической республикой ухудшилось через признание митрополитом Сергием безбожной власти. Церковь не может вести внешнюю борьбу, но церковь должна определить себя к духовной борьбе с таковой властью».[131]

Так как Советская власть совершенно не касается религиозной веры, догматов церкви и ее обрядов, то под «духовной борьбой с таковой властью» можно понимать только разжигание религиозного фанатизма в целях активизации борьбы с Советской властью всех контрреволюционных элементов. Этим и занимались по преимуществу иосифляне в надежде на внешнюю поддержку, т. е. на иностранную интервенцию. Тот же Варлаам Ряшенцев выражал уверенность, что «русское православие, знамя которого высоко держит митрополит Антоний (Храповицкий) с русским заграничным синодом, несомненно, одержит победу над разрушителями церкви».[132]

[131] Цит. по кн.: М. Попов, ук. соч., стр. 83.

В ожидании интервенции некоторые епископы этой группы, например Вениамин Воскресенский, призывали к прямой измене Родине: «Для христианина безбожная родина уже перестает быть родиной».[133] Заместитель митрополита Иосифа по Ленинграду, известный черносотенец — иоаннит (последователь пресловутого Иоанна Кронштадского) епископ Димитрий Любимов в должности епископа Гдовского путем выездов, посланий и специальной агентуры из монашек и попов — своих сторонников проводил контрреволюционную работу в этой пограничной области, объединяя кулаков на борьбу с Советской властью.

Характерен был состав последователей иосифлянства. Тихоновский епископ, руководитель Александро-Невской лавры в Ленинграде, Григорий Лебедев дает такую характеристику последователям митрополита Иосифа: «За митрополитом Иосифом... оказались, во-первых, экзальтированные, подогреваемые взаимным подталкиванием, у которых закрыты были глаза; во-вторых, там оказались просто-напросто сбитые с толку проповедью сатанизма, пугать каковым не скупились первые; затем оказалось не мало сочувствующих иосифлянам из лиц, которые готовы навязать церкви свои личные симпатии или антипатии, не имеющие отношения к церковному делу».

Под видом борьбы с «сатанизмом» иосифляне организовывали кулаков, подкулачников, бывших торговцев и остатки разбитых классов на борьбу с победоносным социалистическим строительством. Экзальтированное, озлобленное настроение иосифлянской группы, готовой идти с закрытыми глазами на поводу у своих вожаков, Лебедев обрисовывает правильно.

Для того чтобы так «наэлектризовать» людей, нужен был особый подход к ним. Иосифлянские руководители рядились в одежды аскетов и выдвигали на первый план «мистические» переживания во имя торжества мистицизма — внутреннего общения с богом, подбивая людей на противодействие мероприятиям правительства.

Агитация против хлебных карточек и, позднее, паспортов, как «печати антихриста» (Славковичский район Ленинградской области), распространение всяких «писем с неба» против вступления в колхозы (Ярославская область и др.), наконец, кулацкие выступления на юге Советского Союза, спровоцированные сектами «федоровцев», «имяславцев» и другими — все это, как показали расследования, проходило при самом активном участии разных «буевцев», «варлаамовцев», «истинно православных» священников, как в разных местах Союза по-разному назывались последователи «иосифлянства». Общим у всех была «мистическая» окраска их контрреволюционной деятельности.

Сам глава «иосифлянства» — митрополит Иосиф в царское время примыкался при дворе небезызвестной святоши (сестры последней царицы) Елизаветы Федоровны. Под маской монашеского смирения Иосиф Петровых душил всякое проявление революционных симпатий среди студентов старой Московской духовной академии, в администрации которой он состоял.

[132] Там же, стр. 82.
[133] Там же, стр. 83.

В своих посланиях 1928 г. Иосиф Петровых заявлял о лояльном отношении к гражданской власти, призывал «тихо продолжать дело молитвы и душевного спасения» и в то же самое время возглавлял заядлых реакционеров-церковников, выступавших против Советской власти.

Сторонники иосифлянства, как признает один из епископов — Григорий Лебедев, «развили крайнюю пропаганду всяких фанатичных взглядов, забрасывали верующих листовками, насыщали безответственной агитацией и подогревали публичными (иногда весьма предосудительными) выступлениями своих вожаков».[134] Они бросили сотни «юродивых», «странников» (из бывших лавочников и кулаков), монахов и монашек в села, главным образом в пограничные районы Ленинградской области, для проведения там разнузданной агитации о скором «конце света». Сроки ожидавшегося «второго пришествия» всегда удивительно совпадали с теми «сроками», которые всякая контрреволюционная нечисть назначала для прихода интервентов.

Ожидая гибели коммунизма от иностранных «спасителей», некоторые иосифляне, как например известный по Ленинграду Ф. Андреев, заранее брали ориентацию на католичество, распространяя взгляды Вл. Соловьева, бежавшего за границу проф. Карсавина и других апологетов католичества.

Последователей остальных течений в церкви иосифляне объявили «изменниками», «продавшимися большевикам», и на этой почве разжигали религиозный фанатизм. Имея целью удержать под своим влиянием сельское население, духовенство иосифлянского толка надеялось внести в него разделение по религиозным признакам, объединив часть середняков и кулаков в «единой спасающей церкви», и таким образом усилить бешеное сопротивление кулачества мероприятиям Советской власти.

Повсеместно агенты иосифлянства, ссылаясь на «божественное внушение», призывали бежать от всех храмов, где поминается Советская власть, бежать от Сергия, от «обновленцев». «Однажды я взошла в церковь, у меня защемило сердце, помутилась голова и голос сказал мне: уйди и молись дома», — так проповедовала некая спекулянтка Мазина в с. Семеновском Ярославской области. И то же самое объяснение своему отходу в иосифлянство давала автору этих строк одна из церковных активисток Ленинграда: «Какой-то голос говорил мне: уйди из обновленческого храма, уйди и из сергиевского». Все эти «голоса» нужны были врагам народа в рясах только для того, чтобы придать контрреволюционным выступлениям кулаков и других антисоветских элементов религиозную окраску.

В 1928—1930 гг. некоторая часть духовенства, вопреки заявлениям церковного руководства о лояльном отношении к Советской власти, проводила антисоветскую агитацию. Сельские священники на исповеди, с глазу на глаз, убеждали верующих не вступать в колхозы или выходить из них, грозили колхозникам отказом в требах, инсценировали «благословение божие» на полосы единоличников через «явленные иконы» и т. п.

Эти агитаторы, называвшиеся миссионерами, «благовестниками», не стеснялись обманывать местную власть. Например, священник Богородицкий в с. Тамга Калининского района созвал, как будто для обсуждения только церковных вопросов, собрание верующих, а на самом деле провел на собрании антиколхозную агитацию. В результате часть верующих женщин, сагитированных попом и кулаками, сорвала на сходе обсуждение во-

[134] Тезисы свящ. Лебедева из Кинешмы, одного из миссионеров и руководителей иосифлянства.

проса об организации колхоза. Священник Мальцев (Череповецкий район) хвастливо докладывал Ленинградскому митрополичьему управлению: «В вопрос повестки — на собрании мирян и духовенства целого района в с. Чуровском я вставил доклад о „современном неверии и антирелигиозной пропаганде“, с разбором современных отрицательных суждений — есть ли бог; религия и наука; творение мира по библии и научным данным».

По селам (например, с. Ивановское, с. Старая Ерга Череповецкой епархии и др.) устраивались, как показывают официальные отчеты церковников, специальные беседы для комсомольцев.

В письме к протоиерею Боярскому его друг священник Мальцев писал: «Надо обратить внимание на религиозное просвещение молодежи — на детей, о чем платонически вздыхают старушки, а именно молодежи с 18 лет. Молодежь не вся еще отошла от церкви и пастырства даже у нас в провинции. Вот этих оставшихся и надо уберечь и через них привлечь и других. Как? У меня три раза в неделю ведутся систематические беседы, но плана работы нет. Нельзя ли что-либо возсоздать из былого „содружества христианской молодежи?“».

Для противодействия антирелигиозной пропаганде в целом ряде епархий священники стали выносить постановления об организации специальных библиотек из новой и старой, дореволюционной литературы.

Но как ни старалось иосифлянское духовенство остановить рост коммунистического просвещения масс сельского населения, оно к 30-м годам вынуждено было признать свое поражение. Церковь лишилась базиса в широких слоях рабочих и трудовой интеллигенции.

Кризис церковной иерархии (1929—1934)

Первой проверкой потери церковниками своего влияния уже не только в городах, но и в гуще сельского населения явились перевыборы сельских Советов в 1930—1931 гг.

В 1930—1931 гг. духовенство словно забыло о своих внутрицерковных разделениях; полемическая борьба почти совершенно не находила отражения в проповедях. И в городах (например, в Ленинграде) митрополит Серафим Чичагов, митрополит Серафим Руженцев, и по селам благочинные и разъезжающие епископы — Венедикт Плотников, Александр Боярский и другие — все громили неверие. Во многих селах, как сообщала печать того времени («Безбожник», 1931, январь—май), священники развили агитацию за выборы в Советы своих людей, которые «защищали бы веру», ходили бы в церковь и т. д. Были пущены в ход все возможные средства, чтобы запугать, особенно женщин, «насильственным закрытием всех храмов», если в Советы выберут неверующих — коммунистов. В отдельных случаях договаривались даже до того, что объявляли выборы в Советы «антихристовым делом» и тем, кто будет принимать в них участие, как и вступающим в колхозы, грозили «наказаниями от бога» — пожаром, болезнью, неурожаем и т. п.

Чтобы расположить к себе часть сельского населения и иметь влияние на исход выборов, в некоторых местах (например в Лужском, Псковском и других районах) священники не жалели личных средств. В компании с кулацкими элементами организовывали пьянки, втягивая в них крестьян, особенно сельскую молодежь.

Там, где было очевидно, что выборы не дадут желательных результатов церковникам, последние пытались сорвать выборы, устраивая в это

время какие-нибудь «особо торжественные» богослужения, собрания верующих по делам храма, приезды архиерея и т. п.

И все же духовенство потерпело полное поражение в своей борьбе за желательные ей составы Советов. Параллельно с неудержимым ростом колхозов шел отказ верующих принимать священников по деревням, давать им регулярно содержание, праздновать «заветные праздники». С 1931 г. в органы церковных управлений начало поступать большое число жалоб сельского духовенства на резкое ухудшение их материального положения ввиду массового отказа населения от содержания священников. Вот один из докладов священника Лебедева из с. Торошковичи (Лужский район): «Прежде богатый приход теперь не в состоянии содержать сельского священника, так как громадное большинство населения не нуждается в исполнении религиозных обрядов и не считает нужным поддерживать священника». Череповецкие священники неоднократно жаловались, что в деревнях, приписанных к их храмам, не стало возможности отправлять те «хождения по домам», которые давали значительную долю средств содержания духовенству. Правда, в некоторых сельских Советах оказались приспешники церковников, но и они вскоре были разоблачены трудящимися и потеряли возможность вредить делу социалистического переустройства деревни.

Церковное иосифлянское руководство, учитывая такое положение на местах, вынуждено было потесниться — уступить большую часть своих храмов «сергиевцам», сосредоточив свое внимание на индивидуальной обработке верующих в желательном для них духе. «Сергиевцы», получив в свои руки значительную церковную базу, приступили к своей деятельности с нового заявления о лояльности к Советской власти. Показательным в этом отношении было выступление митрополита Сергия с особым посланием против домогательств римского папы поднять в 1930 г. «крестовый поход» против СССР.

1930—1932 гг. были временем усиления антисоветской кампании в капиталистических странах именно под знаком «крестового похода», который объявил папа Пий XI против страны Советов. 2 февраля 1930 г. Пий XI обратился к генеральному викарию Рима, кардиналу Базилио Помпильи с письмом, опубликованным всеми газетами буржуазных стран. В этом письме Пий призывал все реакционные силы католического духовенства — «черный интернационал» выступить против великой социалистической республики. Полное всякой наглой клеветы против нашего народа обращение папы было подхвачено архиепископом Кентерберийским, лютеранскими пасторами, раввинами и другими. Был назначен день «всеобщей молитвы о спасении мира от большевиков» — 19 марта. В буржуазных странах составлялись письменные протесты и попы всех религий недвусмысленно призывали к активной борьбе против Советской власти.

До этого выпада Пия XI против СССР еще в 1929 г. в Риме была основана особая школа шпионажа при «святейшем престоле», так называемый «Руссикум». Официально, по разъяснению папы, это была семинария для подготовки «верных сынов церкви», назначаемых к отправке в Советский Союз. Католическая газета «Жизнь католика» разъясняла, что папа «хочет заблаговременно сформировать хорошее католическое духовенство», в программу подготовки которого входило и изучение классиков марксизма, чтобы при появлении на территории СССР эти посланцы папы «в защиту веры» могли казаться совершенно советскими людьми. Главным деятелем по созданию этой семинарии был тот самый иезуит-

шпион Мишель д'Эрбиньи, которого тепло встречали митрополит А. Введенский и обновленцы на своем соборе в 1925 г.

Несмотря на неудачу затеи с «крестовым походом» и провал первого же назначенного моления 19 марта ввиду протеста громадных масс рабочих и других друзей СССР за границей, международная церковная контрреволюция не прекращала своих атак против страны социализма. В 1932 г. в послании от 8 мая папа Пий XI вынужден был признать, что «атеизм уже проник в широкие народные массы... что он неутомимо работает». Однако это заставило папу и других реакционных церковников лишь теснее сплотиться с итальянским и германским фашизмом.

Отход трудящихся от религии углублял кризис «обновленческого» движения в церкви. Обновленцы вынуждены были отказаться от всех тех «новшеств», которые они вводили в церковную практику с первых лет своей деятельности. Был оставлен только женатый епископат, так как было уже много женатых архиереев и ликвидация этого института брачных епископов поставила бы в затруднительное положение Введенского и многих других. Оставили и второбрачие духовенства. Реформы же, связанные с пересмотром догматического учения и касающиеся изменения культа, введение русского языка в богослужение и пр. — все это было теперь взято под подозрение со стороны обновленческого синода.

На пленуме синода в мае 1932 г. митрополит А. Введенский с жаром доказывал необходимость «блюсти традиции православия», восхвалял достоинства церковнославянского языка и т. д. Диктовалось это, конечно, не принципиальными соображениями (тот же Введенский несколько лет назад защищал всяческие «реформы» в церкви). «Обновленцы» видели, что ряды верующих редеют, что все больше людей отходит от церкви, что попытки привлечь верующих к «реформированной» церкви провалились. Им оставалось одно — стараться не уступить своих оставшихся позиций староцерковникам.

Пленум синода принял решение ввести всюду единообразие в богослужении, прекратить пользование русским языком в богослужении, ограничить всякое «творчество» в области церковной жизни, подчиняя в этом отношении священников всецело усмотрению архиереев.

В 1932—1933 гг. особенно усилилось стремление главы обновленчества митрополита А. Введенского дискредитировать с «научной точки зрения» атеистическое мировоззрение.

В те годы митрополит Введенский особенно домогался возможности распространять свое влияние в Ленинграде. В своих проповедях, как можно судить по стенограмме, сохранившейся в архиве епархиального управления, он громил всех тех людей, «которые в области религиозной отучились мыслить», которых в религиозном отношении характеризует «спячка мысли». Им он противопоставлял буржуазных ученых, пересыпая «церковную» проповедь именами Эйнштейна, Шеллинга, Фихте, Ницше, Джемса — этих, как выражался Введенский, «вождей философской мысли XIX и XX столетий». В своей проповеди 24 сентября в Спасо-Успенском соборе в Ленинграде он говорил, что «тонким изощренным философом-диалектиком был отец церкви Григорий Нисский» (засоривший мозги своих современников размышлениями, вечно или не вечно будут грешники мучаться в аду). Если митрополит Введенский считал нужным выступать с такими проповедями, то это вызывалось общей потребностью церкви тех годов представить религию «прогрессивной силой», которая должна-де и в советском государстве быть признана положительным явлением.

Борьба с религией, как явлением «противоположном науке», должна была быть, по мнению церковных верховодов, прекращена.

Насколько реакционна была проповедь Введенского и его подражателей, можно судить хотя бы по тем его высказываниям, которые имели место, например, в храме Захария и Елизаветы, куда Введенский чаще всего приезжал служить. Вот несколько выписок из стенограмм его проповедей.

«Христианство подобно солнцу и кислороду, обтекает и освещает весь человеческий космос, — говорил Введенский, — оно проникает как-то вне нашего сознания в сферы нашей души. Все то, чем живет человечество, все то, что составляет основу культа и прогресса — принесено в мир христианством». Такое разглагольствование нужно было Введенскому для того, чтобы объявить всех неверующих, творцов новой жизни людьми «поврежденными». Введенский так и говорил: «Душа Христа в каждый неповрежденный дух льет такой свет, что каждый неповрежденный, искренний человек не может не петь ему славу».

Старания церковной иерархии удержать за церковью массы трудящихся оканчивались неудачей: ряды верующих редели. Такие крупные центры, как храм Спасителя в Москве, Исаакиевский и Казанский соборы в Ленинграде, крупные соборы и монастырские храмы по всей территории СССР, волею трудящихся обращались в очаги культуры и просвещения. Различные церковные ориентации переживали кризис.

Многочисленному духовенству городских приходов (Ленинграда, Москвы и др.) становилось нечего делать. Да и множество архиереев оказывалось «не у дел». Церковное руководство в конце 1934 г. и начале 1935 г. произвело массовую переброску активных священников из города в деревню, дав им задание «поднять веру» среди крестьян. Одновременно с этим, чтобы усилить роль центрального руководства, в апреле 1934 г. группа епископов преподнесла митрополиту Сергию титул «блаженнейшего». Через год митрополит Виталий, договорившись с синодом, объявил себя «первоиерархом» церквей на территории СССР, распустив все обновленческие епархиальные управления, и дал полноту административной власти исключительно митрополитам. Через некоторое время и митрополит Сергий уничтожил свой синод и епархиальные советы при архиереях. Глава «григорианского» течения — митрополит Виссарион фактически сделал то же, митрополит Иосиф, как мы видели, еще раньше объявил себя «духовным вождем церкви».

В связи с этой реформой центрального управления деятельность церковников оживилась. Ряд бездеятельных архиереев был уволен на покой. Церковные разногласия были забыты.

* *
*

С первых дней социалистической революции в России подавляющее большинство духовенства православной церкви выступило на стороне врагов молодой советской республики. Церковные иерархи, массы рядовых священников поддерживали внутреннюю контрреволюцию и иностранную интервенцию. В годы социалистического строительства церковники использовали всякие средства для подрывной деятельности. Антинародная политика духовенства не могла не оттолкнуть от церкви верующих. Под влиянием успехов социалистического строительства массы людей стали порывать с церковью. Боясь полной потери своих позиций среди быстро

редеющей паствы, церковная иерархия вынуждена была пересмотреть свое отношение к Советской власти и заявить о лояльном к ней отношении. Впрочем, и после этого заявления, сделанного в 1927 г., часть духовенства не прекратила своих действий, направленных на срыв коллективизации и индустриализации СССР, а церковь в целом продолжала пропагандировать религиозное вероучение, противное здравому смыслу и величайшим достижениям науки, тормозящее прогрессивное развитие человечества по пути к коммунизму — обществу, свободному от какого бы то ни было физического и духовного порабощения человека человеком.

В. Я. ПРОПП

ИСТОРИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ НЕКОТОРЫХ РУССКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРАЗДНЕСТВ

1

Изучая русские религиозные праздники прошлого, можно установить, что некоторые из них имеют очень древнее происхождение. Они существовали уже до введения христианства и были связаны с поворотными сроками солнечного календаря: днями солнцеворотов и равноденствий. В этнографии и фольклористике обряды и песни, сопровождавшие эти праздники, получили не совсем удачное название календарной обрядовой поэзии, а самые праздники — праздников календарных. Главнейшие из них — святки, масленица, семик и праздник Ивана Купалы. Празднества эти некогда носили ярко выраженный аграрный характер: работа земледельца определялась сменой времен года. Церковь вступила с ними в упорную борьбу. Она запрещала старинные веселые обычаи и обряды, сопровождавшие эти праздники, как «бесовские» и «еллинские», т. е. языческие. Уничтожить народное веселье она, однако, была не в силах. Другой способ борьбы со старинными праздниками состоял в том, что церковь приурочивала их к новому христианскому культу. Так, например, праздник зимнего солнцеворота, праздник рождения солнца был превращен в праздник рождения Христа; праздник летнего солнцеворота, связанный с расцветом растительных сил земли, стал праздником Иоанна Крестителя, по-народному — Ивана Купалы. К этим старинным праздникам, истолкованным на церковный лад, церковь прибавила свои, связанные с преданиями Нового завета; таковы, например, праздники преображения, вознесения, покрова, успения и другие, не связанные ни с какими народными обрядами дохристианского происхождения.

Изучение дохристианских слоев русских религиозно-бытовых, так называемых календарных праздников имеет очень большое значение. Оно вскрывает языческую основу этих праздников и тем самым лишает их ореола святости и божественности. Но этого мало. Как мы увидим ниже, изучение этих празднеств бросает свет на происхождение некоторых из основ церковной догматики, показывает их обусловленность дохристианскими, т. е. чисто языческими представлениями.

Языческие элементы христианских празднеств представляли собой пережиток; церковный же культ как таковой, представлявший государственную религию, в глазах верующих пережитком не был. В наши дни положение изменилось. Церковные праздники и связанные с этим представления во всей их совокупности стали пережитком, притом пережитком вредным. Раскрытие языческих основ некоторых из этих празднеств помогает раскрытию языческих корней христианского вероучения в целом и тем самым колеблет и уничтожает веру в божественное происхождение и божественную сущность церковных установлений и учений.

В настоящее время историческая наука располагает достаточным материалом для разрешения этой задачи. Мы можем нарисовать более или менее точную, хотя, может быть, и не исчерпывающую картину проведения так называемых календарных праздников, главным образом по записям XIX в. и дать им научное объяснение. Некоторые детали празднеств могут быть восстановлены и в более ранних формах по различным косвенным источникам, по летописным данным, по церковным поучениям и проповедям, по законодательным актам и некоторым другим древнерусским письменным памятникам.

Количество трудов, посвященных названным празднествам, довольно значительно. Тем не менее общепризнанных выводов нет, есть теории и гипотезы, не обладающие силой доказательств. Ниже мы будем иметь случай ознакомиться с некоторыми из этих теорий.

Причина такого положения отчасти объясняется общим умозрительным характером науки XIX—XX вв. Выводы делались не путем строгого сопоставления фактов, а путем более или менее произвольных догадок, носящих совершенно отвлеченный характер. Празднества изучались безотносительно к трудовой жизни и деятельности земледельца, тогда как именно здесь разгадка его психики и корни его представлений и обрядовых действий. Мы увидим, что так называемые календарные праздники представляют собой праздники аграрные.

Но была и другая причина, почему изучение этих праздников не дало правильных выводов. Причина эта состоит в том, что праздники изучались в отрыве один от другого. Материалы одних празднеств не сопоставлялись с материалами других. Так, например, Всеволод Миллер изучал только масленицу, Потебня — только Ивана Купалу, Аничков — только весенние праздники — встречу весны и троицу[1] и т. д.

Между тем каждый праздник в отдельности хорошо может быть изучен только тогда, когда будет изучен весь годовой цикл их.

При таком изучении обнаружится, что частично эти праздники состоят из одинаковых, повторяющихся элементов, различно оформленных. Это наблюдение имеет для нас первостепенное значение. Так, например, поминовение усопших имело место на святки, на масленицу, на троицу, в радуницу и в некоторые другие религиозные праздники. Другой пример: сожжение или вообще уничтожение чучела происходило не только на масленицу, для которой оно считалось характерным, но и на троицу, на Ивана Купалу, в петровки и в другие сроки. Отсюда вывод, что любой обряд нельзя изучить в пределах одного праздника в отрыве от изучения его в другие религиозные праздники. Следует обратить также и внимание на форму этих обрядов во все дни их исполнения. Так же надо поступать и со всеми другими повторными элементами, из которых слагаются религиозные праздники. Этот вывод может быть обобщен: календарные праздники следует изучать не столько по срокам, сколько по со-

[1] В. Ф. Миллер. Русская масленица и западно-европейский карнавал. М., 1884; А. А. Потебня. О купальских огнях и сродных с ними представлениях. Археологический вестник, вып. 3. М.,1867. (Перепечатано в его же книге: «О некоторых символах в славянской народной поэзии». Харьков, 1914, стр. 159—189); Е. В. Аничков. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян, ч. I. Сб. ОРЯС, т. XXIV; СПб., 1903; ч. II, т. XXVII. СПб., 1905.

ставляющим их элементам сквозь все сроки. Правда, при таком методе изучения не исключена опасность нивелировки особенностей этих праздников. Однако такое затруднение есть затруднение не принципиального, а научно-технического характера: изучая разрозненные составные элементы, из которых слагаются означенные празднества, нетрудно будет их вновь воссоединить и показать, как праздновались святки, масленица и другие праздники, как они протекали, что между ними общего и в чем их специфические отличия.

Совершенно очевидно, что полное освещение всех русских так называемых календарных религиозных праздников и исполняемых в это время обрядов невозможно дать в краткой статье. Это требует более обширного изложения. Но некоторые элементы их можно рассмотреть в качестве предварительных наблюдений.

Из всех элементов для данной статьи мы избираем похороны, т. е. сожжение, потопление или растерзание куклы, чучела или других каких-либо предметов. Это наиболее универсальный, наиболее распространенный из всех календарно-праздничных русских обрядов. Изучение его имеет не только частный характер, но позволит сделать и некоторые более общие выводы о характере, происхождении и значении тех праздников, когда этот обряд производился.

Наличие похоронных обрядов, которые в разных формах имеются почти во всех праздниках аграрно-календарного цикла, свидетельствует об их однородности. Одна из особенностей этих обрядов состоит в том, что похороны обставляются не трагически, а, наоборот, комически. Имитация горя носит характер пародии и фарса, а похороны иногда кончались бурным весельем.

Мы изложим материал, начиная со святок, и затем перейдем к последующим праздникам.

2

На святках пародировались обычные церковные похороны. Игра в похороны некогда входила в число святочных игрищ. Игра эта называется в «покойника», «мертвеца», «умрана», «умруна», в «смерть». Сущность ее состоит в том, что в дом вносили человека, одетого покойником, лежавшего на доске или на санях, и под общий хохот оплакивали и отпевали его, пародируя церковный обряд и симулируя горе. Мы имеем следующее описание из Костромской губернии.

Один из играющих рядится покойником. «Мужчина надевает рубашку белую, штаны белые, онучи белые, лапти новые с веревками, перевитыми, как у живого, поясок домотканный; лицо покрывают платком или одевают личину (маску), деревянную долблену или из бересты, страшную, неприглядную. „Мертвеца“ кладут или на салазки, которые двое ребят везут в избу к девкам, или на доску, которую несут несколько человек, с воем и плачем провожающих родителей, братьев и сестер. В избе мнимые родственники покойника зовут девок или просто волокут прикладываться к покойнику».[2]

Бывали случаи, что для этой игры тревожили и настоящих покойников. Священник Ракуло-Кокшенской Покровской церкви Вельского уезда Вологодской губернии сообщил, что для исполнения «Мавруха» (об этом

[2] К. Завойко. В костромских лесах по Ветлуго-реке. Тр. Костромского научн.-общ. по изучению местного края, вып. VIII. Кострома, 1917, стр. 24.

ниже) и других игр «иногда, вынув из гроба случавшегося тут покойника, ущемляли в его зубах лучины и ставили его в угол светить».[3]

Наиболее полное описание, сведенное из показаний нескольких корреспондентов, дает С. В. Максимов. Покойника изображает парень, одетый во все белое; лицо его натерто овсяной мукой. Изо рта торчат длинные зубы, сделанные из брюквы. Его кладут в гроб или на скамейку и привязывают. «Сзади идет поп в рогожной ризе, в камилавке из синей сахарной бумаги, с кадилом в виде глиняного горшка или рукомойника, в котором дымятся горячие уголья, мох и сухой куриный помет». Следует дьячок, родственники с пирогами для поминок. Начинается кощунственное отпеванье с всхлипываньем плакальщиц и пр. Девок заставляют целовать покойника в губы. Часть парней уносит покойника хоронить, часть остается в избе. Парень, наряженный девкой, угощает девиц шаньгами — кусками мерзлого конского помета.[4]

В какой степени этот обычай был распространен? Не представляет ли он собой какую-нибудь местную особенность? По этому поводу Максимов писал: «Обычай рядиться покойниками еще очень распространен по всему нашему северу, и в том же Никольском уезде Вологодской губ. покойниками наряжается не только молодежь, но и женатые мужчины, и притом по нескольку человек сразу, так что в избу для посиделок врывается иногда целая артель покойников».[5]

В этой связи можно напомнить и о солдатской комедии «Маврух» (испорченное «Мальбрук»), полный текст которой опубликован Ончуковым.[6] Суть игры состоит в том, что умершего Мавруха на скамье вносят на сцену, а затем начинается отпевание. На церковные мотивы поются без особой связи различные, не всегда пристойные песенки. Обращают на себя внимание первые четыре строчки этой комедии:

Чудак — покойник,
Умер во вторник,
Пришли хоронить —
Он из окошка глядит.

В Вологодской губернии ходила загадка: «Покойник, покойник, умер во вторник, пришел поп кадить, а он в окошко глядит». Разгадка — хлебное зерно.[7] Эта загадка займет нас несколько ниже.

В «Маврухе» мы имеем смешение элементов поздней солдатской комедии с элементами святочных игрищ, состоявших в комическом отпевании покойника.

Первое, что бросается в глаза при рассмотрении похоронных святочных игрищ, — их яркая противоцерковная направленность. П. Н. Берков прав, когда он пишет, что подобные игры «отражают ироническое отношение к церковной обрядности»;[8] но это не объясняет, почему такое ироническое отношение проявляет себя именно в святки, в период зимнего солнцеворота. В. И. Чичеров пытается объяснить наличие похоронных мотивов тем, что «тема смерти» в народном земледельческом ка-

[3] Д. К. Зеленин. Описание рукописей ученого архива Русского географического общества, вып. I. Петроград, 1914, стр. 198.
[4] С. В. Максимов. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903, стр. 300—301.
[5] Там же, стр. 302.
[6] Н. Е. Ончуков. Северные народные драмы. СПб., 1911, стр. 135—136.
[7] Из рукописного собрания Вологодских загадок П. А. Дилакторского. Архив ИРЛИ (Р. XV., кол. IX, папка 4). Сообщено В. В. Митрофановой.
[8] П. Н. Берков. Русская народная драма XVIII—XX веков. М., 1953, стр. 321.

лендаре отражает «зимнее умирание природы и угасание солнца».[9] Здесь ясно сказывается влияние так называемой солярной теории. В данном случае она не оправдывается, так как в зимний солнцеворот происходит не угасание, а как раз наоборот — обновление солнечной энергии, поворот к свету, к весне.

В другом месте своей книги он пишет: «Вера в значение отношений мертвеца к живым приводит к стремлению получить его помощь и покровительство, особенно важные в начальные даты того или другого календарного периода».[10] Но если здесь выражено стремление получить помощь мертвеца, почему похороны этого мертвеца превращаются в фарс?

Мы не будем пока выдвигать других объяснений. Мы рассмотрим похоронные мотивы в других праздниках, после чего можно будет вернуться к святкам.

3

Следующим за святками большим народным праздником была масленица. Центральный момент масленичного торжества — встреча и проводы масленицы.

К четвергу масленичной недели делали изображение масленицы в форме куклы или чучела. Это чучело со смехом и прибаутками возили по всей деревне. Это называлось «встречать масленицу». В облике этого чучела нет единства. Оно могло изображаться как мужчиной, так и женщиной. Вот несколько ярких описаний:

Сахаров описывает этот момент следующим образом: «В некоторых местах мне случалось видеть, как дети приготовляли утром соломенную куклу — масленицу. На масленицу надевали кафтан и шапку, опоясывали кушаком, ноги обували в лапти. Эту масленицу-куклу на салазках ввозили на гору с причитанием встречи».[11]

Сходное описание дает С. В. Максимов: «Начинается он (карнавал) обыкновенно в четверг на масляной неделе. Парни и девушки делают из соломы чучело, одевают его в женский наряд, купленный в складчину, и затем в одну руку вкладывают бутылку с водкой, а в другую блин. Это и есть „сударыня масленица“, героиня русского карнавала».[12]

Макаренко сообщает из Сибири: «Робята», заготовив «соломенно чучело» с мужскими атрибутами и принарядив его в «мужичье» (мужское) платье, усаживали в специальный экипаж, составленный из связанных в ряд двух-трех саней; в них впрягалось по одной лошади; в передок саней ставилась пустая бочка, рядом — стол с закуской, пустыми бутылками и винными стаканчиками; посредине водружалась жердь (в 9—10 аршин высотою); на нее надевалось на некотором возвышении колесо, а на нем привязывалось чучело в сидячем положении с привязанными к нему куском коровьего масла и бутылкой со стаканом; на тот же экипаж клалось еще корыто.[13]

Встреча масленицы была записана в советское время. А. Б. Зернова сообщает из Дмитровского района Московской области: «В понедельник

[9] В. И. Чичеров. Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI—XIX веков. Тр. Инст. этнографии АН СССР, нов. сер., т. 40. М., 1907, стр. 202.
[10] Там же, стр. 203.
[11] И. Сахаров. Сказание русского народа, т. II, кн. VII. СПб., 1849, стр. 72.
[12] С. В. Максимов, ук. соч., стр. 368.
[13] См. А. А. Макаренко. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. Восточная Сибирь, Енисейская губерния, Зап. Русск. Географ. общ. по отдел, этногр., т. XXXVI, 1913, стр. 146.

в семьях, где есть молодежь, делают из тряпья женскую фигуру с длинной косой, одетую в девичий наряд. Фигура изображает девушку; в руки этой фигуры дается помазок и блин».[14] Толпа при этом веселится, поет, пляшет, смеется.

Как понять этот обряд, как понять образ масленицы?

С какой бы тщательностью мы ни изучали виды и типы чучела, описательная типология не раскроет нам смысла этого празднества. Имеющиеся попытки истолкования облика масленицы и процессии ее встречи и проводов разнообразны. Из того, что чучело уничтожается, делали заключение, что уничтожается нечто нежелательное человеку. Масленицу рассматривали как олицетворение зимы. Уничтожение масленицы означает уход зимы.[15] Всев. Миллер рассматривал ее как олицетворение старого года, который уничтожается перед наступлением нового года.[16] Аничков видел в ней олицетворение смерти. Эта теория близка к очистительным (люстрационным) теориям, сводящим масленицу к воплощению не только смерти, но и чумы или вообще болезней, хвори, нездоровья, которое изгоняется, чтобы обеспечить человеку здоровье.

Мы подойдем к вопросу иначе. Не предрешая вопроса, что «означает» масленица, мы рассмотрим, что с чучелом делают.

В течение четверга, пятницы и субботы кукла оставалась в деревне. Ее могли ставить на верхушку горы, откуда производилось катанье. Этот случай встречается наиболее часто. Она могла также оставаться в деревне на любом месте, или ее на ночь запирали в какой-нибудь сарай и держали ее там до конца масленичной недели, когда происходили проводы масленицы.

Проводы масленицы производились с таким же шумом, как и встреча. Опять запрягались сани, опять на них устанавливалось чучело, ряженая веселая толпа бегом или на санях сопровождала процессию. Процессия эта представляла собой похороны масленицы.

Одна из наиболее подробных записей была сделана в Калужской губернии и сообщена Шейном: «В прощеное воскресенье, т. е. в последний день масленицы, после обеда соберутся девки и бабы и совершают обряд ее похорон следующим образом: делают из соломы куклу с руками, надевают на нее бабью рубашку и сарафан, а на голову навязывают платок. В таком виде кукла эта изображает масленицу. Затем одну бабу нарядят попом, наденут на нее рогожу наместо ризы и в руки дадут ей навязанный на веревке осметок — на место кадила. Двое из участвующих в обряде берут масленицу под руки и в сопровождении толпы, под предводительством попа пускаются в путь из одного конца деревни в другой, при пении различных песен. Когда же процессия вступает в обратный путь, то масленицу сажают на палки вместо носилок, накрывши ее пеленкой. Дошедши до конца деревни, процессия останавливается. Тут куклу-масленицу раздевают, разорвут и растреплют всю. Во время шествия с масленицей поп, размахивая „кадилом“ кричит „аллилуя“, а за ним кричит, шумит вся толпа, — кто во что горазд: кто плачет, кто воет, кто хохочет и т. д. А когда масленицу хоронят, то поют песни. В заключение нужно заметить, что куклу-масленицу делают во многих домах на деревне, а хоронят только одну».[17]

[14] А. Б. Зернова. Материалы по сельскохозяйственной магии в Дмитровском уезде. «Советская этнография», 1932, № 3, стр. 18.
[15] См., например: В. И. Чичеров. Русское народное творчество. М., 1959, стр. 372.
[16] В. Ф. Миллер, ук. соч.
[17] П. В. Шейн. Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п., т. I, вып. I. СПб., 1895, стр. 333.

Первое, что бросается в глаза, это разительное сходство с игрой в «умруна», или в «смерть», которая производилась на святках. На святках совершалось отпевание в дому, на масленицу происходило как бы вынесение покойника и похороны его. Процессия явно имеет дохристианский характер. Отметим пока, что похороны масленицы есть похороны под смех. Участие «духовенства» усиливает комизм, являясь одновременно свидетельством взаимной борьбы между старым язычеством и позднейшей церковной религией. Похороны не имели тех форм, какие предписывались церковью. Они сводились к растерзанию чучела; предания земле нет. Наблюдение, что похороны совершались под смех, будет рассмотрено ниже.

В приведенных материалах ничего не говорится о том, где именно производилось уничтожение чучела, а между тем это для нас важно. Глухо говорится: «дойдя до конца деревни». Масленицу уничтожали не в деревне, а за пределами ее, но где именно, это неясно. С этим связан и другой вопрос, который в приведенных материалах также остается без ответа: куда девали те куски, на которые разрывалась кукла масленицы, и что с ними делали? Ответ на интересующие нас вопросы можно найти в других записях.

Одно из наиболее точных описаний этого обряда сделано в советское время А. Б. Зерновой в Московской области: «В Федоровском в прощеное воскресенье вечером молодежь обоего пола рядит лентами и позументами сани и упряжь. На запряженную лошадь сажают масленицу, сделанную в рост человека и одетую в праздничное девичье платье. Молодежь размещается в санях и с песнями ездит по деревне до темноты. Поздно вечером масленичный поезд выезжает на озимь, где уже приготовлен костер для сожжения масленицы».[18]

В данном случае уже говорится точно, что куклу вывозят не просто за деревню, а на озимь, т. е. на засеянное поле. Это обстоятельство не может быть случайным. Этнографы, сообщавшие, что масленицу сжигают «за околицей» или вообще за пределами деревни, не обратили внимание на то, что масленицу уничтожали не где-нибудь, а именно в поле.

Далее происходило следующее: «Когда костер начинает догорать, участники сожжения берут горящие головни и разбрасывают их по всем прилегающим озимым посевам».[19]

Для нас совершенно очевидно, что разбрасывание по посевам частей масленицы должно было обеспечить этим озимым успешный рост. В этом и состоял исконный смысл этого обряда. Имея в виду, что все интересы крестьянина сосредоточены на земле, что от урожая зависела вся его жизнь, такое объяснение масленицы более вероятно, чем сведение ее к старому году, прошлогоднему солнцу, смерти, чуме и т. д. Неясно пока, почему этот обряд совершался именно в данных, а не в каких-нибудь других формах. Ниже мы увидим, что уничтожение чучела имело место и в другие праздники, и тогда можно будет этот вопрос рассмотреть более обстоятельно. Пока же достаточно указать, что некоторые детали масленичного обряда подтверждают догадку, что этот обряд был обрядом продуцирующим. Шейн мимоходом указывает, что в Калужской губернии «куклу масленицы делают во многих домах, а хоронят только одну». Это подтверждается и другими показаниями. Зернова сообщает, что в домах делались куклы масленицы, которые укреплялись на коньках крыш. В то время как общедеревенское чучело уничтожалось на озимых полях, семейные куклы сни-

[18] А. Б. Зернова, ук. соч., стр. 20.
[19] А. Б. Зернова, ук. соч., стр. 21.

мались с коньков и уносились в избы, и там кукла сжигалась в печи, т. е. ее как бы приобщали к домовому очагу, или ее разрывали на части и бросали во двор к скоту.[20] Разбрасывание частей масленицы скоту имело такую же цель, как разбрасывание их по посевам. Если первое должно было обеспечить плодородие полям, то второе должно было способствовать плодовитости скота. Мало того: масленичной кукле приписывалось влияние и на человеческую рождаемость. На масленицу практиковалось посещение зятьев с женами тещ; в этот день тещи угощали зятьев, о чем создано много насмешливых песен. В Дмитровском районе изображение масленицы на коньке должно быть первым, что попадается на глаза приехавшим молодым. Это делалось для того, чтобы у молодых рождались дети.[21]

Совокупность рассмотренных деталей празднования масленицы дает нам право на предварительный вывод, что празднование это носило аграрно-магический характер в целях способствовать плодородию земли и размножению всего живого. Почему чучело при этом уничтожалось, почему при этом изображались похороны, имевшие веселый характер, почему во время этого праздника предавались разгулу, — все это пока еще неясно, но выяснится ниже при рассмотрении следующих праздников.

4

Следующий большой праздник, в состав которого входят изучаемые нами мотивы, это так называемая русальная неделя, предшествующая церковной троице.[22]

Празднование это имело двоякую форму: по домам разносили и расставляли ветки березы. Кроме того, в лесу выбиралась одна березка, которую украшали и торжественно вносили в деревню. Этот праздник считался одним из самых больших праздников в году.

У великорусов обрядовое празднество производилось только с березой, но не с другими деревьями. В песне поется:

Не радуйтесь, дубы,
Не радуйтесь, зеленые,
Не к вам девушки идут,
Не к вам красные,
Не вам пироги несут,
Лепешки, яичницы,
Ио, ио, семик да троица!

* *
*

Радуйтесь, березы,
Радуйтесь, зеленые,
К вам девушки идут,
К вам красные,
К вам пироги несут,
Лепешки, яичницы,
Ио, ио, семик да троица.[23]

Та исключительность, которая принадлежит березке, объясняется, по-видимому, тем, что береза — первое, наиболее раннее дерево, одевающееся

[20] Там же.
[21] Там же, стр. 18.
[22] Подробнее о названии и сроках этого праздника см.: Д. К. Зеленин. Очерки русской мифологии, вып. I. Умершие неестественной смертью и русалки. Пгр., 1916, стр. 221 и след.
[23] А. Терещенко. Быт русского народа, т. VI. М., 1848, стр. 164.

в яркую, нарядную зелень, тогда как другие деревья еще только едва начинают распускать почки. Отсюда возникает представление, будто именно березки обладают особой силой роста. Средоточием этой силы считаются верхушки и ветки: от них идет рост и, следовательно, тут-то и находится их сила. Эту силу надо использовать. Такова простейшая мыслительная основа, приводящая к различным обрядам, связанным с березками.

Березовые ветки или молодые березки приносились из леса и расставлялись по домам без особых обрядовых действий. Березками украшались двери, дома, горницы, ворота, отчего деревня приобретала праздничный вид. Для этого праздника мыли, чистили, белили хаты, всюду наводили чистоту. Эти дни в Смоленской губернии и в других местах назывались «зелеными святками».[24]

По-видимому, еще в начале XIX в. березки освящались в церкви. Народ на церковной службе в семик (вознесенье) стоял с березками, и этим березкам, как вербам, освященным в вербное воскресенье, приписывалась особая целебная и различная иная сила. Шейн сообщает из Смоленской губернии: «В духов день у крестьян есть обычай приносить в церкви цветы и травы для окропления их святой водой и хранить их в продолжение года. Ими крестьяне окуривают свои дома, скот и, при наступлении грозовых туч, жгут на медленном огне для отвращения грозы».[25]

Более сложное явление представляют собой обряды, связанные с выбором одного молодого березового деревца в лесу. В состав этого комплекса входят: выбор и зарубка дерева, украшение его, совместная трапеза под ним, завиванье венков, кумление, срубание дерева и торжественное внесение его в деревню, хороводные игры и песни под деревом (до порубки в лесу или после внесения его в деревню), уничтожение дерева, гаданье на венках, брошенных в воду.

Каждый из этих элементов должен быть изучен в различных и многосторонних связях. Здесь мы кратко рассмотрим выбор дерева, украшение его и внесение в деревню, чтобы затем изучить момент уничтожения березки.

По каким признакам березка выбирается, об этом этнографы не сообщают, но довольно очевидно, что березка избирается молодая, сочная, в таком месте, чтобы вокруг этой березки можно было водить хороводы. Если березка избиралась заранее, ее заламывали, т. е. отмечали.

Для совершения празднества девушки шли в лес. Выбранную березку «завивали», т. е. загибали концы веток в кольцо и закрепляли их, так что образовался венок, который как бы рос на дереве. Особый интерес представляет для нас сибирский обычай пригибать вершины березок к траве и делать «косы», связывая эти вершины с травой.[26] В других местах верхушки двух берез связывали между собой так, что образовывался род арки. Венки могли плестись из веток других березок, переплетаться с травами и цветами и навешиваться на избранное дерево. Завитую березку украшали. «У кого-нибудь из девушек находится шелковый поясок, которым перевязывают березку внизу у корня».[27] На березку навешивали разных цветов ленты, нитки и лоскутки. Иногда березку украшали и цветами.[28] На березку могли также навешивать венки, сделанные из теста.[29]

[24] П. В. Шейн. Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края, т. I, ч. I. СПб., 1887, стр. 184—185.
[25] Там же. стр. 185.
[26] А. А. Макаренко, ук. соч., стр. 168.
[27] П. В. Шейн. Великорусс в своих песнях..., стр. 344.
[28] А. А. Макаренко, ук. соч., стр. 171.
[29] П. Сахаров, ук. соч., стр. 84.

Каков исконный смысл этого обряда? Исходя из предположения, что сила роста по народным представлениям содержится в концах веток и в верхушках, можно рассматривать загибанье в кольцо и связыванье как способ некоторого уловления и сохранения этой силы. Эту силу надо вынести из леса и передать ее земле и людям. Ниже, когда мы рассмотрим уничтожение березки, мы увидим, что завитая березка рубилась и бросалась в рожь. Пригибанье верхушки к земле и переплетение ее с травой явно представляет собой попытку передачи растительной силы березки земле. Если эти предположения верны, они объясняют семицкую песню, записанную в Смоленской губернии:

Пойдем девóчки
Во луга лужочки
Завивать веночки.
Мы завьем веночки
На годы добрые,
На жито густое,
На ячмень колосистый,
На овес ресистый,
На гречиху черную,
На капусту белую.[30]

Приведенные материалы дают нам право на вывод, что внесение обряженного дерева из леса в жилище и на поля представляло собой попытку использовать древесную растительную силу в земледельческих целях, передать эту силу от деревьев земле и злакам.

Изучение обряда уничтожения березки подтверждает это наблюдение. Завитая и украшенная березка вносилась в деревню. В ряде мест эту березку одевали в мужское или женское платье, т. е. делали из нее нечто вроде чучела. Эту куклу, так же как и масленицу, зовут «гостейкой». Снегирев сообщает: «В Минусинском округе Енисейской губернии поселянки, одев в лучшее платье березку, называемую у них гостейкою, ставят ее в клеть до троицына дня».[31]

Такие же сведения имеются из ряда других мест. Обряжение березки, процессии с ней и хранение ее до троицы очень напоминают масленичный обряд, с той лишь разницей, что здесь нет того разгула и веселья, которые наблюдаются во время масленицы.

Вторым моментом было уничтожение березки. Об этом моменте многие из записавших троичные обряды вообще умалчивают, но тем не менее общую картину восстановить можно. Березку «развивали», т. е. срезали или снимали с нее венки и украшения. На этих венках затем гадали. Сама березка уничтожалась, причем совершенно отчетливо можно отличить две формы: березку бросали в поле или ее топили в воде. Шейн сообщает из Владимирской губернии: «Накануне семика девушки рубят березку, украшают ее лентами, а в самый семик они вместе с парнями, которые несут березку, ходят с нею по полю, распевая песни, и потом бросают ее в рожь».[32]

О том, что березку ставили в рожь, есть ряд свидетельств. Максимов сообщает, что близ Углича разукрашенную березку ставили в рожь, а по

[30] П. В. Шейн. Материалы для изучения быта..., стр. 185.
[31] И. М Снегирев. Русские простонародные праздники и суеверные обряды, вып. III. М., 1838, стр. 134; о том же: П. Сахаров, ук. соч., стр. 88; Макаренко, ук. соч., стр. 167.
[32] П. В. Шейн. Великорусс в своих песнях..., стр. 344.

полю раскидывали части яичницы и целые яйца, «чтобы она, кормилица, лучше уродилась».[33]

В Смоленской губернии шествие сопровождалось песней:

Ой, где девки шли, там и рожь густа,
Ой, где вдовы шли, там трава росла,
Что трава росла высока, зелена,
Где молодушки шли, там цветы цветут,
Ну цветут цветы по всей улице,
По всей улице да по бережку,
Что по бережку под кусточками.[34]

Какой смысл был в том, чтобы бросать или ставить семицкую березку в ржаное поле? Если верно, что березка рассматривается как некое вместилище растительных сил, то, по-видимому, эту растительную силу, принесенную из леса, таким способом пытались передать земле. Это объясняет некоторые странные, на первый взгляд, факты, например то, что «в первый воз навоза кладут троичные цветы».[35] Здесь вполне рациональный способ поднятия урожайности не вытеснил способа магического: троичные цветы, как и троичная березка, придают земле плодородие. Это же объясняет нам, почему «березка в некоторых случаях считается покровительницей хозяйства».[36]

Другая форма уничтожения березки состоит в потоплении ее.

Зернова из Дмитровского района сообщает: «Вечером березку разряживают или относят в ржаное поле и там оставляют или бросают в деревенский пруд».[37]

Сообщение Зерновой, что березку топили, — далеко не единственный случай. Макаренко сообщает из Сибири: «В духов день вечером, сняв убранство, березку топили в Ангаре».[38] О том же пишет Г. С. Виноградов: «К вечеру идут к реке. Одежу с березы сымают, березку топят; цветы и ветки бросают в воду».[39] Он же сообщает из различных источников несколько аналогичных случаев.

По свидетельству Шейна, в Владимирской губернии березу бросали в ключ, дающий начало реке.[40] Из Владимирской же губернии имеется более полное и очень красочное описание потопления березки. После того как березка внесена в сад, «каждый день собираются девицы вечером около беленькой и смотрят на нее как на какую-то загадку, поют и резвятся до ночи, и так продолжается до троицына дня. После обеда в день троицы они собираются к березке и поют, снимают с березки ленты и отламывают по прутику, что называется — обдерут как белочку, вырывают из земли и тащат уже к речке, как преступника, топить, несут по улице целой толпой, кто за какой сучок схватится, и, пришедши на берег, бросают ее в воду, с криком: „тони, семик, топи сердитых мужей“ и несчастная березка, прежде бывшая игрушкой, теперь уже брошенная в воду с презрением, плывет туда, куда понесет ее течение воды». После этого участники обряда

[33] С. В. Максимов, ук. соч., стр. 464.
[34] П. В. Шейн. Материалы для изучения быта..., стр. 191. Текст воспроизводится без сохранения особенностей местного произношения.
[35] А. Б. Зернова, ук. соч., стр. 39.
[36] Там же, стр. 39.
[37] Там же, стр. 30.
[38] А. А. Макаренко. ук. соч., стр. 170.
[39] Г. С. Виноградов. Материалы для народного календаря Сибири. Зап. Тулуповского отд. общ. изучения Сибири и улучшения ее быта, вып. I, 1918, стр. 42.
[40] П. В. Шейн. Великорусс в своих песнях..., стр. 345.

возвращаются домой и пируют, т. е. потопление березки рассматривается как праздник.[41] В данном случае мы, кроме потопления, имеем еще растерзание на части, что также соответствует уничтожению масленицы.

Какой смысл имело потопление березки? Зернова сообщает: «Брошенная в пруд береза якобы обеспечивает на все лето достаточное количество влаги».[42]

Это толкование исходит от самих участников обряда. Такие «народные этимологии» не всегда бывают верны, но данный обряд имеет связь с многочисленными другими земледельческими обрядами, посвященными воде, в особенности с купальскими обрядами и со всем кругом представлений о русалках, что не может войти в рамки данного рассмотрения.

Наблюдения Зерновой ставят обряд потопления березки в одну плоскость с другими обрядами, связанными с уничтожением куклы, и не противоречат им.

Рассмотрение материалов приводит нас к заключению, что троичный обряд, так же как и предшествующие ему обряды, выражает стремление земледельца повлиять на плодородие земли. Поэтому мы не можем согласиться с теорией Калинского, который думает, что совокупность троичных обрядов произошла от «обожания» старых деревьев и рощ, под тенью которых совершались празднества и приносились жертвы.[43]

Эту теорию, по существу, повторил и Аничков. Привлекая огромный, очень широко, но не детально охваченный зарубежный материал, Аничков пришел к выводу, что троичные обряды происходят от культа священных деревьев и представляют собой их пережитки.[44]

5

Купальский обряд с традиционным разжиганьем огромных костров и перепрыгиванием через них как будто ничего общего не имеет с обрядовыми похоронами или с уничтожением дерева, куклы или чучела. Однако картина эта меняется, если присмотреться к деталям, которые иногда сообщаются собирателями.

Во многих случаях празднование, по-видимому, ограничивалось тем, что разводили огромные костры и перепрыгивали через них. Однако более детальное рассмотрение этого обряда показывает, что при этом сжигали троичную березку или другое какое-нибудь дерево. Во многих случаях также делали чучело, которое потом уничтожали. Шейн сообщает из Кобринского уезда Гродненской губернии, что огонь там разводится в стороне «житной змены». Сюда крестьяне сносят «май», т. е. деревца, которые с троицы стояли у их домов, и бросают их в костер.[45]

Сходные сообщения имеются из Слонимского уезда. Здесь вокруг деревни трижды обносили борону и троичную березку. Процессия останавливалась в конце выгона, за околицей. «Тут прежде всего сбрасывается на землю борона, а на нее березка, и все это немедленно сжигается».[46]

К этому же кругу явлений относится и другой случай: костер разводится «на паровом поле». «Место это по обычаю должно быть непременно

[41] П. В. Шейн. Великорусс в своих песнях..., стр. 346.
[42] А. Б. Зернова, ук. соч., стр. 30.
[43] И. П. Калинский. Церковно-народный месяцеслов на Руси. Зап. Русск. географ. общ. по отдел. этнографии, т. VII. СПб., 1877, стр. 207.
[44] Е. В. Аничков, ук. соч., стр. 158 и сл.
[45] П. В. Шейн. Материалы для изучения быта..., стр. 219.
[46] Там же, стр. 223.

вблизи большого дерева, стоящего на возвышенности... Под таким деревом раскладывается огонь, для чего собирается хворост, если он есть тут в лесу, в противном случае приносят для этой цели из дому дрова».[47] В этом случае как бы горит живое дерево.

В Минской губернии поблизости от костра в землю вбивали несколько зеленых деревьев, т. е. сооружали нечто вроде искусственной рощи, внутри которой и разжигали костер.[48]

Терещенко сообщает, что в Малаховском уезде Киевской губернии девушки на купалу вечером ставили в землю дерево, которое украшали цветочными венками, и с пением зажигали вокруг этого дерева огонь.[49]

По сведениям Снегирева, «на Украине, Подоле и Волыни, в купайло по захождении солнца девицы собираются в одно место, куда приносят ветвь вербы, убранной цветами, и, утвердив ее в землю, ходят вокруг этого дерева, называемого у них купайло, и поют жалобные песни в честь купайло. Это продолжается более часа; потом парни, стоящие в стороне, бросаются на вербу и, несмотря на защищение девиц, уносят и обрывают ее; тем и оканчивается этот обряд».[50] В этом случае дерево разрывалось на части, как это делалось с чучелом масленицы. Это производилось независимо от обряда возжигания огней.

Приведенные материалы относятся к Белоруссии и Украине. Однако вряд ли мы здесь имеем местную форму. Купальский обряд у великоруссов вообще сохранился плохо. Сожжение дерева, разведение костров под деревьями или около них или искусственная установка деревьев вокруг костра — не местная, а исконная форма купальских огней. К такой мысли приводит показание Густынской летописи (список 1670 г.), где говорится, что в честь Ивана Купалы «с вечера собирается простая чадь обоего полу и соплетают себе венцы из ядомого зелия, или корения, и препоясовшеся былием, возгнетают огонь, инде же поставляют зеленую ветвь».

В этом показании для нас важны две детали: одна — это слова «инде поставляют зеленую ветвь». Слова эти подтверждают, что около огня или в огонь ставилась «ветвь». Другая деталь, на которую следует обратить внимание, состоит в том, что плясали или ходили вокруг огня, надев на себя венки «из ядомого зелия или корения», т. е. из съедобных растений, и препоясовшеся былием», т. е. опоясываясь какими-либо травами или злаками. Все это показывает, что ивановские костры связаны с земледельческими, а не какими-нибудь другими интересами и представлениями. Это понимал и летописец, и его «теория» не хуже, а лучше многих позднейших теорий. Летописец полагает, что «Купало, якоже мню, бяше бог обилия, якоже у Еллин Церес, ему же безумныи за обилие благодарение приношаху в то время, егда имяше настати жатва». Летописец ошибается, полагая, что празднование Купалы — благодарственный обряд и что Купало — божество, наподобие «еллинской» (т. е. римской) Цереры. Но он прав, когда полагает, что празднование Купалы связано с жатвой. Ошибка его состоит в том, что это празднование связано не с прошедшей жатвой, за которую будто бы благодарят (24 июня жатва в земледельческой полосе России еще не могла быть законченной), а с будущей, успех которой хотят обеспечить. Причем тут собственно разведение костров и сжигание дерева мы сумеем уяснить себе только тогда, когда рассмотрим весь цикл весенних аграрных

[47] Там же, стр. 222. Сообщение из Пружанского и Кобринского уездов.
[48] Там же, стр. 215.
[49] А. Терещенко, ук. соч., том V, стр. 80.
[50] И. М. Снегирев, ук. соч., стр. 30.

празднеств. Особым интересом для нас обладает применение в купальских обрядах кукол или чучел.

А. Малинка сообщает из Черниговской губернии, что в день Купалы девушки собирали цветы. Затем они брали палку в 1—1 1/2 аршина, имеющую на нижнем конце развилку; к ней они у противоположного верхнего конца привязывали накрест другую палку поменьше и обматывали палки гирляндами из собранных цветов. Получалось нечто, похожее на фигуру человека с раздвинутыми ногами и руками; в довершение сходства на голову повязывали платок, а на шею надевали монисто с лентами. Эта кукла называлась «Иваном». После обеда Иван ставился где-нибудь на плетне или на воротах. Девчата с песнями скакали через крапиву, связывая из нее для этой цели большой пучок, который ставился посреди улицы. Вечером Ивана несли к реке: там его одна из девушек бросала в воду, и куда поплывет Иван, в ту сторону этой девушке суждено выйти замуж. Малинка сообщает также, что в некоторых местах эту куклу разрывали на части. Каждая девушка брала себе несколько цветов, а в Петров день эти цветы бросали в воду и гадали по ним.[51]

Кукла фигурировала и в обрядах, записанных на Украине. Как сообщает Снегирев, «в самый день Ивана срубают дерево Марину и ставят оное в каком-нибудь месте, и потом каждая вешает на оном свой венок из разных цветов. Прежде еще сажали под сим деревом дитя или сделанную куклу и украшали своими уборами». Празднование состояло в угощениях, пении песен и ведении хороводов вокруг дерева. Конец праздника состоит в том, что дерево снимали с места и с песнями шли к реке. «Подошедши к реке, начинают все купаться и потопляют Марину».[52] Что делали с куклой, Снегирев не сообщает, но можно предположить, что ее также топили.

Более подробные сведения сообщает Терещенко. «В Малороссии собираются накануне Ивана Купалы молодые девушки в праздничном наряде к дереву марене, черноклену или другому какому-либо срубленному (оно украшено травой или цветами). Когда сойдутся для празднования, в коем принимают иногда участие и молодые женщины, тогда девушки, после взаимных приветствий берутся за руки, ходят вокруг дерева и поют. За этим расходятся в разные стороны, и одна из девушек берет соломенную, одетую в женское пестрое платье куклу, ставит ее под дерево; другие девушки убирают ее голову лентами, очипком и украшают шею намистом. Это чучело называется Купалою. В других местах ставят просто соломенное чучело с деревянными руками, на кои вешают венки и женские украшения. — Купалу обкладывают кучей соломы с крапивою и зажигают». Через огонь перепрыгивают.[53] О том же Терещенко сообщает из Полтавской губернии. Здесь «делают вечером под Иванов день чучело из соломы, называемое мара (призрак), носимое и при начале весны. Его несут к воде при пении или, наложив груду жгучей крапивы, перескакивают через нее босыми ногами, а после раскладывают огонь и прыгают через него».[54]

Купальские обряды с куклой или чучелом были известны главным образом на Украине, но имелись и в других местах. Подытоживая наблюдения своих предшественников, Сумцов пишет: «В Малороссии на Купалу, а в Великороссии на масленице обычно обрядовое употребление соломенного чучела или куклы, которая в Малороссии, как воплощение праздника, носит

[51] А. Малинка. Иван Купало в Черниговской губернии. «Этнографическое обозрение», 1898, № 2, стр. 128—132.
[52] И. М. Снегирев, ук. соч., стр. 47.
[53] А. Терещенко, ук. соч., т. V, стр. 79.
[54] Там же, стр. 80—81.

название Купалы. Девушки, изредка парубки, справляют чучело „Марену" из соломы, жгучей крапивы или черноклена; ее убирают венками, лентами, цветами, танцуют вокруг нее, поют песни и потом бросают ее в реку с притворным плачем или разрывают на части, причем девушки сохраняют куски или несут их на огород, чтобы огурцы родились. Парни часто отнимают эти куклы, тогда девушки делают новые».[55]

Ни одна из рассмотренных деталей не является характерно купальской. Мы и здесь имеем уничтожение и растерзание либо объекта растительности (дерева), либо его антропоморфного эквивалента — куклы или чучела. Уничтожение производится под песни, включающие мотивы похоронных плачей. Заполняя пробелы великорусских материалов материалами белорусскими и украинскими, можно видеть следующие черты купальского обряда: в огне сжигали дерево; дерево также топили; под дерево сажали куклу, украшенную зеленью; куклу топили или разрывали на части, части ее разбрасывали по огородам.

Есть, однако, одна особенность, считающаяся характерной для праздника Купалы: через возженные огни перепрыгивали. К этому также надо присмотреться несколько пристальнее.

Купальскому огню приписывается особая сила, подобно тому, как в этот день особую силу приписывали травам. Купальский огонь возжигали не путем переноса огня, а путем возжения нового огня, добываемого трением. Такие сведения Сахаров сообщает из Тулы. О том же из Старой Ладоги: «В Старой Ладоге Ивановские огни совершаются на горе Победище при впадении речки в Волхов. Там сей огонь, добытый при трении из дерева, известен под именем живого, лесного царя огня, лекарственного».[56]

Возжигание нового огня не было, однако, особенностью собственно для Купалы. Большое количество таких случаев собрал и описал С. В. Максимов.[57]

Прыгание через огонь есть не что иное, как акт приобщения себя к силе огня. Этому огню приписывалась двоякая сила: сила создавать и сохранять здоровье и жизнь и сила исцеления от болезней. Оба эти представления тесно связаны между собой, но они все же отличны.

Сила, создающая жизнь, разлита по всей природе. С особой мощностью она проявляется в этот день, в самый длинный день в году. Когда в огне сжигали дерево или куклу, представляющие собой воплощение этой силы, а потом прыгали через огонь в одиночку или парами, то этим как бы приобщали себя к этой силе. Терещенко сообщает: «Девушки и мужчины, побравшись за руки, прыгают попарно через огонь. Если при скакании не разойдется пара, то это явная примета, что она соединится браком».[58] Если кукла не сжигалась, с ней перепрыгивали через огонь, крепко прижимая ее к себе: «В других местах куклу делали не более $^3/_4$ аршин, украшали цветочным венком и с ней перепрыгивали через огонь».[59]

Но огню приписывалась и другая сила — сила очистительная. Это представление не связано с днем Купалы, но в этот день, поскольку зажигается большой огонь, пытаются использовать и эту силу огня. Свежие огни зажигались, и через них перепрыгивали при эпидемиях без всякой связи с празднованием Ивана Купалы. Максимов сообщает из полученных

[55] Н. Ф. Сумцов. Культурные переживания. Киев, 1890, стр. 143—144.
[56] П. Сахаров, ук. соч., стр. 39.
[57] С. В. Максимов, ук. соч., стр. 197—225 («Царь-Огонь»).
[58] А. Терещенко, ук. соч., т. V, стр. 83.
[59] П. Сахаров, ук. соч., стр. 40. Ср.: И. М. Снегирев, ук. соч., стр. 30.

им материалов, что при тифозной горячке были потушены все огни и путем трения получили свежий, «живой» огонь; «подложили огонь под костер, разожгли — стали через огонь прыгать по-козлиному, а стариков и малых детей на руках перетаскивали».

То же делалось при эпидемии скота. При эпидемии сибирской язвы вологодские мужики получили огонь путем трения и через костер «перегнали» они весь скот, чем и воевали с сибирской язвой».[60]

В день Купалы этот обычай получил особое распространение. Сахаров сообщает: «Часто случалось видеть, как над этим костром старушки — матери сжигали сорочки, взятые с больных детей, с полной уверенностью, что от сего обряда прекратятся болезни».[61] Народ думал также, что «перескакивание через огонь избавляет от очарования» (т. е. колдовства).[62]

Эти представления об очистительной силе огня привели к теории, что весь купальский обряд возжигания костров и перепрыгивания через них есть исконный очистительный обряд, а вместе с тем обряд апотропеический, т. е. отпугивающий, предохраняющий людей и скот от болезней. Наши наблюдения показывают, что эти представления хотя и наличествуют, но не объясняют всего комплекса и всех деталей купальского обряда во всей их сложности. Как и другие обряды календарного земледельческого цикла, он есть обряд продуцирующий, что, однако, станет ясным только при подведении итогов после рассмотрения последующих празднеств.

6

К числу обрядовых похорон относятся и похороны Костромы.

В отличие от других празднеств, получивших более или менее устойчивое календарное приуроченье благодаря притяжению к церковным праздникам, обряд похорон Костромы к церковным праздникам притянут не был. Он совершался в различные сроки от троицы до петрова дня (29 июня); обряд похорон Костромы — не праздник, но иногда совершался в Русальную неделю или на Ивана Купалу. Он сильно выветрился уже в XIX в. и местами был записан только как детская игра.

Слово «Кострома» следует, по-видимому, возводить к слову «костерь» (костра, костеря, кострика), что означает плевел, метлицу, мохнатую верхушку некоторых трав, а также бородку колосьев;[63] сюда же относится областное русское и украинское прилагательное «кострубый», «кострубатый». Русскому «Кострома» соответствует украинское «Кострубонько». Если откинуть значение метлицы или плевела, так как это не вяжется ни с одним из весенних обрядов, в которых сорные травы никогда не играют никакой роли, можно предположить, что похороны Костромы некогда сводились к погружению в землю хлебного злака.

Кострома воплощалась в образе мужской или женской куклы, которую носили по деревне, а затем топили или хоронили в земле где-нибудь в поле.

В Саратовской губернии делали соломенную куклу, убирали ее в кумачевый сарафан, на голову надевали кокошник с цветами, на шею наде-

[60] С. В. Максимов, ук. соч., стр. 205—209.
[61] П. Сахаров, ук. соч., стр. 39.
[62] Там же, стр. 39.
[63] Н. В. Горяев. Сравнительный этимологический словарь русского языка. Тифлис, 1896 (см. «костёр», «костерь»).

вали ожерелье, т. е. как бы по-праздничному ее украшали. Эту куклу носили с песнями по селу.[64] Иногда эту куклу кладут в корыто, как в гроб, и проносят ее по деревне.[65] Такой обход представляет как бы похоронную процессию. Сахаров сообщает, что в Костромской губернии хоронили мужское чучело, которое он называет Ярилой. Гроб с Ярилой на руках носил старик, которого одевали в старое поношенное платье. Эта процессия сопровождалась оплакиванием. Похороны Ярилы, по существу, не отличаются от похорон Костромы. Костроме оказывались всяческие почести. Перед ней стояли или ее сопровождали «в почтительном виде». Доску с чучелом носили девушки и молодцы почитаемых родителей.[66] Однако все эти знаки почтения, горестного пения, траура носят притворный, а иногда и комический характер, который вовсе не скрывали. Комизм иногда, наоборот, подчеркивается введением в процессию масок духовенства. Шейн сообщает из Муромского уезда о том, что «парни одеваются в рогожи». По аналогии с святочными похоронами можно заключить, что эта рогожа — не что иное, как поповская риза, тем более, что «один из них берет лапоть, изображающий собою как бы кадило».[67]

«Кострому» могло изображать и живое существо — девочка. В Пензенской и Симбирской губерниях в Троицын или Духов день девушки, одевшись в худое платье, выбирали из своей среды одну, называемую Костромой, клали ее на доску и несли к реке или пруду. Здесь ее пробуждали и поднимали за руки, и все начинали купаться.[68] Характерная особенность этих причитаний состоит в том, что они часто сопровождались смехом. Участники процессии как бы делились на две партии, из которых одна причитала — это обычно были женщины, другие — как правило, мужчины — смеялись. «Женщины в это время завываньями и причитаньями выражали скорбь и отчаянье, мужчины пели песни и плясали; дети бегали взад и вперед».[69]

В Муромском уезде Владимирской губернии, где обряд похорон Костромы сохранился лучше, чем в других местах, Кострому приносили на берег озера или реки. «Здесь все сопровождающие Кострому разделялись на две стороны. Одна, охранявшая чучело, становилась в кружок, молодцы и девицы кланялись Костроме и производили перед ней разные телодвижения. Другая сторона нападала внезапно на первую для похищения Костромы. Обе стороны вступали в борьбу. Как скоро захватывали чучело, то тотчас срывали с него платье, перевязи, солому, топтали ногами и бросали в воду со смехом». Тем временем другие в отчаянии производили заунывный вой; некоторые «закрывались руками, как бы оплакивая гибель Костромы. После чего обе стороны соединялись вместе и с веселыми песнями возвращались в селенье».[70] Похороны принимали форму умерщвления. Куклу сперва раздевали, терзали, разрывали на части, а затем бросали в воду, как это делалось с куклами и в другие сроки. Но имеются и другие формы погребения, которые нам еще не встречались: куклу погребали в земле, притом не где-нибудь, а в поле. Будет ли эта кукла называться «Кострома» или как-нибудь иначе, для нас не имеет существенного значения.

[64] П. Сахаров, ук. соч., стр. 42.
[65] П. В. Шейн. Великорусс в своих песнях..., стр. 368.
[66] П. Сахаров, ук. соч., стр. 90.
[67] П. В. Шейн. Великорусс в своих песнях..., стр. 368—369.
[68] И. М. Снегирев, ук. соч., стр. 134—135.
[69] П. Сахаров, ук. соч., стр. 91.
[70] Там же, стр. 90.

Сахаров сообщает, что в Костромской губернии «в поле вырывали палками могилу и в гробе хоронили Ярилу с плачем и воем».[71] Ярило — такая кукла, как Кострома, и обряд его похорон обычно в точности соответствует обряду похорон Костромы.

Ястребов описывает детскую игру похорон Кострубонька в Харьковской губернии. Дети становятся в круг, в середине которого мальчик или девочка, изображающие Кострубоньку, палкой расковыривает землю, что изображает вспахиванье; потом пальцами он гребет землю — боронование; потом изображается, как Кострома сеет, косит, вяжет, возит, молотит, веет, мелет — все под песни. Потом Кострубонько умирает, дети плачут, и мальчика, изображавшего его, берут за руки и за ноги и бросают куда-нибудь в ров.[72] Эта связь обряда Костромы с земледельческим трудом вряд ли случайна. Шейн сообщает о песне, сопровождавшей момент потопления Костромы, в которой Кострома изображается с косой:

Как за речкой, за рекой
Кострома сено косит.

Это, конечно, не случайно, так как после Иванова дня обычно начинается сенокос. В этой же песне поется:

Девица — красавица
Водицу носила,
Дождика просила:
«Создай, боже, дождя,
Дождичка частова,
Чтобы травоньку смочило,
Костроме косу остру притупило.[73]

В этом случае потопление Костромы сопровождается песней с молитвой о дожде.

Мы выделили только те стороны обряда, которые имеют непосредственное отношение к обряду похорон.

Для объяснения Костромы Афанасьев в своих «Поэтических воззрениях славян на природу» указал на сходство похорон Костромы с греческим весенним праздником Адониса, во время которого носили изображение умершего Адониса, оплакивали его в песнях, а затем погребали это изображение или топили его в воде.[74] Афанасьев придает этому, как и другим праздникам, характер заклинания солнца. Солидаризируясь с ним, Сумцов пишет, что все это различные формы олицетворения весеннего или летнего солнца в одних случаях или похороны ненавистной зимы в других вариантах игры.[75] Такая теория не объясняет, почему эту ненавистную зиму хоронили в разгар лета и почему она представлена в образе дерева, или чучела, или их соединения. Мы постараемся найти другое объяснение.

7

С похоронами Костромы, по существу, совпадает также обряд похорон кукушки.

[71] Там же, стр. 91.
[72] В. Н. Ястребов. Материалы по этнографии Новороссийского края. Одесса, 1894, стр. 33—36.
[73] П. В. Шейн. Великорусс в своих песнях..., стр. 370.
[74] А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу, т. III, М., 1868, стр. 762.
[75] См.: Н. Ф. Сумцов, ук. соч., стр. 153.

Не следует себе представлять дело так, будто хоронили действительно кукушку. В. Е. Кедрина, специально исследовавшая этот обряд, нашла только два случая, когда хоронили птицу. Во всех других случаях под названием «кукушка» хоронили ветку, одетую в женский костюм, или траву под названием «кукушкины слезки». Мы не можем входить во всю проблематику вопроса — нас в данном случае интересует обрядовое действие.[76]

Максимов описывает обряд следующим образом: «„Кукушка“ — это, в иных местах, просто ветка с дерева, воткнутая в землю, или подорожник, а в других — большая кукла, сшитая из лоскутов ситца, миткаля, ленточек и кружев на деньги, собранные всеми женщинами селенья вскладчину (по 1 коп.). Наряженную куклу с крестиком на шее кладут в ящик, сколоченный наподобие гроба, и какая-нибудь умелая баба начинает голосить, как о покойнике; иные смеются, дети поют и пляшут, и всем очень весело. На другой день кукушку зарывают где-нибудь в огороде и играют приличную случаю песню».[77] Описание Максимова совпадает с описанием, которое дала этому обряду Кедрина и другие. «Кукушку», как и Кострому и Ярилу, зарывали в земле, с тем лишь отличием, что для Костромы и Ярила преобладает поле, для кукушки — огород.

Таким образом, к сожжению, разрыванию на части и потоплению прибавляется и форма предания земле. Ярилу, Кострому хоронили в поле, кукушку зарывали на огороде, т. е. в таких местах, где сеяли злаки или овощи. Захоронение в земле здесь соответствует разбрасыванию по земле на масленицу.

Как только кукла была уничтожена, всякий плач прекращался и начиналось, наоборот, веселье: игры, пляски, хороводы. После похорон, «нарядясь в праздничные платья, выходят на улицу играть в хороводы вплоть до вечера».[78] «Игрище оканчивалось плясками и играми».[79]

8

Обряд похорон применялся также к русалкам. Весь комплекс представлений о русалках очень сложен, и мы не будем в него здесь входить. Для нас важно установить, что русалок хоронили в тех же формах, какие мы уже наблюдали. Похороны русалок производились в так называемую «русальную неделю» или в другие сроки. Подробное исследование посвятил русалкам Д. К. Зеленин.[80] Его теория, что русалки — это заложные покойники (т. е. умершие насильственной смертью), не оправдывается. Но в его книге собран драгоценнейший материал. По наблюдениям М. Е. Соколова, привлеченным Зелениным, в селе Чубаровке Сердобского уезда Саратовской губернии проводы русалки происходят «на заговенье перед Петровым постом. В обряде участвуют главным образом старухи; они берут ржаной сноп, приделывают руки, обряжают по бабьи, кладут

[76] См.: В. Е. Кедрина. Обряд крещения и похорон кукушки в связи с народным кумовством. «Этнографическое обозрение», 1912, № 1/2, стр. 101—140. (Рецензия Ю. М. Соколова, см.: «Живая старина», 1913, кн. 3/4); В. Н. Харузина. Обряд «Крестить кукушку» в Орловской губернии. «Этнографическое обозрение», 1912, № 1/2, стр. 140—146; Е. Н. Елеонская. Крещение и похороны кукушки в Тульской и Калужской губерниях. «Этнографическое обозрение», 1912, 1/2, стр. 146—155.

[77] С. В. Максимов, ук. соч., стр. 429.

[78] И. М. Снегирев, ук. соч., вып. III, стр. 134—135.

[79] П. Сахаров, ук. соч., стр. 91.

[80] Д. К. Зеленин. Очерки русской мифологии. Выпуск первый. Умершие неестественною смертью и русалки. СПб., 1916.

на носилки, вопят и несут чучело-русалку в ржаное поле, где оставляют на меже. Во время шествия с чучелом-русалкой несколько раз поют песню:

Уж ты свет, моя Кострома,
Государыня Костромушка была,
Не Костромушка, кумушка моя!
Не покинула при нужди ты меня,
При нужди, при старости.[81]

То, что русалка здесь названа Костромой, указывает на близость обрядов, посвященных русалкам и Костроме. Что чучело русалки выбрасывается на поле, подтверждается и другими материалами. Снегирев сообщает из Рязанской губернии, что здесь в воскресенье, следующее за троицей, водились хороводы, причем почти каждый хоровод имеет куклу, называемую русалкой. За эти куклы ведется борьба между наступающими и защищающими, причем обливают друг друга водой и забрасывают песком. «Вышед за город, оне говорят, что проводили русалок. Тогда растерзывают чучела, разбрасывают их по полю, а провожавшие их девицы возвращаются в город с унынием».[82] Особенно подробно проводы (т. е. похороны) русалок были описаны Н. П. Гринковой со слов воронежской сказительницы Барышниковой (Куприянихи). Об обряде вождения русалок здесь говорили: «русалку хоронють». Куклу, одетую в белое, клали на носилки. Одна из девушек наряжалась попом. Стебли тростника изображали свечи, коврик или дерюга — рясу, стоптанный лапоть — кадило. Процессия направлялась в ржаное поле, где куклу раздевали. Фигуру русалки и палки от носилок бросали в лог около ржаного поля. При этом Барышникова пояснила, что если бросают русалку в ржаное поле, то лучше будет хлеб расти. В последний раз этот обряд совершался в 1936 году.[83]

Д. К. Зеленин показал многочисленные связи, которые в народном сознании объединяют образ русалок с ржаными полями.

9

К сказанному надо прибавить, что похороны куклы или чучела могли производиться и в некоторые другие сроки. Снегирев сообщает, что в Саратовской губернии на Петров день «носят по селению наряженную куклу из соломы, с песнями, потом бросают ее в реку».[84]

На Кузьминки (т. е. 1 ноября) производились похороны Кузьмы и Демьяна, о чем Максимов сообщает следующее: «Кузьминки в некоторых местах (как, например, в Пензенской губернии) сопровождаются особым обычаем, известным под именем „похорон Кузьмы Демьяна“: в жировой избе девушки приготовляют чучело, т. е. набивают соломой мужскую рубашку и шаровары и приделывают к нему голову; затем надевают на чучело „чапан“, опоясывают кушаком, кладут на носилки и несут в лес, за село, где чучело раздевается, и на соломе идет веселая пляска».[85]

Сахаров сообщает об обряде, который он толкует как «проводы весны», но не приурочивает его ни к каким срокам. «В селениях Симбирской и Ко-

[81] М. Е. Соколов. Великорусские весенние и хороводные песни, записанные в Сарат. губ. Владимир, 1908, стр. 24. (Из «Трудов III обл. историко-археологич. съезда»). Цит. по кн.: Д. К. Зеленин. Очерки русской мифологии, стр. 242.

[82] И. М. Снегирев, ук. соч., вып. III, стр. 10.

[83] Н. П. Гринкова. Обряд вождения русалки в селе Б. Верейка, Воронежской области. «Советская этнография», 1947, № 1, стр. 178—184.

[84] И. М. Снегирев, ук. соч., стр. 65.

[85] С. В. Максимов, ук. соч., стр. 519.

стромской губ. поселяне наряжались в оборванные старые платья и представляли из себя хромых увечных калек, слепых попрошаек. Девицы приготовляли соломенное чучело, а молодцы вывозили на улицу телеги без передних колес, связывали их одна с другою веревками в виде гуська и впрягали лошадей. Потом начинался поезд от одного конца селения до другого. На передней телеге помещалась старуха и держала на коленях чучело. После поезда разыгрывались хороводы. Вечером с песнями отправлялись к реке и бросали чучело в воду».[86]

10

Количество материалов можно было бы значительно увеличить, но и приведенных достаточно, чтобы сделать некоторые общие наблюдения и выводы. Во-первых, при всех отличиях в деталях, мы устанавливаем наличие одного и того же обряда во все рассмотренные праздники. Похороны, потопление, сжигание, разрывание чучела или дерева составляют один из важнейших, а может быть, и основной элемент их.

Исследование могло бы пойти в двух направлениях. Одна из задач могла бы состоять в том, чтобы установить и объяснить имеющиеся отличия. Как объяснить разнообразие имен и атрибутов умруна, масленицы, Купалы, Морены, Ивана, Костромы, Ярилы, русалки, Кузьмы-Демьяна и других? Но вопрос может быть поставлен и иначе: почему, при всем разнообразии имен, атрибутов, сроков, деталей производимые обряды единообразны, причем единообразие это настолько определенно, что иногда без всякого изменения вместо одних имен могут быть подставлены другие?

На первый вопрос мы ответить не беремся. Ответ сможет быть дан при более широком привлечении материала различных народов, для каждого элемента в отдельности. Здесь смешиваются элементы древние, новые, местные, заимствованные. На второй вопрос ответить легче, и он должен быть дан раньше, чем будут изучены детали. Общность форм предполагает общность почвы, на которой эти формы возникают.

На некоторые из существующих теорий мы указали выше, причем в свете приведенных материалов эти теории оказались неубедительными. Сравнительно недавно крупным английским ученым Джемсом Фрэзером была выдвинута другая теория. Фрэзер широко изучил западноевропейский карнавал, весенние обряды, троицу, знает даже украинского Кострубонька. Рассмотренные им явления он поставил в связь с религией умирающего и воскресающего божества растительности. Эта религия широко представлена на древнем средиземноморском Востоке и в греко-римской античности. К таким умирающим божествам Фрэзер относит египетского Озириса, фригийского Аттиса, вавилонского Таммуза, перешедшего в Грецию под именем Адониса, и других.[87] Эти боги умирали — их хоронили; смерть их оплакивали; они воскресали — их воскресенье встречалось ликованием. Чего Фрэзер не говорит и как член королевской британской Академии наук и не может говорить, это то, что к числу умирающих и воскресающих божеств относится и Христос. Культ Озириса даже в деталях поразительно напоминает православное богослужение в страстную пятницу

[86] П. Сахаров, ук. соч., стр. 93.

[87] J. G. Frazer. The Golden Bough, vol. I—XII Third Edition. London, 1907 и сл. Русский перевод с сокращенного французского издания: Д. Фрэзер. Золотая ветвь, вып. I—IV. Изд. «Атеист», М., 1928.

и в пасхальное воскресенье. При возглашении, что «Озирис воскрес», присутствующие ликовали и целовались. Но есть и весьма существенное отличие. Религия христианства оторвалась от земледельческой основы, на которой она создалась, и превратилась в религию абстрактную, спиритуалистическую, тогда как религия древнего востока и античности есть религия прикладная. Убиваемые боги востока и античности — боги растительности. Их смерть знаменует смерть природы, зимнее угасание сил земли, их воскресенье означает новый расцвет производительных сил земли и способствует ему. Но религия эта отнюдь не была пассивно-созерцательной. Боги умирали, но они умирали не сами собой, их убивали. Соответствующие мифы, иногда высокохудожественные, рассказывали историю их страданий («страстей»). Обрядовый ритуал включал убиение этих божеств — потопление, растерзание; их убивали для того, чтобы вызвать их воскресенье, так как воскресенье божества, как думали, обеспечивает возрождение природы весной после ее зимнего сна, который без этих обрядов продолжался бы вечно. Фрэзер говорит: «Предание смерти бога, т. е. человека, который его воплощает, является необходимым, чтобы бог возродился в новой и лучшей форме».[88] Так как эти боги — боги растительности, их воскресенье вызывает рост ее.

Эта теория в советской науке мало распространена в применении к русским обрядовым праздникам. Ю. М. Соколов признает только элементы указанных культов в русской обрядности. «Русская земледельческая дохристианская религия, — говорит он, — не сумела или не успела выработать столь сложных религиозных культов, как только что перечисленные культы древних народов средиземноморья; однако в масленичном и во многих других крестьянских обрядах мы то и дело встречаемся с элементами аналогичных культов».[89] Чичеров признает наличие этого культа только в обряде похорон Костромы. «В основе похорон „Костромы“ лежит представление об умирающем и воскресающем боге растительности».[90]

В частных исследованиях чаще можно встретить ссылку на эту теорию. На нее ссылаются Кедрина в своем исследовании о крещении и похоронах кукушки, Гринкова в статье об обряде вождения русалки в Воронежской области и другие.

Теория Фрэзера, хотя она, как мы увидим, не может быть принята нами полностью, дает верное направление в изучении рассмотренных обрядов. Она подтверждает, что названные обряды имели целью воздействовать на плодородие земли. Она объясняет далее, почему чучело, кукла, дерево убивались или хоронились, начиная с момента первых признаков пробуждения природы при зимнем солнцевороте, и почему все празднества прекращались с момента наивысшего расцвета этих сил при летнем солнцевороте. Но эта теория все же далеко не полностью объясняет русские обряды.

Во-первых, в русских обрядах мы не видим божеств. Ни «Коляда», ни «Купала», ни «Кострома» никаких черт божеств не обнаруживают. Им не воздавали культов. Русский обряд по своей идеологии и по своим формам архаичнее, чем восточные и античные культы. Вопрос мог бы стоять о Яриле. Однако нет никаких данных, что Ярило был русским или славянским божеством. Прав Н. Гальковский, который пишет, что «древние

[88] Д. Фрэзер, ук. соч., вып. III, стр. 15.

[89] Ю. М. Соколов. Русский фольклор. М., 1938, стр. 148.

[90] В. И. Чичеров. Календарная поэзия и обряд. В кн.: Русское народное поэтическое творчество. Пособие для вузов, под ред. проф. П. Г. Богатырева, изд. 2-е. М., 1956, стр. 233.

памятники совершенно не упоминают о Яриле. Одно из первых упоминаний о Яриле содержится в увещаниях Тихона Задонского жителей гор. Воронежа» (относится к 1763 г.).[91]

Но если уничтожаемые существа не принадлежат к числу божеств, то кто же они? Фрэзер в этих случаях применяет термин «духи растительности». Это название не соответствует представлениям народа. Дело не в «духе», а в силе. Уничтожаемые существа — воплощение, инкарнация, средоточие растительной силы земли. Откуда у них эта сила — об этом народ мало задумывается. Но все же видно, что сила эта — лесного, древесного происхождения. На семик уничтожается березка, принесенная из лесу. Дерево мы видели также на масленицу и в купальском обряде, хотя здесь это и выражено слабее. Даже «кукушку» делали из сука с развилинами, на который надевали бабий наряд. Равным образом из наряженного дерева делали чучело русалки.

Можно предположить, что здесь мы имеем древнейший мыслительный субстрат этих обрядов. Растительную силу леса при развитии земледелия пытаются передать полям.

Другой материал, из которого делались уничтожаемые куклы или чучела, представлял собой солому или колосья. Наиболее характерная в этом отношении фигура — Кострома, самое имя которой указывает на мохнатую верхушку. Из соломы часто делалось чучело масленицы, которое в этих случаях именовалось «соломенный мужик». Но откуда бы ни шла приписываемая этим манекенам сила, ее пытались использовать для полей. Мы видели, что по полям разбрасывают части чучела масленицы, что в поле забрасывается троичная березка, что на поле хоронят Кострому, в поле бросают чучела русалок.

Из этого круга выпадает только святочная имитация похорон. Здесь изображались похороны человека, а не куклы. Такая форма фиктивных похорон может быть признана более поздней, перенесенной с весны на новый год. Все обряды святок, кроме, частично, колядования, производились в избе, а не на открытом воздухе. Похороны, перенесенные на новый год, ассимилировались с святочными игрищами и святочным ряжением и превратились в игру. Одна из масок — маска мертвеца. Но ни изображение похорон, ни исполнение «Мавруха», по-видимому, непосредственного обрядового значения не имели.

Есть и другая причина, почему теория Фрэзера, основанная на изучении в основном древневосточных и античных материалов, неприменима к материалам русским. Боги воскресали, но масленица, Купало, троичная березка, Ярило, Кострома, русалка не воскресают. Как это понять?

Правда, есть некоторые признаки того, что завиваемая березка каким-то образом ассоциировалась с умершим человеком, рассматривалась как его новое воплощение. Зернова пишет: «В деревне все избы убирают еще с вечера ветками березы, или же ими украшают передний угол в избе. По поверью, распространенному в данной местности, в эти ветки вселяются души умерших родственников» (разрядка наша, — *В. П.*). «Ветки не выбрасываются и после праздника, а втыкаются над воротами во дворе для охраны скота или же кладутся в сусек для охраны от мышей. Для этого же они впоследствии кладутся под снопы хлеба, под сено и в картофельные ямы».[92]

---

[91] Н. Гальковский. Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси. М., 1913, стр. 41.

[92] А. Б. Зернова, ук. соч., стр. 29.

Если всмотреться в эти материалы, то окажется, что умерший принимает новое воплощение («воскресает») в форме дерева — березки. Если эту березку ломают и по частям распределяют по хлевам, картофельным ямам, к снопам и т. д., то это вполне соответствует тому, что мы неоднократно видели выше.

Хотя это показание и является уникальным, оно, как сделанное очень внимательным и вдумчивым советским этнографом, заслуживает доверия.

К этому можно прибавить другое. Обряды, совершаемые под завиваемой березкой, разительно напоминают поминальные обряды, совершаемые на могилах. К березке приносили яйца или яичные блюда, как это делалось на кладбищах в дни поминовения, а также блины. Эти подношения представляют собой как бы жертвоприношения. Они ставились под березку, часть их крошилась на землю, часть съедалась совершенно так, как это делалось на поминках. Почему едят и крошат именно яйца или блюда из яиц, выясняется из подробного изучения яиц как обрядового блюда. Яйцо представлялось не только как символ бессмертия и воскресенья, но и как средство, обеспечивающее их. Отсюда же идет и представление о пасхальных яйцах. Тем не менее эти смутные и несколько неопределенные представления о дереве, как существе воскресшем, не дают права говорить, что в состав русских обрядовых празднеств входит представление о воскресении того существа, которое воплощает растительную силу. Земледельцу нужно не буквальное воскресение убиваемого существа, ему нужно, чтобы сила этих существ передалась полям. Если, следовательно, убиваемые существа, части которых раскиданы по полям, воскресают, они воскресают в злаках. Это представление вытекает из всего комплекса рассмотренных явлений, и оно же подтверждается некоторыми частностями. Выше мы указывали на странную загадку о покойнике, которого пришли хоронить, а он глядит из окошка. Разгадка ее — зерно. Загадка эта объяснима из круга представлений о том, что взошедшее зерно есть воскресший покойник.

То, что боги возрождаются именно в растительности и именно в хлебах, — это представление прослеживается на античных и египетских материалах, но там оно вытеснено представлением о воскресении фигуры бога, тела его, чего совершенно нет в русских обрядах, но что соответствует теистическим религиям: по учению церкви Христос воскресает во плоти.

Если это наблюдение верно, то отпадает объяснение, которое иногда дается смеху, сопровождающему похороны. Объяснение это сводится к тому, что оплакиванье сопровождает похороны, а смех означает радость воскресения. Однако ни на русских, ни на европейских материалах это предположение ничем не подтверждается. Русские обряды с большой ясностью дают совершенно иную картину. Плач есть плач нарочитый, притворный, обрядовый. Он превращается в смех, притом в смех громкий и жестокий, также в некоторой степени нарочитый, не в момент воскресенья, а в момент убийства: потопления, растерзания, сожжения.

Растерзание, сожжение, потопление представляют собой не похороны, а ритуальное предание смерти. Это умерщвление совершается под смех. Но если это так, то умертвляемое существо не мертво, а живет. Действительно: уничтожают живую березку, а не высохшую; то же происходит на масленицу и на Ивана Купалу. О масленице никогда не говорится, что она умерла. Покойник, которого отпевают на святках, явно живет, и в этом — комизм этого обряда. Исключение составляет Кострома. В песнях, сопровождающих этот обряд, иногда говорится, что Кострома умерла.

Но и эта смерть до некоторой степени носит условный и полукомический характер:

Она убита не убита,
Тафтою покрыта...[93]

В некоторых песнях Кострома изображается не мертвой, а гуляющей, а если она мертва — она умерла от разгула. Но если смех, под который убивают или хоронят, не выражает ликования при воскресеньи, каков же его смысл?

Вопрос о ритуальном смехе в фольклоре выделен нами в специальной работе.[94]

Смерть и смех несовместимы, они противоположны. Смех — исключительная принадлежность жизни. В примитивном народном сознании смеху приписывается способность не только сопровождать жизнь, но и создавать жизнь. Примеры довольно многочисленны. Эта очень древняя концепция при земледелии принимает новые формы.

Если в сказках иногда говорится, что от улыбки царевны расцветают цветы, то эта поэтическая метафора когда-то имела самый буквальный смысл. Мы приведем только один пример. Когда Персефона, эллинская богиня плодородия и хлебных злаков, в поисках своей дочери, похищенной Аидом, погружается в траур и гнев, на земле прекращается всякое произрастание. Тогда ее рабыня Баубо (или, по другим версиям, Ямба) ее смешит. Деметра смеется — и на земле все вновь начинает цвести. Этот миф отражает реальную веру. При земледелии силу смеха пытались магически использовать в целях воздействия этой силы на растительный мир.

Таким образом, смех при уничтожении и похоронах выражает и имеет целью обеспечить уничтожаемому существу новую жизнь и новое воплощение. Смех показывает, что эта смерть есть смерть к жизни.

Все это, конечно, давно забылось, но осталось стремление в эти праздники непременно смеяться, осталось праздничное веселье, в котором обряды превращались в игры. Представление о воспроизведении жизни в природе было связано с обрядами эротического и фаллического характера. Так, Кострома в мужском обличии иногда оплакивался как супруг. Канонизованная обычаем традиционная в эти праздники сексуальная свобода и соответствующие шутки сопровождали и усиливали смех, а тем самым усиливалось магическое воздействие его на плодородие земли. Вся эта сторона праздничных обрядов здесь уже не может быть рассмотрена. Она могла бы составить предмет обстоятельного исследования, которое существенно дополнило бы картину русских обрядовых празднеств и игр.

---

[93] П. В. Шейн. Великорусс в своих песнях..., стр. 370.
[94] В. Я. Пропп. Ритуальный смех в фольклоре (По поводу сказки о Несмеяне). Уч. зап. ЛГУ, 1939, № 46, стр. 151—175.

М. М. ШЕЙНМАН

ПАРИЖСКАЯ КОММУНА И ЦЕРКОВЬ

28 декабря 1878 г. папа Лев XIII в своей первой энциклике («Quod Apostolici Muneris») обрушился с бранью и клеветой на «секту людей», «которые, — как он писал, — называют себя по-разному, почти варварскими именами, социалистами, коммунистами и нигилистами», и хотят «поколебать основы гражданского общества». Эти люди, «не терпящие никакой узды и одушевляемые наглым нечестием, — утверждал папа, — несколько раз за короткое время дерзнули обратить свое оружие против самих глав правительства».

Расписывая опасность, угрожающую буржуазному обществу от социалистов, проповедующих «полное равенство всех людей в отношении прав и обязанностей», выступающих против «богом установленных» властей, и нападающих на право частной собственности, «освященное естественным правом», Лев XIII имел при этом в виду и парижских коммунаров. Он восхвалял своего предшественника, Пия IX, который в своих речах и энцикликах ополчался «против чумы социализма». Лев XIII убеждал буржуазию, напуганную Коммуной и ростом социалистического движения, что именно католическая церковь «обладает для предотвращения бича социализма такой силой, которой нельзя найти ни в человеческих законах, ни в репрессиях властей, ни в оружии солдат».

Католическая церковь была на стороне врагов и душителей Парижской коммуны, а после ее поражения французское духовенство и Ватикан заняли одно из первых мест в рядах злобных клеветников на Коммуну. Клерикальная и буржуазная печать, в частности, в искаженном свете пыталась представить религиозную политику Коммуны; она раздувала выдумки о несуществовавших «религиозных гонениях», имея целью посеять среди верующих людей вражду к Коммуне и коммунизму.

Каковой же в действительности была религиозная политика Коммуны?

2 апреля Коммуна приняла декрет об отделении церкви от государства, в котором говорилось:

«Коммуна,

Принимая во внимание, что первым принципом Французской республики является свобода;

«что свобода совести есть важнейшая из свобод;

«что бюджет культов противоречит этому принципу, так как облагает налогом граждан, вопреки их собственным убеждениям;

«что духовенство фактически являлось соучастником преступлений монархии против свободы,

«Постановляет:

«Ст. 1. Церковь отделяется от государства;

«Ст. 2. Бюджет культов отменяется;

«Ст. 3. Имущество, считающееся неотчуждаемым, принадлежащее религиозным конгрегациям, движимое и недвижимое, объявляется национальной собственностью;

«Ст. 4. Немедленно будет проведено обследование этого имущества с тем, чтобы учесть его и передать в распоряжение нации».

Декрет был принят Коммуной путем постатейного голосования. Все статьи были приняты единогласно.[1]

Принятие и проведение в жизнь декрета об отделении церкви от государства должно было сломить духовную диктатуру церкви, занимавшей во время Второй империи исключительное положение в государстве. Принятие этого декрета явилось также ответом на ту крайне враждебную позицию, которую церковь заняла в отношении Коммуны.

Рабочий Париж с большим удовлетворением встретил этот декрет. Накануне его издания (2 апреля) бланкистская газета «La Montagne» писала, обращаясь к Коммуне: «Торопитесь же с вашим великим делом отделения церкви от государства! Пусть она убирается отсюда, эта церковь! Пусть она отправляется куда угодно, лишь бы не было здесь этой заговорщицы, обогащенной даяниями верующих».[2]

В письмах в редакцию другой газеты бланкистского направления «Père Duchêne» выражалось полное одобрение декрета об отделении церкви от государства. В одном из таких писем говорилось: «Гражданин! Прочел Ваши последние номера, в которых помещены статьи против попов — с чувством живого удовлетворения, которое еще более усилилось после ознакомления с декретом Коммуны об отделении церкви от государства. Я говорил себе так: „Они не смогут давать своих обезьяньих представлений по воскресеньям“ и я ждал, что они вот-вот очистят церкви; но — пусть обратят на это внимание — декреты издаются, но не приводятся в исполнение, и на деле попы продолжают собирать золото в помещениях, которые им уже не принадлежат».[3]

Отделение церкви от государства не было социалистическим мероприятием. Энгельс писал в 1891 г., что проведение Коммуной принципа: *по отношению к государству* религия есть только частное дело (а это осуществлено с отделением церкви от государства), явилось одной из тех реформ, «от которых республиканская буржуазия отказалась только из подлой трусости, но которые составляли необходимую основу для свободной деятельности рабочего класса».[4]

После поражения Коммуны победившая реакция восстановила господствующее положение церкви в государстве. Буржуазной Франции потребовалось 35 лет после подавления Коммуны, чтобы (далеко не столь последовательно, как это сделала Коммуна) отделить церковь от государства (в 1905 г.), причем впоследствии французская буржуазия во многом отошла от принципа отделения церкви от государства.

Декрет французских коммунаров об отделении церкви от государства ликвидировал бюджет культов, освободил налогоплательщиков от необходимости содержать за свой счет армию духовенства и, что было весьма справедливо, возложил ее содержание на тех, кто нуждается в ее услугах.

Коммуна объявила национальной собственностью имущество, принадлежавшее римско-католическим конгрегациям.

[1] Протоколы заседаний Парижской Коммуны 1871 г., т. I. М., 1959, стр. 83—84.
[2] Цит. по кн.: Я. Михайлов. Парижская Коммуна и церковь. М., 1931, стр. 33.
[3] Письма рабкоров Парижской Коммуны. М., 1937, стр. 39.
[4] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., изд. 1-е, т. XVI, ч. II, стр. 89.

Еще до издания этого декрета Анри Рошфор, видный публицист левореспубликанского направления, писал в газете «Mot d'Ordre»: «Мы считаем и будем всегда считать, что, поскольку Иисус Христос родился в хлеву, единственное сокровище, которым богоматерь должна обладать, это — охапка соломы. Что касается до всех церковных ценностей, то мы без обиняков заявляем, что считаем их национальным достоянием уже в силу одного того обстоятельства, что они имеют своим источником щедрость тех, кому церковь обещает райское блаженство».[5]

Ликвидация бюджета культов и объявление имущества церковных конгрегаций национальной собственностью выдается врагами Коммуны как «ограбление» церкви. По этому поводу Маркс писал: «Гогенцоллерны и английские олигархи, большая часть богатств которых состоит из награбленных церковных имуществ, были, конечно, сильно возмущены Коммуной, которая получила от конфискации церковных имуществ всего только 8000 франков».[6] В связи с этим небезынтересно привести следующее сравнение. Почти в то же самое время, когда Коммуна национализировала церковное достояние (что фактически было лишь символическим актом и Коммуна получила, как писал Маркс, от этого только 8 тыс. франков), в Италии правительство короля Виктора Эммануила получило от продажи церковных имуществ (до июня 1873 г.) более 422 млн лир.[7] Но это изъятие церковных имуществ королевской властью в Италии не беспокоило и не вызвало протестов ни со стороны Гогенцоллернов, ни со стороны английских баронов, ни вообще со стороны всех тех, кто кричал и кричит об «ограблении церквей» Парижской Коммуной.

3 мая на заседании Коммуны обсуждался вопрос о помощи вдовам убитых национальных гвардейцев. В связи с этим возник и вопрос о средствах для осуществления этой цели.

Еще до обсуждения этого вопроса Коммуной газета «Père Duchêne» писала: «Нация — проклятие! — нуждается в деньгах. И раз здания церквей принадлежат государству, то эти здания могут отдаваться в наем для совершения в них богослужения. Но не даром, черт побери!».[8]

Выступавшие на заседании 3 мая члены Коммуны потребовали объявления всей церковной собственности собственностью государства и использования ее для дела помощи семьям тех, кто отдал свои жизни за дело освобождения трудящихся, за Коммуну.

В протоколах заседаний Коммуны мы читаем об этом следующее:

«Гражданин Паризель. Я предлагаю Коммуне превратить бывшее заведение иезуитов в приют для стариков...

«Гражданин Курне... Я прошу Коммуну принять декрет о том, что все парижские церкви немедленно объявляются коммунальной собственностью...

«Гражданин Белэ... Церкви составляют коммунальную собственность...

«Гражданин Лефрансэ... Я считаю, что мы медлили с принятием предложенной нам меры. Что же мы видим сейчас? Одни церкви открыты, другие закрыты; необходима одна общая мера: добиваться объявления их коммунальным имуществом; тогда Коммуна использует их так, как это

[5] Цит. по кн.: сб. «Парижская Коммуна в борьбе с религией и церковью». Ред. и предисл. Ц. Фридлянда. М., 1933, стр. 229.
[6] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., изд. 2-е, т. 17, стр. 351.
[7] См. об этом: J. M. Stepischnegg. Papst Pius IX und seine Zeit, Bd. I. Wien. 1879, стр. 417.
[8] См.: Я. Михайлов, ук. соч., стр. 35.

ей представится правильным. Если она пожелает, она сможет сдавать их в наем лицам, которые смогут отправлять свои религиозные обряды (одобрительные возгласы)».[9] В ходе заседания было внесено предложение: «Парижская Коммуна постановляет: помещения религиозных учреждений, будучи коммунальным имуществом, должны быть использованы только по предложению Коммуны, сделанному муниципалитету данного округа».

В прениях по этому предложению мнения разошлись. Решено было отложить обсуждение до следующего заседания. Однако больше к этому вопросу Коммуна не возвращалась.

Духовную диктатуру церкви должны были сломить мероприятия Коммуны, направленные на отделение школы от церкви и введение светского обучения. Бланки писал в 1869—1870 гг. о засилье церкви в области народного образования: «...Колледжи везде заменены школами иезуитов, учителя затравлены, как дикие звери; предают анафеме деклассированных или, иначе говоря, образованных бедняков; начальное обучение сведено к преподаванию катехизиса; в лицеях упразднена философия, программы сокращены; юное поколение предоставлено духовенству, повсюду смертельная война против просвещения, повсюду капиталисты громко зовут священника и мракобесие на помощь их всемогуществу, которому угрожает опасность».[10]

К 1871 г. в Париже из общего числа 71 790 учащихся на долю школ, принадлежавших конгрегациям, приходилось 37 411, т. е. 52% учащихся.[11]

Монахи и монахини, которые являлись «воспитателями» в школах церковных конгрегаций, воспитывали детей в реакционном духе. Вот почему решение Коммуны о светской школе было воспринято с большим удовлетворением трудящимися Парижа.

«Когда я, черт побери, вхожу в школу, — писала 22 марта газета «Père Duchêne», — и вижу наших бедных детей в руках этих воронов, которые учат их тому, что белое — это черное и что Капет был мучеником, когда я слышу это, гром и молния, кровь бросается мне в голову, и я вонзаю ногти в тело, чтобы убедиться, что это происходит не во сне».[12]

Трудящиеся в своих обращениях к Коммуне настойчиво выдвигали требование изгнать монахов и монахинь из школ и ввести систему светского образования.

Собрания избирателей XIV округа Парижа в связи с выборами в Коммуну, выдвинули следующую программу в области просвещения: «немедленная замена религиозных конгрегаций свободными школами, исключительно светского и *национального* характера... Кроме того, кандидаты обязуются добиваться в Коммунальном Совете Парижа следующих раформ:

1) уничтожение бюджета культов и переход в собственность государства имуществ, незаконно удерживаемых духовенством, 2) обучение бесплатно и обязательно на всех ступенях для обоих полов».[13]

В воззвании избирательного комитета XI округа говорилось:

«Воспитание должно быть социальным; начальное светское образование обязательно для всех; среднее и специальное образование должно

[9] Протоколы заседаний Парижской Коммуны 1871 г., т. II. М., 1960, стр. 75—76.
[10] Л. О. Бланки, Избр. произв., М., 1952, стр. 239.
[11] С. А. Фрумов. Парижская Коммуна в борьбе за демократизацию школы. М., 1958, стр. 24.
[12] Там же, стр. 111.
[13] Там же, стр. 94.

даваться бесплатно гражданам и гражданкам соответственно их способностям, выявляемым в результате конкурса и экзаменов».[14]

В обращении II округа говорилось:

«До сих пор конгрегационистские школы служили лишь монархическим целям. Республика не может оказывать поддержку этим учреждениям, самый принцип которых заключается в отрицании прогресса.

Светское, бесплатное и обязательное обучение — такова программа, на которой должна сосредоточиться революция; такова же и программа коммунальной делегации II округа».[15]

Коммуна выдвинула программу принципиально новой, научной системы образования. В обращении от 8 апреля к учителям XVII округа (одобренном членом Коммуны Малоном) делегат по вопросам коммунального образования Рамá писал: «учебные и воспитательные учреждения, содержащиеся на средства, получаемые от налогов, должны быть открыты для детей всех плательщиков налогов, независимо от личных убеждений каждого». ... «Религиозное, или догматическое, воспитание, — говорится в том же документе, — должно быть предоставлено всецело свободной инициативе и руководству семей»; в школьном обучении должен применяться «экспериментальный, или научный, метод, всегда исходящий из наблюдения над фактами», преподавание морали должно быть свободно «от всякого религиозного и догматического начала», «не должно практиковаться, ни преподаваться для всех вместе ни молитв, ни догматов, ничего, что касается лишь личной совести», в школах и приютах не должно быть предметов культа или религиозных изображений...[16]

В циркуляре от 10 мая мэрии XVIII округа к директорам и директрисам школ округа говорилось: «Мы просим Вас удалить с глаз детей все то, что могло бы напомнить им о глупостях, которыми нас так долго морочили; отныне в наших школах не должно быть больше места ни картинам, ни книгам религиозного содержания, ни крестам, ни статуям святых. Вы покроете слоем белой или черной краски латинские религиозные надписи и замените их такими общечеловеческими девизами, как свобода, равенство, братство, труд, справедливость, республика. Равным образом вы упраздните, конечно, и притом немедленно, преподавание так называемой священной истории, катехизиса и церковного пения... Молитва, само собой разумеется, упраздняется; мы заменим ее уроками более полезными, более пригодными для дела нравственного воспитания».[17] Документ этот подписал член Коммуны Клеман. Аналогичный характер носили обращения и документы о школе других округов Парижа.

Отделение школы от церкви и изгнание религии из школы встретило особенно яростное сопротивление монахов, монахинь и духовенства, которые, будучи удалены из школ, теряли одну из важнейших своих позиций. О сопротивлении церковников проведению в жизнь принципа светской школы докладывал на заседании Коммуны 17 мая член Коммуны Вайян, которому было поручено дело образования.

«Коммуна дала мне поручение, — сказал в своем выступлении Вайян, — при исполнении которого я часто вступаю в конфликт с некоторыми муниципалитетами, в то время как с другими все идет наилучшим образом... Обучение не проводится так, как оно должно было бы проводиться. Се-

[14] Там же.
[15] Там же, стр. 99.
[16] Там же, стр. 117.
[17] А. И. Молок. Парижская Коммуна в документах и материалах. Л., 1925, стр. 188.

годня я скажу вам о иезуитах. Они вмешиваются во все и в любой форме. Наиболее ревностные муниципалитеты покончили с ними в два дня; из других муниципалитетов их мы не сумели изгнать. Совершенно необходимо, чтобы через два месяца после революции 18 марта не оставалось и следа этих людей». Вайян внес следующее предложение, которое было Коммуной принято:

«Коммуна постановляет:

«Ввиду многочисленных предупреждений муниципалитетам округов о необходимости повсеместной замены религиозного обучения светским, в течение сорока восьми часов будет составлен список учебных заведений, находящихся еще в руках конгрегаций. Ежедневно в „Officiel" будут печататься имена членов Коммуны, делегированных в муниципалитеты тех округов, в которых не будут выполняться предписания Коммуны относительно введения исключительно светского обучения».[18]

Коммуна не успела осуществить программу народного просвещения и сломить сопротивление католической церкви этой реформе: для этого у нее было слишком мало времени. Важно отметить величие этой программы, предусматривавшей отделение школы от церкви, введение всеобщего, бесплатного и полностью светского обучения для всех детей обоего пола.

Со времени Коммуны прошло 90 лет. За это время Франция не разрешила вопроса о светском образовании, который так настойчиво пыталась разрешить Коммуна. В начале этого столетия во Франции развернулось широкое движение за светскую школу. Принятый в марте 1904 г. закон запретил духовным конгрегациям заниматься учебной деятельностью, церковные школы должны были быть ликвидированы. Однако клерикалы обошли этот закон, и в настоящее время более полутора миллионов французских детей все еще обучается в церковных школах. Для функционирования этих школ согласно закону, принятому в декабре 1959 г., государство ассигнует ежегодную сумму в 40 млрд франков, не считая субсидий от местного самоуправления. Проблема светской школы оказалась неразрешимой для французской буржуазии, заинтересованной в религии как в средстве одурманивания народа. Коммуна была заинтересована в просвещении народа, в его духовном раскрепощении. Своими мероприятиями по созданию светской школы она это доказала.

Декрет об отделении церкви от государства, ликвидация бюджета культа — все это усиливало вражду церкви к Коммуне. Но принятие этих декретов не было главной причиной этой вражды. Борьба церковников против Коммуны началась с первых дней ее существования. Лиссагарэ, приводя слова Рауля Риго, говорившего, что «попы самые могучие агенты пропаганды», подчеркивает: «Они, действительно, были самыми влиятельными подстрекателями против Коммуны, самыми ярыми сторонниками репрессий».[19]

В опубликованном 7 апреля в газете «La Sociale» сообщении об арестах священников, говорилось, что найденные у кюре церкви св. Магдалины аббата Дегерри «бумаги чрезвычайной важности не оставляют никакого сомнения в связи, существовавшей между парижским духовенством и мятежным правительством Версаля».[20]

[18] Протоколы заседаний Парижской Коммуны 1871 г., т. II, стр. 307.
[19] Лиссагарэ. История Коммуны 1871 г., вып. I. СПб., 1896, стр. 287.
[20] Цит. по кн.: Я. Михайлов, ук. соч., стр. 78

Аресты архиепископа Дарбуа и группы священников имели место 5 апреля. Декрет об отделении церкви от государства был принят 2 апреля. Совершенно очевидно, что связь представителей духовенства с версальцами завязалась не в период трех дней, прошедших после издания этого декрета; сотрудничество церковных деятелей с версальцами началось гораздо раньше.

В дни Коммуны в Париже распространялась листовка — «Заговор иезуитов против республики» (см. рисунок).[21] В опубликованной здесь «Инструкции, которой надо следовать в настоящих условиях», представлявшей собой памфлет на контрреволюционную позицию иезуитов, раскрывалась их враждебная Коммуне деятельность.

§ 1 «Инструкции» гласит: «Если у вас нет ни одного из наших (т. е. иезуитов, — *М. Ш.*) среди членов Коммуны... работайте, чтобы их было много». «Инструкция» рекомендовала вербовать любой ценой людей, которых можно найти среди голодных, прислуги, портье, всех темных лиц, сутеренов; предлагала привлекать для борьбы с Коммуной женщин, проникать в клубы, мешать ораторам и в зависимости от обстоятельств выступать против ораторов с «левых позиций», сеять провокационные слухи, восстанавливать против Коммуны мелких лавочников и другие слои населения. В этой «Инструкции», несомненно, нашли отражение действительно провокационные методы, к которым широко прибегали иезуиты в своей борьбе против Коммуны.

Церковь, ее духовенство, ордена и другие организации стали на сторону версальцев не в ответ на отделение церкви от государства, а потому, что они вместе с версальцами и их сторонниками во Франции и вне ее видели в Коммуне социальную революцию, угрожавшую старому миру, с которым церковь была тесно связана, которому она служила и частью которого она сама была. Российский посланник в Берлине д'Убриль докладывал 25 марта (6 апреля) 1871 г. в Петербург канцлеру Горчакову, что секретарь российского посольства во Франции Образцов докладывал ему: в Париже происходит «не простое восстание, а революция».[22] Тот же д'Убриль в депеше от 6 (18) апреля писал о событиях во Франции, что если нынешнее положение вещей затянется и «если социализм выйдет победителем, если он распространится, наконец, на Швейцарию и Бельгию, где он найдет благоприятную почву..., он в итоге создаст серьезные затруднения для всей Европы».[23]

О тревоге правящих кругов Австро-Венгрии в связи с событиями в Париже сообщал в секретной депеше 21 марта (2 апреля) посол России в Вене В. Новиков. События в Париже и других крупных городах Франции привлекают внимание правительства Австро-Венгрии, озабоченного тем, как они могут отразиться в соседних странах; в связи с парижскими событиями правительство установило более сильный надзор за «разрушительными элементами».[24]

По тем же причинам Бисмарк помог задушить Коммуну. По словам фельдмаршала Вальдерзее, Бисмарк готов был бомбардировать Париж и требовал у Тьера лишь письменного об этом обращения к нему.[25] Он говорил депутату рейхстага Бальдхаузену (по словам последнего), что «Па-

[21] La Conspiration des Jésuites contre la République. [Paris, 1871].
[22] Архив внешней политики России (АВПР), ф. Канцелярия, 1871, д. 15, л. 377.
[23] Там же, д. 16, л. 134.
[24] Там же, д. 120, л 203.
[25] Bismark. Die Gesammelten Werke, Bd. 7. Berlin, 1924, стр. 128.

риж взят версальскими войсками после того, как он (т. е. Бисмарк, — *М. Ш.*) повторно угрожал интервенцией».[26]

Бисмарк, следовательно, торопил Тьера скорее задушить революционный Париж. Известно, что с целью облегчить ему эту задачу германское командование отпустило французских военнопленных и передало их в распоряжение версальцев.

Маркс писал об этом в «Гражданской войне во Франции»: «После самой ужасной войны новейшего времени армия победившая и армия побежденная соединяются для совместной кровавой расправы с пролетариатом».[27]

Вместе со всеми силами реакции на стороне версальцев была и церковь. Ненавистью к диктатуре пролетариата, чем была Коммуна, и объясняется непримиримая вражда церкви к Коммуне. Декрет же об отделении церкви от государства и другие мероприятия Коммуны, затрагивавшие привилегии духовенства, только усиливали вражду последнего к Коммуне.

Коммуна старалась показать народу истинное лицо служителей церкви. Одним из мероприятий, направленных к этой цели, было раскрытие тайн монастырей. Следует иметь в виду, что монахи и монахини вызывали особенную ненависть парижских рабочих. В одной корреспонденции, адресованной в газету «Père Duchêne», говорилось «Монастыри и сиротские дома, это — гибель для девушек, отчаянье для семей, это — горе для одной части общества, это — убежище порока, лени, ничтожества; здесь скрываются гнусные поступки, совершенные в обществе, и почти всегда существует самая ужасная безнравственность, скрываемая и спрятанная под обманчивой видимостью высокой нравственности».[28]

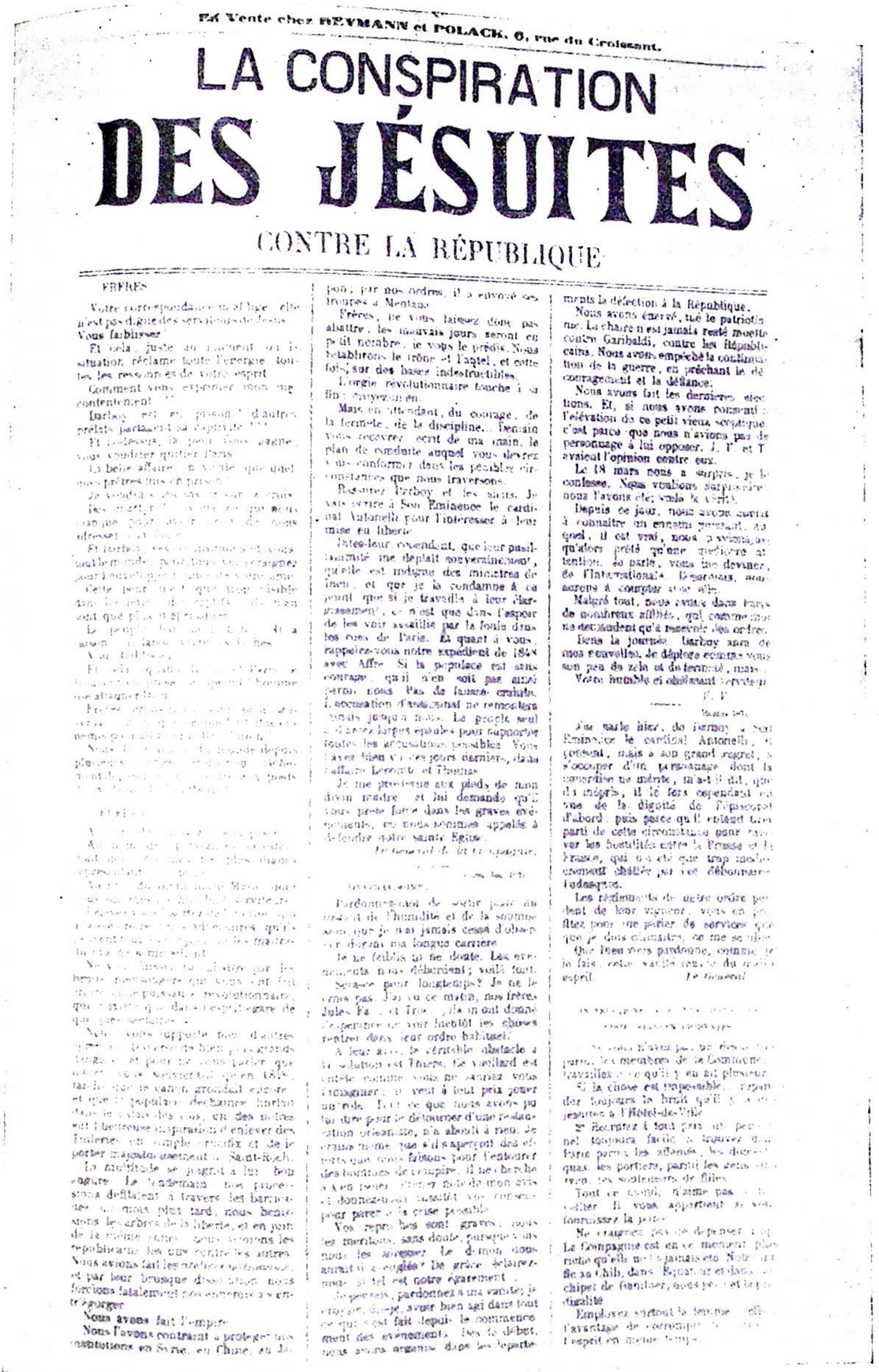
Факты, обнаруженные в некоторых монастырях, полностью подтвердили эту характеристику. Вот что сообщает об этом Лиссагарэ на основании официальных документов Коммуны.

«Солдаты национальной армии обнаружили тайну монастыря Пикпюс, открыли трех несчастных, заключенных в железные клетки, нашли страшные орудия: железные корсеты, пояса, деревянные кобылы, каски — все это отзывалось инквизицией, — сочинение о вытравлении плода, два черепа, еще покрытые волосами. Одна из заключенных, единственная, сохранившая разум, рассказала, что она десять лет живет в этой клетке. Монашенка, исполняющая должность настоятельницы, высокая, смелая и решительная дева, на вопрос Риго: зачем вы заперли этих женщин, отвечала в весьма добродушном тоне: „чтобы избавить от них их семьи: эти женщины — сумасшедшие...“ Таким образом они представлялись простушками и надували дураков. Жители X округа нашли в подвалах церкви св. Лаврентия женские скелеты».[29]

Более подробно, но почти то же самое сообщала газета Mot d'Ordre 5 мая 1871 г. К тому, что сообщает Лиссагарэ, газета добавляла, что монастырь Пикпюс владеет огромной собственностью. Одну из монахинь били и морили голодом за то, что она хотела уйти из монастыря к родным. В садике в глубине двора найдены орудия пытки, подобные тем, что найдены в Испании и Риме в подвалах инквизиции. Подземный ход соединял

---

[26] Там же, Bd. 8, стр. 6. См. также: А. Дебидур. Дипломатическая история Европы, т. II. М., 1947, стр. 414.
[27] К Маркс и Ф. Энгельс, Соч., изд. 2-е, т. 17, стр. 365.
[28] Письма рабкоров Парижской Коммуны, стр. 64.
[29] Лиссагарэ, ук. соч., вып. I, стр. 287—288.


En Vente chez REYMANN et POLACK, 6, rue du Croissant.

LA CONSPIRATION
DES JÉSUITES
CONTRE LA RÉPUBLIQUE

Листовка «Заговор иезуитов против республики».

женский монастырь с мужским. У настоятельницы найден трактат об абортах, составленный отцом Бускэ, капуцином. В подземельях церкви св. Лаврентия пространство свыше 20 куб. метров заполнено человеческими костями. Немного дальше — несколько скелетов более близкого времени.[30]

Такие факты, компрометирующие церковь, шокируют клерикальных и буржуазных историков, которые любят распространяться о «преступлениях» Коммуны и в то же время стараются замалчивать действительные преступления ее врагов. Вот так изображает преступления в монастыре Пикпюс американский историк Мэйзон: «В период Коммуны, — пишет он, — было множество рассказов о преступлениях и тайных грехах духовенства. Народное сознание с его естественной склонностью к мелодраматическому и с его наивной верой в сексуальные извращения духовенства потонуло в „разоблачениях", поставлявшихся революционными газетами и брошюрами». Что же было в монастыре Пикпюс? Мэйзон утверждает, что «после того, как народное возбуждение улеглось» (т. е. после подавления Коммуны), расследование (а его производили версальцы, которые были заинтересованы в том, чтобы выгородить монахинь) установило, что в монастыре оказались инструменты для ортопедических целей, а три заточенных в клетки монахини были лишь «отделены от большинства из-за их антисанитарии»![31] Так пишется история буржуазными историками: не орудие пытки, а инструменты «не более, как для ортопедических целей» (как будто дело происходило в больнице, а не в монастыре) и не десять лет в клетке держали трех женщин, а их поместили «в отдаленное строение» из-за антисанитарии! Зато тот же автор находил достаточно слов, чтобы писать о «преступлениях» Коммуны.

Раскрытие тайн, творившихся за монастырскими стенами, было и формой антирелигиозной пропаганды Коммуны.

Антерелигиозные и антиклерикальные настроения парижских рабочих, которые знали, что духовенство на стороне врагов революции, ярко проявлялись на собраниях в народных клубах.

Под клубы были отведены и церковные здания, где нередко часть времени отводилась для богослужебных целей, другая часть — для работы клубов. Газета «Tribun du peuple», которую редактировал Лиссагарэ, так об этом рассказывает: «С пяти часов утра до пяти часов вечера церкви принадлежат духовенству. В пять часов сторож убирает молитвенник, прячет в шкаф священные сосуды, запирает алтарь и приглашает верующих разойтись. В восемь часов появляется народ».[32]

На собраниях клубов проявлялся стихийный протест парижских пролетариев против церкви и духовенства, находившихся в лагере врагов Коммуны. Однако Коммуна, и в частности бланкисты, неправильно представляли себе задачу атеистической пропаганды, не исходили из того, что эта пропаганда должна быть подчинена основным целям рабочего класса.

Бланки писал в 1866 г.: «На первой скамье подсудимых расположено христианство, или, вернее, монотеизм. Это — самый искусный отравитель, та смертоносная составная часть общества, которую необходимо изгнать из его тела. Приговор окончательный, не подлежит аппеляции. Теизм

[30] См.: Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, т. III (VIII), М., 1934, стр. 239.
[31] E. Mason. The Paris Commune. New York, 1930, стр. 271.
[32] А. И. Молок. Очерки быта и культуры Парижской Коммуны 1871 г. Л., 1924, стр. 52.

в трех его формах — иудаизма, христианства и ислама — должен быть уничтожен».[33]

«Пусть, — писал Бланки, — правительство уничтожит религии, этих природных убийц человеческого рода».[34]

Влияние бланкистских идей сказалось и на выступлениях в клубах против религии. Вот, например, что говорил 11 мая 1871 г. один рабочий на заседании клуба в церкви Сен-Сюльпис: «Нужно уничтожить монахинь, иезуитов и попов; нужно выгнать их из этого дома, который принадлежит нам и где проклятый Бонапарт задавал пиры; нужно вырвать из их рук наших жен и детей, которых они воспитывают в невежестве и ненависти к социальной республике».[35]

Отдавая дань уважения мужественной борьбе бланкистов 1871 г., их героизму в защите дела Коммуны, следует все же отметить ошибочность их исходных позиций в этом вопросе. Энгельс, критикуя программу бланкистов — эмигрантов Коммуны, писал в 1874 г.: «Чтобы доказать, что они всех радикальнее, — бог как в 1793 г., отменяется декретом: „Пусть Коммуна навеки освободит человечество от этого призрака минувших бедствий (от бога), от этой причины (несуществующий бог — причина!) его нынешних бедствий. — В Коммуне нет места попам; всякая религиозная проповедь, всякая религиозная организация должна быть запрещена". И это требование — превратить людей в атеистов par ordre du Mufti [по велению Аллаха, по приказу свыше] подписано двумя членами Коммуны, которые наверняка, ведь, имели случай убедиться, что, во-первых, можно писать сколько угодно приказов на бумаге, нисколько не обеспечивая этим их выполнения на деле, а во-вторых, что преследования — наилучшее средство укрепить нежелательные убеждения!»[36]

Следует только отметить, что бланкистские требования «запретить религию» и за время существования Коммуны остались на бумаге: отделение церкви от государства, ликвидация бюджета культов, светская школа — все это вовсе не означает «запрещения религии». Точно также арест священников и расстрел заложников (в том числе и духовных лиц) не имели никакого отношения к религиозной политике Коммуны, а были актами самозащиты против зверств версальцев, против массовых расстрелов ими пленных коммунаров.

Аресты священников и расстрелы заложников — излюбленная тема буржуазных клеветников на Коммуну, которые совершенно умалчивают об обстоятельствах и причинах этих событий. Названный историк Мэйзон пишет: «Расстрел заложников был главным преступлением Коммуны и этим преступлением установлена была ее репутация».[37] Между тем этот историк вынужден был признать, что расстрел заложников был произведен после того, как версальцы, вступив в Париж, начали массовое убийство парижских пролетариев.

Вопрос о заложниках впервые обсуждался Коммуной 5 апреля, после того как стало известно о расстрелах пленных версальцами. Коммуна вынесла тогда решение: «. . . Казнь каждого военнопленного или сторонника законного правительства Парижской Коммуны немедленно повлечет за собой казнь тройного числа заложников».[38]

[33] Л. О Бланки, Избр. произв., стр. 256.
[34] Там же, стр. 257.
[35] Цит. по кн.: Я. Михайлов, ук. соч., стр. 22.
[36] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XV, стр. 228.
[37] E. Mason, ук. соч, стр. 273.
[38] Протоколы заседаний Парижской Коммуны 1871 г., т. I, стр. 104.

Аресты заложников вызвали возражения со стороны членов Коммуны — прудонистов. 8 апреля Коммуна обсуждала вопрос об арестованных. Верморель заявил, «что если уж нужны заложники, то это должны быть солидные заложники. Священники, которые никогда не занимались политикой, не являются серьезными заложниками. Надо бить в цель. У членов Национального собрания есть в Париже родственники, друзья; вот настоящие заложники. Наша цель не в том, чтобы проливать кровь версальцев и заложников, а в том, чтобы помешать пролитию крови наших».[39] В том же смысле против ареста священников выступили Лефрансэ и Арну. Рауль Риго на это возразил им, «что священники — опасные агенты пропаганды».

Коммуна, следовательно, крайне осмотрительно подходила к вопросу о заложниках, и если она вынуждена была пойти на эти меры, то исключительно в целях самообороны.

Гюстав Лефрансэ, активный деятель Коммуны, пишет по этому вопросу: «Пусть чувствительные души присоединятся к нашим лицемерным и жестоким противникам и кричат сколько им угодно о презрении к гуманности. Пусть говорят о возврате к варварству — это будет лишь глупостью. Кто же был причиной этой меры законной самообороны, варварской, если говорить совершенно абстрактно, но вполне оправдываемой обстоятельствами? Как! Версаль не только отдает приказание открыть по Парижу огонь, но приступает с самого начала сражения к избиению пленных, избиению, которым он хвалился в особой прокламации».[40]

Среди арестованных в качестве заложников были представители крупной буржуазии, чиновничества, а также духовенства. В числе последних был и архиепископ Парижский Дарбуа, его сестра (она вскоре была освобождена), его викарий Лагард, кюре Дегерри и другие. Дарбуа и Лагард были арестованы 3 апреля, т. е. до издания закона о заложниках. Английская газета «Daily Telegraph» сообщала 6 апреля : «Париж 5 апреля... Архиепископ парижский арестован, обвинен в заговоре против государства (арестован с целью иметь заложника)».[41] В парижской революционной газете «La Sociale» 7 апреля была напечатана подробная статья об арестах священников. В статье, между прочим, говорилось: «Вот уже неделя, как внимание Комитета общественной безопасности обращено на присутствие в Париже опытных и прекрасно осведомленных шпионов, состоящих на службе наших врагов. Их тщетно искали и уже почти потеряли надежду найти, когда одно случайное обстоятельство навело на след сначала одного, а затем и еще нескольких монахов. То, что было при этом выяснено, пролило полный свет не только на то, чего искали, но также и на то, о чем до сих пор никто не подозревал... В течение всего времени осады Парижа и особенно после того, как было получено известие о захвате Рима итальянским королевством, церковники всех рангов и всех мастей по распоряжению Трошю свободно и беспрерывно обращавшиеся между нашими и прусскими передовыми линиями, являлись активнейшими агентами противника и сообщали враждебному штабу обо всех известных им данных военного характера».[42] Далее сообщалось (как выше уже было отмечено), что найденные у кюре церкви св. Магдалины Дегерри бумаги «чрезвычайной важности не оставляют никакого сомнения в связи, существовавшей между парижским духовенством и мятежническим правительством Версаля».[43]

[39] Там же, стр. 124.
[40] Гюстав Лефрансэ. Воспоминания Коммунара. М., 1925, стр. 134.
[41] Цит. по кн.: Архив Маркса и Энгельса, т. III (VIII), стр. 153
[42] Цит. по кн.: Я. Михайлов, ук. соч., стр. 76—77.

Коммуна предлагала Тьеру обменять Дарбуа на томившегося в тюрьме у версальцев Бланки, который заочно был избран членом Коммуны.

С письмом об обмене в Версаль был послан сидевший до того времени в тюрьме Мазасс старший викарий Лагард. Ходатайство об обмене написал Тьеру и Дарбуа. Лагард обязался при всех условиях, независимо от исхода переговоров, вернуться в Париж. Но Тьер не согласился на предложение Коммуны. Лагард отказался вернуться в Париж и остался в Версале. Судьба архиепископа его мало интересовала. Луиза Мишель пишет: Лагард остался в Версале «и сделался таким образом сообщником Тьера, который хотел помешать Коммуне честным путем предупредить гибель заложников».[44]

В начале мая с письмом Дарбуа в Версаль отправился друг Бланки Бенжамен Флотт. Он был принят Тьером, которому заявил о готовности Коммуны в обмен на Бланки отпустить 74 заложника. Правительство Тьера отказалось принять это предложение.[45]

Посол России Окунев сообщил из Версаля 11/23 апреля, что за время своего заключения Дарбуа дважды писал Тьеру: он писал о скверном обращении, которому, по словам членов Коммуны, подвергаются задержанные повстанцы. Во втором письме Дарбуа просил об освобождении Бланки, сообщая Тьеру, что этим путем может быть достигнуто его собственное освобождение. Оба эти письма «произвели тяжелое впечатление на правительство; вполне отдавая себе отчет в опасности, которой подвергается монсиньор Дарбуа, оно все же обвиняет его за проявление подобного рода малодушия. В освобождении Бланки отказано».[46]

Об освобождении Дарбуа ходатайствовали церковные круги не только Франции, но и ряда стран. В переговорах по этому вопросу участвовал и папский нунций в Версале.

Аббат Терон, первый духовник военного госпиталя в Бисетре обратился к дипломатическим представителям России, Англии и Австро-Венгрии с ходатайством принять меры к освобождению Дарбуа. Английское правительство уполномочило своего посла во Франции лорда Лайонса заявить, что поскольку оно не поддерживает отношений с Коммуной, оно лишено возможности предпринять какие-либо шаги в пользу Дарбуа, «тем более, что эти шаги, вероятно, ни к чему бы не привели».[47] Иначе говоря, английское правительство не хотело добиваться освобождения Дарбуа перед Коммуной, хотя за это выступал и лондонский архиепископ Маннинг.[48]

Русский посол в Берлине д'Убриль сообщал Горчакову, что прусское духовенство обратилось к Бисмарку с просьбой выступить в пользу освобождения Дарбуа.[49] Бисмарк имел достаточно сил, чтобы воздействовать в этом смысле на Тьера; он, однако, этого не сделал. Депутат германского рейхстага Бальдхаузен сообщает о своих беседах с Бисмарком 23 и 25 мая 1871 г. К этому времени версальцы уже вступили в Париж. По словам Бальдхаузена, Бисмарк сказал ему: что произошло с архиепископом, он еще

[43] Там же, стр. 78.
[44] Луиза Мишель. Коммуна. М., 1926, стр. 124.
[45] По этому вопросу см.: сб. «Парижская Коммуна в борьбе с религией и церковью», стр. 185—195; А. Зеваэс. Огюст Бланки. Пгр., 1922, стр. 74—79; Лиссагарэ, ук. соч., вып. I, стр. 288—290.
[46] Царская дипломатия и Парижская Коммуна 1871 г. М., 1933, стр. 114.
[47] Там же, стр. 114.
[48] См.: «Вестник Европы», 1871, май, стр. 438—439.
[49] АВПР, Канцелярия, 1871 г., д. 16, л. 176.

не знает. Генерал Фабрице опасался, что новые попытки вмешательства в это дело привели бы к противоположному результату, к немедленному расстрелу архиепископа.[50]

Это лицемерное заявление Бисмарка лишь доказывает, что и он не хотел активно вмешиваться в пользу Дарбуа, добиваться его освобождения путем его обмена на Бланки.

Чем же объясняется нежелание Тьера обменять Дарбуа? Названный выше американский историк А. Мэйзон утверждает, будто причина отказа Тьера заключалась в том, что он считал, что это привело бы к новым арестам заложников Коммуной в надежде на их обмен версальцами.[51] Это утверждение имеет целью выгородить Тьера, оправдать его преступные замыслы. На самом же деле Тьер не хотел освобождения Дарбуа, ему нужен был не живой Дарбуа, а мертвый, Дарбуа-мученик, чтобы иметь благочестивое оправдание для задуманной им кровавой расправы с революционным Парижем. Тьер знал, писал Маркс, что, «освобождая Бланки, он даст Коммуне голову, архиепископ же гораздо более будет полезен ему, когда будет трупом».[52] Лиссагарэ пишет по этому поводу: «...смерть галликанца Дарбуа представляла двойную выгоду: открывала наследство, которого жаждали ультрамонтаны и создавала мученика».[53] Дело в том, что ультрамонтаны, а также ватиканские иерархи, не любили Дарбуа, они считали его галликанцем. На Ватиканском соборе 1869/70 г. Дарбуа был в числе противников догмата папской непогрешимости безуспешно пытался убедить Пия IX не провозглашать этого догмата; не достигнув ничего, он за три дня до провозглашения догмата уехал из Рима.[54] Правда, в марте 1871 г. Дарбуа написал папе, что присоединяется к решениям Ватиканского собора,[55] но в Риме ему не простили его вольномыслия: папа Пий IX, узнав о судьбе Дарбуа, воскликнул: «Монсиньор Дарбуа смыл свои ошибки своей собственной кровью».[56]

В этих словах папы явно чувствуется удовлетворение тем, что был расстрелян недостаточно послушный ему иерарх. Неудачный исход переговоров об освобождении Дарбуа объяснялся также нежеланием Тьера выпустить из тюрьмы Бланки.

Выше было отмечено, что постановление Коммуны о том, что расстрел версальцами пленных или сторонников Коммуны «немедленно повлечет за собой казнь тройного числа заложников», было принято 5 апреля. Это постановление осталось только угрозой и ни один из заложников, находившихся в руках Коммуны, не пострадал.

Прошло почти полтора месяца. 17 мая на заседании Коммуны было заслушано сообщение начальника штаба 7-го легиона, что версальцы изнасиловали и затем расстреляли санитарку, которая была послана помочь раненым. Было внесено предложение — в ответ на это преступление расстрелять 10 заложников. Предложение это, однако, не было принято. Было принято постановление, подтверждающее решение от 5 апреля, что за каждого расстрелянного версальцами пленника или сторонника Коммуны будет расстреляно втрое больше заложников по жребию.[57]

[50] Bismark, ук. соч., т. 8, стр. 6.
[51] E. Mason, ук. соч., стр. 267.
[52] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т 17, стр. 364.
[53] Лиссагарэ, ук. соч., вып. I, стр. 290.
[54] См.: журн. «Православное обозрение», 1871, октябрь, стр. 504—505.
[55] См.: J. M. Stepischnegg, ук. соч., т. I, стр. 461.
[56] C. S. Phillips. The Church in France 1848—1907. London, 1936, стр. 171.
[57] Протоколы заседаний Парижской Коммуны 1871 г., т. II, стр. 296.

Но и это постановление осталось угрозой, что не могло не создать у версальских убийц представления о безнаказанности их преступлений. Только 24 мая, когда версальцы вступили в Париж и начали массовое избиение парижских пролетариев (только в первые дни в Париже версальцы убили более 20 тыс. человек), была расстреляна группа заложников, в том числе Дарбуа. Они были расстреляны не по решению Коммуны, а по настоянию народа и по инициативе группы бланкистов из комиссии общественной безопасности.[58]

В своих воспоминаниях член Коммуны Гюстав Лефрансэ пишет о расстреле Дарбуа и других заложников: «Мы первым делом спрашиваем, кем был отдан приказ об этой казни, но не можем выяснить ничего определенного на этот счет... Следует ли удивляться тому ожесточению, в которое впали в этот смертный час федераты, в свою очередь осуществляющие непреклонное положение „око за око, зуб на зуб“».[59]

П. Л. Лавров пишет: «...напомню, впрочем, что в эти дни погибло 64 заложника из 260, в то же время версальцы избивали десятки тысяч парижан».[60]

Из донесения поверенного в делах России Окунева видно, что всего Коммуной было арестовано около 60 духовных лиц. Аббат Дельмас в своей крайне тенденциозной и враждебной Коммуне книге, вышедшей в 1871 г., приводит весь список двадцати четырех духовных лиц, расстрелянных Коммуной.[61] Он много пишет о «терроре» Коммуны, но он не негодует по поводу десятков тысяч людей — мужчин, женщин, детей, стариков, павших жертвой ярости версальских убийц.

«Истинный убийца архиепископа Дарбуа — Тьер», — писал Маркс.[62] Тьеру нужен был мертвый Дарбуа, и он этого добился. Зато после разгрома Коммуны он разыграл отвратительный спектакль торжественных похорон Дарбуа: 7 июня останки Дарбуа, по распоряжению правительства Тьера, были в присутствии военных и гражданских властей похоронены в Notre Dame.

Свое истинное лицо представители католической церкви показали тогда, когда версальские вояки ворвались в Париж и учинили кровавую расправу над всеми заподозренными в участии или в сочувствии Коммуне. Священнослужители забыли тогда христианские заповеди любви и всепрощения. Они благословляли убийц. Лиссагарэ рассказывает, что после разгрома Коммуны «священников было достаточно как в тюрьмах, так и при расстрелах митральезами. Священник Ришмон говорил арестанткам: „Знаю, что я здесь все равно что в лесу, между разбойниками, но мой долг и т. д.“».[63]

Участник Коммуны А. Лежен в своих воспоминаниях рассказывает о том, как в конце мая арестованных и пленных коммунаров повели в Версаль: «Невозможно себе представить зверство буржуазной толпы, — пишет он. — Помню, как один мимо проходивший священник закричал: расстреливайте их всех, господь бог разберет, кто виноват, кто прав».[64]

В начале XIII в. папа Иннокентий III организовал крестовый поход против еретиков альбигойцев в Южной Франции. Когда после взятия го-

[58] См.: Лиссагарэ, ук. соч, вып. II, стр. 98.
[59] Гюстав Лефрансэ, ук. соч., стр. 134.
[60] П. Л. Лавров. Коммуна 18 марта 1871 г. М—Л., 1925, стр. 156.
[61] L'Abbe Delmas. La Terreur et l'église en 1871. Paris, 1871.
[62] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 17, стр. 364.
[63] Лиссагарэ, ук. соч., вып. II, стр. 170.
[64] А. Лежен. Воспоминания. М., 1931, стр. 8.

рода Безье у папского легата аббата Арнольда, руководившего этим походом, спросили, как отличить «еретиков» от «добрых католиков», он ответил: «Бейте всех подряд, господь на небе узнает своих». Почти через семьсот лет после этих событий другие представители католической церкви применили норму поведения крестоносцев-убийц по отношению к парижским коммунарам. Священники выдавали коммунаров версальцам, заранее зная, что это неминуемо приведет к их казни. Варлена, одного из видных руководителей Коммуны, на улице узнал священник, который указал на него версальцам, и они тут же на улице расстреляли его (28 мая).[65]

В рядах версальцев коммунаров убивали папские зуавы. К концу существования папского государства в наемной папской армии было 13 тыс. человек, из них более 3000 — зуавов — наиболее аристократическая часть этой армии. Они рекрутировались среди католиков разных стран, особенно среди французов, выходцев из семей монархически настроенных дворян Вандеи и Бретани.[66]

Значительная часть этого аристократического католического сброда во главе с офицером папских зуавов монархистом бароном Шареттом отправилась после ликвидации папского государства во Францию и была брошена, в числе других воинских частей, на подавление Коммуны. Эта аристократическая католическая челядь защищала свои поместья, свои феодальные привилегии. Под знаменем католицизма она воевала за реставрацию монархии во Франции.

Маркс писал: на подавление Коммуны «...Бретань послала кучку шуанов, которые сражались под белым знаменем, с нашитым на груди у каждого из них сердцем Христа из белой ткани; их боевой клич был: „Vive le Roi“ (Да здравствует король)!»[67]

Только в конце июля 1871 г. корпус папских зуавов во главе с Шареттом был распущен.[68]

Французская буржуазия мстила коммунарам и долго после того, как Коммуна была разгромлена. Она не удовольствовалась массовыми расстрелами, она гноила на каторге и в тюрьмах много тысяч людей, но и этого ей было мало. Тьер добивался убийства и тех коммунаров, которым удалось бежать за пределы Франции. Жюль Фавр, министр иностранных дел в правительстве кровавого Тьера, как сообщал 22 мая (3 июня) из Вены российский посол Новиков, обратился с циркуляром ко всем правительствам государств, граничащих с Францией, в котором требовал, чтобы «парижским мятежникам» не было предоставлено права убежища. Французский посол в Вене, сообщал Новиков, заявил австрийскому министру иностранных дел Бейсту, что версальский кабинет рассматривает всех беглецов Коммуны, как преступников, не попадающих под категорию политических беженцев. Бейст на это ответил ему, что «все правительства не могут не признать себя солидарными с принципами общественного порядка, которые в данном случае защищает г-н Тьер»[69] (подчеркнуто в оригинале карандашом, по-видимому Александром II, и им же на полях сделана надпись: «certes» — «конечно»!).

16 (28) июня 1871 г. Бейст информировал представителя России в Вене, что Венский и Пештский кабинеты согласны выполнить желание, сформулированное в циркуляре Жюль Фавра, относительно беглецов Коммуны; предусматривается немедленный арест всех виновных по указанию французского посла в Вене и превентивное заключение их в тюрьму.[70]

Вместе с Тьером и папа Пий IX был за то, чтобы преследовать спасавшихся от мести версальцев коммунаров. Маркс писал в 1872 г. в отчете Генерального Совета Гаагскому конгрессу Интернационала: «Его святейшество папа Пий IX излил свой гнев в обращении к депутации швейцарских католиков „Ваше республиканское правительство, — сказал он, — считает себя обязанным принести тяжелую жертву тому, что называют свободой. Оно предоставляет право убежища большому числу людей самого низшего пошиба. Оно терпит у себя секту называемую Интернационалом, которая хотела бы поступить со всей Европой так, как она поступила с Парижем. Этих господ из Интернационала, — которые, кстати, отнюдь не господа, — следует опасаться, ибо они действуют в интересах вечного врага бога и людей. За них нужно молиться“. — Сначала повесьте их, а потом уже помолитесь за них!».[71]

Ненависть папства к коммунарам Парижа в равной степени относится и к русским борцам за торжество пролетарской революции в России: от требования Пия IX расправиться с коммунарами 1871 г. во Франции до участия папства в войне Колчака, Деникина и интервентов против молодой Советской республики в России в 1917 г. ведет одна общая линия.

В те дни, когда парижские рабочие боролись за Коммуну, папа Пий IX был занят борьбой с Италией, только что поглотившей папское государство. Этим объясняется то обстоятельство, что он не издал специальных посланий против Коммуны. Это не значит, однако, что Пий IX и ватиканские иерархи были менее враждебны Коммуне, чем другие европейские реакционеры.

В Ватикане надеялись, что подавление Коммуны надолго усилит позиции клерикалов в Европе, особенно во Франции, возродит в этой стране монархию, которая объявит войну Италии с целью реставрации папского государства.

Дипломатический представитель России в Риме граф Капнист сообщал Горчакову 12 (24) марта 1871 г., что восстание в Париже вызвало живейшую сенсацию в Ватикане. Резюмируя свою беседу с кардиналом статс-секретарем Антонелли Капнист писал: «Мне показалось, что кардинал рассчитывает на могущественную реакцию против безумных парижских волнений и питает надежду, что когда правительство Тьера станет хозяином положения, оно должно будет повести непоколебимо консервативную политику».[72]

В Ватикане с нетерпением ждали победы Тьера. Сразу же после подавления Коммуны высшее духовенство Франции повело широкую пропаганду за восстановление в ней монархии. Оно считало, что это необходимое условие и для восстановления папского государства в его прежних границах. Французское духовенство проповедовало «крестовый поход» за восстановление монархии, оно устраивало массовые религиозно-монархиче-

---

[65] Морис Доманже. Коммунар Варлен. Л., 1927, стр. 53; Лиссагарэ, ук. соч., вып. II, стр 140—141.

[66] K. A. Eickholt. Roms letzte Tage unter der Tiara. Freiburg im Breisgau, 1917, стр. 225.

[67] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 17, стр. 355. Среди выписок Маркса из газет имеется следующая из Daily news от 5. IV.: «Зуавы Шаретта сражаются под белым знаменем, каждый из них носит на груди сердце Иисуса в белой ладонке, с надписью: „Стой! Сердце Иисуса есть истина“. Они кричат: „Да здравствует король“» (Архив Маркса и Энгельса, т. III (VIII), стр. 155).

[68] См.: «Schulthess Europaischer Geschichtskalender 1871», стр. 394.

[69] АВПР, ф. Канцелярия, 1871 г., д. 121, л. 32.

[70] Там же, л. 85.

[71] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 18, стр. 129.

[72] АВПР, ф. Канцелярия, 1871 г., д. 95. л. 79.

ские паломничества к местам, связанным с монархическим культом.[73]

На костях коммунаров клерикализм рассчитывал установить свое неограниченное господство в стране. В конечном счете трудящийся народ Франции разбил эти планы.

Маркс писал о Коммуне: «Ее настоящей тайной было вот что: она была, по сути дела, правительством рабочего класса, результатом борьбы производительного класса против класса присваивающего; она была открытой, наконец, политической формой, при которой могло совершиться экономическое освобождение труда».[74]

Ленин, как и Маркс, неоднократно указывал на огромное историческое значение Коммуны, явившейся «одной из величайших пролетарских революций».[75] Суть Коммуны, писал Ленин, в том, что она создала особый тип *государства*.[76] «Коммуна — „открытая наконец" пролетарской революцией форма, при которой может произойти экономическое освобождение труда. Коммуна — первая попытка пролетарской революции *разбить* буржуазную государственную машину и „открытая наконец" политическая форма, которою можно и должно *заменить* разбитое».[77]

За это и ненавидит и клевещет на Коммуну мир эксплуататоров и рабовладельцев и освящающие его господство религии и церкви всех исповеданий.

Героических борцов Парижской Коммуны, их правое дело чтят миллионы трудящихся, борющихся за новый мир, за светлое будущее — коммунизм.

---

[73] См. об этом. C. S. Phillips, ук. соч.., стр. 172—176.
[74] К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 17, стр. 346.
[75] В. И. Ленин, Соч., т. 25, стр. 369.
[76] Там же, т. 24, стр. 33.
[77] Там же, т. 25, стр. 403—404.

IV ИЗ КОЛЛЕКЦИИ МУЗЕЯ

И. П. ГАРАНИН

КИТАЙСКИЙ БЛАГОЖЕЛАТЕЛЬНЫЙ ЛУБОК ИЗ КОЛЛЕКЦИИ В. М. АЛЕКСЕЕВА

В Музее истории религии и атеизма АН СССР хранится более ста китайских благожелательных картинок с изображениями богов счастья. Это небольшая часть крупнейшей коллекции китайского народного лубка, собранной акад. В. М. Алексеевым в Китае.

У китайцев с давних пор сложился обычай украшать к новому году свои жилища специальными картинками, которые символически выражали хозяину пожелание долголетия, богатства, прибыльной торговли, успешной карьеры и т. п. Каждый вид успеха или удачи имел своего бога — покровителя. Такие лубки получили в Китае название нянь хуа 年畫, т. е. «новогодние картинки». В Китае также были широко распространены полоски бумаги (преимущественно красного, «благовещего», цвета) с благожелательными формулами. Такие листки наклеивались на стены жилищ, на створки дверей и ворот. Изготовлялись и металлические амулеты в форме монет с различными благожелательными надписями или с изображениями символов счастья.[1] Амулеты носились на шее, зашивались в одежду, пришивались к детским шапочкам и, подобно новогодним картинкам, должны были приносить счастье их носителям.

Миллионы обездоленных людей в старом Китае связывали представление о земном счастье с яркими новогодними картинками, сулившими бедняку богатства, избавление от голода, холода, унижений. Самая бедная семья старалась украсить к новому году свое жилище такой картинкой в надежде, что изображенные на ней божества и духи принесут в дом богатство и благополучие. К богам счастья обращали свои молитвы также торговцы и мелкие чиновники в надежде увеличить свои доходы, продвинуться по служебной лестнице и т. д.

Следует отметить и эстетическую сторону лубка. Яркие, красочные картинки лучше всего отвечали стремлениям бедняков украсить к празднику свое убогое жилище.

Прежде чем перейти к описанию новогодних картинок, необходимо ознакомить читателя с теми представителями народного пантеона, от которых будто бы зависело земное счастье и изображения которых мы все время встречаем на этих картинках.

Первое место среди этих богов занимает бог счастья Фусин, он же бог богатства Цайшэнь. Бог богатства имеет целую свиту духов, помогающих

---

[1] См.: В. М. Алексеев. Описание китайских монетовидных амулетов и благожелательных медалей из коллекции императорского Эрмитажа. Зап. Вост. отд. Российск. археолог. общ., т. XXI. СПб., 1912.

ему «низводить» богатство на людей. Сюда входит бессмертный гений Люхар, дарующий деньги; два отрока близнеца Хэ-Хэ, символизирующие мир и гармонию, и также дарующие богатство смертным; два небожителя, в обязанности одного из них входит «привлекать богатство», а другого — «обогащать торговлю». Здесь же мы находим фантастических «благовещих» животных: «денежного» дракона[2] и «приносящего драгоценности» коня.[3]

Вторым богом земного счастья является Шоусин — бог долголетия. Изображается он в виде глубокого старца с посохом в одной руке и персиком, символом долгой жизни — в другой.

Третий бог земного счастья называется Лусин.[4] Его изображают в богатых одеждах чиновника, часто с мальчиком на руках. «Специальностью» этого бога является «благословение» детьми, которые в будущем будут иметь успех на чиновничьем поприще, иначе говоря, Лусин — бог чиновничьей карьеры. Наличие такого божества в китайском народном пантеоне не случайно.

В старом Китае существовала особая социальная группа, так называемое ученое сословие, т. е. люди, обладавшие учеными степенями. Присуждение ученых степеней и отбор кандидатов на государственную службу проводились через систему государственных экзаменов, учрежденную в 121 г. до н. э. и просуществовавшую до 1905 г. Считалось, что получить ученую степень может всякий человек, независимо от социального и имущественного положения. Практически же система государственных экзаменов препятствовала, а порой и исключала возможность получения ученой степени выходцам из простого народа.

Получение ученой степени открывало путь к государственной службе, как источнику обогащения через взяточничество и казнокрадство. Кроме права на государственную службу, ученая степень давала целый ряд других привилегий. Например, ученые освобождались от всяких повинностей, от налогов и пошлин, от службы в армии, от наказаний и др. Поэтому каждый бедняк мечтал о том, чтобы его сыновья стали чиновниками, а для этого нужно было молиться и приносить жертвы богу Лусину. Следует добавить, что к этим трем богам счастья позднее прибавился еще один бог — Гуань-ди. Культ этого бога был очень широко распространен в Китае.

Гуань-ди (Гуань Юй) — обожествленный полководец периода Троецарствия (220—280 гг. н. э.). Его достоинства состояли в преданности своему князю, в политической честности и учености. Поэтому его изображают в одеждах полководца (иногда в кольчуге) и с книгой в руках. Культ Гуань-ди начался, видимо, ранее XIII в. Первоначально его почитали как «совершенного» человека. Позднее ему стали поклоняться как божеству — покровителю торговли, дающему счастье, деньги и потомство. Постепенно его «специальностью» стало «дарование» только денег, и он стал почитаться в качестве «военного» бога богатства (в отличие от Цайшэня — «гражданского бога богатства»). Если Цайшэню в основном поклонялись крестьяне, то Гуань-ди поклонялись купцы и некоторые профессии ремесленников.

---

[2] Туловище и лапы дракона составлены из монет.

[3] «Приносящий драгоценности» конь — иначе называется «лошадь-копилка» — заимствование из буддизма. По буддийскому учению, одной из семи драгоценностей царя-миродержца является «драгоценный конь». На китайских лубках изображается с золотым или серебряным слитком на спине.

[4] Лу — означает «карьера», «жалованье».

Как было отмечено выше, в свиту бога богатства входят близнецы Хэ-Хэ, бессмертный гений Люхар с золотой жабой и два «небесных чина», специальностью одного из которых является «обогащать торговлю», а другого «привлекать богатство».[5]

Культ близнецов Хэ-Хэ был широко распространен среди народа; все три религии, господствовавшие в Китае, включили этих святых в свои пантеоны. В даосском пантеоне они получили титул Хэ-Хэ эр сянь («Два бессмертных Хэ-Хэ»). В конфуцианстве их почитали Шэн'ами («совершенные») и связывали их с братьями Бо И и Шу Ци, жившими в XII в. до н. э. В 1733 г. Хэ-Хэ указом императора были включены в буддийский пантеон.

Боги счастья в китайских народных верованиях сохранили отчетливые следы связи с природой. Эта связь обнаруживается прежде всего в самих именах богов: Фусин, Шоусин, Лусин, где слово «син» 星 означает «звезда». Таким образом, буквальный перевод имен этих богов будет такой: «звезда счастья», «звезда долголетия» и т. д. Иногда вместо «син» (звезда) пишут «шэнь» (дух), но это более позднее и менее распространенное наименование, хотя оно более точное, так как под названием «звезда счастья» или «звезда долголетия» китайцы подразумевают не сами звезды, а духов-повелителей, будто бы управляющих этими светилами. Легенды и предания о богах счастья подтверждают, что эти боги первоначально почитались как олицетворения небесных светил. В этом отношении характерно предание о Шоусине — боге долгой жизни. О нем говорится: Шоусин — это звезда долголетия. Еще называют ее Нань-цзи Лао жэнь — старец южного полюса и Нань-доу — Южный ковш. В народе эта звезда почитается в образе глубокого старца с белой бородой, седыми волосами на висках и с очень высоким лбом. Называют его Лао Шоусин или Шоусин-лаор.[6] К этому старцу обращаются с молитвами о продлении жизни.[7] Если в предании о Шоусине сохранился полностью первоначальный элемент — обожествление природы, то в легенде о другом божестве земного счастья — Фусине нет ничего подобного, кроме имени, содержащего слово «звезда» (син). Согласно этой легенде Фусин будто бы жил в конце XIII в. и был областным начальником в провинции Хунань. Фамилия его была Ян имя Чэн, а прозвание Си-ци. В то время, как говорится в предании, к императорскому двору ежегодно поставлялось большое число карликов, которыми славилась подвластная Ян Чэну область. Благодаря хлопотам Ян Чэна император отменил обычай вывозить ко двору карликов. За это признательное население области построило в честь Ян Чэна храм, нарисовали его изображение и чествовали в качестве духа счастья (благодетельного духа). Впоследствии этот культ распространился на весь Китай, и Ян Чэна стали почитать как бога счастья и благоденствия.[8]

---

[5] О происхождении близнецов Хэ-Хэ и Люхара и об атрибутах этих божеств см.: В. М. Алексеев. Бессмертные двойники и даос с золотой жабой в свите бога богатства. Сб. Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого при Российской академии наук, т. V, вып. 1. Пгр., 1918, стр. 253—318; Л. Я. Штернберг. 1) Античный культ близнецов при свете этнографии. Сб. Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого при императорской Академии наук, т. III, Пгр., 1916; 2) Первобытная религия. Л., 1936 (культ близнецов в Китае и индийское влияние, стр. 127—139).

[6] Лао и лаор означает «старец», «почтенный».

[7] П. С. Попов. Китайский пантеон. Сб. Музея антропологии и этнографии при императорской Академии наук, т VI. СПб., 1907, стр. 70—71.

[8] Там же, стр. 55—56.

В этих народных преданиях мы видим конкретное подтверждение слов Ф. Энгельса о том, что первоначальным содержанием всякой религии являлось фантастическое отражение в головах людей внешних, природных сил, которые проходят через самые различные олицетворения. Постепенно к силам природы присоединяются также общественные силы, господство которых было необъяснимым для человека. В результате «фантастические образы, в которых первоначально отражались только таинственные силы природы, приобретают теперь также и общественные атрибуты и становятся представителями исторических сил».[9]

Двойственный характер, который впоследствии приняли образы богов, отчетливо прослеживается и на других представителях китайского пантеона. В этом отношении интересна «биография» бога богатства Цайшэня. Как свидетельствуют предания, в качестве божества, управляющего богатством, почитали духа Севера. Чествование этого духа, способного обогащать людей, проводилось в день его рождения — 15 числа 3-й луны (по китайскому лунному календарю). Иногда этого духа отождествляли с Чжаолянном, жившим в эпоху Троецарствия.[10] В данном случае мы также видим двойственный характер духа богатства. С одной стороны, это абстрактный дух Севера и, конечно, наиболее раняя его форма, а с другой стороны, — попытка связать этот абстрактный образ духа Севера с определенной исторической личностью. Однако Чжаоляна еще нельзя отождествлять с богом богатства Цайшэнем. Почитание Цайшэня началось позднее, и культ бога богатства прошел очень сложный путь. Прежде всего необходимо упомянуть о культе «пяти мудрых» (У-шэн), появление которого китайские источники относят к IX в. н. э. Легенды рассказывают следующий случай. При императоре Си-цзуне (конец IX в.) горожанин по имени Ванюй однажды вечером увидел в саду пламя, озарившее небо. Он вышел в сад и увидел, как с неба спустились пять духов и сказали ему: «По повелению неба мы должны питаться от той местности, жителей которой мы охраняем и посылаем им счастье». С того времени народ и стал почитать этих духов как подателей счастья и благополучия под общим названием «пяти мудрых». Культ этих духов получил широкое распространение. В жертву этим духам приносилось так много продуктов, что в период правления Канси (1662—1723) культ был запрещен специальным указом. После запрещения культа «пяти мудрых» появляется культ Цайшэня — бога богатства, дарующего деньги.[11] Таким образом, в культе бога богатства мы видим синтез двух культов, связанных с молением о счастье и богатстве, — культа духа Севера и культа «пяти мудрых». Постепенно образ Цайшэна и образ Фусина, бога счастья, сливаются, и главным объектом почитания становится бог денег Цайшэнь. Отвлеченное и расплывчатое представление о счастье вообще вытесняется более определенным понятием богатства, конкретное выражение которого народ видел в деньгах и различных драгоценностях.

Социальная природа китайских богов счастья не подлежит сомнению. Отношения между этими богами и людьми покоятся на чисто коммерческой основе: если человек просит денег, долголетия ил чиновничьей карьеры, то он обязан принести жертвы, а за это боги «пожалуют» ему то, что он просит.

Так формировался культ богатства у китайцев, с его богами земного счастья, классическое отражение которого мы находим в народном лубке

[9] Ф. Энгельс. Анти-Дюринг. Госполитиздат, 1951, стр. 113—114.
[10] П. С. Попов, ук. соч., стр. 56.
[11] Там же, стр. 48—50, 56.



Рис. 1. «Три бога счастья».

конца XIX—начала XX вв. В. М. Алексеев писал по поводу этих картин следующее: «Нетрудно видеть, что главной предпосылкой распространения подобных картин, изображающих в красках и рисунках все то житейское благо, которое мерещится голодной фантазии бедняка, является безысходная нищета народных масс».[12]

Описание лубочных картин

1) Лубок № Д-2740.[13] Размер 62 × 36 см.

На лубке изображены два бога богатства — Гуань-ди и Цайшэнь («военный» и «гражданский»). Вверху на троне сидит Гуань-ди. Он одет в богатые одежды полководца. На голове убор военачальника. Лицо бога темно-коричневое с суровым выражением. Черные усы висят книзу, борода разделена на три пучка. Вокруг головы бога нимб. Слева от Гуань-ди стоит воин в розовом тюрбане. Желтая короткая накидка скреплена на груди фибулой. Правая рука воина на бедре, левой он держит алебарду. Лицо у воина темное, черная борода веером. Справа от бога стоит юноша. Вокруг головы нарисован нимб. В руках он держит узелок с книгами.[14] Ниже Гуань-ди, тоже на троне, сидит «гражданский» бог богатства Цайшэнь. Он в ярких одеждах. Лицо румяное, добродушно улыбающееся. В руках Цайшэня золотой слиток (ямб) — символ богатства. Перед богом стоит большая ваза с драгоценностями. Слева от Цайшэня стоит отрок в зеленом тюрбане с цветком. Он держит поднос с «драгоценным» конем — символом богатства. Справа — второй отрок в синем головном уборе. В левой руке отрока свиток, правая протянута к Цайшэню.

2) Лубок № Д-2739. Размер 60 × 35 см (рис. 1).

На картине изображены три бога счастья. Вверху на троне сидит Гуань-ди со своими телохранителями. Все трое нарисованы точно так же, как на предыдущем лубке. Отличие только в том, что и у телохранителей нарисованы нимбы вокруг головы.

Внизу рядом сидят Цайшэнь и Лусин. Боги изображены совершенно одинаковыми, в одинаковых головных уборах высших сановников. Отличаются они друг от друга лишь цветом халатов и атрибутами. Цайшэнь сидит слева. Он в ярком халате. По оранжевому полю нарисованы зеленые цветы и голубые драконы. Обшлага халата голубые. В руках у бога золотой ямб. По бокам от Цайшэна нарисованы его слуги. Справа изображен Лусин. Его зеленый халат украшен желто-синими драконами. В левой руке божество держит изогнутый жезл — символ счастья.[15] Около бога стоят слуги. Перед богами нарисован таз, наполненный до краев драгоценностями, излучающими золотое сияние. На тазе начертаны три иероглифа 聚寶盆 цзюй бао пэнь — «таз, копящий драгоценности».

3) Лубок № Д-3153. Размер 51 × 30 см.

Отпечатан ксилографическим способом на тонкой рисовой бумаге и затем раскрашен яркими акварелями.

[12] В. М. Алексеев. В старом Китае. Изд. АН СССР, М., 1958, стр. 40—41.
[13] Номера картин даются в соответствии с картотекой фондов Музея.
[14] Считалось, что воин в свете Гуань-ди — это его верный соратник Чжоу Цан, а юноша — сын полководца, Гуань Пин.
[15] Этот жезл по-китайски называется жуи. Он символически изображает гриб линчжи, предвещающий долговечность, а изгибы жезла напоминают скорописные иероглифы «жу», «и», которые означают «что хочешь».

На лубке изображен бог богатства Цайшэнь в ярких одеждах. Широкие рукава халата ниспадают почти до земли. На груди нарисована волшебная птица феникс с распущенными крыльями. В правой руке Цайшэнь держит жезл жуи, в левой — вазу с драгоценностями, украшенную цветами красных пионов (пионы — символ счастья). Позади бога стоит отрок в желтом халате и зеленых штанах. Он держит посох, украшенный симметрично расположенными связками монет. К каждой связке монет подвешено по золотому слитку — ямбу. Это своеобразная ветвь «дерева, отряхивающего деньги», составляющая, как и «таз, копящий драгоценности», неотъемлемый атрибут картин с изображениями бога богатства. В четырех розетках, украшающих ветвь, вписаны иероглифы 富貴榮花 фу гуй жун хуа — «богатству и знатности (Вашей) процветать».

4) Лубок № Д-3293. Размер 51 × 30 см.

Отпечатан таким же способом, как и № Д-3153, на тонкой желтой бумаге. Композиция рисунка такая же, как и у предыдущего. Халат Цайшэня украшен многократно повторяющимся иероглифом 壽 шоу — долголетие. В левой руке божество держит вазу, из которой вьется дымка, а в дымке начертан иероглиф 喜 си — счастье, удача. Позади Цайшэня отрок держит обеими руками сложную конструкцию, состоящую из фонаря, цветов и различных подвесок. В четырех розетках вписаны иероглифы 吉祥富貴 цзи сян фу гуй — «знамение сулит богатство и знатность».

5) Лубок № 2744. Размер 56 × 75 см.

На лубке изображен бог чиновничьей карьеры Лусин. Он одет в яркие одежды. Лусин держит на каждой руке по мальчику, у которых в руках цветущие ветки. Видимо, это ветви коричного дерева — символ успешной сдачи экзамена на ученое звание. С каждой ветки спускаются гирлянды из кистей и розеток. Розеток по две на каждой ветке, и в них вписаны иероглифы: справа 富貴 фу гуй — «богатства и знатности»; слева 榮華 жун хуа — «славы и процветания». Справа у ног изображен отрок верхом на «драгоценном» коне, а слева — отрок верхом на аисте (символ долголетия). В одной руке у каждого отрока по вазе с цветами, а другой рукой они держат развернутый свиток с надписью 忍爲高 жэнь вэй гао — «долготерпение является самым высшим», т. е. долготерпение является высшей добродетелью в конфуцианском смысле слова.

Этот лубок интересен тем, что здесь изображены не только атрибуты Лусина, но и символы долголетия (аист) и богатства («драгоценный» конь).

Центральный персонаж лубка — бог чиновничьей карьеры является выражением пожелания владельцу данной картинки обзавестись мужским потомством, которое в будущем будет иметь успех на государственной службе. В то же время символы богатства и долголетия непосредственно увязываются с чиновничьей карьерой, а надпись на свитке призывает к долготерпению как единственному средству достижения всех земных благ.

6) Лубок № Д-7584. Размер 75 × 60 см.

В центре картины под лабри сидит на троне Цайшэнь. Вокруг головы желтый нимб. Красный халат бога разрисован драконами. На нагруднике изобаржена голова дракона с раскрытой пастью. В левой руке Цайшэня жезл жуи. Над богом две строчки иероглифов: 1) 增福財神 цзэн фу Цайшэнь — «увеличивающий счастье бог богатства» и 2) 督財府 да цай фу —

«управляющий богатством чин». Справа вверху от Цайшэня под «денежным» деревом стоят обнявшись Хэ-Хэ. Один держит цветок лотоса, второй коробку с драгоценностями.[16]

В верхнем левом углу нарисован «небесный чин, одаряющий счастьем», о чем свидетельствует надпись на свитке, который он держит в руках (天官賜福 тянь гун цы фу). «Небесный чин» сидит верхом на тигре, извергающем из пасти монеты. Ниже стоит отрок с вазой в руках. Из вазы видна коралловая ветка. Под отроком нарисован Люхар. Он по пояс голый, на поясе повязка из шкуры животного, жирная грудь и живот умышленно преувеличены. Люхар держит на плече длинный мешок, из которого падают различные драгоценности в стоящий в ногах у бога богатства «таз, накапливающий драгоценности» (на тазе надпись 聚寶盆 цзюй бао пэнь).

Справа от Цайшэня, под изображениями Хэ-Хэ, стоит стол. На столе свиток и две кисти на подставке. Над столом подвешены весы. На коромысле две корзины, наполненные драгоценностями. Еще ниже нарисованы один под другим два «небесных чина». Верхний держит свиток с надписью 利市 ли ши — это «(чин), обогащающий торговлю». Второй держит развернутый свиток с надписью 招財 чжао цай — т. е. «(чин), привлекающий богатства». Вся картина заключена в черную рамку. На верхних углах рамки нарисованы стилизованные аисты. Слева и справа, вдоль рамки, по два дракона с раскрытыми пастями, обращенных друг к другу.

Таким образом, на этом лубке мы находим Цайшэня в окружении всех членов его свиты и почти все атрибуты богатства. Следует заметить, что в китайских легендах ничего не говорится о двух членах свиты бога богатства «о привлекающем богатство отроке» и «обогащающем торговлю небожителе-чиновнике». Видимо, они вошли в свиту Цайшэня значительно позже. Однако оба эти святых часто изображаются в виде самого Цайшэня, но обязательно со свитком, на котором обозначена его особая специальность (например, лубок № Д-3299).

7) Лубок № Д-7588. Размер 53 × 35 см. (рис. 2).

На картинке изображен один из близнецов Хэ в виде малютки с круглым лицом, пухлыми ручками и ножками. Левая нога мальчика поджата, а правая полусогнута в колене и отставлена в сторону. На голове два пучка волос. На запястьях голубые кольца-браслеты, на левой ноге голубое кольцо с пышным голубым бантом, на правой — белое кольцо. Мальчик одет в красный нагрудник. Руками он прижимает к груди большой слиток золота (ямб). Справа от Хэ высится пирамида из золотых и серебряных ямбов, увенчанная тремя языками пламени. Слева от мальчика четыре стопки денег (чохов) с квадратными отверстиями в центре. Сверху картинки четыре иероглифа 買畫發財 май хуа фацай — «купишь эту картинку — разбогатеешь». Эта надпись красноречивей самой картины. Стоит только бедняку купить на последний грош такую картинку, как он сделается обладателем несметных сокровищ. Отрок Хэ со своими атрибутами богатства принесет все, чего пожелает фантазия полуголодного человека.

8) Лубок № Д-3207. Размер 53 × 35 см.

В центре картины сидит мальчик в такой же позе, как и на предыдущем лубке. На висках пучки волос. Одет в зеленые штаны и нагрудничек. На

[16] Лотос и коробка являются постоянными атрибутами Хэ-Хэ. Лотос (荷) и коробка (盒) звучат по-китайски одинаково — хэ. Как утверждает Л. Я. Штернберг, имена святых Хэ-Хэ даны по их атрибутам, что часто наблюдается в индийских верованиях.

ногах красные туфли с зеленым узором. На запястьях зеленые браслеты. Левая рука согнута в локте и на уровне головы держит перл, испускающий сияние в виде трех языков пламени. Правой рукой отрок прижимает к себе большую монету с квадратным отверстием, датированную годами правления Гуансюя (1875—1908). Справа от мальчика нарисован белый конь с черным хвостом и гривой. Конь окружен языками пламени. На спине коня стоит золотой ямб, от которого идет дымка, а в дымке семь иероглифов: 寶馬駝來千倍利 баома толай цань бэйли — «драгоценная ло-

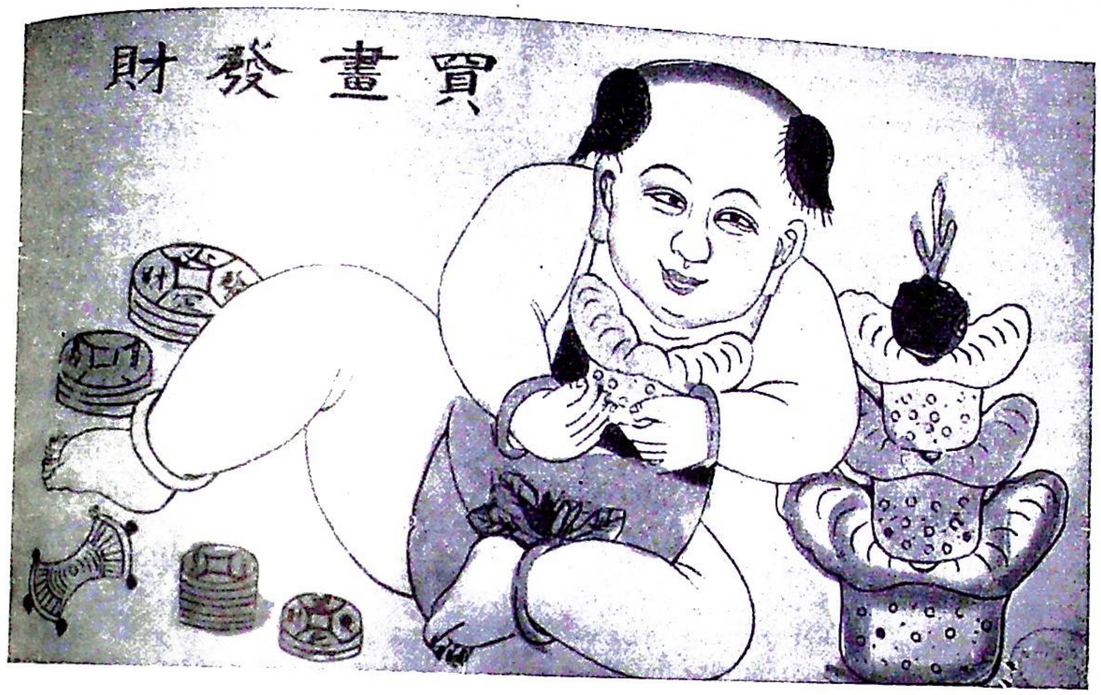


Рис. 2. «Купишь эту картину — разбогатеешь».

шадь на спине приносит тысячекратную прибыль». Слева от мальчика нарисован дракон. Туловище, лапы и хвост дракона составлены из золотых монет. Голова повернута назад, пасть страшно раскрыта. К туловищу дракона привязана голубой лентой большая корзина с драгоценностями, излучающими сияние. Усы дракона закручены вверх и расходятся в стороны, образуя контур облака, или дымку, где написаны еще семь иероглифов: 錢龍引進四方財 цянь лун иньцзинь сыфан цай — «денежный дракон привлекает богатство с четырех сторон».

9) Лубок № Д-3197. Размер 35 × 53 см (рис. 3).

Сверху лубка иероглифическая надпись: 銀錢有餘 инь цянь ю юй — «серебра и денег иметь (тебе) в избытке». На лубке изображен один из спутников бога богатства отрок Хэ верхом на огромной золотистой рыбе.[17] На отроке передничек, прикрывающий живот, разрисованный яркими цветами. На ногах и запястьях нефритовые браслеты-кольца. К пучку волос на левом виске приколота яркая роза. Обеими руками отрок прижи-

[17] Рыба — символ зажиточной и счастливой жизни, так как слово «рыба» звучит так же, как и слово «избыток» (юй). В Китае существовал обычай, по которому молодая жена, приходя в дом мужа, в течение трех дней должна была готовить рыбные блюда, что должно было способствовать счастливой и богатой жизни молодоженов.

мает к груди плетеную корзиночку, наполненную монетами, слитками золота и серебра, излучающими сияние.

10) Лубок № 3568. Размер 60 × 106 см.

На лубке изображена внутренняя часть богатого дома ученого. В центре видна глубокая ниша, обрамленная красивым занавесом. В глубине ниши домашний алтарь. Видны изображения двух богов (видимо, Цайшэня и Лусина). На жертвенном столике перед иконами стоят зажженные свечи, чашечки и вазы с жертвами. С потолка свешиваются два фонаря с зажженными свечами. Слева от стола с жертвами стоит глубокое кресло с зеленой спинкой и малиновым сиденьем. Перед алтарем, лицом к зрителю, стоят хозяин дома и его жена, одетые в праздничные одежды. Пилястры ниши украшены благожелательными надписями. На правом пилястре: 拓財 то цай — «да расширятся богатства», на левом 進寶 цзинь бао — «да прибудут сокровища». Справа и слева от алтаря двери в другие комнаты. В правой комнате видна большая корзина с драгоценностями. На корзине иероглифы 堆金 дуйцзинь — «кучи золота» (это часть широко распространенной благожелательной формулы 堆金積玉 — «кучи золота, груды яшм») и знак 富 фу — «богатство». В комнате налево женщина готовит пампушки. Над дверью и по бокам благожелательные надписи, но прочесть их невозможно. В центре комнаты на подставке из слитков золота и серебра стоит «таз, накапливающий драгоценности». Золото, серебро, яшма, кораллы, наполняющие таз, излучают сияние. Справа от таза с драгоценностями стоит мужчина в богатых одеждах и в головном уборе чиновника. В руках он держит цветную ветку коричного дерева (символ пожелания успеха на экзаменах). Здесь же два подростка. Один держит фонарь замысловатой формы, украшенный монетами. В правой части картины на большом кане сидят три женщины в ярких одеждах и готовят пельмени. Слева на облаке в дом влетает бог богатства. В левой руке он держит поднос с «драгоценным конем», извергающим поток драгоценностей. За спиной Цайшэня слуга поджигает петарды. Видна женщина, несущая на подносе рыбу.

Над картиной надпись: 狀元及第過新年 чжуанъюань цзи ди гао синьнянь — «да достигну я в новом году степени чжуанъюаня».[18]

11) Лубок № Д-3589. Размер 60 × 106 см.

На картине изображен двор богатой усадьбы. Справа и слева расположены высокие здания под черепичными крышами. Они соединены длинной галереей. В правом углу двора растет огромное дерево, закрывающее своей кроной часть крыши здания. Под деревом установлена огромная плетеная корзина в форме бочки, наполненная до краев сияющими драгоценностями. На корзине начертан иероглиф 福 фу — «счастье», выше более мелкими иероглифами написано: 財源福輳 цайюань фуцоу — «источникам богатства счастливо стекаться».

На нижней ступеньке крыльца стоит молодая женщина в ярких одеждах с ребенком на руках. Левее женщины стоит молодой мужчина, одетый в меховую куртку, из-под которой виден голубой халат. На голове мужчины черная круглая шапочка. В правой руке он держит три связки монет.

[18] В старом Китае существовало три ученых степени: сюцай, цзюйжэнь и цзиньши. Чиновник, занявший первое место в списках выдержавших государственный экзамен на степень цзиньши, получал звание чжуанъюаня и считался первым кандидатом в высшее ученое учреждение Китая — ханьлиньюанъ (императорская Академия наук).

В центре двора установлены три столика. На маленьком установлена таблица с изображением бога богатства Цайшэня. На втором столе расположены большой поднос с каким-то кушаньем и две высокие вазы с рыбой и петухом, несколько маленьких чашечек. На третьем столе установлены курильница и два фонаря, жертвенные слитки золота и серебра. Перед алтарем бога богатства установлена большая ваза на низкой подставке, наполненная жертвенными бумажными связками денег.



Рис. 3. «Серебра и денег иметь (тебе) в избытке».

Перед алтарем на разостланном ковре стоит старик в длинной меховой одежде. Он держит зажженную свечу. Здесь же стоит второй мужчина в длинной меховой одежде. Из левого помещения вышла женщина, несущая на подносе пять чашек. Дверь в помещение открыта. Там виден очаг, над очагом полочка с двумя таблицами, видимо, бога домашнего очага и его супруги. Перед таблицами стоят курильница и два подсвечника. Косяки дверей покрыты благожелательными надписями. На заднем плане около галереи на трех шестах, поставленных «костром», висит гирлянда хлопушек и слуга готовится зажечь их. Из галереи выходит работник, несущий на коромысле деревянные ведра.

Над крышей галереи на светлом облаке нарисован Цайшэнь. Это в честь него хозяин дома и домочадцы совершают жертвоприношение в надежде на щедрость всемогущего бога. И результат налицо: сам Цайшэнь со всей своей свитой пожаловал в дом к счастливцу. Цайшэнь милостиво сложил руки на груди, а один из членов свиты катит тачку, наполненную драгоценностями. На облаке слева в облагодетельствованный дом спустился «небесный чин», «увеличивающий богатства». Справа, тоже на облаке, прибыл Люхар, дарующий деньги. Он сидит верхом на своей трехлапой

пой жабе, изрыгающей в корзину монеты. Сам Люхар держит над головой жезл, унизанный монетами. Рядом с Люхаром оба Хэ-Хэ. Один несет ветку «денежного» дерева, а второй поднос с драгоценностями. Сверху картины сделана пояснительная надпись: 貞是活財神來到恒家 чжень ши хо Цайшэнь лайдао цза цзя — «воистину живой Цайшэнь пришел к нам в дом».

12) Лубок № 59. Размер 25 × 40 см.

На лубке изображен один из близнецов Хэ-Хэ в одежде уличного актера. Одет он в нарядную куртку, разрисованную крупными цветами. На голове широкополая шляпа, украшенная цветами. На тулье сидит Шоусин, бог долгой жизни, а на полях шляпы расположились восемь бессмертных гениев из даосского пантеона. На плече у актера сидит маленькая обезьяна с фонарем на голове. За плечами приспособлены палочки с подвешенными фонарями, музыкальными инструментами, тыква-горлянка и какие-то другие предметы. В правой руке у актера флажок с иероглифом 令 лин — «приказ» [19] и сложная конструкция из палочек, фонарей и человеческой фигурки, держащей развернутый свиток с иероглифами — 團和氣 и туань хэци — «единым клубком, в ладном духе».[20] В правой руке — персик с знаком долголетия «шоу», окруженный пятью летучими мышами.[21] У ног артиста расположилась маленькая собачка и паук,[22] окруженный языками пламени.

На правом боку актера надпись: 金斗滿 цзинь доу мань — «золота полные меры».

Этот лубок интересен в двух отношениях. Во-первых, мы видим здесь не только обилие благожелательных символов и формул, но и наглядное смешение различных элементов китайских верований. Благожелательные символы находятся рядом с заклинательными (лин — «приказ»). Кроме того, бог долгой жизни Шоусин восседает на шляпе бродячего актера в окружении восьми бессмертных гениев, что встречается очень редко в китайской иконографии. Во-вторых, превращение одного из спутников бога богатства, дарующего деньги, в уличного актера свидетельствует о том, что боги богатства почитались главным образом представителями низших слоев общества, среди которых театральные представления пользовались огромным успехом.

13) Лубок № Д-3564. Размер 60 × 106 см.

На картине изображены все три бога счастья. В центре на олене нарисован Шоусин, бог долгой жизни, в халате золотого цвета. Он смотрит в развернутый свиток. Повод уздечки привязан к коричной ветке, которую несет на плече отрок, изображенный в пляшущей позе Люхара, но одетый как близнецы Хэ-Хэ. Отрок одет в яркие одежды, на шее золотой обруч. За Шоусином идет небесная фея в розовом халате. На плечи феи накинуто

[19] Обычно иероглиф «лин» встречается на даосских заклинательных амулетах и символизирует приказ заклинателя, воспрещающий всякие действия «нечистых» сил.

[20] Перевод В. М. Алексеева. Формула, часто встречающаяся как на новогодних картинках, так и на амулетах. Она выражает пожелание единства и счастливой жизни членам семьи, особенно новобрачным, так как «Единение» и «Согласие» (Хэ-Хэ) приносят счастье, богатство и другие земные благополучия.

[21] Летучая мышь является символом счастья, так как слово «счастье» и летучая «мышь» звучит одинаково — «фу». Пять летучих мышей символизирует пять благополучий (у-фу): богатство, долголетие, покой, добродетель и достойная смерть.

[22] Паук — символ благополучия, счастья, так как оба эти слова звучат по-китайски одинаково — «си».

покрывало из зеленых листьев. Высокая прическа украшена большой розой. Фея несет атрибут Шоусина: высокий посох с привязанными тыквой-горлянкой и букетом желтых цветов. Длинные зелено-желтые ленты развеваются по ветру. Над головой Шоусина парит аист (символ долгой жизни) и летучая мышь (символ счастья). Правее и чуть ниже от Шоусина верхом на цилине [23] восседает Лусин с мальчиком на руках. Слева от Шоусина верхом на слоне едет Фусин (или Цайшэнь). Бог в красном халате с жезлом жуи в руках. Позади Фусина идет вторая фея с розами в прическе. На плечах накидка из желтых листьев. Фея держит розовый зонтик с иероглифами 日月 жи юэ — «солнце и луна», смысл которых здесь не совсем ясен.[24] Впереди слона идет второй отрок. Он нарисован, как и первый, в танцевальной позе Люхара с копьем в руке. К древку копья привязан золотой лентой большой букет цветов. По полю рисунка разбросаны буддийские кресты.

В верхнем правом углу картины в рамке из цветов и бабочек написаны иероглифы: 福祿壽, в верхнем левом углу в такой же рамке написано продолжение: 三星圖 В целом фраза читается: фу-лу шоу сань син ту — «изображение трех звезд: счастья, карьеры, долголетия». На содержание этого лубка наложило отпечаток буддийское влияние. Фусин на слоне никогда не изображался, а слон, как известно, почитается священным животным в буддизме. Многие буддийские божества часто изображаются верхом на слоне. Непонятно также и введение в свиты богов счастья небесных фей. Функции слуг у этих богов обычно выполняют юноши или отроки.

[23] Цилинь почитается благовещим животным. Его появление будто бы предвещает рождение мудреца или другое особо важное событие. Тело этого фантастического животного состоит из различных частей других животных. Поэтому в народе его часто называют «несуразным».

[24] Знаки солнца и луны являются, видимо, пережитком астральных культов, основанных на вере в то, что небесные светила оказывают влияние на судьбы людей. Эти культы имели широкое распространение не только у китайцев, но и у многих других народов. Поэтому пережитки древних астральных культов могут встречаться и встречаются до сих пор в верованиях многих народов.

Н. Н. НИКУЛИН

ДВЕ АЛЛЕГОРИЧЕСКИЕ КАРТИНЫ ЭПОХИ НИДЕРЛАНДСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ

Недавно экспозиция Музея истории религии и атеизма пополнилась двумя картинами аллегорического содержания, полученными из Государственного Эрмитажа. Обе картины относятся к эпохе нидерландской буржуазной революции и отражают острую религиозную и социально-политическую борьбу, происходившую в Нидерландах во второй половине XVI в.

Одна из них, «Правление герцога Альбы» (рис. 1),[1] тесно связана с событиями 1565—1570 гг. т. е. с первой вспышкой нидерландской революции и ее подавлением. Чтобы лучше понять содержание картины, следует вспомнить, как развивались эти события.

Нидерланды, одна из самых передовых и высокоразвитых стран Европы, входили в XVI в. в состав империи Карла V, а с 1555 г. оказались под властью испанского короля Филиппа II, что привело к усилению и без того жестокого феодального гнета. Филипп II стремился превратить Нидерланды в бесправный придаток своего королевства, уничтожить вольности и права, завоеванные нидерландцами в многовековой борьбе. Политический гнет сопровождался денежными поборами и громадными налогами. Все это тяжким бременем ложилось на плечи нидерландского народа, затрудняло развитие складывавшихся в стране прогрессивных в то время капиталистичексих отношений. В этих условиях борьба против Испании за независимость и свободу была одновременно борьбой за свержение отживающего феодального строя, т. е., другими словами, перерастала в буржуазную революцию. Особенностью нидерландской буржуазной революции, как известно, являлась ее религиозная окраска. Организующей силой революционнной борьбы стал кальвинизм, сплотивший под своими знаменами многочисленных противников испанского господства. Неудивительно поэтому стремление испанцев укрепить в Нидерландах основу своей власти — католицизм и любыми средствами искоренить религиозные учения, считавшиеся еретическими.

Жесточайшей экономический и религиозный гнет, покушения на остатки нидерландских свобод и вольностей привели в 1565—1566 гг. к назреванию в стране революционной ситуации. Доведенный до отчаяния дороговизной, голодом и притеснениями народ был готов к восстанию. Учитывая это, оппозиционно настроенное дворянство во главе с Вильгельмом Оранским, Ламоралем Эгмонтом и Филиппом Горном выступило против испан-

[1] По инвентарю Государственного Эрмитажа № 6503, дерево, масло, 93 × 157 см Поступила в Эрмитаж в 1919 г. из собрания А. К. Рудановского в Петрограде.



Рис. 1. «Правление герцога Альбы». Неизвестный голландский художник начала XVII в.

ской власти, предъявив испанской наместнице в Нидерландах Маргарите Пармской ряд требований. Эти требования частично были выполнены, однако, испанское правительство не собиралось сдаваться и не стремилось к реальному смягчению обстановки. В результате в августе 1566 г. по всей стране прокатилась мощная волна народных восстаний. Выступила самая активная, самая революционная часть народа, принявшая кальвинизм в его наиболее боевом аспекте. Движение вылилось в форму иконоборчества. Восставшие громили церкви, уничтожали иконы и церковную утварь. Напуганные размахом движения, которое иногда приобретало не только антикатолический, но и антиэксплуататорский характер, дворянство и городской патрициат перешли на сторону испанской наместницы. Восстание было жестоко подавлено. Испанцы решили воспользоваться этими событиями: 22 августа 1567 г. в Брюссель торжественно въехал испанский полководец герцог Альба в сопровождении десятитысячного отборного войска. Перед ним стояла задача покончить с сопротивлением в стране, превратить Нидерланды в бесправную колонию Испании.

Фердинанд Альварец де Толедо герцог Альба, маркиз де Сориа (1508—1582) как нельзя более подходил для выполнения возложенной на него миссии. Он был известен своей непримиримой ненавистью и презрением к нидерландцам, которых называл не иначе, как «недосожженные еретики», своим религиозным фанатизмом и безжалостной жестокостью по отношению к противникам католицизма. Он считал силу и террор единственно возможными средствами управления в Нидерландах и выразил свое кредо следующими словами: «Бесконечно лучше сохранить для бога и короля государство обедневшее и даже разоренное, чем видеть его в цветущем состоянии для сатаны и его пособников — еретиков».[2] Альба действовал решительно и непреклонно. Страна была подвергнута военной оккупации. Повсюду в городах и деревнях начались грабежи, насилия и убийства. Тысячи ни в чем не повинных людей подвергалось заключению, пыткам. Имущество их конфисковывалось в пользу королевской казны, и нередко испанцы подвергали преследованиям богатых людей с одной только целью овладеть их добром. Альба учредил специальный «совет по делам о мятежах», прозванный народом «кровавый совет». В результате деятельности этого органа, как полагают, свыше восьми тысяч человек было лишено жизни — сожжено на кострах, обезглавлено, задушено или умерщвлено другими способами. 5 июля 1568 г. по приказу герцога в Брюсселе на рыночной площади были обезглавлены арестованные ранее граф Эгмонт и адмирал Горн. Вильгельм Оранский предусмотрительно скрылся от преследований испанцев, чтобы в дальнейшем возглавить революционные армии повстанцев.

Альба стремился уничтожить в Нидерландах даже всякое подобие самостоятельности, он ограничил деятельность генеральных штатов и ввел новый налог — «алькабалу», чем переполнил чашу терпения нидерландского народа. В семидесятых годах XVI в. начался новый подъем революционного движения, в результате которого образовалась независимая буржуазная республика Голландия. Таков краткий перечень событий первого этапа нидерландской революции.

Революционные события развертывались в обстановке значительной активности широких слоев народа. Каждое событие порождало отклики и жаркие споры, вызывало быструю реакцию, находило яркое отражение

[2] Gachard. La bibliothèque nationale à Paris, I. Bruxelles, 1875, стр. 404. Цит. по: А. Пиренн. Нидерландская революция. М., 1937, стр. 127.

в современной литературе и искусстве. По словам кардинала Гранвеллы — советника испанской наместницы — страна была наполнена «книжонками, памфлетами и листовками самого возмутительного содержания, направленными против королевской власти и против королевских министров».[3] В эту эпоху большую роль начинает играть связанная с народом и предназначенная для народа сатирическая графика — наиболее свежая, прогрессивная струя нидерландского искусства, полная отзвуков классовой и религиозной борьбы. Критика реакционных феодальных порядков, выпады против католицизма, открытые или в форме религиозной аллегории, занимали много места в тематике гравюр. Агитационные листовки, снабженные стихотворными и прозаическими надписями, имели большое значение в идеологической борьбе, сопровождавшей революционные события. Купцы, ремесленники, подмастерья, крестьяне покупали гравюры на рынках, наклеивали их на стены домов, на двери, сундуки и т. д. В графике выработался ясный, доходчивый и понятный всем реалистический художественный язык, гравюры отличались наглядностью и повествовательностью, были тесно связаны с фольклором, всегда были актуальны.

Рассматриваемая нами картина «Правление герцога Альбы» является живописным повторением гравюры, которая в нескольких вариантах возникла в те годы.

Один из вариантов народного лубка конца XVI в.[4] изображает Альбу сидящим на троне, у подножья которого лежат обезглавленные трупы Эгмонта и Горна, а позади видно многоголовое чудовище с человеческими головами, лица которых имеют сходство со сподвижниками герцога. Летящий черт в капюшоне католического монаха, с четками и крестом у пояса, мехами накачивает воздух в ухо Альбе. Краткие надписи объясняют происходящее.

Другая гравюра, появившаяся в 1569 г. в разгар событий, почти в точности предвосхищает композицию картины.[5] Однако в гравюре отсутствует архитектура второго плана, изображение более плоское, без разработанной перспективы, рисунок отличается некоторым примитивизмом, свойственным народной графике средины XVI в. Объяснительные надписи в гравюре более пространны и подробны.

Наконец, сохранилось несколько образцов гравюры, выполненной в Миддельбурге в 1622 г. И. П. Вениусом.[6] Точное сходство этой гравюры с нашей картиной и одинаковые тексты, объединяющие их, заставляют предполагать, что картина сделана по гравюре каким-то голландским художником во втором десятилетии XVII в. Стилистические особенности и живописный строй картины не противоречат такому предположению.

Несмотря на то, что картина появилась значительно позже изображенных на ней событий, она сохранила сатирическую остроту и силу воздействия на зрителя, присущую ранним гравюрам. Она проникнута непримиримой враждебностью к палачу нидерландского народа — герцогу Альбе и является своеобразным политическим памфлетом, бичующим действия ис-

[3] Poullet. Correspondance de Granvelle, I, стр. 72. Цит. по: А. Пиренн, ук. соч., стр. 94.

[4] Гравюра воспроизведена в кн.: А. Н. Чистозвонов. Нидерландская буржуазная революция XVI века. М., 1958, стр. 71.

[5] Воспроизведена в «Oud Holland», 1899, стр. 196.

[6] См.: F. W. Hollstein. Dutch and Flemish etchings, engravings and woodcuts 1450—1700, V. Amsterdam, s. a., стр. 233, № 97[a].

панцев. Все в ней предельно ясно, наглядно, выразительно. Все объяснено подробной стихотворной подписью на старо-голландском языке:

Здесь вы видите Нидерланды и сидящего на троне тирана страны,
Поседевшего больше от жестокостей, чем от времени.
Здесь сидит он на своем троне, покрытый кровавыми украшениями,
Всех пугающий и всеми прославляемый.
Гранвелла вдувает ему в ухо воздух мести и убийства,
Пришпоривая лошадь и без того несущуюся без узды.
Одного из них злой дух обещает увенчать императорской короной,
Другого — папской тиарой.
Провинции повержены,
Лишены свободы, закона, прав и власти.
Дворянство стоит немое, штаты совсем окаменели,
Пораженные насилием, словно молнией.
Всюду жгут, убивают, изгоняют,
Вылавливают рыбу в человеческой крови и попирают божеские заветы.
О святая родина, вспомни это время,
И посмотри, как господь нас освободил.

Далее следует краткий перечень — указатель изображенных персонажей. В соответствии с объяснительной надписью мы видим герцога Альбу, восседающего на резном троне. На Альбе сверкающие металлом доспехи. Облик его имеет портретные черты: характерное вытянутое, худое лицо с длинной седой бородой, сохраняющее бесстрастное угрюмое и надменное выражение. В правой руке Альбы скипетр — символ власти, в левой он держит порванную грамоту-привилегию и цепь, которой скованы поверженные на колени женские фигуры, олицетворяющие собой семнадцать нидерландских провинций, подвластных Испании. Около каждой фигуры — провинции видны соответствующие гербы, рядом валяются порванные привилегии и попранная Библия («божьи заветы»). Справа молчаливые мужские фигуры, поднимающие пальцы к губам, — «окаменевшие» от ужаса штаты.

Слева позади Альбы изображен кардинал Гранвелла, человек, снискавший себе мрачную славу, уступавшую только славе кровавого герцога, и почти так же ненавидимый нидерландским народом. Он был крупным дипломатом, в свое время занимал должность министра у Карла V, затем был советником Филиппа II, главным советником Маргариты Пармской и фактически правил Нидерландами в годы наместничества последней. В период подготовки нидерландской революции действия Гранвеллы во многом способствовали назреванию революционного кризиса. На картине Гранвелла изображен в своей обычной роли советника — он вдувает герцогу в ухо «воздух мести и убийства». Оба — и Альба и Гранвелла — связаны тесными узами с дьяволом, действуют по его указаниям и ждут его наград — императорской короны и папской тиары. В нашей картине, так же как и в гравюре Вениуса 1622 г., антикатолический смысл изображения дьявола несколько потерял свою остроту по сравнению с народными гравюрами, появившимися в годы революционных событий. Там, как мы уже говорили, дьявол был показан в одежде католического монаха.

Справа от герцога Альбы стоят его сподвижники. Среди них два члена «кровавого совета»: его глава Ян Варгас и юрист Луис дель Рио. Оба, испанцы по национальности, играли ведущую роль в преступных делах совета. Тут же, рядом с ними, изображен Ритовий Мартин, епископ ипрский, который исполнял обязанности инквизитора до того, как стал епископом и снискал себе известность на этом поприще.

Плоды деятельности герцога Альбы показаны на втором плане, где в центре сквозь арку величественного здания видна окруженная многочисленными постройками площадь Брюсселя, на которой происходит казнь Эгмонта и Горна. Высокие эшафоты окружены шпалерами войск, торчат копья и алебарды, развеваются знамена, скачут всадники, бьют барабаны, палач заносит меч над головой осужденного, стоящего на коленях. У подножья эшафота Маргарита Пармская, в роскошных одеждах, сетью вылавливает из кровавой лужи драгоценности. Именно об этом в подписи под картиной говорится «Вылавливают рыбу в человеческой крови», — намек на обычные при Альбе казни и конфискации, ставшие средством обогащения казны.

В левом верхнем углу картины сквозь большое четырехугольное окно в стене виден испанский застенок и пытки, происходящие в нем. Испанские палачи подвешивают свои жервы к потолку, усиливая их мучения грузом, привязанным к ногам, избивают их плетьми, подкладывают под них огонь. Вся эта страшная картина озарена отблесками пламени.

За окном справа виден пейзаж: развесистое дерево, далекие холмы и небо с парящими в вышине птицами. Но на сучьях дерева висят трупы повешенных, у его подножья испанский палач обезглавливает осужденного, а священник читает молитву по казненным. Вдалеке, у горизонта, виднеются очертания виселиц и других орудий казни, в огне и клубах дыма корчатся сжигаемые еретики. Это изображение очень напоминает рассказы современников о событиях. Один из них писал: «На заборах, воротах, уличных столбах висели обезглавленные, изуродованные человеческие трупы; в садах деревья были покрыты словно плодами человеческими костьми... Люди массами шли на эшафот, бросались в тюрьмы, подвергались страшным пыткам».[7]

Годы испанского террора оставили страшный след в памяти жителей Нидерландов. Поэтому неудивительно, что произведения искусства, направленные против кровавого герцога, пользовались широкой популярностью в стране. Кроме многочисленных гравюр, тема «Террор герцога Альбы» неоднократно повторялась в живописных произведениях; некоторые из них сохранились до наших дней. Еще в 1838 г. Райфенберг описал виденную им в частном собрании картину, близкую нашей, но отличающуюся в деталях: перед троном Альбы изображены палачи, собирающиеся казнить пленника.[8] Метерлинк ошибочно причислил эту картину к произведениям Питера Брейгеля Старшего. Хеймнис, писавший об аналогичной картине, хранящейся в Брюссельском музее, рассматривал ее как работу голландской школы XVII в.[9] В Утрехтском музее хранится еще один экземпляр этой композиции, датированный 1615 г.[10] Наконец, летом 1958 г. на выставке «Нидерландский лев» в Het Prinsenhof в Дельфте, фигурировал измененный вирант нашей картины под названием «Аллегория правления герцога Альбы».[11] Надо полагать, что имеются и другие произведения на эту актуальную в XVI и XVII в. тему.

---

[7] Из сочинения Гофта, голландского поэта и историка, жившего в начале XVII в. Цит. по: А. Пиренн, ук. соч., стр. 26.

[8] Reiffenberg. Notice sur un tableau satirique relatif au gouvernement du Duc d'Albe. Bulletin de bibliophile, I. Paris, 1838, стр. 99—104. См. также: Reiffenberg. P. Brueghel. Sur un tableau du XVI-e siecle, retraçant les exécutions du Duc d'Albe dans les Pays Bas. L'artiste, VIII. Paris, 1846, стр. 214—215.

[9] L. Maeterlinck. Une satire du duc d'Albe, par P. Brueghel le Vieux. La Chronique des Arts et de la curiosité, 1903, стр. 244.

[10] Catalogus der schilderijen Central Museum Utrecht, 1933, № 343. Nederlandsche meester 1615. Allegorische voorstelling op het Beleid van Alba. Anno 1615. Paneel 83 × 158.

[11] Сведения об этой картине любезно сообщила автору И. В. Линник.

Появление в 1622 г. в Миддельбурге гравюры Вениуса и повторение ее масляными красками было, по всей вероятности, не случайным. В 1621 г. начались военные действия северных провинций во главе с Голландией против Испании, прерванные перемирием 1609 г. Различные круги голландского общества по-разному относились к этому факту. Партия активных противников Испании вынуждена была преодолевать сопротивление сторонников перемирия. Для этой цели использовались все возможные средства. Разными сопсобами разжигалась ненависть к Испании, подогревался воинственный дух народа. Очевидно, литература и изобразительное искусство также сыграли свою роль в этой кампании, свидетельством чего являются гравюры и наша картина. Не случайно последние слова стихотворной подписи под ними призывают вспомнить время террора Альбы и тем самым напоминают, что испанская угроза свободной Голландии продолжает существовать. Таким образом, аллегория, изображающая правление герцога Альбы, еще раз сыграла боевую агитационную роль, но уже в новых исторических условиях.

Рассмотренные выше картины и гравюры являются характерными образцами передового реалистического течения в нидерландском искусстве, связанного с широкими народными массами и отражающего прогрессивные идеи революционно настроенных слоев населения страны. Однако этим течением не исчерпывалось сложное и противоречивое развитие нидерландского искусства конца XVI в. Не менее широко были распространены картины и гравюры, отражавшие интересы противоположного лагеря, связанного с реакционными католическими и происпанскими силами. Деятели реакции в Нидерландах понимали силу идейного оружия, силу искусства и литературы, поэтому они наводнили страну соответствующей художественной продукцией.

Центрами идеологической борьбы нидерландского бюргерства были камеры риторов, своеобразные добровольные объединения любителей поэзии, искусства, театра и т. д. Имевшие при возникновении религиозный характер, эти камеры в XV—XVI вв. превратились в светские организации, проникнутые духом реформации, стали носителями антикатолических и даже антиклерикальных идей. Члены камер писали стихи и пьесы, ставили театральные постановки, живые картины, аллегорические сцены, устраивали костюмированные шествия. Состязание камер разных городов, происходившее в Генте в 1539 г., превратилось в антикатолическую демонстрацию.[12] Неудивительно, что подобные действия риторов вызвали репрессии со стороны властей. Уже в начале шестидесятых годов XVI в. было издано постановление, в котором запрещались все песни, постановки и т. д., которые «прямо или косвенно оскорбляли католическую религию и духовных персон»,[13] была установлена строгая цензура. Альба железной рукой душил все свободолюбивые настроения в камерах. К концу века сохранились только те из них, деятельность которых имела вполне ортодоксальный характер. Члены этих камер продолжали создавать поэтические и живописные произведения, ставить спектакли и т. д. Многочисленные аллегорические гравюры, картины, нравоучительные религиозные листовки этого времени хранятся почти во всех художественных музеях мира.

[12] F. Rachfahl. Wilhelm von Oranien und der niederländische Aufstand, I. Halle, 1906, стр. 338.

[13] Jonckbloet. Geschichte der niederländischen Literatur. Leipzig, 1870, стр. 351.



Рис. 2. «Триумф Истины». Мастерская Мартина де Фоса. 1570-е годы.

К подобного рода произведениям относится картина «Триумф истины»[14] (рис. 2). При поступлении в Эрмитаж из Музейного фонда в 1921 г. она считалась произведением французского художника, так как в левом нижнем углу ее была французская надпись, объясняющая содержание. В Эрмитаже ее приписали нидерландской школе живописи. Французская надпись оказалась нанесенной другой рукой, вероятно, не позже конца XVI в. В нескольких местах из-под слоя краски сквозили какие-то непонятные знаки. Реставрационной мастерской Эрмитажа были предприняты работы по удалению французского текста и расчистке букв, находящихся под ним.[15] В результате расчистки обнаружился текст на староголландском языке, повторяющий смысл французской надписи. Можно предположить, что текст был переписан по желанию владельца картины: в XVI в. голландский язык считался языком народа, французский — языком знати. Хороший тон требовал употребления французского языка.

Существует гравюра по рисунку художника Мартина де Фоса (1532—1603), почти в точности повторяющая картину.[16] Последняя несколько более вытянута по вертикали, кроме того, в верхней ее части отсутствуют имеющиеся на гравюре изображения голов ангелов. Гравюра имеет дату 1581 г. На картине (справа внизу на бандероли) видна не полностью сохранившаяся надпись: «Anno 157...»

Таким образом, картина и гравюра выполнены по одному образцу и связаны с деятельностью Мартина де Фоса. Колорит картины, светлый, холодный, пестрый, соответствует манере живописи этого художника в семидесятые годы. Основываясь на стилистических особенностях картины, можно предположить, что ее написал какой-то близкий Фосу живописец, быть может, один из многочисленных учеников, работавших в его мастерской в семидесятых годах XVI в.

Стихотворная подпись так разъясняет аллегорию:

«Истина сохраняется божественным словом
Против Мнения, которое тщетно доверяет
Человеческой науке в ее досужих домыслах.
Лицемерие также не в состоянии покончить с Истиной,
Она умеет победить всю эту Ложь и Зависть».

В центре картины изображена сидящая женщина, олицетворяющая истину. В правой руке ее раскрытая книга со строками из Евангелия.

Фигура Истины с небольшими отклонениями повторяет традиционный, давно сложившийся тип данной аллегории.[17] Особенность трактовки этого образа в нашей картине состоит в том, что художник подразумевает не истину вообще, а «истинную» веру.

Справа к Истине приближается Зависть — фурия с растрепанными волосами и злобным лицом. В руках она держит скорпионов и змей, которые в средневековом искусстве понимались как символы зла и зависти.[18] Фигура Зависти трактована также в религиозном плане. Она понимается

[14] По инвентарю Эрмитажа № 5132, масло, дерево. 121.5 × 95.5 см.
[15] Работа была произведена реставратором высшей квалификации А. Ф. Калинкиным в 1957 г.
[16] Монограммист С. Р. по М. де Фосу «Триумф христианской истины». См.: A. Delen. Histoire de la gravure dans les anciens Pays Bas..., II. Paris, 1935, pl. XLII.
[17] G. Ripa. Iconologie ou explication nouvelle de plusieurs images, emblemes et autres figures, t. I. Paris, 1644, стр. 195.
[18] W. Molsdorf. Christliche Symbolik der mittelalterlichen Kunst. Leipzig, 1926, стр. 129, 220.

как зависть по отношению к истинной вере. Недаром некоторые черты этого образа сходны с аллегорией ереси, описанной в старых иконологических книгах: «Ересь: это заблуждение ума, к которому присоединяется упорная воля против истинной веры, которую должно иметь. Ее изображают старой, чтобы показать, что всегда были еретики, которые напрасно стараются поколебать основы религии... Растрепанные волосы показывают, что ложное мнение распространяется во все стороны. Нагота, — что она лишена всякой добродетели. Различные змеи, связку которых она держит в руке, — что ложные поучения, которые она дает, несравненно более заразительны, чем яд аспидов и драконов, как бы опасен и вреден он ни был».[19]

Фигуры Истины и Зависти — распространенные аллегории, имевшие прообразы еще в средневековом искусстве. Другой характер имеет персонаж, показанный слева от Истины, — бородатый человек в длинной монашеской одежде, с фонарем в руках. В изобразительном искусстве мы впервые встречаем его предшественника в известном рисунке Питера Брейгеля Старшего — «Эльк».[20] Центральная фигура этого рисунка изображает популярную в XVI в. пословицу: «Каждый ищет сам себя — и является сатирой на самомнение заблуждающихся людей».[21] Название «Эльк» (каждый) подчеркивает обобщающий характер образа.

В нашей картине изображен тот же Эльк, стоящий на куче книг. На одной из них видна надпись: «Ложное мнение».[22] Эльк смотрит в упор на Истину, но не видит ее. На носу Элька очки, которые в XVI в. были символом моральных и интелектуальных недостатков, являлись признаком слепоты, надувательства, а иногда считались признаком религиозных заблуждений.[23] Горящий фонарь — атрибут, имевший сходное значение. Огонь его при дневном свете является бессмыслицей и подчеркивает слепоту Элька. Последний выступает здесь как заблуждающийся человек, неспособный видеть истину. Он является жертвой «ложного мнения», содержащегося в книгах.

Католическая церковь в конце XVI в. считала своими противниками не только кальвинизм, лютеранство, анабаптизм и другие реформаторские вероучения. Даже гуманистические тенденции осуждались ею. Вероятно, фигура Элька является здесь намеком на тех представителей нидерландской интеллигенции, которые считали разум и научные занятия средством для познания истины.

Истина попирает ногами фигуру Лицемерия, лежащую на земле. Голова у Лицемерия женская, с фальшивой бородой, торс мужской, а нижняя часть туловища, которой коснулась Истина, мертвеет и превращается в скелет. Лицемерие держит в руках книгу и бандероль. На книге можно прочесть: «Никогда не умру, подобно богам». На бандероли: «Я обманываю всех словом и благожелательным обликом. Ибо полезно было многим притворство». Лицемерие — также традиционный образ. Его атрибуты были хорошо известны в XVI в. Фальшивая борода, например, была символом обмана и лицемерия. Известна народная пословица: «Подвязы-

[19] C. Ripa, ук. соч., т. II, стр. 157.
[20] 1558 г., Лондон, Британский музей.
[21] I. Grauls. Uit Bruegels Spreekwoorden. Annuaire des Musees Royaux des Beaux-Arts de Belgique, 1935, стр. 91.
[22] «Perversa Opinio».
[23] B. Knipping. De Iconografie van de Contra-Reformatie in de Nederlanden, т. II, 1940, стр. 180.

вать господу фальшивую бороду», выражавшая высшую степень обмана и надувательства.[24]

Важной деталью картины является опрокинутая стеклянная сфера в руках Лицемерия. В глубине сферы видны сцены сражений и убийств, что является откликом на кровавые события в Нидерландах. В XV—XVI вв. перевернутая сфера символизировала мир в негативном смысле, олицетворяла недостатки общества. Понятие «перевернутый мир» было широко распространено в литературе, графике и живописи.

Картина «Триумф Истины», как мы уже говорили, является типичным памятником своего времени.[25] Ее возникновение связано с деятельностью камер риторов. Известно, что крупнейшая антверпенская камера «Фиалка» была с 1480 г. связана с гильдией живописцев. Декан гильдии был одновременно деканом «Фиалки». Когда в 1572 г. на эту должность попал Мартин де Фос, он стал ответственным за оформление процессий, театральных декораций, за сочинение аллегорий и т. д. Театральные постановки оказали сильное воздействие на его живопись.[26] Возможно, составляющие «Триумф Истины» фигуры являются воспроизведением костюмированных персонажей какой-либо постановки или живой картины. Недаром Истина, традиционная аллегория, имеет прическу XVI в.: волосы заплетены в косички, затейливо уложенные на голове. Образы истины, лжи, разных добродетелей, пороков и т. д. были любимыми аллегориями риторов. Персонажи, подобные Эльку, фигурируют в описаниях костюмированного шествия в Антверпене в 1563 г.[27] Перевернутая сфера часто была символическим атрибутом театральных постановок. Подготовляя пьесу или живую картину, риторы обычно сочиняли стихи для каждого персонажа. Подобно этому, в нашей картине имеется стихотворная подпись, а действующие лица держат в руках тексты, соответствующие монологам, характеризующим каждую фигуру.

Картина «Триумф Истины» вышла из мастерской Мартина де Фоса. Содержание ее имеет строго ортодоксальный характер: «истинная», католическая вера защищается против ереси, лжи и заблуждений. Мартин де Фос был представителем того течения в нидерландской живописи конца XVI в., которое обычно называется «маньеризм». Условный, надуманный, нереалистический характер картины, связь ее образов с давно сложившимися иконографическими схемами особенно хорошо ощущается при сравнении с «Правлением герцога Альбы», где каждая сценка передана художником живо и непосредственно, на основе наблюдений реальной действительности.

Историческая ценность обеих картин велика. Обе они — замечательные памятники эпохи, своеобразные документы, иллюстрирующие участие нидерландского искусства в общественной жизни, в религиозных и политических спорах.

---

[24] Эту пословицу изобразил П. Брейгель Старший в картине «Нидерландские пословицы», 1563. Берлин, Музей.

[25] О роли и значении подобных аллегорий см.: B. Knipping, ук. соч., т. I, стр. 12. Особенно много таких аллегорий сохранилось в графике (например, гравюры Вирикса, Задлера. Фоса и др.) и в живописи (Фос, Хеере и др.). В Львовской картинной галерее хранятся две аллегории, определенные как «Аллегория скоротечности молодости» и «Аллегория справедливости», написанные, по нашему мнению, той же рукой, что и «Триумф Истины».

[26] S. Gudlaugsson. Iconographische Studien über der holländische Malerei und Theater des XVII Jh. Wurzburg, 1938, стр. 55.

[27] I. Grauls. Ter Verklaring van Bosch en Bruegel. Gentsche Bijdragen tot de Kunstgeschiedenis. Antwerpen, 1941, стр. 146.

Н. Н. ГРЕВЕНС

КУЛЬТОВЫЕ ПРЕДМЕТЫ АДЫГЕЙЦЕВ И ОСЕТИН

Кавказские горцы еще недавно сохраняли многочисленные пережитки первобытных верований, легко обнаруживаемых под позднейшими напластованиями. В силу ряда исторических причин, которых мы здесь не касаемся, эти пережитки наиболее ярко сохранялись до недавнего времени у абхазцев, адыгейцев и осетин.[1]

Известно, что в VI в. Византия активно распространяла христианство среди абхазцев. Около X в. часть адыгейцев и осетин (алан) тоже приняла христианство. Примерно в XV в. татары Золотой орды начали распространять среди адыгейцев ислам. В середине XVI в. феодальная верхушка кабардинцев и некоторых других адыгейских племен уже исповедовала ислам, но народные массы этих племен продолжали придерживаться своих древних верований и некоторых внешних элементов христианства. В течение XVIII в. турки и крымские татары в политических целях силой навязали ислам большинству адыгейских племен и части населения Абхазии и Осетии. Но еще в конце XVIII в. ряд горных адыгейских, абхазских и осетинских племен официально признавались «язычниками», а население Гуайе (одной из сельских общин адыгейцев шапсугского племени) приняло ислам только в 1850 г.[2] К повторному (после византийцев) насаждению христианства у осетин царское правительство приступило во второй половине XVIII в., а среди абхазцев — в первой половине XIX в.[3] Неудивительно, что у этих народов ислам и христианство до последнего времени сочетались с многочисленными и очень яркими пережитками древних верований.

Построение социализма и последующее коммунистическое строительство у этих народов, как и во всем Советском Союзе, сопровождается быстрым ростом культуры и отходом населения от религии. Основная масса абхазцев, адыгейцев и осетин уже не придерживается религиозных обрядов и не верит в существование богов и разных духов.

Исследование местных форм «язычества» имеет значение не только для изучения исторического прошлого народов нашей Родины, но и для практики культурного строительства, в целях преодоления религиозных пережитков.

Верованиями кавказских народов занимались в разное время многие исследователи. Но в опубликованных ими работах, как правило, не уделя-

---

[1] Л. И. Лавров. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев. Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. Изд. АН СССР, М., 1959.

[2] Там же, стр. 235.

[3] Народы Кавказа, т. I. Изд. АН СССР, М., 1960. стр 185, 213, 332.

лось достаточно внимания материальным предметам культа. Не нуждается в доказательстве то, что описание религиозных верований без описания самих предметов культа является односторонним.

В фондах Музея истории религии и атеизма АН СССР имеется ряд уникальных культовых предметов адыгейцев и осетин, не представленных в других музейных собраниях и уже исчезнувших из быта кавказских народов. Описанию этих культовых предметов и посвящена настоящая статья.

Большинство предметов культа адыгейцев собраны на Черноморском побережье, в бывш. Шапсугском районе Краснодарского края, экспедицией студентов-этнографов Московского государственного университета под руководством проф. С. А. Токарева в 1939 г. Остальные экспонаты получены от известного кавказоведа Е. М. Шиллинга, который собрал их в 1930 г. в бывш. Шапсугском районе и в шапсугских и бжедугских селениях Адыгейской автономной области. От него же получены единичные экспонаты из Абхазии. Осетинские предметы культа доставлены Е. Г. Пчелиной из Южной Осетии в 1930 г. Е. Г. Пчелина не опубликовала отчета об экспедиции, и собранные ею экспонаты остались недоступными для историков-кавказоведов. Результатом работ студенческой экспедиции в Шапсугию является сборник статей, изданный Московским университетом,[4] содержащий описания «языческих» представлений и обрядов шапсугов. Опубликованные в сборнике материалы значительно дополнили представления о доисламских верованиях адыгейцев. Однако как и в ранее опубликованных работах по доисламским верованиям адыгейцев, в сборнике студенческой экспедиции почти не уделено внимания предметам культа. Упоминаемые в тексте сборника те или иные культовые предметы без обстоятельного их описания не дают возможности составить о них ясное представление.

В сводной, обобщающей работе Л. И. Лаврова, посвященной доисламским верованиям адыгейцев и кабардинцев, также не уделено достаточного внимания материальным предметам культа. Все это объясняется главным образом тем, что сами эти предметы давно уже исчезли из быта и выявление их было сопряжено с большими трудностями.

Е. М. Шиллинг опубликовал фотографии и краткое описание некоторых культовых предметов шапсугов: один из вариантов свадебной обрядовой палочки, свадебного фундукового флага, куклы «хьэнцы-гуашэ» и тыквенной маски, употреблявшейся при обряде «кIапш».[5] Наиболее интересные культовые предметы, собранные Е. М. Шиллингом, остались неопубликованными, хотя один из интересных экспонатов нашего Музея (Шапсугская чашка с «оспенными» хлебцами) был воспроизведен Е. М. Шиллингом в маленькой газетной заметке,[6] поэтому мы ниже приводим описание и фотографию этого экспоната.

Среди немногочисленных абхазских экспонатов Музея интересна восковая свеча длиной 43.5 см в виде трезубца, перевитого розовой и бледно-зеленой бумажной лентой. Такие свечи употреблялись при поминальных обрядах. Рисунок опубликован Е. М. Шиллингом без указания размеров.[7]

[4] Сб. «Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов». Материалы Шапсугской экспедиции 1939 г. Под ред. С. А. Токарева и Е. М Шиллинга. М., 1940.

[5] Е. М. Шиллинг. Черкесы. Сб. «Религиозные верования народов СССР», т. II, М.—Л., 1931, стр. 46, 48 и 50.

[6] Е. М. Шиллинг. Почитание оспы у черкесов. Газ. «Безбожник», 21 марта 1938 г., № 3.

[7] Сб. «Религиозные верования народов СССР», т. II. М., 1931, стр 76, рис. 23а.

Бытование поминальных восковых свечей у абхазцев и адыгейцев можно рассматривать как элементы христианства, которое существовало здесь с VI до XVI вв., а в некоторых местах до XIX в. Адыгейцы и абхазцы не только сами пользовались восковыми свечами для культовых целей, но в средневековье воск занимал значительное место в адыгейско-абхазском экспорте в Европу.[8]

Из экспонатов по народной медицине шапсугов интересны лечебные травы, собранные экспедицией студентов-этнографов в 1939 г. в Шапсугском районе. Ботаническое определение образцов этих трав сделано сотрудниками Ботанического института АН СССР им. акад. Комарова. Растением «Melissa officinalis» лечили от укусов змей и пауков (шапсугское название «бэгэудзы», т. е. «паучья трава»). Способ употребления, по легенде собирателя, состоял в следующем: траву крошили, смешивали с водой и этой смесью смазывали место укуса. Как правило, при этом не произносили никаких слов или заклинаний. Иногда же просили о помощи «тхьэ» (бога). Образцы этого растения были получены от известной в ауле лекарки — Хахо Паляко.

В качестве противоядия от укуса змей употребляли также растение «Hippomarathrum crispum», прикладывая его к месту укуса (шапсугское название — «блэгъудзы», что означает «драконова трава»). Растение Geum urbanum использовали как средство против ревматизма, прикладывая его к больным суставам. Упомянутые выше травы принадлежат к действительно лечебным и применяются в медицине в настоящее время.

Имется также образец травы, называемой шапсугами «хьадэудзы» («мертвая трава»). Согласно легенде собирателя, эту траву употребляли для окуривания с целью лечения заболевших от «дурного глаза» и отпугивания «удов» («уды» — ед. число, соответствует понятиям «ведьма» и «вампир»). Травы употребляли при изготовлении различных мазей. Нередко при составлении смеси из трав полагалось произносить заговоры и молитвы. У адыгейцев лечение травами имело распространение в 30-е годы нашего века. Этим чаще всего занимались старые женщины. Нередко также в качестве лекаря выступал кузнец, параллельно исполнявший и функции жреца, ему также было известно употребление различных трав.[9]

В адыгейском и кабардинском языках имеется один общий термин для обозначения «лекаря» и «мастера». Сама кузница имела значение святилища.[10] Исключительная роль железа в древних магических представлениях, а также связь кузнечного ремесла с колдовством широко известны у многих народов.

Большой интерес представляют предметы культа, связанные с почитанием оспы у адыгейцев. Они, а также весь ритуал, связанный с ними, были впервые обнаружены Е. М. Шиллингом. Деревянная долбленая круглая чашка диаметром 20 см, высотой 6 см предназначалась для ритуального хлеба (рис. 1). Эти так называемые «оспенные хлебцы» приготовляли из просяного теста в виде круглых плоских лепешечек или маленьких конусов диаметром 1.5—2 см, высотой от 1—2 см, напоминавших по форме оспенные пятна.

[8] М. Пейсонель. Исследование торговли на черкесско-абхазском берегу Черного моря в 1750—1762 гг. Краснодар, 1927, стр. 27.

[9] Н. Жардецкая. Народная медицина и лечебная магия у черкесов. Сб. «Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов», стр. 58—61.

[10] Л. И. Лавров. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев, стр 222.

О религиозном почитании оспы среди адыгейских племен Е. М. Шиллинг пишет: «Оспа рассматривалась как могущественный дух — покровитель, по отношению которого нужно было проявлять гостеприимство, оспу нельзя рассердить. Согласно обычаю, в семье больного оспой не полагалось стирать белье, не мылись из боязни, как бы оспа не подумала, что ее считают нечистой. В доме больного ежедневно устраивали игры и пляски в честь оспы. Родственница больного угощала его, а после и всех присутствующих „оспенными хлебцами", помещенными в чашку. После этого ритуала оспа считалась „усыновленной" семьей заболевшего и становилась ее покровительницей».[11]

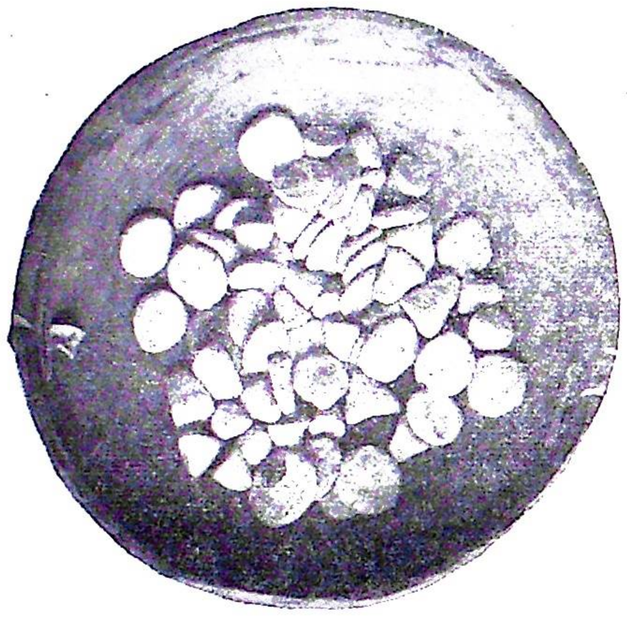


Рис. 1. Чашка с «оспенными хлебцами».

«Оспенные» лепешки приготовляли также и осетины (об этом см. ниже).

Следует, однако, отметить, что наряду с магическими способами «лечения» оспы существовали в народной медицине адыгейцев и рациональные способы лечения. Де ля Мотрэ, посетивший Адыгею в начале XVIII в., рассказывает, что среди нескольких тысяч адыгейцев, с которыми он встречался, он не видел никого обезображенного оспой. Он пишет: «Я пришел к мысли спросить их, нет ли каких-нибудь секретов, чтобы гарантировать себя от опустошений, которые этот враг красоты производил среди стольких народов. Они мне ответили утвердительно и сообщили, что средство это заключается в том, чтобы привить ее или передать тем, кого надо предохранить, взяв у зараженного ею и смешав с их кровью путем уколов, которые им делали». Автор имел случай наблюдать лично такую прививку. Операции проделывали пожилые женщины, которые вообще «практиковали медицину, подобно тому, как самые старые другого пола практиковали священство» (т. е. были жрецами, — *Н. Г.*).[12]

Таким образом, народной медицине адыгейцев было известно оспопрививание задолго до того, как оно стало достоянием научной медицины.

Культовым предметом являлся корень орехового дерева в виде дуги длиной 130 см. Его употребляли в качестве «предохранительной» меры при эпидемических заболеваниях. С ним был связан обряд «очищения», когда под корнем вырывали яму и пролезали через образовавшееся отверстие. Считалось, что «очистительная» сила ореха предохранит от болезни. Иногда в обряде принимало участие все население аула, как, например, это имело место у адыгейцев Шапсугского района в 30-х годах XX в.[13] Чаще же к этому приему прибегали в индивидуальном порядке.

[11] Е. М. Шиллинг. Почитание оспы у черкесов.

[12] Voyages du s-r A. de la Motraye en Europe, Asie et Afrique, v. II. A la Haye, 1727, стр. 99.

[13] См.: Н. Жардецкая, ук. соч., стр. 64; Л. И. Лавров. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев, стр. 203—204.

Имеются сведения об аналогичном способе «лечения» больных детей у армян Нагорного Карабаха.[14] Культ орехового дерева был наиболее характерен для шапсугов.

Вообще культ деревьев занимал очень большое место в религии адыгейцев, сведения о нем на Западном Кавказе встречаются еще у античных авторов. Культ деревьев проходит красной нитью через все дохристианские и доисламские верования адыгейцев. Отдельные его элементы можно проследить почти во всех обрядах. Большие лесные пространства играли значительную роль в хозяйстве местного населения, что не могло не найти своего отражения в религиозной идеологии. Чаще всего к почитаемым деревьям относили дуб, грецкий орех, липу, пихту и др. Как правило, «священными» становились деревья, выделявшиеся своим могучим видом и местоположением.

К началу XVIII в. относится сообщение о том, что каждое адыгейское племя имело свое «священное дерево». Возможно, в начале существовало поклонение рощам и лесам вообще, а затем уже стали поклоняться отдельным деревьям.

«Священные» рощи заменяли адыгейцам храмы, в них обычно совершались общественные моления с жертвоприношениями (с закланием жертвенных животных — барана, козы, реже коровы). Эти моления сводились в основном к испрашиванию у божества благополучия в хозяйственной деятельности, например хорошего урожая, дождя и т. п. До присоединения Кавказа к России на общественных молениях у божества испрашивали также дарование военной удачи. Широкое распространение имел обычай вешать на «священные» деревья жертвенное оружие, лоскутки материи, бараньи рога и черепа жертвенных животных.

В 1930 г. у шапсугов около «священных» деревьев еще находили целые кучи щепок и палочек, являвшихся своеобразным «приношением» божеству от проходивших мимо с вязанками дров.[15]

В свадебных и похоронных обрядах, а также с лечебной целью и в земледельческом культе у адыгейцев было принято делать специальные хлебцы. К ним относятся муляжи обрядового шапсугского хлеба «харып» в виде круглых плоских лепешек размером 6 × 6 см.

Экспонат обрядовый хлеб «матаз» представляет собой маленькие булочки размером 5 × 3.5 см. По сообщению Е. М. Шиллинга, впервые собравшего коллекции и давшего их описание, такие хлебцы делали из вареного просяного теста, иногда начиненного сыром. Такой обрядовый хлеб употребляли при молениях о дожде, при обрядах, связанных с культом оспы. Для приготовления обрядовых хлебцев употребляли просо, которое считалось наиболее «чистым» и поэтому наиболее подходящим злаком для жертвенных целей. Как известно, с глубокой древности и вплоть до середины XIX в., т. е. до того времени, когда хозяйство и быт адыгейцев стали испытывать влияние передовой русской культуры, просо являлось основной культурой адыгейского земледелия.[16]

Следует отметить, что в жертвенную пищу адыгейцы не употребляли соль.

[14] Рукописный отдел МИРА, ф. 1, оп 1, № 233.

[15] М. Рижский. О культе Шибле. Сб. «Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов», стр. 49.

[16] Л. И. Лавров. Развитие земледелия на северо-западном Кавказе с древнейших времени до середины XIX века. Сб. «Материалы по истории земледелия СССР», т. 1. М., 1952, стр. 187 и 200.

К земледельческому культу адыгейцев принадлежат три обрядовые куклы — «хьэнцы-гуашэ» (дословно «лопатная госпожа»). Уже само название говорит о связи с земледелием. Такая обрядовая кукла, или чучело, представляет собой деревянную лопату длиной 128 см, на которую надето старое женское платье и передник. Один конец, изображающий голову, обернут белой тряпкой и повязан платком, руки в виде дощечек, прибитых гвоздями. Иногда куклу делали из двух палок, скрепленных крестообразно. При этом одна из них, изображающая туловище, имела лопатообразную форму. Чучело, сделанное женщинами, носили по всему селению девушки. Каждая хозяйка обливала его водой и должна была дать пришедшим что-либо (хлеб, сыр и т. п.). Затем участвующие в обряде ели жертвенную пищу и сами купались. Существовали некоторые варианты этого обряда (когда, например, обливали водой встреченных по дороге мужчин и т. п.).[17]

Непосредственное отношение к земледельческому культу имеют обряды, связанные с почитанием «Шиблэ» (бога грома и молнии, погоды и урожаев). В религиозных верованиях адыгейцев, а также и других народов Кавказа, подобный культ играл большую роль. К культу «Шиблэ» относится экспонат, представляющий собой кусок коры акации размером 21.5 × 4 см, считавшийся «священным» по причине того, что он являлся частью дерева, в которое попала молния.

По существовавшим у адыгейцев верованиям, человек, животное, дерево, пораженное молнией, становились «священными». Кору, ствол и ветви такого дерева запрещалось употреблять для хозяйственных целей. Такие кусочки коры, дерева и т. п. часто служили амулетами-ладанками. Полагали, что они могут исцелять или предохранять человека от болезни, защищать посевы от засухи.

Экспонат — «священный камень», продолговатой формы, размером 15 × 9 см, был взят собирателем с могилы человека, убитого молнией. Как сообщает Е. М. Шиллинг, такой камень употребляли при обряде вызывания дождя еще в 1930 г.

По сообщению Л. И. Лаврова, моления о ниспослании дождя были как женские, так и мужские. Во время засухи мужчины селения, предварительно выкупавшись, собирались у могилы убитого молнией. В Шапсугии большой известностью пользовалась «каменная» могила (могила убитого молнией) около аула им. Кирова. Моление о дожде начиналось рано утром и продолжалось до полудня. Оно состояло из хороводного танца и пения. После этого с могилы брали камень (аналогичный описанному выше), несли его в свое селение и опускали в реку. Через несколько дней камень относили обратно. После проделанного ритуала полагали, что пойдет дождь.[18]

К земледельческому культу относится также уникальный экспонат, носящий название «Шеузерыш» (Шъэузэрыш). Он употреблялся шапсугами при церемониях в честь божества «Шеузерыша». В литературе его неправильно называли «Созэрх», «Созереш», «Созерес» и пр. и имя его сопоставляли с Озирисом.[19] Интерес к данному экспонату определяется тем, что религиозные церемонии в честь «Шеузерыша» исчезли у адыгейцев задолго до революции, а обрубки «Шеузерыша», не раз упоминавшиеся

[17] И. Гурвич. Религия сельской общины у черкесов-шапсугов. Сб. «Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов», стр. 38.

[18] Л. Лавров. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев, стр. 218.

[19] Л. Я. Люлье. Черкесия. Историко-этнографические статьи. Краснодар, 1927, стр. 26.

в литературе, не были воспроизведены. В 30-е годы XX в. о самом культе даже среди стариков-шапсугов сохранялись лишь слабые воспоминания. Последнее моление в честь «Шеузерыша» на памяти стариков происходило около 1860 г. После этого культ этот стал вытесняться исламом.

Наш экспонат был изготовлен по просьбе Е. М. Шиллинга в 1930 г. в 3-м Красно-Александровском ауле бывш. Шапсугского района Намидом Харту, и глубоким стариком Шерелухо Нибо. Последний в молодости сам видел «Шеузерыша» в отцовском доме. По внешнему виду он представляет собой часть ствола небольшого деревца длиной 78 см. Один конец его имеет обструганную до половины четырехгранную поверхность. Другой конец имеет 12 сучков, в настоящее время два сучка утрачены, 8 надломаны и только два длиной 33 см оканчиваются косым срезом. С сучков удалена кора.

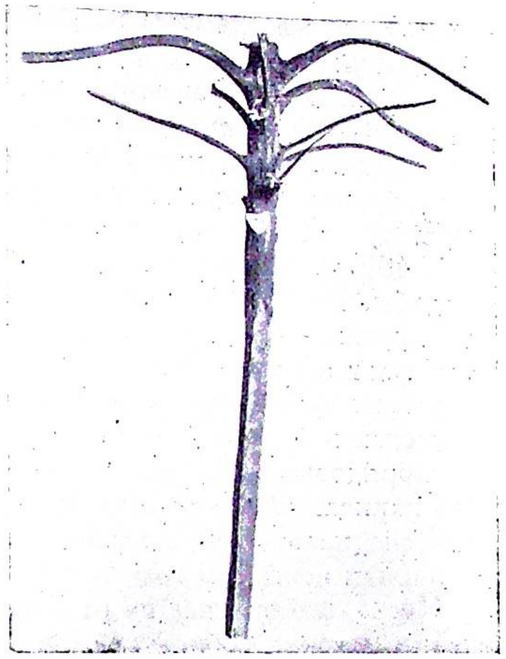


Рис. 2. Обрубок «Шеузерыша».

«Шеузерыш» обычно изготовляли из орехового или фруктового дерева (чаще грушевого). В литературе указывается, что традиционное количество сучков у «Шеузерыша» — 7. У нашего экспоната их 12. Собиратель отмечает, что в данном случае, возможно, сказалось забвение традиции и в связи с этим неточность воспроизводства (рис. 2).

В литературе нет единого мнения о времени празднования в честь «Шеузерыша». По одним сведениям празднование имело как коллективный, так и семейный характер. Чаще всего указывают, что празднование это происходило зимой. Обычно приносили описанный выше обрубок из амбара в дом, прикрепляли к его сучьям зажженные свечи, просто клали или привязывали сверху обрубка круглый сыр и, став вокруг, молились о даровании «Шеузерышом» урожая и всякого благополучия. Праздник завершался жертвенной трапезой. На другой день обрубок снова уносили в амбар, где он лежал в течение года, как обычный хозяйственный предмет. Если после общественных молений «Шеузерышу» бывал урожайный год, то все церемонии с этим же обрубком продолжались и в следующем году. Если же год бывал неурожайным, то изготовляли нового «Шеузерыша».

Исследователи отмечают сложную эволюцию культа Шеузерыша, наличие в нем переплетения земледельческих и скотоводческих культов. Активное участие женщин в ритуале и частое совпадение празднования в честь Шеузерыша со временем зимнего солнцестояния подчеркивают связь этого культа с культом солнца.[20]

Нам, кажется, что такой обрубок можно рассматривать как фетиш. Об этом свидетельствует тот факт, что изготовление его окружено определенными церемониями. Тем не менее после проделанных церемоний по от-

[20] Л. И. Лавров. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев, стр. 216

ношению к самому обрубку не проявляется никакого почитания. Церемонии вокруг «Шеузерыша» с зажженными на его сучках свечками, очевидно, имеют генетическую связь с церемониями вокруг елки у христианских народов, а те и другие уходят своими корнями в дохристианские верования.

Часть культовых экспонатов адыгейцев связана со свадебным ритуалом. Сюда относится кисет, сделанный в ауле Псеушко бывш. Шапсугского района, сшитый из хлопчатобумажной ткани, с аппликациями из бычьего пузыря, с типичным адыгейским растительным орнаментом. Такой кисет служил свадебным подарком невесты жениху. Согласно легенде, подобные предметы изготовлялись мастерицами на продажу. Прежде же полагалось, чтобы невеста сама шила кисет, расшивая его золотыми и серебряными нитями. Если же она сама не умела, то его дарили ей родственники.

Древки обрядовых флагов представляют собой четырехгранные деревянные палки, украшенные несложным геометрическим орнаментом, частично раскрашенные цветным карандашом. На древках имеются отверстия для подвешивания нитей из фундуковых орехов. Такой флаг называется «дэжэбракъ» (в перводе на русский язык означает «Золотой флаг»). Размеры древка варьируют от 60 до 90 см, обычный размер самого флага 50 × 40 см. Флаги употребляли на скачках, устраиваемых по случаю свадьбы. По одним сведениям, их дарили жениху родственники невесты, под другим, — флаг отдавали на свадьбе распорядителю. В конце скачек, если флаг оставался цел, то победитель мог его подарить одной из девиц. Подобные флаги еще в 30-е годы часто встречались в адыгейских домах на стенах в виде украшения.

Обрядовый жезл «дэжэбэшь» представляет собой палку, густо оплетенную нанизанными на нитку фундуковыми орехами.[21] Они также изготовлялись специально для свадьбы и служили призами на джигитовках. Иногда их дарили почетным гостям.[22]

Несколько отличается от описанных выше жезл с навершием, называемый в легенде собирателя «фундуковым шлемом». Экспонат изготовлен по заказу экспедиции колхозницей из аула им. Кирова бывш. Шапсугского района. Он состоит из гладкоостроганной палочки длиной 55 см, на которую надевается навершие шапкообразной формы диаметром 22 см, высотой 18 см, сделанное из тонких деревянных планок, унизанных фундуковыми орехами. Такие жезлы входили в число свадебных подарков от гостей других аулов и употреблялись на джигитовках в качестве эстафеты. Шлемы, оставшиеся неиспользованными, распорядитель свадьбы дарил старшим гостям из других аулов, которые несли их домой как дар аулу со свадьбы.

Культовые предметы осетин (рис. 3) взяты Е. Г. Пчелиной из капища в Ю. Осетии в сел. Часовали. Эти деревянные рогульки, являвшиеся у осетин культовыми предметами, связаны с почитанием бога оспы — Аларды. Е. Г. Пчелина сообщает, что в 1926 г. она наблюдала и сам обряд, в котором фигурировали данные предметы. В ее записи сказано: «В изголовье больного оспой была воткнута деревянная рогулька, на которой были положены три молитвенные лепешки „чирита“. По миновении болезни или в случае смерти больного эту рогульку с лепешками относили в капище, имеющееся вблизи каждого поселка, где ее оставляли засунутой в ветки священного дерева».[23]

[21] См. фото в ст.: Е. М. Шиллинг. Черкесы. стр. 46, рис. 14.
[22] И. Шмушкис. О черкесской свадьбе. Сб. «Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов», стр. 25.
[23] Рукописные материалы МИРА.

Как видно из приложенной фотографии, рогульки несколько различаются по своему внешнему виду. Особенно интересна трехконечная рогулька. Она по внешнему виду напоминает шапсугский «джор». К сожалению, в нашей коллекции не имеется подлинного «джора».

Кабардино-адыгейское слово «джор» происходит от грузинского «джвари», т. е. «крест». В этнографической литературе по адыгейцам отсутствует описание «джоров» — рогатин, хотя они часто упоминались разными авторами как христианские кресты.

В Музее истории религии и атеизма есть рисунок с натуры и описание «джоров», сделанное Е. М. Шиллингом. О шапсугских «джорах» он пишет, что «джор» представлял собой деревянный брусок (из дуба или каштана) с двумя развилинами. Шапсугские «джоры» были значительных размеров, часто превышая рост человека. Их делали всем обществом в конце хозяйственного года, а также в случае эпидемии. Когда юноша первый раз принимал участие в общественном молении, тоже сооружали «джор». Кроме того, «джор» изготовляла каждая фамилия (род) в честь своего покровителя.

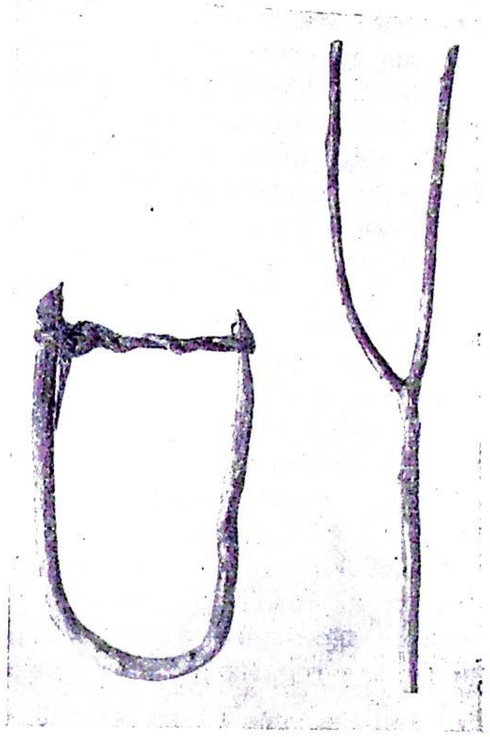


Рис. 3. Рогульки для обрядовых «оспенных лепешек» у осетин.

Е. М. Шиллинг нашел «джоры» в лесу, недалеко от заброшенного после 1864 г. аулища, вблизи «священного» дуба. Первоначально же они стояли прислоненными к самому дубу, но впоследствии были перенесены стариком-шапсугом в это более укромное место с тем, чтобы предохранить эту «святыню» от чужих и от местного населения, забывшего старую веру под влиянием ислама. Тем не менее, по словам собирателя, в 1930 г. местные черкесы боялись чем-либо «оскорбить эти остатки прошлого».[24]

Приведенное выше описание «джора» убеждает нас, что он не имеет никакого сходства с христианским крестом. Разные народы Кавказа, по-видимому, до распространения христианства и ислама поклонялись трехконечному фетишу, носившему наименование «джвари», «джор», «жор» и т. д. Позднее, с распространением христианства этим же термином стали называть и обычные кресты.

Языческие «джоры», «джвари» встречались на Кавказе не только в виде рогатины. Так, например, в середине XIX в. Л. Я. Люлье писал об адыгейцах: «Единственный символ предмета поклонения их есть деревянный крест особой формы, в виде буквы „Т“, прислоненный к дереву, около которого лежат другие подобные кресты, истлевшие от времени».[25] То же самое отмечает и Н. Трубецкой, посетивший Шапсугию перед первой

[24] Е. М. Шиллинг. Описание «джора». Рукописный отдел МИРА.
[25] Л. Я. Люлье, ук. соч., стр. 25.

мировой войной: «Священные места были отмечены так называемыми «джорами», т. е. деревянной палкой с поперечной планкой в форме „Т", они помещались также в домах, на дорогах, у колодцев и т. д. и почитались язычниками-черкесами».[26]

Обрядовые хлебцы в виде трехконечной звезды у сванов назывались «джвар».[27] «Джор» — рогатина, «джор» в виде буквы «Т» и «джвар» — хлебцы имеют между собой то общее, что все они трехконечные. Находка рогульки в осетинском святилище в ветках «священного» дерева еще более убеждает нас в общекавказском характере адыгейско-сванских «джоров». Нужно заметить, что наш осетинский экспонат является уникальным, так как до сих пор в кавказоведческой литературе не было описано аналогичных фетишей и даже не упоминалось об их бытовании.

К культовым предметам осетин относится деревянный ящичек для хранения амулета в честь бога волков размером 18 × 10 см, с резными стенками и ручкой в виде выступа. В горных районах Осетии основным видом хозяйства является скотоводство. Волки были большим бичом для стад. По верованиям осетин, бог волков — «Тутыр» рассматривался как их пастух. В его честь в прошлом соблюдали специальный пост.

Следует указать, что осетинский пантеон, в противоположность адыгейскому, испытал на себе большое влияние христианской терминологии. В частности, слово «Тутыр» происходит от христианского имени «Федор». Святой Федор и у русских почитался как покровитель волков.

К культовым предметам осетин относятся также деревянные кубки высотой 13—20 см, они употреблялись для питья пива в святилище во время молений. Иногда из них совершали возлияния на голову старейшины рода или же на голову жертвенного животного перед закланием. Сюда же относится деревянная миска. Такая жертвенная деревянная утварь была типична для горных районов Кавказа.[28]

---

[26] N. Trubetzkoy. Erinnerungen an einen Aufenthalt bei den Tscherkessen des Kreises Tuapse. «Caucasica», II. Leipzig. 1934, стр. 9.

[27] В. В. Бардавелидзе. Главное божество древнегрузинского пантеона Гмерти. Сб. «Вопросы этнографии Кавказа». Тбилиси, 1952, стр. 315—316.

[28] А. Миллер. Жертвенные предметы из осетинских дзуаров. Материалы по этнографии, т. III, вып. 1, 1926, стр. 88.

V. ОПЫТ РАБОТЫ МУЗЕЯ

А. А. ВЕРШИНСКАЯ, В. И. НОСОВИЧ, Р. Ф. ФИЛИППОВА

МАССОВАЯ РАБОТА МУЗЕЯ ПО ПРЕОДОЛЕНИЮ РЕЛИГИОЗНЫХ ПЕРЕЖИТКОВ

Музей истории религии и атеизма АН СССР в Ленинграде является научным учреждением, сотрудники которого ведут исследовательскую работу, а также пропагандируют научно-атеистические знания среди населения. Деятельность Музея приобретает в современных условиях развернутого строительства коммунизма особенно важное значение. Критика религии и пропаганда атеизма — это важнейшие задачи, поставленные советской действительностью перед советской наукой.

Экспозиция Музея пользуется большой популярностью. Если в 1956 г. Музей посетило 256 633 чел., то в 1960 г. — 500 904 чел. По воскресным и праздничным дням число посетителей достигает 3—4 тыс. чел.

Большую помощь посетителям оказывают экскурсии, знакомящие с многообразным и сложным материалом экспозиции. Многочисленные факты из практики работы свидетельствуют о том, что посетители предпочитают осмотр Музея с экскурсией. Не случайно число проведенных экскурсий ежегодно растет. В 1959 г. их было проведено 5430, а в 1960 г. — 6083. Именно экскурсионная деятельность и является основной формой пропаганды научного атеизма, осуществляемой Музеем.

В Музее проводятся тематические и обзорные экскурсии. Тематические экскурсии рассчитаны на обстоятельное изучение экспозиции. В этом случае предусматривается неоднократное посещение Музея для ознакомления со всеми основными отделами. Такие циклы экскурсий проводятся в Музее для различных групп экскурсантов с учетом их возраста и подготовленности. Для учащихся средних школ тематика экскурсий разрабатывается в соответствии со школьной программой. Такие учебные экскурсии способствуют закреплению знаний, приобретенных в школе, воспитанию непримиримого отношения к религии, активно-атеистическому восприятию жизни. Учебный характер носят и экскурсии, проводимые для посетителей, занимающихся изучением основ научного атеизма, пропагандистской работой в этой области, для слушателей семинаров, циклов лекций и пр.

Особенным вниманием среди посетителей пользуются темы: «Происхождение христианства», «История православия и русского атеизма», «История папства и инквизиции», «Наука и религия», «Религии Китая», «Преодоление религозных пережитков в СССР». Материалы этих отделов разоблачают миф о Христе, показывают реакционность идеологической основы христианства «теории» богооткровенности и т. п.

Большой наглядный материал опровергает тезис церковников об «извечности религии», вскрывает антинаучность религиозных представлений,

классовую сущность и вред религии, подтверждает торжество материалистического мировоззрения.

В постановлении ЦК КПСС от 10 ноября 1954 г. «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» указывается: «В буржуазном обществе церковь является опорой и орудием господствующих классов, которые используют ее в целях порабощения трудящихся». Именно это положение является стержневой линией в экскурсии по отделу «Истории папства и инквизиции». Представленный здесь для обозрения материал служит разоблачению реакционной роли Ватикана в прошлом и настоящем. Большой раздел здесь посвящен современной антинародной деятельности Ватикана.

В тематике Музея экскурсия по отделу «История православия и русского атеизма» занимает центральное место. В экскурсиях по этому отделу дается критика идеологии православия, раскрывается реакционная деятельность церкви в первые годы Советской власти, разоблачается антигуманная мораль, проповедуемая церковниками. Показ экспозиции этого отдела включается во все цикловые и обзорные экскурсии. Эти последние содержат основной материал нескольких разделов. Проводятся эти экскурсии или с учебной целью, или рассчитаны на разовый осмотр Музея. Обзорные экскурсии проводятся на темы: «Происхождение и классовая сущность религии», «Происхождение и классовая сущность христианства», «Несовместимость науки и религии».

Положительная сторона экскурсии, как одной из форм атеистической пропаганды не ограничивается рассказом о содержании экспозиций. После экскурсии посетитель всегда может разрешить с помощью экскурсовода возникшие вопросы. Таким образом, экскурсии по залам Музея истории религии и атеизма являются действенной формой научно-атеистической пропаганды.

Ведущей формой внемузейной работы является в настоящее время чтение научно-атеистических лекций. Оживление научно-атеистической пропаганды за последние два года оказало свое положительное воздействие как на количественную, так и на качественную сторону этой формы работы среди населения. В 1958 г. сотрудниками Музея было прочитано 367 лекций, а в 1959 г. — 595. Тенденция к увеличению количества лекций сохраняется и в 1961 г.

Лекционная работа Музея вышла за пределы Ленинграда и Ленинградской области. Работая в тесном контакте с Обществом по распространению политических и научных знаний, сотрудники Музея выезжают для чтения лекций в различные районы страны. Только за последние 2.5 года читались лекции в Архангельской, Астраханской, Свердловской, Магаданской, Тюменской, Новосибирской и во многих других областях страны. Лекции читались на заводах, в колхозах, в учреждениях, на семинарах лекторов-атеистов. Работники Музея принимали участие в проведении 12 областных семинаров лекторов по научно-атеистической пропаганде.

За последние годы явно наметилась тенденция увеличения количества атеистических лекций, связанных с критикой религиозной морали, с противопоставлением ей коммунистической нравственности. Бурный прогресс науки и техники серьезно осложнил деятельность религиозных организаций по пропаганде идеалистического мировоззрения. Церковники и сектанты предпочитают сегодня посвящать свои проповеди в основном вопросам морали и быта. Основной их «аргумент» заключается в том, что будто бы прогресс науки и техники не только не улучшил нравы, но, напротив, привел их к падению и что единственным средством преодолеть

это является религия. В связи с этим у некоторой части трудящихся могут возникнуть вопросы, действительно ли религия является организующим началом в человеческих отношениях и правилен ли известный апологетический тезис: религия — источник нравственности. Ответу на эти вопросы посвящены такие лекции, как «Учит ли религия добру», «Какой нравственности учит религия», «Укрепляет ли религия семью», «Помогает ли религия воспитанию детей», «Социалистический быт и религия» и др.

На современном этапе коммунистического строительства вопрос о воспитании всех трудящихся на основе материалистического мировоззрения и коммунистической морали приобретает особое значение. Важное место в этой работе принадлежит научно-атеистической пропаганде. При этом в лекционной работе по атеистической тематике большое значение должна приобрести тема о противоположности коммунистической и освящаемой религией буржуазной нравственности. Лекции по теме «Мораль коммунистическая и мораль религиозная» становятся теперь весьма частым явлением в системе работы сотрудников Музея.

Анализ вопросов, задаваемых слушателями, является другим важнейшим фактором для определения наиболее отвечающей современным требованиям тематики атеистических лекций. Последние 6 лет антирелигиозной работы (после Постановления ЦК КПСС от 10 ноября 1954 г.) показали, что подавляющее большинство вопросов связано с темой «Отношение КПСС и Советского государства к религии и церкви». Сама постановка таких вопросов очень часто свидетельствует о наличии в сознании некоторой части граждан путаных представлений по этой проблеме. Часто слушатели спрашивают о том, каковы финансовые взаимоотношения государства и церкви, поддерживает ли государство религиозные организации материально, чем объяснить факт открытия духовных учебных заведений, за что награждают служителей культа правительственными наградами и т. д. и т. п.

Ответы на эти вопросы даются на экскурсиях по Музею, в лекциях и т. д.

Весьма важным является вопрос о специфике тематики и содержании читаемых лекций в зависимости от конкретных условий места.

В большинстве районов страны, куда выезжали сотрудники Музея, тематика читаемых ими лекций в целом увязывается с местными условиями. Нельзя не отметить в качестве положительного примера факт увеличения объема и улучшения качества научно-атеистической пропаганды, разоблачающей идеологию сектантства. Отделения Общества по распространению политических и научных знаний уделяют теперь этой стороне вопроса должное внимание.

Однако и в этом деле имеют место серьезные недостатки. Во многих лекциях о реакционной сущности сектантства и его идеологии мало или вообще не подчеркивается тезис о единстве по существу, в главном, всех форм религиозного мировоззрения. Не случайно слушатели часто задают вопрос: почему государство не запретит деятельность сектантских религиозных групп? Очень часто в ходе ответов на вопросы или бесед после лекций выяснялось, что для части слушателей понятия церковь и секта являются взаимоисключающими. Конечно, следует указывать на специфику сектантской идеологии, на особый вред, приносимый сектантством. Но при этом нужно подчеркивать, что различие между сектантством и церковностью — это различия только по форме.

В связи с этим нельзя не обратить внимания на следующий факт. По сравнению с другими религиями православие, как известно, является наи-

более распространенной формой религиозных пережитков в нашей стране.

Тем не менее тематика лекций в тех областях страны (преимущественно в Российской Федерации), где побывали за последние 2.5 года сотрудники Музея, показывает, что работа по разоблачению идейной сущности православия ведется далеко в недостаточных масштабах.

Данные свидетельствуют о том, что критика современного православия занимает пока еще ничтожно малое место в научно-атеистической пропаганде. Это равным образом касается и лекционной, и печатной пропаганды. Подобное явление не может быть более терпимо. Ведь известно, что православная церковь прилагает немало усилий для сохранения своего влияния на паству. Она настойчиво пропагандирует антинаучные взгляды, чуждую коммунистическому обществу христианскую мораль терпения и покорности. Особо важное место в ее деятельности занимает опутывание сознания верующих религиозной паутиной при помощи пышных богослужебных обрядов. Само собой разумеется, что борьба с православием требует серьезной теоретической подготовки и больших знаний. Эти знания не должны ограничиваться рассмотрением явлений, лежащих на поверхности. Нужно умело показать верующим магическую, мистическую, а следовательно, антинаучную сущность православного культа. Нам кажется поэтому необходимым поставить вопрос о специализации части пропагандистов атеизма на критике идеологии и культа современного православия.

Музей изыскивает новые формы и методы пропаганды научно-атеистических знаний, способствующих преодолению религиозных пережитков в сознании людей.

Речь идет о воскресных чтениях с атеистической тематикой, о теоретических конференциях, тематических вечерах и вечерах вопросов и ответов, с читательских конференциях с обсуждением атеистической литературы, о выступлениях перед трудящимися тех, кто порвал с религией.

Воскресные чтения с атеистической тематикой стали проводиться с 1957 г. и получили весьма широкое распространение. Такие чтения, как показывает их название, проводятся в выходной день. Это мероприятие включает 2—3 небольших выступления опытных лекторов по узловым вопросам темы. Изложение ведется в яркой, доходчивой форме, на конкретном материале с привлечением по возможности местного материала.

Такого рода чтения Музей проводит в Домах культуры и клубах города. Так, например, в Доме культуры трудовых резервов было проведено 3 воскресных чтения для молодежи города, посвященных разоблачению суеверий, религиозного мировоззрения. В соответствии с темой чтения строится и художественная часть — выступление артистов, демонстрация фильмов.

Воскресные чтения для молодежи города были проведены по темам: «Что такое религия и кому она служит», «Наука и суеверия» и др. Собравшимся было рассказано о том, кому служит религия, почему вредна вера в судьбу, можно ли предвидеть будущее и т. п. В Доме культуры Ленсовета большой интерес вызвала программа воскресного чтения, посвященная разоблачению современного сектантства. Особое внимание было уделено выявлению лицемерной сущности сектантской морали и поучения «о любви к ближнему».

Имели место воскресные чтения и с более широкой тематикой. Такой, например, была тема чтений, проведенных во Дворце культуры им. 1-й пятилетки и в клубе завода «Вулкан», — «Религия мешает нам жить по-коммунистически». Эти чтения собрали большую аудиторию; слушатели проявили большое внимание к поставленным вопросам (чем религия мешает коммунистическому труду, почему коммунистическая мораль несовместима с религиозной и др.).

Новой, получающей ныне распространение, является и такая форма пропаганды научного атеизма, как теоретические конференции. Преимущества такой формы заключаются в том, что ее непосредственными участниками являются члены данного коллектива. Выступления товарищей встречаются с большим вниманием. Такая конференция, например, была подготовлена и проведена Музеем на Ленинградском металлическом заводе. В конференции активное участие приняли сами слушатели. Кроме лектора, с небольшими сообщениями выступили рабочие завода. Темы их выступлений были разнообразны и охватили ряд вопросов: атеистическое воспитание в семье, вред религиозных предрассудков, комсомол в борьбе с религией и другие.

Музей истории религии и атеизма АН СССР помог подготовить и провести теоретические конференции, которые организовывались некоторыми районными комитетами ВЛКСМ Ленинграда.

Первая комсомольская конференция на атеистическую тему «Наука против религиозных суеверий и предрассудков» была организована Смольнинским РК ВЛКСМ. На конференции, кроме ведущего лектора, выступило 10 комсомольцев с небольшими сообщениями по различным вопросам, разоблачающим религию. Выступления сопровождались демонстрацией химических опытов и показом научно-атеистических фильмов. В конференции приняло участие около 500 чел. Такие конференции, организуемые на предприятиях, в учреждениях, должны проводиться шире. Подготовка их — большое и сложное дело. Выступления должны быть поставлены по основным конкретным вопросам с привлечением яркого материала, содержащего много примеров.

Как показывает опыт работы Музея, одной из интересных форм научно-атеистической пропаганды для библиотек являются читательские конференции. Например, одна из таких конференций была организована Музеем совместно с методистом городской библиотеки Ленинграда Л. М. Летошко в Шуваловской библиотеке. На читательской конференции было обсуждено содержание нескольких атеистических книг: «Есть ли бог» Э. Кольмана, «Чудотворная» В. Тендрякова. Обсуждение новинок атеистической литературы вызвало большой интерес у собравшихся. Выступило 10 человек. В процессе обсуждения возникало множество вопросов по истории религии и атеизма.

Широко практикуется проведение тематических вечеров и вечеров вопросов и ответов.

Один из таких вечеров был организован в Клубе атеистов Октябрьского района Ленинграда. Тема его — «Из ребра ли Адамова?». Здесь выступили научные сотрудники Музея истории религии и атеизма, женщины — передовики производства. Были освещены вопросы: как относится религия к женщине, семья и религия, религия и быт. Гости — знатные люди труда — рассказали собравшимся о своем отношении к религии, подчеркнув мысль о том, что человек — сам творец своего счастья. Затем собравшиеся просмотрели художественную часть.

Темы таких вечеров могут быть разнообразны: «Чудеса без чудес», «Медицина и знахарство», «Свет против тьмы», «Чудо ли это?» и многие другие.

Интерес вызывают тематические вечера на тему «Почему мы порвали с религией». На этих вечерах происходят встречи с бывшими верующими,

отошедшими от религии, с бывшими служителями культа. Перед слушателями раскрывается путь от веры к неверию, процесс освобождения человека от религиозных пут. Участники таких встреч убеждаются в том, как советская действительность, успехи советской науки ведут к отходу от религии тех, кто еще оставался под ее влиянием. Музей организовал для рабочих и служащих одного из заводов вечер, на котором выступил бывший протоиерей Владимирского собора в Ленинграде П. Н. Кузин и бывший слушатель Ленинградской духовной семинарии Александр Кухаренко. Затем присутствующий на вечере акад. С. В. Аничков рассказал о своем отношении к вопросам религии, о несовместимости науки и религии.

Перечисленные формы пропаганды атеизма хорошо зарекомендовали себя. Жизнь показала, что воскресные чтения, конференции, тематические вечера посещают и верующие. Использование этих форм работы способствует отходу трудящихся от религии.

Для современного состояния научно-атеистической пропаганды характерно проведение лекционных циклов. Циклы включают комплекс тем, охватывающих ряд основных проблем. Такие циклы лекций Музей проводит в домах культуры, в парткабинетах РК КПСС Ленинграда и области, для учителей, партийного и профсоюзного актива и т. п.

Летнее время позволяет проводить лекции на открытом воздухе, в садах и парках. Лекционная пропаганда в парках и садах также хорошо зарекомендовала себя. Посетители парка специально приходят на лекции, зная календарный план проведения их. К началу цикла приурочивается открытие специальной антирелигиозной выставки.

В некоторых садах и парках, как например в Измайловском саду Ленинграда, лекции по атеистическому циклу проводятся третий год. В 1959 г. цикл здесь начался с открытия выставки «Наука и религия», в 1960 г. посетители Измайловского сада познакомились с фотовыставкой по теме «Преодоление религиозных пережитков в СССР». Такие циклы лекций проводятся также в Летнем саду, Саду отдыха, Таврическом и др.

Интересной формой работы является организация выезда сотрудников Музея в парки. Так, в Гатчинском парке сотрудники Музея прочитали лекции на научно-атеистические темы, провели устный журнал на тему «В знании — сила». Посетителям парка показали химические опыты, раскрывающие так называемые «чудеса» религии, рассказали правду о «таинственных исцелениях»; была организована встреча с бывшим протоиереем Владимирского собора П. Н. Кузиным, порвавшим с религией. Затем состоялся вечер вопросов и ответов. Эти мероприятия привлекли большое внимание посетителей парка.

В Центральном парке культуры и отдыха Ленинграда Музей провел аналогичную работу на гулянии для Калининского района. В программе большое внимание было уделено разоблачению идеологии современного сектантства, и в частности баптизма.

Музей практикует массовые выезды сотрудников на предприятия города. Выезжая на предприятие, группа научных работников Музея проводит 15—20 бесед-лекций на различные атеистические темы. В таких беседах сотрудники Музея в яркой и доходчивой форме объясняют, в чем состоит вред религиозных пережитков, раскрывают реакционную сущность религиозной морали, идеологию современного сектантства и т. п., рассказывают о достижениях советской науки и несовместимости научного и религиозного мировоззрений. При подготовке коллективных выездов на предприятия тщательно продумывается тематика бесед, учитываются запросы и интересы аудитории.

Важной формой пропаганды атеизма является индивидуальная работа с верующими. Поэтому Музей в своей деятельности уделяет большое внимание подготовке кадров, способных вести серьезную, кропотливую работу с верующими. Беседчики подготовляются в школах агитаторов-атеистов. Такие школы впервые были организованы в 1958 г. на ряде крупнейших предприятий города. Программа их предусматривает ознакомление слушателей с основными вопросами критики религиозного мировоззрения. Занятия в этих школах — лекции и семинары — проводятся с учетом степени подготовленности слушателей, в простой, доступной форме.

Большая роль в деле борьбы со всеми вредными пережитками прошлого отводится бригадам коммунистического труда, которым Музей оказывает постоянную помощь. В Музее проводятся специальные экскурсии для членов бригад, для них организуются беседы о вреде религиозных пережитков, их знакомят с задачами и формами научно-атеистической пропаганды. Члены бригады коммунистического труда, осмотрев Музей, записали в книге отзывов и предложений: «Благодарим администрацию Музея и постараемся помочь в борьбе с пережитком прошлого — религией».

Одной из новейших форм организации атеистической пропаганды является университет атеизма. Цель создания таких университетов — подготовка беседчиков для индивидуальной работы, повышение квалификации пропагандистов-атеистов, оказание помощи лекторам, читающим курс «Основы научного атеизма». Программа университета включает лекционный курс и семинары. Занятия проводятся 2—3 раза в месяц.

В Ленинграде функционируют университеты атеизма: два городских и несколько районных. Первый городской университет при Ленинградском отделении Общества по распространению политических и научных знаний рассчитан на подготовку беседчиков, агитаторов; второй — для лекторов и пропагандистов — открыт на базе Музея истории религии и атеизма АН СССР. Программа его предусматривает проведение большого числа семинаров, самостоятельную разработку ряда тем.

К ведению курса в университетах привлекались лучшие специалисты города: научные сотрудники Музея истории религии и атеизма, преподаватели вузов, члены Общества по распространению политических и научных знаний. В каждом университете занималось по 100 и более человек. Состав слушателей университетов — пропагандисты, преподаватели, партийно-профсоюзный актив, лектора. Занятия в университете проходили при большой активности аудитории. Кроме лекционного курса, для слушателей были организованы экскурсии в музеи, планетарий.

В последнее время при участии Музея в Ленинграде создаются клубы атеизма, призванные служить распространению атеистических знаний среди широких масс трудящихся.

Первый клуб атеизма в Ленинграде был открыт при Выборгском дворце культуры. Он ведет большую и интересную работу. В помещении клуба Музей истории религии и атеизма устроил выставку: «Как возникла вера в бога». Основные формы работы клуба — тематические вечера, вечера вопросов и ответов. Клуб пользуется в районе большой популярностью. Вечера проходят живо, содержательно, собирается большая аудитория — до 500—700 чел. Темы таких вечеров тщательно продумываются, составляются и оформляются пригласительные билеты и афиши. Так, интерес вызвали вечера на темы «Чудо ли это?», «О чудесах исцеления», вечера, посвященные критике религиозной морали и многие другие.

Клубы атеизма организуются и в других районах Ленинграда. Так, например, в Октябрьском районе был открыт клуб атеизма, задачей которого является не только развертывание пропаганды атеизма в своих стенах, но и работа в красных уголках, молодежных общежитиях. В клубе устраиваются небольшие книжные и иллюстративные выставки по темам: «Свет против тьмы», «Русская живопись в борьбе с религией и церковью», «Свет побеждает тьму» и др. Собравшимся на вечер по теме «Свет против тьмы» было объяснено отношение Советского государства и Коммунистической партии к религии и церкви. Бывший протоиерей Владимирского собора П. Н. Кузин рассказал, почему он порвал с религией. Собравшимся были показаны химические опыты, разоблачающие «чудеса» религии. В заключение был организован просмотр атеистических фильмов. В клубе организуются вечера ответов на вопросы трудящихся о достижениях науки, техники и т. д.

Новым явлением в научно-атеистической пропаганде является организация киноклубов атеизма. Первый такой клуб был открыт в Ленинграде при кинотеатре «Молодежный». Кино — массовая, наглядная, действенная форма агитации. Киноклуб ставит своей задачей популяризацию атеистических, естественно-научных фильмов, способствующих выработке материалистического мировоззрения, преодолению религиозных пережитков в сознании людей. С этой целью в кинотеатре два раза в неделю перед всеми сеансами демонстрируются естественно-научные, атеистические короткометражные фильмы, проводятся беседы в соответствии с темой фильма. Один-два раза в месяц проводятся вечера, заканчивающиеся просмотром фильмов, выступлением артистов.

Руководство клубами атеистов осуществляется через советы клубов, в состав которых избираются представители общественных организаций, специалисты. Музей оказывает организационную и практическую помощь в работе всех клубов атеизма.

Значение работы таких клубов чрезвычайно велико. Через клубы атеизма при домах культуры шире будет развернута пропаганда атеизма в массах, лучше может быть поставлена и индивидуальная работа. При клубе создаются активы, которые обеспечат массовость проводимых мероприятий.

С целью пропаганды атеистических знаний клубы совместно с Музеем, Обществом по распространению политических и научных знаний и другими организациями периодически могут организовывать выезды бригад в область для проведения атеистических вечеров, читательских конференций по атеистической литературе и т. п.

Сотрудники Музея активно участвуют в большой индивидуальной работе с верующими, и в частности с членами сект. В апреле 1960 г. благодаря кропотливой индивидуальной работе удалось оторвать от секты иеговистов в Ленинграде 9 человек. В газете «Вечерний Ленинград» 26 апреля 1960 г. были опубликованы материалы, разъясняющие характер деятельности организации иеговистов, разоблачающие ее реакционную сущность. Затем в учреждениях и на предприятиях, где работают члены секты, были проведены собрания, на которых выступали бывшие члены организации иеговистов и представители общественности. Горячо, с чувством большой заботы о человеке выступали на собраниях члены коллектива каждого предприятия и учреждения. Цель таких собраний состоит в том, чтобы оказать воздействие на тех, кто еще остался в сектах. Обсуждение всех поднятых в печати вопросов о деятельности секты, выступление товарищей по работе дали возможность приверженцам секты понять свои заблуждения. Вместе с тем эти собрания явились и профилактической мерой для предупреждения возможности вовлечения в секту других членов коллектива. На собраниях были вскрыты факты вредной деятельности иеговистов. В результате проведенных собраний от секты отошло еще несколько человек. Большую работу по подготовке и проведению собраний провела научный сотрудник Музея Л. А. Сердобольская.

* * *

Марксизм-ленинизм учит нас не искать компромиссов с идейным противником, а вести с ним принципиальную борьбу. Отказ от наступления на идеологическом фронте может привести и приводит к усилению чуждых социалистическому обществу взглядов, и в частности религии, этой исключительно консервативной формы общественного сознания.

Стремление использовать многообразие форм антирелигиозной работы имеет большое положительное значение. Чем больше будет новых интересных методов пропаганды, тем быстрее будет идти процесс освобождения верующих от религиозных предрассудков. Массовый отход от религии тесно связан с успехами в построении коммунистического общества. Критикуя религию, сотрудники Музея показывают колоссальные достижения советских людей в экономике и культуре, объясняют верующим несовместимость коммунизма и религии.

К. М. КОЛОБОВА

Профессор С. И. КОВАЛЕВ (1886—1960)

Вся жизнь проф. С. И. Ковалева тесно связана с развитием нашей исторической науки. Теперь, когда Сергея Ивановича нет больше с нами, мне, проработавшей с ним вместе более 30 лет, хочется рассказать о нем как человеке, неутомимом исследователе, активном общественнике и крупном организаторе. Девятнадцати лет он был свидетелем русско-японской войны; он остро реагировал на революцию 1905 г., о чем свидетельствует его исключение из 8-го класса мужской гимназии г. Уфы. Сергей Иванович в 1915—1918 гг. находился на фронтах первой мировой, а затем и гражданской войн. Вместе с другими бойцами он обсуждал письмо В. И. Ленина, обращенное к Общеармейскому съезду, о необходимости создания новой, социалистической армии.

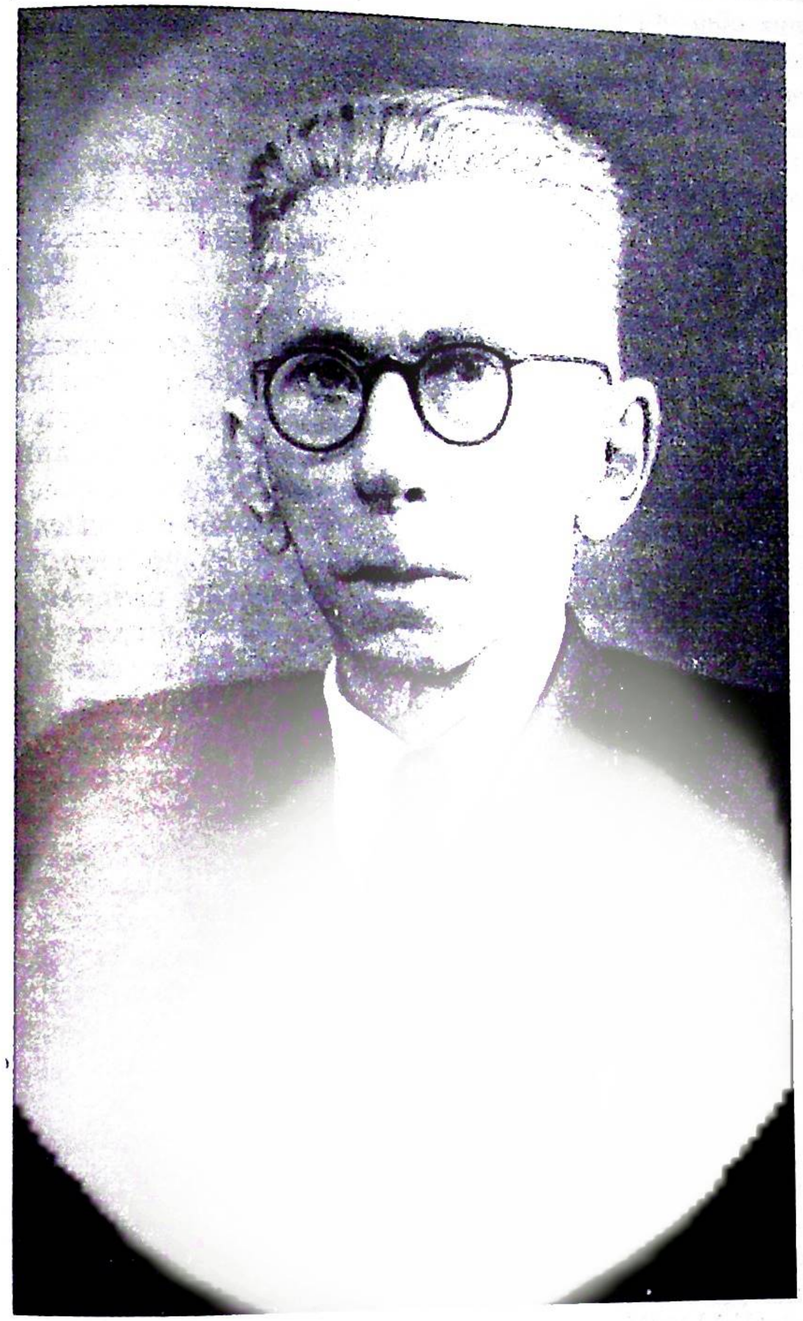
Участие в двух войнах убедило С. В. Ковалева в правоте дела, за которое боролась Коммунистическая партия во главе с В. И. Лениным. И возвратившись после демобилизации в 1918 г. в революционный Петроград, он уже был не праздным свидетелем великих событий, а убежденным сторонником новой, Советской власти. Сергей Иванович был подготовлен к этому не только как очевидец и участник первых героических лет революционной борьбы и победы русского пролетариата, пошедшего за партией большевиков, но и как человек, много думавший и прочитавший немало книг и статей по истории революционной борьбы пролетариата.

Послевоенная деятельность С. И. Ковалева тесно связана со становлением советской исторической науки; его биография — это биография человека эпохи построения социализма и борьбы за коммунизм.

После демобилизации из армии Сергей Иванович отдается преподавательской работе, начиная ее в школах и рабфаках Петрограда. Одним из первых он горячо откликнулся на призыв, с которым В. И. Ленин 5 июня 1918 г. обратился к педагогам на Всероссийском съезде учителей-интернационалистов. Ленин говорил: «Учительская армия должна поставить себе гигантские просветительные задачи и прежде всего должна стать главной армией социалистического просвещения. Надо освободить жизнь, знание от подчинения капиталу, от ига буржуазии... Учительство должно слиться со всей борющейся массой трудящихся. Задача новой педагогики — связать учительскую деятельность с задачей социалистической организации общества».[1] Гражданская преподавательская деятельность Сергея Ивановича продолжалась недолго. В 1919 г., будучи мобилизованным в Красную Армию, он начинает работать в военных учебных заведениях.

[1] В. И. Ленин, Соч., т. 27, стр. 409.

В Красной Армии Сергей Иванович служил 19 лет (1919—1938). Это один из значительнейших периодов его жизни, период активного участия



в идеологических боях тех лет, период формирования агитатора и борца за построение социализма. Кипучая энергия Сергея Ивановича, его преданность Советской власти, его незаурядные организаторские способности были замечены. В 1920 г. С. И. Ковалев был назначен начальником созданного в Петрограде Красноармейского университета им. Н. Г. Толмачева. Перед университетом стояла ответственная задача подготовки новых командиров и политических работников Красной Армии. Объединить несколько сотен рабочих и крестьян для систематических занятий хотя бы в течение

нескольких месяцев, чтобы подготовить из них политических руководителей и комиссаров — такова была задача университета.[2] При первой возможности красноармейцы учились, прерывая учебу лишь для активной защиты Родины на фронтах гражданской войны.

В университет поступали красноармейцы, молодежь из рабочих и крестьян, имевшие общеобразовательную подготовку; все они жадно тянулись к знаниям, охваченные единым порывом стать грамотнее политически и культурнее, чтобы «принести своему Советскому государству, — писали они в заявлениях, — как можно больше пользы на любой, порученной им партийной работе».

Условия учебы были трудными. Холод и голод, нехватка бумаги и книг, даже чернил и оборудования (часто слушатели сидели на полу и писали на коленях) — ничто не останавливало ни педагогов, ни слушателей.

«Героическая обстановка той эпохи, — отмечал С. И. Ковалев, — заставляла мириться со всеми трудностями, встречавшимися на нашем пути; она неизменно поддерживала на чрезвычайно высоком уровне сознательную дисциплину, стойкость и выдержку всего состава Красноармейского университета». Начиная с 1919 г., до 1938 г.[3] Сергей Иванович бессменно работал в военно-учебных институтах им. Толмачева и в созданной позднее на их основе Военно-политической академии им. В. И. Ленина. В Красной Армии Сергей Иванович вырос в прекрасного лектора-пропагандиста. Читая курс истории, он показывал на огромном фоне общеисторического процесса развитие той исторической закономерности, которая неизбежно ведет человечество к победе социализма. Кроме учащихся Военно-политической академии имени В. И. Ленина, его слушателями были также курсанты Военно-политического училища им. Ф. Энгельса, Военно-морской академии им. К. Е. Ворошилова, Коммунистического университета им. И. В. Сталина, Ленинградского отделения Института Красной Профессуры.

Лекционная, пропагандистская, административная и организационная работа требовала огромного напряжения энергии, отнимала много времени, однако Сергей Иванович находил в себе еще силы продолжать учебу в Ленинградском университете, который он заочно окончил в 1922 г. В эти же годы им был задуман Курс всеобщей истории, 1-й том которой вышел в 1923 г. Можно удивляться кипучей и разносторонней деятельности С. И. Ковалева этих лет. Уже тогда его хорошо знали в Ленинграде — и не только как лектора, выступавшего перед массовыми аудиториями, но и как мастера слова, умевшего захватить слушателей разного уровня подготовки яркостью изображаемых событий, силой логики и ясностью изложения. С 1924 г. С. И. Ковалев по совместительству начинает работать в Ленинградском государственном университете, а также возглавляет сектор древней истории в Ленинградском университете марксизма; с 1930 г. его привлекают на работу в Государственную академию истории материальной культуры (ГАИМК — ныне Институт археологии), где он возглавил сектор (а затем Институт) истории древнего мира, оставаясь одновременно в кадрах Военно-политической академии им. В. И. Ленина.

Длительная руководящая и преподавательская деятельность в военно-политических учебных заведениях Красной Армии и флота выработали

[2] См.: Рукопись Г. В. Кузьмина. «Академия в годы иностранной военной интервенции и гражданской войны (1919—1920)».

[3] В связи с перебазированием в 1938 г. Академии в Москву Сергей Иванович, по его личной просьбе, был освобожден от работы в ней.

в Сергее Ивановиче столь характерные для него принципиальность, высокую дисциплинированность и требовательность по отношению к себе и другим, развили в нем качества организатора и чувство коллективности в работе.

Период работы в ГАИМК был новым этапом в жизни Сергея Ивановича. В тридцатые годы ГАИМК стал в области древней истории научным центром Ленинграда и Москвы. Лишь немногие теперь хорошо помнят этот период всеобщего, я бы сказала, нарастающего энтузиазма ученых в создании советской науки по истории докапиталистических обществ. ГАИМК занимал тогда часть помещений Мраморного дворца (ныне Музей В. И. Ленина), другая его часть была занята Ленинградским Отделением Коммунистической Академии (ЛОКА).

В обширной комнате сектора древней истории и археологии, окнами выходившей на ул. Халтурина, центральное место занимал большой круглый стол, вокруг которого не реже раза в неделю собирались специалисты разных профилей, привлеченные на работу по инициативе С. И. Ковалева.

Кроме молодых ученых и аспирантов (в числе их были В. Ф. Гайдукевич, Д. П. Каллистов, С. И. Капошина, А. В. Мишулин, М. С. Альтман, Н. Н. Залесский, Р. В. Шмидт, С. А. Семенов-Зусер, С. Ф. Стржелецкий, Л. М. Славин, П. Н. Шульц, А. Н. Карасев, Е. И. Леви, погибший в Отечественную войну В. П. Лисин и другие), за круглый стол садились вместе с молодежью и маститые ученые — акад. С. А. Жебелев, акад. А. И. Тюменев, акад. В. В. Струве, Т. Н. Книпович, М. И. Максимова, Б. В. Казанский, Б. Л. Богаевский, О. О. Крюгер, Е. Г. Кагаров.

Круглый стол устанавливал равенство всех перед наукой, сам председатель С. И. Ковалев сидел там, где оставалось для него свободное место. Председательского же места не существовало вообще. В этой обстановке характерны были сочетание коллективности и доброжелательности с острой взаимной критикой при обсуждении научных вопросов. Такое тесное объединение историков, археологов и этнографов было, несомненно, очень полезным для всех членов научного коллектива. Это был своеобразный и неповторимый период собирания разрозненных научных сил, разъединенных тогда закрытием Историко-филологического факультета в университете.

Мне вспоминаются ожесточенные споры, проходившие по теоретическим вопросам, открытие истин, которые тогда казались новым озарением науки.

Особенно запомнились мне из того времени (1930—1931) дискуссии по вопросу о социально-экономических формациях и о месте древневосточных государств в системе рабовладельческой формации. Главными участниками этих споров, проходивших в течение многих месяцев, были С. И. Ковалев и В. В. Струве. В то время Василий Васильевич стоял еще на точке зрения «восточного феодализма», и споры принимали такой жаркий характер, что нередко ораторы выпивали по нескольку графинов воды и делали перерыв, бросаясь к раскрытым окнам, чтобы отдышаться для новых схваток.

Ученые шли уже к марксизму, но еще не были марксистами.

В это время С. И. Ковалев требовал от всех сотрудников тщательного изучения произведений Маркса, Энгельса и Ленина. До сих пор я вспоминаю, как один из старших по возрасту ученых спросил его: «А много ли они написали?» — «Полное собрание сочинений Маркса и Энгельса, — ответил Сергей Иванович, — рассчитано приблизительно на 30 томов». —

«Ну, разве можно прочесть такую уйму? На это и жизни не хватит!». Однако за работу принимались все ученые, старые и молодые. Можно сказать, что в значительной степени благодаря такту и партийному духу руководства, осуществлявшегося Сергеем Ивановичем, благодаря установленному духу товарищества для советской науки были завоеваны такие ученые, как С. А. Жебелев. Между ним и Сергеем Ивановичем установилось тесное научное содружество, и ряд работ они выполняли совместно.

Не владея еще необходимой эрудицией для создания фундаментальных работ по истории древнего мира и вступив в ожесточенную борьбу с буржуазной модернизацией античности и с бюхнерианством, молодая советская наука нуждалась в продуманной марксистско-ленинской теории древних обществ. Эта осознанная всеми необходимость невольно приводила ученых, еще незрелых методологически, к социологизированию и схематизму.

А. И. Тюменев в статье «Наука об античности в СССР за 15 лет» так характеризовал этот период: «Почти полная зависимость от старой буржуазной науки при отсутствии марксистских научных кадров в начале этого пути и марксистско-ленинское исследование античности, в атмосфере которого растут молодые научные силы и на путь которого становятся и отдельные старые научные работники к концу 15-летия, — таков поворот на 180 градусов, проделанный наукой об античности... Если в первое пятилетие после революции изучение античности в СССР продолжало оставаться в руках старых специалистов, представителей дореволюционной университетской науки, то и первые марксистские работы, появившиеся в течение второго пятилетия, не давали еще марксистско-ленинского углубленного освещения античности как особой рабовладельческой формации».[4]

Опубликование в 1929 г. лекции В. И. Ленина «О государстве», устанавливавшей три эпохи в развитии классового общества — рабство, крепостничество и капиталистическую эксплуатацию наемного труда, концентрировало внимание ученых на проблеме единства исторического процесса и проблеме общественно-экономических формаций.

Изучение античности, проводившееся тогда в основном только в античном секторе ГАИМК, в 1931—1932 гг. отмечено исключительной по своей активности деятельностью С. И. Ковалева. В это время он выступает с докладами (позже опубликованными): «Учение Маркса и Энгельса об античном способе производства», «К вопросу о рабовладельческой формации», «Об изучении истории античности в СССР». В докладе на совместном заседании ГАИМК с ЛОКА С. И. Ковалев подверг критическому пересмотру все существовавшие до того времени «марксистские концепции» по истории античности.

Одновременно значительную эволюцию переживало и востоковедение. Акад. В. В. Струве в результате многократных дискуссий за круглым столом и научной проверки каждого нового вопроса, пришел к выводу, что советские историки «без тщательного и всестороннего анализа вопроса о связи непосредственного производителя со средствами производства переносили феодализм... и в архаичное древневосточное общество».[5]

Интерес к социально-экономическим проблемам античного мира и к проблеме классовой борьбы между рабами и рабовладельцами сопровождался одновременно и работой над источниками. В 1933 г. выходит большой том «Античный способ производства в источниках» — результат коллективной работы молодых и старых ученых под ред. С. А Жебелева и С. И. Ковалева. В том же году появляется знаменитая «Историческая справка» С. А. Жебелева, озаглавленная «Первое революционное восстание на территории СССР», переработанная затем в статью «Последний Перисад и Скифское восстание на Боспоре».[6]

[4] «Сообщения ГАИМК», 1932, № 9—10, стр. 32.
[5] Там же, стр. 29.

Немалую роль в развитии советской исторической науки по истории древнего мира играли пленумы ГАИМК, проходившие, как правило, при переполненном зале. Этот интерес к истории у массы молодежи, учителей, научных работников других учреждений и даже других городов (не только Москвы) был не случаен. Была тяга к марксизму, к пониманию стоявших перед страной насущных, как хлеб, проблем. Привлекало и то, что развертывавшаяся после докладов дискуссия всегда носила острый и полемический характер.

Дискуссии были творческими: в спорах мало-помалу выявлялась истина, прочно ложившаяся затем в основу последующих исследований. Многое же вместе с тем отметалось в ходе споров, и нередки были случаи, когда докладчики в своем заключительном слове признавались в необходимости еще и еще раз продумать свои положения.

Популярность С. И. Ковалева как лектора и ученого продолжала расти. Сергей Иванович всегда, даже в своих иногда ошибочных построениях, ставил такие коренные вопросы, которые возбуждали внимание историков, изучавших доклассовое, рабовладельческое и феодальное общества; открывавшиеся по этим вопросам и в ГАИМК, и на страницах печати дискуссии приводили, в конце концов, к определенным положительным общим выводам.

Большое значение в этом отношении имел майский пленум ГАИМК 1933 г., посвященный проблеме социальной революции в античном обществе и восстаниям рабов в Риме (доклады С. И. Ковалева «Проблема социальной революции в античном обществе», А. И. Тюменева «Революция VII—VI вв. в Греции», О. О. Крюгера «Рабские восстания II—I вв. до н. э.» и А. В. Мишулина «Великое восстание Спартака»). Значительным событием в разработке проблем рабовладельческой формации был состоявшийся через неделю после этого пленума доклад В. В. Струве «Становление рабовладельческих обществ на древнем Востоке, их разложение и становление феодальных».

Несмотря на увлечения и ошибки (тезис о генетической революции при переходе от доклассового общества к классовому, о двух этапах революции рабов), эти доклады сыграли немаловажную роль в деле постановки на конкретном материале проблемы рабовладельческой формации, классовой борьбы и социальной революции при переходе к феодализму.

За время работы в ГАИМК, С. И. Ковалев вырос в крупного историка-марксиста, основное внимание которого было направлено на методологически правильное решение спорных вопросов истории Греции и Рима. Одновременно лекторская работа в университете помогала ему по-новому раскрывать перед студентами основные линии развития античного мира. Кроме того, именно здесь он в полную меру развил свой организаторский талант, объединяя и сплачивая в единый творческий коллектив лучшие научные силы Ленинграда и пришедшую в аспирантуру молодежь. Это

[6] «Известия ГАИМК», 1933, вып. 70.

требовало огромной энергии, большого такта, умения каждому найти применение для всестороннего развития его сил на самостоятельном участке. Под руководством С. И. Ковалева работали и историки, и археологи. Тогда такой симбиоз археологов и историков был не легким делом, да и сам Сергей Иванович не был археологом. Тем не менее руководство его осуществлялось и на пользу археологов, и на пользу историков, сумевших оценить необходимость широкого привлечения археологических источников в своей научной работе. Одновременно росту коллектива научной молодежи способствовало постоянное общение со специалистами по истории доклассового общества и феодализма.

Новый этап в развитии советской исторической науки начинается с решения ЦК ВКП (б) и Совнаркома СССР от 15 мая 1934 г. о преподавании истории в школах и создании исторических факультетов при университетах Москвы и Ленинграда. В связи с этим заметно повысился интерес к вопросам истории не только в школах и научно-исследовательских институтах, но и в клубах и домах культуры, где читались лекции на исторические темы С. И. Ковалевым, В. В. Струве и другими учеными Ленинграда. Решение ЦК ВКП(б) и Совнаркома СССР обязывало историков к созданию советских учебников для средних школ, насыщенных конкретным историческим материалом.

Сейчас даже трудно представить себе, как могли дети 5-го класса изучать по учебнику Н. М. Никольского историю доклассового общества, Греции, Рима и Востока. Учебник Н. М. Никольского не только был социологическим, где живое изложение событий было задушено мертвой схемой, историей без истории, с отдельными и чисто случайными упоминаниями исторических лиц. Все государства Востока были обезличены, в истории Греции и Рима войны лишь упоминались без их названия и без определения их роли в истории общества.

Широко развернувшаяся критика учебника Н. М. Никольского специалистами-учеными вскрыла его непригодность для работы с детьми в школе. Сергей Иванович был одним из тех, кто не только выступил с острой критикой старого учебника; он предложил конкретную программу нового учебника, которая осуществляется и в наше время. Сергей Иванович доказал необходимость учебника, объединяющего всю историю государств рабовладельческой формации. Кроме античных государств, сюда вошли теперь и государства Древнего Востока, история Индии и (впервые) Китая. Он отмечал, что в новом учебнике должны быть разделы, освещающие древневосточные и греческие мифы, развитие культуры в древнейших государствах. Это создавало возможность незаметно и наглядно привить детям представление об единстве исторического процесса, о закономерном развитии человеческих обществ.

Кроме выступления с рядом статей в массовых журналах, Сергей Иванович принимает активное участие в работе курсов переподготовки учителей города и области, он без устали, ежедневно, невзирая на свою занятость, читает учителям лекционные курсы и лекции по отдельным разделам истории, проводит консультации и семинары по методике школьной работы. Через такие курсы прошли тысячи педагогов. Это дало возможность учителям начальных и средних школ Ленинграда и области еще за год до выхода в свет нового учебника проводить уроки по истории на основе марксистско-ленинской методологии. Изданный позже учебник по истории древнего мира, написанный в основном С. И. Ковалевым, вышел под редакцией А. В. Мишулина. Такая срочная и действенная помощь, оказанная армии преподавателей оказалась возможной потому, что Сергей

Иванович, читая в 1934—1935 гг. лекции по истории древней Греции и Рима, уже готовил в это время первый новый общевузовский курс. Одновременно по его инициативе авторский коллектив ГАИМК создавал трехтомную «Историю древнего мира», в которой, кроме общей редакции, осуществляемой совместно с С. А. Жебелевым, перу Сергея Ивановича принадлежит текст «Введения» ко всему изданию («Основные проблемы античной истории») и раздел, посвященный Македонии и походу Александра Македонского в Азию — в III томе. За исключением некоторых глав, «История Греции» (в изд. ГАИМК) до сих пор не утратила своего значения.

В 1936 г. Сергей Иванович опубликовал в печати и свой первый марксистский вузовский учебник в двух томах, охватывающий все периоды греко-римской истории. Как велика была потребность в такой книге, указывает переиздание I тома в следующем году и перевод учебника на украинский, армянский и грузинский языки.

Эти два тома легли в основу всех университетских курсов по истории древнего мира. Для создания подобных курсов требовались политическая зоркость, многолетняя работа по изучению наследия классиков марксизма-ленинизма, широкая научная эрудиция и педагогический талант. Сочетание всех этих качеств у Сергея Ивановича дало ему возможность сделать в этом направлении первый шаг. Учебник Сергея Ивановича оказал большую помощь преподавательскому составу высших учебных заведений.

С 1934 г. Сергей Иванович возглавляет кафедру истории древней Греции и Рима на историческом факультете Ленинградского государственного университета. Эта кафедра была создана усилиями самого Сергея Ивановича, куда, кроме крупных ученых, были привлечены на работу и молодые научные силы (С. Л. Утченко, Л. Л. Раков, Д. П. Каллистов, А. И. Болтунова и др.). Здесь Сергей Иванович проявил высокие качества воспитателя студенческой молодежи; работая сам не только на старших, но и на младших курсах, руководя созданным им студенческим научным кружком, он одновременно требовал от всех членов своей кафедры серьезной научной и воспитательной работы со студенческими группами. Точность и пунктуальность Сергея Ивановича в работе (за всю 33-летнюю работу в университете не было ни одного случая хотя бы минутного опоздания его на лекцию или семинар) была хорошо известна всем сотрудникам университета. Сергей Иванович часто посещал занятия молодых преподавателей кафедры, помогая их научному и преподавательскому росту. Лишь немногие на факультете пользовались в это время у студентов такой популярностью и любовью, как Сергей Иванович.

Наступили годы Великой Отечественной войны. Многие студенты и аспиранты кафедры ушли на фронт. Сергей Иванович записался в народное ополчение, но по состоянию здоровья медицинская комиссия не разрешила ему служить в ополчении.

В период Великой Отечественной войны в труднейших условиях блокированного Ленинграда Сергей Иванович ни на минуту не прекращал ни лекционно-пропагандистской, ни научной работы. После эвакуации университета и основного ядра работников Академии наук СССР, Сергей Иванович возглавил Ученый совет гуманитарных институтов АН СССР. В суровых условиях двух блокадных зим научная работа шла с обычной регулярностью. Для этого была нужна особая собранность, подтянутость и энтузиазм. Заседания начинались точно в назначенное время. Защищались

диссертации, читались и обсуждались доклады. Доклад проф. Д. А. Ольдерогге об экзогамии и эпигамии проходил под непрерывный свист снарядов, и такие случаи не были редкостью.

Неумолимое отношение к дисциплине со стороны Сергея Ивановича помогало и ему и всему коллективу научных рабочих жить и работать даже не с прежней, но с еще большей энергией, так как приходилось, кроме того, преодолевать голод и мороз, переживать бомбежки и обстрелы, проходить пешком (трамваи начали ходить лишь в 1942 г.) иногда очень значительные расстояния. Насколько велики были сила духа и патриотизм Сергея Ивановича, свидетельствуют те 12 правил, которые в это время он составил для себя, называя их в шутку своими двенадцатью заповедями. Приведу некоторые из них:

«Будь спокоен, сдержан и молчалив; борись с дурными привычками. Никогда не жалуйся. Не будь в дурном настроении. Никогда не торопись, но и не копайся. Работай организованно. Хорошо обдумывай все свои задачи и планы. Раз обдумав, не отступай от намеченной цели. Никогда не говори и не думай об еде».

В условиях блокады С. И. Ковалев жил и работал по твердому расписанию: с утра — научная работа и подготовка к лекциям, чтение источников и новой научной литературы. Днем — лекции и работа в Академии наук. Вечером — чтение русской научной и художественной литературы. За это время Сергей Иванович подготовил ряд докладов: «Некоторые особенности истории», «Историческая наука в дни Отечественной войны», «Задачи исторической науки в нашу эпоху». К сожалению, рукописи пропали, но названия этих работ свидетельствуют об их целеустремленности, как научной, так и политической. Сергей Иванович выступал с лекциями в Доме ученых, в партийном кабинете горкома ВКП(б), в госпиталях для раненых бойцов, для населения Ленинграда. Лекционная тематика С. И. Ковалева выходила далеко за пределы его специальности. Вот краткий и далеко не полный перечень тем его лекций: «Спартак», «Ганнибал у ворот», «Героическое прошлое русского народа», «Минин и Пожарский», «Разин и Пугачев», «Декабристы», «Оборона Севастополя», «1905-й год». «Расовая теория», «Миф и действительность (фашистская «философия» истории)», «Политические итоги года войны». С. И. Ковалев выступал со статьями в военной газете Ленинградского фронта «На страже Родины»; по просьбе бойцов 90-й дивизии он написал обращение к бойцам, размноженное и прочитанное на фронте.

Об обстановке, в которой читались в это время лекции в госпиталях, хорошо вспоминала в 1944 г. И. Девяткина в статье «В начале войны» (газета «Ленинградский университет»): «Раненые в закопченном белье лежали на койках, покрытые с головой одеялами, так как холод в палате усиливался от дыр, образованных осколками разорвавшегося поблизости снаряда. Вечером часто света не было, и операции производились с лучиной». Начиналась лекция. Больные высовывали головы из-под одеял. В этой обстановке можно было читать только с убежденной страстностью, нужно было отвлечь бойцов от их страданий, направить их мысли на то большое и самое важное для каждого из них, за что они проливали кровь и отдавали свою жизнь. В эти минуты и лектор и раненые бойцы дышали одним и тем же. Люди забывали об обстреле, о ранах, о холоде. Отстоять, защитить нашу землю, как ее защищали Минин и Пожарский, героические защитники Севастополя. Отстоять ту правду, за которую гибли люди во времена Разина и Пугачева, во времена 1905-го года, в жестоких боях на фронтах гражданской войны.

Сергей Иванович в таких лекциях, как «Миф и действительность (фашистская «философия» истории)», «Политический кризис германского фашизма» и других убедительно разоблачал фашистскую идеологию, раскрывал ту чудовищную фальсификацию истории, которая породила расовую теорию фашизма для оправдания завоеваний и насилий над народами, для апологии колониализма.

Такие лекции порождали в бойцах осознанную ненависть к врагу, поднимали значение нашей борьбы как борьбы против насилия и угнетения всех народов; это усиливало веру в непобедимость наших идей, нашей советской идеологии. В эти страшные для Ленинграда дни крепла и поднималась до невиданных еще в истории размеров сила сопротивления, твердая уверенность в неизбежности победы.

В июле 1942 г. последовало решение высших правительственных организаций об эвакуации из Ленинграда всех институтов Академии наук. Сергей Иванович, уже находившийся в тяжелом физическом состоянии, но продолжавший работу, был вынужден подчиниться. Эвакуированный в Елабугу, едва оправившись от болезни, он вновь развивает кипучую деятельность. Сергей Иванович заведует кафедрой в учительском институте, читает курс всеобщей истории, лекции на историческом факультете эвакуированого в Елабугу Воронежского университета, одновременно работает в качестве лектора горкома ВКП(б), выступая почти ежедневно с лекциями перед массовыми аудиториями. И в этой новой обстановке, как и в осажденном Ленинграде, С. И. Ковалев умел с присущей ему четкостью и глубиной мысли доказывать логикой фактов неизбежность и величие грядущей победы героического советского народа, объединившего фронт и тыл в нарастающей борьбе с врагом.

После победоносного разгрома германского фашизма Советской Армией Сергей Иванович возобновляет свою работу в Ленинграде, в институтах АН СССР (сначала в Институте истории материальной культуры, затем в Институте истории) и в Ленинградском государственном ордена В. И. Ленина университете.[7]

Для научной работы С. И. Ковалева в 1946—1949 гг. характерен интерес к разработке проблем, связанных с переходными периодами греко-римской истории: становления рабовладельческого общества, кризиса полисной системы рабовладения и, наконец, проблемы общего падения рабовладельческой формации.

Начиная с 1930 г. Сергея Ивановича интересовала проблема завоевания персидской монархии армией Александра Македонского;[8] ему принадлежали главы в «Истории Греции» (изд. ГАИМК), посвященные истории Македонии этого времени, в 1937 г. была издана его научно-популярная книжка «Александр Македонский».

В послевоенный период Сергей Иванович вновь возвращается к этой теме, публикуя ряд научных статей,[9] в которых последовательно освещается поход Александра Македонского и некоторые проблемы истории монархии Александра, не пережившей своего правителя.

Интерес Сергея Ивановича к походу Александра был не случаен. Пожалуй, ни один из греческих полководцев и государственных деятелей не

---

[7] Работу в Ленинградском Отделении Института истории АН СССР Сергей Иванович оставил по собственному желанию в 1950 г.

[8] «Македонская оппозиция в армии Александра». Изв. ЛГУ, 1930.

[9] Переговоры Дария с Александром и македонская оппозиция. ВДИ, 1946; Заговор пажей. ВДИ, 1948; Александр и Клит. ВДИ, 1949; Александр, Филота и Парменион. ВДИ, 1949; Монархия Александра Македонского. ВДИ, 1949.

вызывал такого восхищения и не подвергался такой идеализации в буржуазной историографии, как Александр. Его прославляли как великого полководца, культуртрегера древнего мира, приобщающего Восток к высокой культуре эллинства. Ему приписывали идею «мирового братства», которую впервые постулировал В. Тарн (1933 г.), а вслед за ним А. Тойнби, А. Робинзон, В. Кольбе. А. Тойнби, например, в своей последней работе пишет: «Александр хотел подняться над низким идеалом эллинской власти над не-эллинами к высокому идеалу братства всего человечества. Когда он встретил персов, ближе узнал их, он стал восхищаться в них теми достоинствами, которые позволили им управлять такой огромной частью мира свыше 200 лет; он, в свою очередь, мечтал о всемирной империи, управляемой на основе товарищества персами и эллинами».[10] Македонскую оппозицию при этом обычно объясняли личными конфликтами обиженных на Александра полководцев.

Таким образом, перед советскими историками стояла серьезная задача раскрыть истинные цели похода, вскрыть социальные корни нарастающей оппозиции в армии Александра, определить роль и место этого похода в истории Греции. «Советские историки, — писал Сергей Иванович, — должны не только показать подлинный, неприукрашенный образ македонского завоевателя, но и выяснить ту сложную социальную борьбу, которая происходила в греко-македонской армии и была одной из важнейших движущих сил завоевания Востока».[11]

С. И. Ковалев не только резко выступает против модернизации образа Александра, но и против идеализации буржуазными историками монархии Александра, которую они пытаются представить как «мировое братство» народов. Путем тщательного научного анализа он показывает, как среди греческих рабовладельцев в обстановке кризиса полиса, войн и восстаний созревает идея похода, четко сформулированная Исократом: превратить покоренное население в илотов для эллинов; как закономерно совершается переход к возникновению рабовладельческих монархий, создающих широкую возможность эксплуатации покоренного населения. Исследование роста оппозиции в армии Александра — это ключ к раскрытию и личности Александра и исторического значения самого похода, борьбы имущественных македонских группировок против восточной политики Александра, шедшей в разрез с узко-македонскими интересами полководцев. Сергей Иванович объясняет и возникновение военной монархии Александра как основанной лишь на силе завоевания.

В этот же период Сергей Иванович занимается одним из наиболее сложных и спорных вопросов римской истории — проблемой происхождения патрициев и плебеев. Эта тема занимала его еще во времена работы в ГАИМК, когда был написан им первый вариант статьи, отложенной затем на ряд лет. Он возвращается к ней в годы блокады и эвакуации и после реэвакуации в Ленинград. В 1948 г. Сергей Иванович выступил на юбилейной сессии Ленинградского университета (в 1948 г.) с докладом о патрициях и плебеях, в котором выдвинул свою, получившую известность комплексную теорию.

В статье «Опыт периодизации римской истории» (1955) С. И. Ковалев вновь обращается к проблеме, поставленной им впервые в 1948 г.[12] Правильная периодизация развития общества является основой для его научного изучения, тогда как на этот вопрос у нас до того не обращали должного внимания. Выдвигая эту проблему в дискуссионном порядке, Сергей Иванович предлагает отказаться от деления истории Рима на царский, республиканский и императорский периоды. В качестве основного принципа периодизации, считал он, нужно принять развитие самого способа производства или, иначе говоря, развитие рабовладельческой собственности. Исходя из этого основного положения, Сергей Иванович предлагал вниманию ученых новую систему периодизации истории Рима по восьми большим периодам. К сожалению, дискуссия по этой проблеме не была развернута, хотя вопрос о периодизации истории рабовладельческих обществ является принципиальным и имеет большое теоретическое значение.[13]

В 1948 г. выходит в свет его «История Рима» (50.5 печ. л.), работа, которой он начал заниматься в годы блокады и эвакуации, закончив ее лишь в Ленинграде в 1947 г. В основу книги были положены им как общие, так и специальные его курсы по различным периодам римской истории.

Выход этой книги правильно расценивался в рецензиях в ВДИ, как значительное событие для советских историков. Эта книга появилась как результат многолетних исследований автора, как конкретное воплощение на материале первоисточников его теоретических исследований. В рецензиях А. Г. Бокщанина, Е. М. Штаерман и Е. С. Голубцовой отмечались многие оригинальные и заслуживающие пристального внимания главы учебника: внешняя политика Рима конца III—II вв. до н. э., движение Катилины, падение Римской империи (А. Г. Бокщанин); введение новой периодизации истории Рима, ранний Рим, сопоставление путей развития Греции и Рима, Италия после Римского завоевания (Е. М. Штаерман); I—II вв. н. э. (Е. С. Голубцова); анализ гражданских войн, восстание рабов в Сицилии и движение Гракхов, Северы и кризис III в. (А. Г. Бокщанин, Е. М. Штаерман, Е. С. Голубцова).[14]

Основную ценность этой книги нужно видеть в ее исследовательском характере. Учебник, в основе своей являющийся результатом долгой научной работы его автора, безусловно, является лучшим учебником, чем добросовестное изложение уже апробированных в литературе мнений. Спорные вопросы в учебнике необходимы, поскольку истина всегда рождается только в споре.

Книга С. И. Ковалева, опубликованная в переводе в Италии в 1953 г. и (вторым изданием) в 1955 г., вызвала большой интерес среди широких слоев читателей.[15]

Наибольшая ценность этой книги правильнее всего, по нашему мнению, определена в рецензии С. Ф. Романо, отмечавшего, что особое ее достоинство заключается в ярком описании условий жизни «главным образом низших слоев и рабов; эти условия дают исчерпывающий ответ на вопросы о могуществе, продолжительности, но также и о загнивании и упадке Римского государства, в котором рабовладельческое общество достигло классической формы». Эту мысль можно было бы выразить известными всем словами: историю создают трудящиеся массы. Это очень важное наблюде-

[10] A. J. Toynbee. Hellenism. The History of a Civilization. London, 1959, стр. 117.
[11] Александр и Клит. ВДИ, 1949, № 3, стр. 69.
[12] В статье: Проблемы исторической науки в «Кратком курсе ВКП(б)». Вестн. ЛГУ, 1948, № 2.
[13] Ср. об этом: Е. М. Штаерман. С. И. Ковалев, История Рима, ВДИ, 1952, № 3, стр. 71.
[14] ВДИ, 1949, № 2; 1952, № 3; 1952, № 4.
[15] E. Paratore. La Storia di Roma vista da un Sovietico. La Fiera letteraria, 31 V 1953; M. A. Manacorda. La Battaglia delle Idee. Rinascita, 1953, № 4; S. F. Romano. Successo di Kovaliov. Vie Nuove, X, № 19, 1955. Она имела отклик и в Чехословакии: K. Svoboda. Uvahy. Listy Filologiae, 75, 1951.

ние, так как основное внимание Сергея Ивановича все время направлено, если так можно сказать, не вверх, а вниз.

После издания «Истории Рима» С. И. Ковалев продолжает исследовательскую работу по римской истории и особенно по самому сложному ее периоду — последнему периоду существования Римской империи и ее гибели. Эти вопросы он ставит в ряде статей,[16] блестяще разрешая их в работе «К вопросу о характере социального переворота III—V вв. в Западной Римской империи».[17].

Эта короткая статья как бы подводит итог 20-летней работе Сергея Ивановича, начиная со времени первой постановки вопроса о социальной революции, положившей конец рабовладельческой формации. На большой теоретической высоте С. И. Ковалев решает сложнейшие вопросы о причинах гибели Западной Римской империи, вводя новый материал и давая ему совершенную по форме и глубине мысли трактовку.

Одновременно в те же годы Сергей Иванович много работает по вопросам преподавания истории в школе. Он создает новый учебник для 5—6-х классов средней школы, выдержавший три издания (1954, 1955, 1956) [18] и переведенный на все языки народностей СССР. И хотя он был заменен позже учебником Ф. П. Коровкина, но эта замена шла по линии сокращения исторического материала и методики преподавания, и долгое время на страницах нашей печати не смолкали споры педагогов — какой же из этих учебников является лучшим для преподавания истории детям?

Вместе с Е. М. Штаерман Сергей Иванович создает пособие для педагогов «Очерки истории древнего Рима» и редактирует книгу «Уроки по истории древнего мира» (Л., 1955).

Начиная с сороковых годов и до последнего дня своей жизни Сергей Иванович серьезно работал над вопросами истории христианства.

Проблема зарождения христианства и его роль в истории Римской империи привлекали его внимание уже давно. Начиная с 40-х годов, он вводит в обязательную программу занятий кафедры истории древней Греции и Рима курсы по истории раннего христианства и по историографии христианства. Вокруг Сергея Ивановича образуется студенческий актив, из которого он формирует не только научных работников, но и лекторов по вопросам атеизма.

В то же время Сергей Иванович оказывал помощь пропагандистам, ведущим борьбу с религиозными пережитками. С 1948 г. почти ежегодно издаются статьи Сергея Ивановича в помощь лекторам-антирелигиозникам: «Происхождение христианства», «Происхождение и классовая сущность христианства», «Миф об Иисусе Христе», «Сущность и религиозная роль Пасхи» (на ротаторе), «Основные вопросы происхождения христианства» (на ротаторе).

Сергей Иванович выступает со статьями на темы научного атеизма в «Блокноте Агитатора», в газетах «Вечерний Ленинград» и «Ленинградская правда».

В 1960 г. выходит книжка, написанная Сергеем Ивановичем совместно с М. М. Кублановым, «Находки в Иудейской пустыне» (4.5 печ. л.), предназначенная для широких кругов советских читателей.

[16] Вестн. ЛГУ, 1947, № 4; О натуральном хозяйстве и товарном производстве в рабовладельческом обществе. ВДИ, 1953, № 3 (передовая статья).

[17] ВДИ, 1954, № 3 (переведена на фр. язык); ср. также рец.: Е. М. Штаерман. Кризис рабовладельческого строя в Западных провинциях Римской империи. М., 1957, ВИ, 1960, № 1.

[18] Ср. также статью: С. И. Ковалев. О новом учебнике древней истории для средней школы. «Преподавание истории в школе», 1954, № 6.

В качестве бессменного председателя Бюро атеистической секции и Научно-методического совета по пропаганде атеистических знаний, члена правления Ленинградского отделения Общества по распространению политических и научных знаний, Сергей Иванович руководит всей атеистической работой Ленинграда и области. Он часто выступает с лекциями, посвященными проблемам христианства, в массовых аудиториях, по радио. Мне особенно запомнилась его лекция «Происхождение и классовая сущность христианства» в Лектории Ленинградского горкома КПСС, на которой присутствовали и представители духовенства, проверявшие по греческим текстам Библии и Евангелия каждое место, подвергавшееся анализу Сергеем Ивановичем. Он получил столько записок с разнообразными и иногда нарочито заостренными вопросами, что для ответа на них Лекторию пришлось назначить вторую встречу, которая вызвала такой живой интерес, что даже в обширном зале не хватило мест для всех собравшихся. Ответы на вопросы вылились в интереснейшую беседу Сергея Ивановича с аудиторией; интерес к беседе был так велик, что она не уложилась в официальные два часа, и ее пришлось продлить.

Большая работа, проводившаяся в этом направлении Сергеем Ивановичем, не ограничивалась пределами Ленинграда и Ленинградской области. Его книги, статьи и лекции до сих пор являются настольным пособием для всех пропагандистов научного атеизма на территории нашей страны.

Для всего жизненного пути Сергея Ивановича чрезвычайно характерно неизменное сочетание в работе практики с научным исследованием. Его перу принадлежат научные статьи: «Основные вопросы происхождения христианства» (Ежегодник Музея истории религии и атеизма, т. II, 1958), «Из истории критики христианства» (там же, т. III, 1959), Предисловие к первому изданию книги А. Робертсона «Происхождение христианства» (1956) и послесловие ко второму изданию этой книги (1959), его рецензии [19] и, наконец, посмертно вышедшая статья «Православное богословие и открытия в районе Мертвого моря (о модернизации православной церкви)» (Ежегодник Музея истории религии и атеизма, т. IV, 1960). В этой работе Сергей Иванович анализирует статьи официальных православных богословов, опубликованные в 1957—1958 гг. в «Журнале Московской патриархии». Эта блестящая по форме и содержанию статья беспощадно разоблачает низкий уровень православной догматики, ее консерватизм, нелепость эсхатологических измышлений, политику сознательно проводимого обмана и боязнь каких-либо реформ, чтобы не потерять и того незначительного числа верующих, которые еще следуют за церковью.

«Религия, даже наиболее модернизированная, остается все-таки религией, т. е. самым косным и вредным пережитком прошлого, абсолютно несовместимым с идеологией эпохи развернутого строительства коммунизма». Эти заключительные слова статьи Сергея Ивановича фактически содержат в себе призыв ко всем борцам за научный атеизм, ко всем представителям советской научной идеологии навсегда устранить с дороги, открывающей путь к новой эпохе жизни советских людей, этот самый косный и вредный пережиток тяжелого прошлого.

Огромная пропагандистская и научная работа по истории христианства совершенно закономерно привела к тому, что Сергей Иванович возглавил в качестве директора с 22 мая 1956 г. Музей истории религии и атеизма АН СССР.

[19] На книгу: R. Grant. Gnosticismus and early Christianity. 1960 и на книгу: Ю. П. Францев. У истоков религии и свободомыслия. Изд. АН СССР, М.—Л., 1959.

Этот последний, завершающий этап деятельности С. И. Ковалева остается столь же характерным для него, как и самое начало его творческой жизни. Сергей Иванович отметил свое 70-летие активной борьбой за коммунизм в тот самый момент, когда проблема идеологического воспитания нашего и идущего вслед за нами поколения советских людей встала во весь рост. Дух неутомимого борца за победу марксистско-ленинской идеологии все время вел Сергея Ивановича с одного боевого поста на другой. Не сходя с передовых позиций ученых, посвятивших всю свою жизнь и деятельность своему народу, он откликался и словом и делом на каждый призыв нашей партии и правительства. На современном этапе нашего развития борьба за освобождение человеческой мысли от всех навязанных ей классовой историей человечества пережитков является неотложным делом, важнейшей политической задачей современности.

До последних дней своей жизни Сергей Иванович с неутомимым энтузиазмом борца, вооруженного огромной эрудицией и даром лектора-пропагандиста, находился на передовой линии борьбы с косностью и рутиной.

Под руководством С. И. Ковалева Музей развил активную исследовательскую, пропагандистскую и музейную работу в области истории религии и научного атеизма. Размах этой работы в конце концов вынудил Сергея Ивановича оставить преподавание в Ленинградском университете и целиком сосредоточиться на научно-организационной работе в Музее.

Руководство Музеем истории религии и атеизма Сергей Иванович принял на себя в обстановке сложной и трудной.[20]

Постановление ЦК КПСС от 10 ноября 1954 г. о научно-атеистической пропаганде оказалось неверно понятым многими работниками идеологического фронта не только на местах, но и в некоторых центральных органах. Критику недостатков и неправильного курса в научно-атеистической работе стали толковать как сигнал, данный якобы к свертыванию ее вообще. Требование не допускать оскорбления чувств верующих и огульного опорочивания религиозных людей «разъяснялось» как отказ от критики существующих в СССР религиозных организаций и в особенности русской православной церкви. Наконец, четкую и ясную установку, данную в постановлении, о необходимости вести систематическую идейно-воспитательную работу среди населения на основе пропаганды знаний, противопоставляя их слепой религиозной вере, некоторые стали понимать в духе голого «культурничества». В атеистической пропаганде непомерно большое место уделялось темам о Ватикане и католической церкви, о происхождении религии на заре истории человеческого общества и т. п., в то время как вопросы борьбы с религиозными пережитками в условиях СССР, в условиях строительства коммунизма, выпадали из круга внимания, оказывались обойденными.

На Сергея Ивановича такие веяния нисколько не повлияли; с самого начала работы в Музее он взял твердый курс на дальнейшее развертывание атеистической работы как в плане научно-исследовательском, так и в экспозиционном и массово-просветительном. В коллективе сотрудников Музея он нашел в этом отношении единодушную поддержку.

В начале своей работы в Музее С. И. Ковалев разработал целый цикл лекций по проблемам раннего христианства для научных сотрудников и экскурсоводов Музея, который он регулярно читал раз в неделю.

[20] Раздел о деятельности С. И. Ковалева в Музее истории религии и атеизма АН СССР написан Б. Я. Раммом.

Лекции эти сотрудники Музея до сих пор вспоминают как большой праздник: в них не только бил живой родник научных знаний, обогащавший слушателей, но они были конкретным обучением самой технике научного исследования этих проблем.

Если курс лекций Сергея Ивановича многое давал слушателям, получившим возможность в короткое время хорошо ознакомиться с одной из важнейших научных проблем истории религии, то сам он извлекал из этой работы многое полезное и для себя. Этот цикл лекций, представлявший собой своего рода спецкурс на повышенном уровне, служил для него как бы незаметным переходом от университетской лекционной работы к музейной, которая все более поглощала его. С другой стороны, курс лекций послужил С. И. Ковалеву развернутым проспектом будущего исследования, в некоторых своих частях разросшимся почти до законченных разделов книги. Этот труд явился не только завершением, но вместе с тем и обобщением всей огромной, более сорока лет продолжавшейся научной деятельности Сергея Ивановича. Необходимы были те большие и разносторонние знания, опыт научно-исследовательской работы, удивительная четкость творческой мысли и особенно та принципиальность, которыми в совершенстве обладал Сергей Иванович, чтобы поднять и разработать такую исключительно сложную проблему, какой стала в наши дни, в связи с «каскадом новых открытий», проблема раннего христианства.

В работе над созданием этого последнего труда воедино сплелись научные интересы С. И. Ковалева — история Рима, история христианства, история борьбы трудящихся масс, и все это — преломленное через призму диалектико-материалистического, атеистического понимания.

Несмотря на все ухудшавшееся в последние годы здоровье, Сергей Иванович до конца своей жизни сохранил не только желание и интерес, но и замечательную способность неустанно и систематически работать.

Его работоспособность поразительна: будучи директором Музея, Сергей Иванович руководил всеми сторонами его деятельности, входил во все детали, был в курсе всего происходящего; при этом он не только систематически работал над своей монографией, но писал статьи, рецензии и отзывы на новые работы. Он редактировал «Спутник атеиста», «Ежегодник Музея» и многие монографии и брошюры. С. И. Ковалев откликался на каждый зов жизни. По случаю введения новых программ в школе он по настоятельной просьбе редакции газеты «Правда» пишет статью «О реформе преподавания истории в школе»; в связи с годовщиной Военно-политической академии им. Ленина (бывш. им. Толмачева) — делится с читателем своими воспоминаниями о первых годах своей научно-педагогической деятельности в стенах этой академии; публикует статью «Религия и космос», в которой показывает огромное мировоззренческое значение великих достижений советской науки в завоевании межпланетного пространства.

Эта способность и больше того — потребность откликнуться на каждый запрос, выдвигаемый жизнью, была у Сергея Ивановича проявлением его глубокой причастности ко всему, что происходит в нашей стране, что совершают советские люди.

Постоянное «шагание в ногу» с жизнью с особой силой сказалось на последнем этапе его деятельности, когда Постановление ЦК партии о задачах партийной пропаганды в современных условиях от 9 января 1960 г. поставило перед Музеем большую задачу добиться в короткие сроки перестройки всей работы, значительно приблизив ее к условиям современности.

Для этого необходимо было сделать очень много. Прежде всего нужно было творчески организовать весь коллектив сотрудников на выполнение

новых и нелегких заданий, нужно было внушить твердую уверенность в необходимости и реальности намеченных планов. И здесь снова проявилась огромная внутренняя сила, которую Сергей Иванович умел ввести в действие, когда в этом появлялась серьезная необходимость. Замечательно то, что сила эта начинала действовать как-то незаметно, сама собой. Без всякой шумихи, не допуская и подобия штурмовщины, как бы давая обычные указания, Сергей Иванович в течение двух-трех дней перевел работу всего коллектива на «чрезвычайное положение», когда каждый работник глубоко проникается сознанием ответственности выполняемого дела, отчетливо стоящего перед ним как часть большой общей работы коллектива.

Как всегда бывает в сложной, не вполне обычной, не совсем будничной обстановке, в эти дни большого напряжения, когда каждый проявлял себя в полную меру своих способностей, работники Музея лучше узнали друг друга, но особенно хорошо узнали они в эти дни Сергея Ивановича, чью твердую и добрую руку весь коллектив неизменно ощущал. Во всей полноте проявились в этой обстановке замечательные качества Сергея Ивановича как руководителя, как старшего товарища, как воспитателя. Всегда требовательный к самому себе, точный в выполнении взятых на себя заданий, он проявлял и необходимую требовательность к каждому своему сотруднику, проверяя исполнение, вскрывая ошибки и в то же время обнаруживая неизменно свойственную ему большую доброжелательность к людям, никогда не задевая личного достоинства человека.

В течение весны и лета 1960 г. в Музее происходила существенная перестройка экспозиций. По указанию Сергея Ивановича Музей работал бесперебойно, не было ни одного дня, когда Музей был бы закрыт из-за реэкспозиции. В некоторых скрытых от глаз экскурсантов отделах кипела работа по созданию новой экспозиции. По предложению Сергея Ивановича был резко сокращен экспозиционный материал по истории русской православной церкви в эпоху феодализма, значительно был расширен показ современного материала и по истории атеизма в России. Заслугой коллектива и лично Сергея Ивановича явилось создание нового отдела — «Преодоление религиозных пережитков в СССР». Такого рода экспозиция еще никогда и нигде не создавалась. Дело это было новое, и осуществить его без творческого дерзания невозможно. Отдел, открытый осенью 1960 г., занявший центральное место в экспозиции, привлек к себе внимание посетителей и был одобрен общественностью. Сергей Иванович поставил перед сотрудниками задачу освободить экспозицию от излишнего материала, отвлекающего внимание экскурсантов, и за счет большей лаконичности экспозиционных стендов выделить место для создания нового отдела — «Происхождение религии». Без преувеличения можно сказать, что директору было предложено не менее десятка вариантов расположения отделов, пока не был принят осуществленный в 1960 г. план, логически связывающий все отделы Музея, отражающие важнейшие этапы происхождения, развития и преодоления религии. Сергей Иванович не только глубоко вникал в план обновления отдела «Наука и религия», но и настоятельно требовал увеличения экспозиционной площади и этого отдела; он постоянно интересовался, как идет обновление материалов других отделов, отражающих современное состояние религии и церкви в различных странах.

В последнее время, несмотря на тяжелую болезнь, С. И. Ковалев работал все более напряженно. На все личные и общественные беды и страдания, постигшие советских людей во времена интервенции, в годы Великой Отечественной войны, Сергей Иванович отвечал усилением работоспособности; каждый час, не проведенный в активной общественной, научной,

пропагандистской деятельности, он расценивал как время, потерянное им в жизни.

В 1943 г., в период эвакуации, Сергей Иванович записал для себя: «В оставшиеся мне годы я должен написать следующие книги: 1) „Античность и европейская культура“; 2) „Римская история“; 3) „Античная собственность“; 4) „Искусство и действительность“; 5) „Теория истории процесса и метода исторического познания“. Все должно быть подчинено в моей жизни этой цели».

Из этих намеченных С. И. Ковалевым работ была написана «История Рима» и не закончена «Античность и европейская культура».

В рукописном наследии Сергея Ивановича, кроме «Античности и европейской культуры», остались две монографии: «Историография античности» и «История античного христианства», которые, несомненно, со временем будут опубликованы.

Было бы неправильно судить о вкладе Сергея Ивановича в советскую историческую науку только по опубликованным им статьям и книгам, многие из которых переведены на иностранные языки и языки братских народов СССР. Велики его заслуги в подготовке многих тысяч лекторов и пропагандистов, политработников, студентов, аспирантов, преподавателей и молодых научных кадров, прошедших хорошую школу крупного советского ученого и педагога. Его ученики, рассеянные по многочисленным городам и областям нашей страны, продолжают работу своего учителя.

Прослеживая только главные периоды жизни С. И. Ковалева, мы не исчерпали, конечно, всей его биографии и не охватили всех сторон его многообразной деятельности. Через всю жизнь его проходит страстная любовь к людям, стремление сделать все, что было в его силах, для ускорения развития не только советской науки, но и идеологического роста советских людей.

Научные заслуги Сергея Ивановича были высоко оценены общественностью нашей страны. В 1955 г. Сергей Иванович был избран членом Национального Комитета историков СССР. Он был также удостоен ряда правительственных наград.

С. И. Ковалев был беспартийным коммунистом. Он считал культурно-просветительную работу, тесно связанную с задачами строительства коммунизма в нашей стране, своей первейшей обязанностью и гражданским долгом. Поэтому память о Сергее Ивановиче надолго останется в сердцах многих хорошо знавших его людей.

БИБЛИОГРАФИЯ РАБОТ С. И. КОВАЛЕВА

1922

1. Рец.: Проф. Рожицын. Очерки по истории первобытной культуры. Харьков, 1922. — «Под знаменем коммунизма». Пгр., 1922, № 2 (23), стр. 129—130.

1923

2. Курс всеобщей истории. Изд. «Прибой», т. I. Пгр., 1923, 306 стр.
3. Из исторической литературы за 1922 год. «Под знаменем коммунизма». Пгр., 1923, № 1—2 (3—4), стр. 89—96.
4. Рец: «Анналы». Журнал всеобщей истории. Изд. Российской академии наук, 1922, № 2, 327 стр. и А. С. Лаппо-Данилевский. Методология истории, вып. 1. Пгр., 1923, 278 стр. — «Под знаменем коммунизма». Пгр., 1923, № 3, стр. 98—100.
5. Лекции по всеобщей истории. Изд. Высшей Военно-политической школы. Пгр., 1923, стр. 111—140.

1924

6. Академик Марр и его учение. Газ. «Правда», 22 XII 1934.

1925

7. Всеобщая история в популярном изложении. Для самообразования, ч. 1. Древний мир. Изд. «Прибой». Л., 1925, 144 стр.
8. Курс всеобщей истории. Изд. «Прибой», т. II, Л., 1925, 430 стр.

1927

9. Марксизм и яфетическая теория. Тезисы. В кн.: Н. Я. Марр. Яфетическая теория. Программа общего курса учения об языке. Азерб. ГИЗ, Баку, 1927, стр. 135—145.

1928

10. Предисловие к кн.: В. Г. Богораз-Тан. Распространение культуры на земле. Основы этнографии. Гос. Изд., М.—Л., 1928, 314 стр. (Предисловие: стр. 5—26).
11. Яфетическая теория и марксизм. В кн.: Проблемы марксизма. Статьи и исследования. Изд. Лен. научн.-исслед. Инст. марксизма, Л., 1928, стр. 243—267 (доклад) и 294—296 (заключительное слово). (Прения по докладу С. И. Ковалева: Б. Л. Богаевский, Н. С. Державин, В. В. Струве, Н. Н. Андреев, И. Г. Франк-Каменецкий, О. Г. Лифшиц, стр. 267—294).

1930

12. Македонская оппозиция в армии Александра. Изв. ЛГУ. Изд. ЛГУ, Л., 1930, т. II, стр. 148—183.

1931

13. Античное общество. В кн.: Краткий очерк истории докапиталистического общества. Изд. ВПАТ (на стеклографе), Л., 1931, стр. 41—58.

1932

14. Ред. и предисловие: К. Маркс и Ф. Энгельс об античности. ГАИМК, Л., 1932, 276 стр. (Предисловие: стр. 3—10).
15. Учение Маркса и Энгельса об античном способе производства. Изв. ГАИМК, т. XII, вып. 9—10. Л., 1932, 76 стр.

1933

16. Об основных проблемах рабовладельческой формации. Изв. ГАИМК, вып. 64. Соцэкгиз — ГАИМК, Л., 1933, 43 стр.
17. Ред.: Античный способ производства в источниках. Изв. ГАИМК, вып. 78. Изд. ГАИМК, Л., 1933, 596 стр. (Совместно с С. А. Жебелевым, пред. А. Г. Пригожина).
18. Классовая борьба и падение античного общества. Из истории докапиталистических формаций. Сборник статей к сорокапятилетию научной деятельности Н. Я. Марра. Изв. ГАИМК, вып. 10. Соцэкгиз, М.—Л., 1933, стр. 345—354.

1934

19. Проблема социальной революции в античном обществе. В кн.: Карл Маркс и проблемы истории докапиталистических формаций. Сборник к пятидесятилетию со дня смерти Карла Маркса. Соцэкгиз, М.—Л., 1934, стр. 295—328.
    Перепечатано в Изв. ГАИМК, вып. 76, 1934, стр. 27—61.
20. Ред. и предисловие: Г. Дильс. Античная техника. Гос. техн.-теорет. изд., М.—Л., 1934, 214 стр. (Предисловие: стр. 5—12).
21. Великие восстания рабов II—I вв. до н. э. в Риме. В кн.: Б. Л. Богаевский и др. Из истории античного общества. Изв. ГАИМК, вып. 101. Соцэкгиз, М.—Л., 1934, стр. 139—180. (Совместно с С. А. Жебелевым).
22. Экономика античного общества. В кн.: С. И. Ковалев и др. Краткое введение в историю докапиталистических формаций. Изв. ГАИМК, вып. 99. Соцэкгиз, М.—Л., 1934, стр. 89—99.
23. История древнего мира и средних веков. Изд. ВПАТ, Л., 1934, 276 стр. (стеклограф). (Учебное пособие, составил С. И. Ковалев).
24. Как преподавать древнюю историю в 1934/35 уч. г. «История в средней школе», М., 1934, № 3, стр. 39—43. (Совместно с Н. М. Никольским).
25. О некоторых проблемах рабовладельческой формации. «Проблемы истории докапиталистических обществ», М.—Л., 1934, № 2, стр. 70—80.
26. Античная культура. «Вестник знания», Л., 1934, № 10, стр. 683—688.
27. Каким должен быть учебник древней истории для средней школы. Газ. «За коммунистическое просвещение», 1934, 9 VI, № 131 (1602).
28. Рец.: Н. М. Никольский. История. Учебник для средней школы, 5-й год обучения. Учпедгиз, М., 1933, 200 стр. — «Проблемы истории докапиталистических обществ», 1934, № 2, стр. 113—115.

1935

29. Значение «Происхождения семьи» Ф. Энгельса в изучении античного общества. «Проблемы истории докапиталистических обществ», М.—Л., 1935, № 7—8, стр. 87—99.
30. О новом учебнике древней истории для средней школы. «Борьба классов», М., 1935, № 5, стр. 33—34.
31. Ред.: В. Ф. Гайдукевич, Б. Н. Граков и др. Из истории Боспора. Изв. ГАИМК, вып. 104. Соцэкгиз, М.—Л., 1935, 315 стр.

1936

32. Предисловие к кн.: Теодор Момзен. История Рима, т. I. Соцэкгиз, М., 1936, 892 стр. (Предисловие: стр. VII—XXVII).
33. История античного общества. Греция. Соцэкгиз, Л., 1936, 339 стр. 2-е испр. изд. Л., 1937, 335 стр.
    Переведено: на армянский, грузинский, украинский яз.
34. История античного общества. Эллинизм. Рим. Соцэкгиз, Л., 1936, 318 стр.
    Переведено: на украинский яз.

35. История античного общества. Курс лекций, читанных на истор. фак. Лен. гос. унив. (ЛГУ) в 1934/35 уч. г. Изд. Отд. заочн. обуч. ЛГУ (на стеклографе), Л., 1936, вып. 1—16.
36. Ред.: История древнего мира. (Древняя Греция). Соцэкгиз, М., 1936, т. II, 363 стр., т. III, 315 стр.
    Переведено: на украинский яз.
37. Возвышение Македонии и завоевание Азии. В кн.: История древнего мира, т. III. (Древняя Греция). Соцэкгиз. М., 1936, стр. 167—196.
38. Философия и искусство Греции эпохи расцвета. В кн.: История древнего мира, т. III. (Древняя Греция). Соцэкгиз, М., 1936, стр. 209—265 (гл. XVII).

1937

39. Александр Македонский. Соцэкгиз, Л., 1937, 115 стр.
40. Основные проблемы античной истории. В кн.: История древнего мира, т. I. Древний восток. Соцэкгиз, М., 1937, стр. 5—19.

1941

41. Плутарх. Газ. «Правда», 11 V 1941.

1942

42. Политическое банкротство германского фашизма. Госполитиздат, Л., 1942, 24 стр.
43. Город передовой науки. Письма бойцам о Ленинграде. Газ. «На страже Родины», 6 VI 1942.

1944

44. Проблема происхождения патрициев и плебеев. Тезисы доклада. Научная сессия, посвященная 125-летию Ленинградского университета. Л., 1944, стр. 1—3.

1946

45. Переговоры Дария с Александром и Македонская оппозиция. ВДИ, М., 1946, № 3 (17), стр. 46—56.

1947

46. Две проблемы Римской истории. Вестн. ЛГУ, Л., 1947, № 4, стр. 86—89.
47. Предисловие: Р. Джованьоли. Спартак. Изд. «Молодая Гвардия», Л., 1947, 583 стр. (Предисловие: стр. X—XIV).
48. Исторический научно-исследовательский институт Ленинградского университета. Вестн. ЛГУ, Л., 1947, № 6, стр. 175—176.

1948

49. История Рима. Изд. ЛГУ, Л., 1948, 807 стр.
    Переведено: на итальянский яз., 2 издания (1953, 1955).
    Рец. на кн.: А. Г. Бокщанин, ВДИ, 1949, № 3; Д. Г. Редер, «Советская книга», 1949, № 5; Е. М. Штаерман, ВДИ, 1952. № 3; Е. С. Голубцова, ВДИ, 1952, № 4; Salvatore Romano, в «Via nuova», Anno X, n. 19, Roma, maggio 1955; Ettore Paratore, в «La fiera letteraria», 31 мая 1953; Mario Alighiero Manacorda, в «Rinascita», 1953, № 4; Prof .K. Svoboda. Uvahy, «Listy Filologiae», 75, 1951.
50. Происхождение христианства. Стенограмма публичной лекции. Л., 1948, 24 стр.
51. Заговор «пажей». ВДИ, 1948, № 1 (23), стр. 34—42.
52. Проблема происхождения патрициев и плебеев. В кн.: Тр. юбилейной научной сессии. Секция истор. наук. Изд. ЛГУ, Л., 1948, стр. 202—244.
53. Проблемы исторической науки в «Кратком курсе истории ВКП(б)». Вестн. ЛГУ, 1948, № 10, стр. 10—20.
54. Исторический научно-исследовательский институт ЛГУ. ВДИ, 1948, № 1 (23), стр. 177—179.

1949

55. Александр и Клит. ВДИ, 1949, № 3 (29), стр. 69—73.
56. Александр, Филота и Парменион (Из истории Македонской оппозиции в армии Александра). Уч. зап. ЛГУ, № 112, сер. истор. наук, вып. 14. Л., 1949, стр. 280—308.
57. Ред.: Ученые записки ЛГУ, № 112, сер. истор. наук, вып. 14. Л., 1949, 309 стр. (Предисловие: стр. 3—4).
58. Предисловие к кн.: В. Тарн. Эллинистическая цивилизация. Изд. Иностранной литературы, М., 1949, 372 стр. (Предисловие: стр. 5—18).
59. Марк Туллий Цицерон. В кн.: Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту, т. 1. Изд. АН СССР, М.—Л., 1949, стр. 387—402.
60. Ред и предисловие: Ученые записки ЛГУ, № 117. Сб. студенческих работ, вып. 1, Л., 1949, 204 стр. (Предисловие: стр. 3—4).
61. Монархия Александра Македонского. ВДИ, 1949, № 4, стр. 29—40.

1950

62. Рец.: Н. А. Машкин. Принципат Августа. Происхождение и социальная сущность. Изд. АН СССР, М.—Л., 1949, 686 стр.—ВДИ, 1950, № 2 (32), стр. 141—145.
63. Происхождение христианства. «Блокнот агитатора», Л., 1950, № 35, стр. 39—48.
64. Александр Македонский. БСЭ, 2-е изд., т. 2, 1950, стр. 74—76. (Совместно с А. В. Карасевым).
65. Афины. БСЭ, 2-е изд., т. 3, 1950, стр. 509—511.

1951

66. Рец.: Древний Рим. Книга для чтения. Под ред. С. Л. Утченко. Учпедгиз, М., 1950, 332 стр.—ВДИ, 1951, № 3 (37), стр. 96—101.
67. Происхождение и классовая сущность христианства. (Стенограмма публичной лекции). Л., 1951, 36 стр.
    Переведено: на латышский, литовский, молдавский, украинский яз.

1952

68. Рец.: Н. А. Машкин. История древнего Рима. М., 1949, 736 стр.—ВДИ, 1952, № 4 (42), стр. 56—60.
69. Происхождение и классовая сущность христианства. Изд. «Знание», М., 1952, 30 стр.
70. О проспекте «Всемирной истории» АН СССР, т. I и II. ВДИ, 1952, № 3 (40) стр. 165—166.

1953

71. О натуральном хозяйстве и товарном производстве в рабовладельческом обществе. ВДИ, 1953, № 3 (45), стр. 3—10. (Передовая. Без подписи).
72. Рец.: История древнего мира. Учебник для учительских институтов под редакцией В. Н. Дьякова и Н. М. Никольского. Учпедгиз, М., 1952, 782 стр.—ВДИ, 1953, № 2 (44), стр. 92—102.

1954

73. История древнего мира. Учебник для 5—6 классов средней школы. Учпедгиз, М., 1954, 175 стр.
    2-е изд.—1955, 3-е изд.—1956.
    Переведено: на азербайджанский (4 изд.), алтайский, армянский (4 изд.), башкирский (2 изд.), белорусский (4 изд.), бурят-монгольский (2 изд.), грузинский (5 изд.), казахский (3 изд.), каракалпакский (2 изд.), киргизский, коми (2 изд.), латышский (6 изд.), литовский (4 изд.), марийский, молдавский (3 изд.), мордовский-мокша, мордовский-эрзя, таджикский (3 изд.), татарский (3 изд.), туринский (2 изд.), туркменский (3 изд.), удмуртский, узбекский (5 изд.), уйгурский (2 изд.), украинский (4 изд.), чувашский (2 изд.), эстонский (4 изд.), якутский, венгерский (2 изд.), польский (2 изд.) языки.

74. Миф о Христе. Л., 1954, 28 стр.
Переведено: на латышский, литовский, польский языки.
75. К вопросу о характере социального переворота III—V вв. в западной Римской империи. ВДИ, 1954, № 3, стр. 33—44.
Переведено: на французский язык (Recherches internationales à la lumière du marxisme. État et classes dans l'Antiquité esclavagiste. Paris, 1957, № 2).
76. Новый учебник древней истории для средней школы. «Преподавание истории в школе», 1954, № 6, стр. 43—51.
77. Ред.: С. Н. Бенклиев. Объяснения к рисункам учебника истории древнего мира для V—VI классов средней школы. Учпедгиз, М., 1954, 54 стр.

1955

78. Ред.: Уроки по истории древнего мира в V—VI классах. Учпедгиз, Л., 1955, 300 стр. (Совместно с Н. В. Андреевской).
Переведено: на молдавский, украинский яз.
79. Сущность и реакционная роль Пасхи. Газ. «Вечерний Ленинград», 15 IV 1955.
80. Опыт периодизации римской истории. ВДИ, 1955, № 4, стр. 108—116.
Реферативное изложение статьи на немецком языке в «Bibliotheca Classica orientalis». Berlin, 1959, № 3.
Переведено: на румынский яз. (Analele romino-sovetice, seria istoria. Bucuresti, 1956, № 2 (14).
81. Рим. (Период империи). БСЭ, 2-е изд., т. 36, 1955, стр. 494—500.
82. Ред.: К. М. Колобова. Страна и население древней Греции. Изд. ОЗО, ЛГУ, Л., 1955, 40 стр.
83. Ред.: К. М. Колобова. Греция XI—IX вв. до н. э. Изд. ОЗО, ЛГУ, Л., 1955, 29 стр.
84. Ред.: К. М. Колобова. Греция в III—II тысячелетиях до н. э. Изд. ОЗО, ЛГУ, Л., 1955, 37 стр.
85. Ред.: Н. Н. Розенталь. Христианство, его происхождение и сущность. Изд. Лен. отд. Общ. по распространению полит. и научн. знаний, М., 1955, 39 стр.

1956

86. Очерки истории древнего Рима. Пособие для учителей. Учпедгиз. М., 1956, 335 стр. (Совместно с Е. М. Штаерман).
Переведено: на украинский яз.
Рец. на кн.: ВДИ, 1957, № 3.
87. К вопросу о датировке начала восстания Спартака. ВДИ, 1956, № 2 (56), стр. 12—27.
Реферативное изложение статьи на немецком языке в «Bibliotheca Classica orientalis». Berlin, 1960, № 4.
88. Ред.: История древнего мира. Учебник для педагогических институтов. Учпедгиз, М., 1956, 695 стр. (Совместно с В. Н. Дьяковым).
Переведено: на немецкий яз. (частично — Geschichte des alten Griechenlands. Berlin, 1960, 224 стр.).
89. Ред.: К. М. Колобова. Возникновение и развитие рабовладельческих полисов в Греции. Изд. ОЗО, ЛГУ, Л., 1956, 52 стр.
90. Ред.: С. Н. Бенклиев. Объяснения к рисункам учебника истории древнего мира для V—VI классов средней школы. Учпедгиз, М., 1956, 80 стр.
91. Ред. и предисловие: А. Робертсон. Происхождение христианства. Изд. Иностранной литературы, М., 1956, 284 стр. (Предисловие: стр. 5—24); 2-е изд. — 1959.
92. Рец.: О. В. Кудрявцев. Эллинские провинции Балканского полуострова во втором веке н. э. Изд. АН СССР, М., 1954, 364 стр. — ВДИ, 1956, № 1, стр. 50—55.
Переведено на румынский яз.: Analele romino-sovietice, Seria istoria. Bucuresti, 1956, № 3 (15).
93. Ред.: А. П. Иванова. Происхождение и сущность христианских религиозных праздников. Л., 1956, 36 стр.
94. Ред.: Г. В. Воронцов. Борьба КПСС за атеистическое воспитание трудящихся. Л., 1956, 60 стр.

1957

95. Рец.: «Historia Mundi. Ein Handbuch der Weltgeschichte in zehn Bandern». IV. «Romisches Weltreich und Christentum». Bern, Francke Verlag, 1956, 611 стр. — ВДИ, 1957, № 4 (62), стр .167—171.
96. Сорок лет советской историографии по древнему Риму. ВДИ, 1957, № 3 (61), стр. 42—54.
Реферативное изложение статьи на немецком языке в «Bibliotheca Classica orientalis». Berlin, 1961.
97. Ред.: А. П. Каждан. Религия и атеизм в древнем мире. Изд. АН СССР, М., 1957, 343 стр.
98. Ред.: С. А Токарев. Религиозные верования восточнославянских народов XIX—начала XX вв. Изд. АН СССР, М.—Л., 1957, 164 стр.
99. Ред.: Ежегодник Музея истории религии и атеизма, т. I. Изд. АН СССР, М.—Л., 1957, 524 стр. (Совместно с В. Д. Бонч-Бруевичем).
100. Рец.: «Всемирная история», т. II. Госполитиздат, М., 1956, 898 стр. — ВДИ, 1957, № 3, стр. 170—188 (Совместно с А. К. Бергер, А. И. Болтуновой, Н. Я. Мерперт).
101. Происхождение и сущность праздника пасхи. Изд. Лен. отд. Общ. по распространению политич. и научн. знаний РСФСР, Л., 1957, 25 стр. (На правах рукописи, ротатор).

1958

102. Ред.: К. М. Колобова. Возникновение и развитие Афинского государства (X—VI вв. до н. э.). На правах рукописи. Изд. ЛГУ, Л., 1958 49 стр.
103. Ред.: Н. А. Ленцман. Происхождение христианства. Изд. АН СССР, М., 1958, 268 стр.
104. Основные вопросы происхождения христианства. В кн.: Ежегодник Музея истории религии и атеизма АН СССР, т. II. Изд. АН СССР, М.—Л., 1958, стр. 3—25.
Переведено: на итальянский яз. — журн. «Rassegna sovietica», 1961, № 3, стр. 2—32.
105. Ред.: Ежегодник Музея истории религии и атеизма, т. II. Изд. АН СССР, М.—Л., 1958, 396 стр.

1959

106. Сила науки побеждает религию. Газ. «Ленинградская правда», 22 X 1959, № 249.
107. Капитальный труд советских историков. Газ. «Правда», 12 VIII 1959, № 224. (Совместно с А. Даниловым).
108. Ред.: Спутник атеиста. Госполитиздат, М., 1959, 544 стр.
109. Находки в Иудейской пустыне и разоблачение мифа о Христе. Бюллетень Лен. отд. Общ. по распространению политич. и научн. знаний РСФСР, Л., 1959, № 5, стр. 17—20.
110. Из истории критики христианства. (Мифологическая школа). В кн: Ежегодник Музея истории религии и атеизма, т. III. Изд. АН СССР, М.—Л., 1959, стр. 46—61.
111. Ред.: Ежегодник Музея истории религии и атеизма, т. III. Изд. АН СССР, М.—Л., 1959, 422 стр.
112. Послесловие: А. Робертсон. Происхождение христианства, 2-е изд. Изд. Иностранной литературы, М., 1959, стр. 308—312.
113. О религиозном празднике пасхи. (Материалы к лекции). Изд. Общ. по распространению политич. и научн. знаний, Л., 1959, 38 стр. (На правах рукописи, ротатор).
114. Основные вопросы происхождения христианства. (Материалы в помощь лектору). Изд. Общ. по распространению политич. и научн. знаний, Л., 1959, 36 стр. (На правах рукописи, ротатор).
115. Находки в районе Мертвого моря и миф об Иисусе Христе. Газ. «Вечерний Ленинград», 3 I 1959.
Переведено на словацкий яз. — Журн. «Svet socialismu», Bratislava, 1959, № 37.
116. Ред.: История папства и инквизиции. Краткий справочник-путеводитель Музея истории религии и атеизма. Изд. АН СССР, М.—Л., 1959, 183 стр.

1960

117. Рец.: Е. М. Штаерман. Кризис рабовладельческого строя в западных провинциях Римской империи. «Вопросы истории», М., 1960, № 3, стр. 186—189.
118. Находки в Иудейской пустыне. (Открытия в районе Мертвого моря и вопросы происхождения христианства). Госполитиздат, М., 1960, 92 стр. (Совместно с М. М. Кублановым).
119. Ред.: М. И. Шахнович. Реакционная сущность иудаизма. Краткий очерк происхождения и классовой сущности иудейской религии. Изд. АН СССР, М.—Л., 1960, 239 стр.
120. Рец.: Ю. П. Францев. У истоков религии и свободомыслия. Изд. АН СССР, М.—Л., 1959, 574 стр. — «Наука и религия», 1960, № 5, стр. 95—96.
121. Ред.: И. Д. Амусин. Рукописи Мертвого моря. Изд. АН СССР, М., 1960, 271 стр.
122. Новая экспозиция Музея истории религии и атеизма. Вестн. АН СССР, М., 1960, № 11, стр. 123—124.
123. Рец.: R. Grant. Gnosticism and early christianity. New York, 1959, 227 стр. — «Новые книги за рубежом по общественным наукам». Изд. Иностранной литературы, М., 1960, № 3, стр. 35—39.
124. Современное православие и открытия в районе Мертвого моря. (К вопросу о «модернизации» православной церкви). Ежегодник Музея истории религии и атеизма, т. IV. М.—Л., 1960, стр. 3—9.
125. Ред.: История православия и русского атеизма. Краткий справочник-путеводитель по Музею истории религии и атеизма. Изд. АН СССР, М.—Л., 1960, 162 стр.
125а. Ред.: Ежегодник Музея истории религии и атеизма, т. IV, М.—Л., 1960.

1961

126. Происхождение христианства. В кн.: «Основы научного атеизма». Госполитиздат, 1961, стр. 170—195.
127. Что такое религия. «Наука и религия», 1961, № 3, стр. 57—59.
128. Ред.: Ежегодник Музея истории религии и атеизма, т. V. Изд. АН СССР, М.—Л., 1961, 416 стр. (Совместно с Н. М. Гольдбергом).
129. Ред.: Спутник атеиста. Госполитиздат, 2-е изд. 526 стр.
130. Ред.: История древнего мира. Учебник для педагогических институтов, изд. 2-е. Учпедгиз, М., 1961.
131. Ред.: Наука и религия. Краткий справочник-путеводитель по Музею истории религии и атеизма АН СССР. Сост. М. С. Бутинова и Я. М. Притыкин. Изд. АН СССР, М.—Л., 1961. (Совместно с М. И. Шахновичем).
132. Рец.: Н. Н. Залесский. Этруски в северной Италии. Изд. Лен. унив., Л., 1959, 115 стр. — ВДИ, 1961, № 2, стр. 109—111.

Рукописи

1. Введение к сб.: Мифологические, литературные и исторические сюжеты в произведениях искусства Эрмитажа. Изд. Эрмитажа. 1/3 печ. л. (В изд. Эомитажа).
2. Античность. Советская историческая энциклопедия. (Совместно с С. Л. Утченко). (В ред. Историч. энциклопедии).
3. Идеология и жизнь. Около 5 печ. л. (В личном архиве).
4. Основная черта художественного творчества Скопаса. Около 1 печ. л. (В личном архиве).
5. Античность и европейская культура. Около 6 печ. л. (В личном архиве).
6. Историография античности. Около 12 печ. л. (В личном архиве).
7. Миф и действительность. 2 печ. л. (В личном архиве).
8. Письмо в редакцию (по поводу рецензии Маттиаса Гельцера на немецкий перевод монографии Н. А. Машкина «Принципат Августа», напечатанной в «Гномон», т. 27, вып. 7, 1955, 0.5 печ. л. (В личном архиве).
9. История античного христианства. Около 9 печ. л. (Рукопись обрывается на 7-й главе. В личном архиве).

Составили *Е. В. Ковалева* и *М. М. Кубланов*.

VII. БИБЛИОГРАФИЯ

М. Д. ЗАХАРОВА

УКАЗАТЕЛЬ ЛИТЕРАТУРЫ ПО ВОПРОСАМ РЕЛИГИИ И АТЕИЗМА, ИЗДАННОЙ В СССР НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ (1958 г.)

Разделы. 1. Марксизм-ленинизм о религии: а) Основоположники марксизма-ленинизма о религии (переиздания 1958 г.), б) КПСС о религии. Советское государство и религия, в) Общие вопросы. 2. Сборники и работы по общим вопросам. 3. Философский идеализм и религия. 4. Наука и религия: а) Общие вопросы, б) Астрономия, в) Биология, г) Антропология, д) Медицина. 5. Происхождение религии. 6. Религиозные верования первобытного общества и их пережитки. 7. Религия и атеизм древнего мира. 8. Индуизм... Буддизм. Иудаизм. 10. Христианство: а) Происхождение христианства, б) Католицизм, в) Православие, г) Протестантизм, д) Православное сектантство. 11. Ислам. 12. История атеизма: а) Свободомыслие и атеизм русского народа, б) Атеизм народов СССР, в) Атеизм и религия в странах народной демократии, г) Свободомыслие и атеизм в Западной Европе, д) Атеизм в странах зарубежного Востока. 13. Религия в капиталистических странах. 14. Преодоление религиозных пережитков. 15. Мораль и религия. 16. Женщина и религия. 17. Атеистическая пропаганда в СССР: а) Общие вопросы, б) Научно-атеистическое воспитание в школе и семье. 18. Музей истории религии и атеизма АН СССР. 19. Критика и библиография: а) Библиографические указатели и обзоры рукописей, б) Рецензии.

Марксизм-Ленинизм о религии

а) Основоположники марксизма-ленинизма о религии (переиздания 1958 г.)

1. **Маркс К.** Антицерковное движение. Демонстрация в Гайд-парке. В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., изд. 2-е, т. 11. М., Госполитиздат, 1958, стр. 338—343.
2. **Маркс К., Энгельс Ф.** Манифест коммунистической партии. М., Госполитиздат, 1958, 72 стр. (Инст. марксизма-ленинизма при ЦК КПСС).
3. **Маркс К., Энгельс Ф.** О религии. [Высказывания]. Алма-Ата, Казгосиздат, 1958, 28 стр. Библиогр., стр. 27—28. (Библ. лектора атеиста).
4. **Ленин В. И.** Конспект книги Маркса и Энгельса «Святое семейство», Соч., 4-е изд., т. 38. М., Госполитиздат, 1958, стр. 1—36.
5. **Ленин В. И.** Конспект книги Фейербаха «Лекции о сущности религии», Соч., 4-е изд., т. 38. М., Госполитиздат, 1958, стр. 49—72.

б) КПСС о религии. Советское государство и религия

6. **К истории отделения церкви от государства и школы от церкви в СССР.** Документы и материалы. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, т. 5. М., 1958, стр. 3—49.
7. **Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения.** (Постановление ЦК КПСС от 10 ноября 1954 г.). В кн.: КПСС о комсомоле и молодежи. Сб. резолюций и решений съездов, конференций и постановлений ЦК 1917—1958. 2-е доп. изд. М., изд. «Молодая гвардия», 1958, стр. 323—328.
8. **Хрущев Н. С.** Беседа с главой американского газетно-издательского треста В. Р. Херстом 22 ноября 1957 г. В кн.: Н. С. Хрущев. За прочный мир и мирное сосуществование. М., Госполитиздат, 1958, стр. 286—316.
9. **Хрущев Н. С.** Беседа с корреспондентом французской газеты «Фигаро». Правда, 1958, 27 марта.

10. **Хрущев Н. С.** О некоторых вопросах международного положения. Выступление на совещании передовиков сельского хозяйства Белорусской ССР. Правда, 1958, 26 января.
11. **Воропаева К. Л.** Документ огромного значения. К 40-летию ленинского декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». Илл. И. Комаровский. Наука и жизнь, 1958, № 1, стр. 46—52.
12. **Крылов Н. А.** Из истории борьбы коммунистической партии за преодоление религиозных предрассудков в сознании трудящихся (1917—1925 гг.). Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. канд. истор. наук. Л., 1958, 21 стр. (Лен. гос. унив. им. А. А. Жданова. Кафедра истории КПСС).
13. **Крылов Н. А.** Из истории борьбы Коммунистической партии за преодоление религиозных предрассудков в сознании трудящихся в годы восстановительного периода (1921—1925). В сб.: Научн. труды Куйбышевского индустриального инст. им. В. В. Куйбышева. Вып. VIII. Кафедра обществ.наук, стр. 97—124.
14. **Купцов А. Р.** Отношение коммунистической партии и Советского государства к религии и церкви. (В помощь изучающим основы атеизма). Киев, 1958, 32 стр. (Мин. Высш. обр. УССР. Киевский технол. инст. пищевой промышл.). На правах рукописи.
15. **Лунев Г. К.** Борьба Коммунистической партии за преодоление религиозных суеверий и предрассудков. Учен. записки (Курский гос. пед. инст.). Вып. VIII, 1958, стр. 39—73.
16. **Лупало И.** Вы правы, тов. Шмелев! [Об отношении Советского государства к церкви и религии. С прил. письма в ред. И. Шмелева]. Агитатор, 1958, № 14, стр. 53—55.
17. **Макатов И. А.** Отношение Коммунистической партии и Советского государства к религии на современном этапе. Материал для лекторов. Махачкала, 1958, 26 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР. Дагестанское отд.).
18. **Персиц М. М.** Законодательство Октябрьской революции о свободе совести. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, т. 5. М., 1958, стр. 60—63.
19. **Персиц М. М.** Отделение церкви от государства и школы от церкви в СССР (1917—1919 гг.). Отв. ред. М. М. Шейнман. М., 1958, 198 стр. 3 л., илл. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
20. **Рекка Ю. М.** Свобода совести в СССР. Пермь, Кн. изд., 1958, 43 стр. (Библ. «Беседы о науке и религии»).
21. **Сидоров Д.** Как относится Коммунистическая партия к религии. Алма-Ата, Казгосиздат, 1958, 27 стр. (Библ. лектора-атеиста). В кн.: Наука и религия, Пермь, Кн. изд. 1958, стр. 5—31.

в) Общие вопросы

22. **Акопов Э. Л.** Религия и социалистическая действительность. Краснодар, Кн. изд., 1958, 32 стр.
23. **Ардабаев А. И.** Учение Л. Фейербаха о гносеологических корнях религии. Научные труды (Моск. экон. инст.). Вып. 13, 1958, стр. 214—248.
24. **Беспятых В. А.** К вопросу о гносеологических и социальных корнях религии. Сб. статей преподавателей и научн. сотрудников. (Казанская высшая парт. школа Инст. истории партии при Татарском обкоме КПСС). Вып. 1. Казань, 1958, стр. 395—408.
25. **Воронцов Г. В.** В. И. Ленин о научно-атеистической пропаганде. (Материалы для лекторов). М., 1958, 36 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР). На правах рукописи. Библиогр. в конце книги.
26. **Герасимов А. Н.** Лекция по курсу «Исторический материализм». Тема: «Наука и религия — формы общественного сознания». Ростов-на-Дону, 1958, 26 стр.
27. **Голентовский И.** Коммунист не может мириться с религиозными предрассудками. [О фактах примиренческого отношения коммунистов к религии. Колхоз «Большевик». Суджан. район Курской обл.] Партийная жизнь, 1958, № 10, стр. 56.
28. **Евдокимов В. Е.** Об ошибках в понимании социальной роли религии. В кн.: Бюллетень «В помощь лектору-атеисту». Липецк, изд. газ. «Ленинское знамя», 1958, стр. 12—20.
29. **Ермаков И. М.** Диалектический материализм — философская основа научного атеизма. Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. канд. философ. наук. М., 1958, 20 стр. (Моск. гос. унив., филсоф. фак. Кафедра диалект. и историч. материализма).
30. **Ермаков И. М.** Социальные и гносеологические корни религии. М., 1958, 40 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний. В помощь лектору).

31. **Коган Ю. Я.** Мысли Маркса и Энгельса о религии. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, т. 5. М., 1958, стр. 3—35.
32. **Крывелев И. А.** Гносеологические корни религии. Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, т. 6. М., 1958, стр. 36—74.
33. **Куражская Е. А.** В. И. Ленин и религия. В помощь лектору, 1958, № 2, стр. 15—20.
34. **Лебединец Г. М., Онищенко В. Н.** Марксизм-ленинизм о корнях религии. Ученые записки (Высш. парт. школа при ЦК КПСС). Кафедра диалектич. и историч. материализма. Вып. 1, 1958, стр. 93—103.
35. **Момджян Х. Н.** Коммунизм и христианство. Стенограмма лекции, прочитанной в Центральном лектории Общества в Москве. М., изд. «Знание», 1958, 38 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
36. **Панцхава И. Д.** В. И. Ленин об использовании публицистики старых атеистов. В сб. Материализм и религия. М., 1958, стр. 40—43.
37. **Панцхава И. Д.** В. И. Ленин об отношении Коммунистической партии к религии и задачах научно-атеистической пропаганды. В сб.: Материализм и религия. М., 1958, стр. 3—16.
38. **Сарычев О. К.** Борьба В. И. Ленина против «богоискательства» и «богостроительства». В сб.: Материализм и религия. М., 1958, стр. 166—180.
39. **Сатина Р. П.** Критика В. И. Лениным богостроительства. Автореф. дисс. на соис. уч. ст. канд. филос. наук. М., 1958, 19 стр. (Моск. Гос. унив. им. М. В. Ломоносова. Филос. факультет). На правах рукописи.
40. **Харахоркин Л. Р.** Созданы ли закономерности богом? Илл. В. Шерстобитов. Наука и жизнь, 1958, № 12, стр. 55—60.
41. **Шахнович М. И.** В. И. Ленин о первоначальном христианстве. Ежегодник Музея истории религии и атеизма, т. II, М.—Л., 1958, стр. 26—56.
42. **Шейнман М.** Примиримо ли христианство с коммунизмом? Молодой коммунист, 1958, № 12, стр. 101—103.

2. Сборники и работы по общим вопросам

43. **Авксентьев А.** О религии. Ставрополь, Кн. изд., 1958, 128 стр. Библиогр., стр. 115—127.
44. **Агзамов М., Яковлев В.** Возникновение и сущность религии, религиозные предрассудки и суеверия. Семипалатинск, 1958, 30 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний Казахской ССР. Семипалатинское отд.). Библиогр., стр. 29.
45. **Акопов Э. Л.** В чем вред религии. Агитатор, 1958, № 12, стр. 50—52.
46. **Атеист.** (Прилож. к сборнику «В помощь комсомольскому активисту»). Симферополь, 1958, 35 стр. (Ленинский Комм. Союз молодежи Украины. Крымский обл. комитет. Кабинет комс. работы).
47. **Беседы на научно-атеистические темы.** Пенза, 1958, 89 стр. (Пенз. обл. отд. Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР).
48. **Бюллетень «В помощь лектору-атеисту».** Липецк, газ. «Ленинское знамя», 1958, 60 стр. (Липецкое обл. отд. Общ. по распростр. полит. и научн. знаний. Научн.-атеистич. секция). Библиогр., стр. 54—59.
49. **Вопросы истории религии и атеизма.** Сб. статей, т. 5. [Ред. коллегия: Н. А. Смирнов (отв. ред.) и др.]. М., 1958. 400 стр. (Акад. наук СССР. Инст. истории), 440 стр. Библиогр. в подстроч. примеч.; т. 6, 424 стр. Библиогр. в подстроч. примеч.
50. **Всемирная история.** В 10-ти томах. Е. М. Жуков (глав. ред.). Т. 4. М., Соцэкгиз, 1958, 823 стр. с илл. и карт. (Начало XVI—середина XVII вв.); т. 5, 1958, 781 стр. с илл. и карт. (начало XVI—середина XVII вв.). См. разделы, посв. вопросам религии и атеизма.
51. **Гурев Г. А.** Эволюция представления о боге. Наука и жизнь, 1958, № 9, стр. 53—58.
52. **Ежегодник Музея истории религии и атеизма.** [Отв. ред. д-р. истор. наук С. И. Ковалев). Сб. статей, т. II. 1958, 396 стр. с илл. в тексте. Библиогр.: «Указатель литературы по истории религии и атеизма за 1955 г.», стр. 372—394 (428 назв.). Сост. М. Д. Захарова.
53. **За научное мировоззрение против религиозных верований.** (Сб. стенограмм лекций, прочит. на республ. семинаре по научн.-атеистич. вопросам). Фрунзе, 1958, 83 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний Киргиз. ССР).
54. **Знание и вера в бога.** Из опыта научн.-атеистич. пропаганды в Молодечнен. обл. (Сб. статей). Молодечно, 1958, 51 стр. «Что читать на научно-атеистич. темы», стр. 49—50. *Рец. на кн.:* **От религии к действительности.** Газ. «Сов. Белоруссия», 1958, 24 июля.

55. **Кольман Э. Я.** Есть ли бог? М., изд. «Молодая гвардия», 1958, 80 стр.
56. **Материализм и религия.** Сб. статей. Под ред. И. Д. Панцхава. М., 1958, 250 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
57. **Наука и религия.** Сб. статей и материалов по пропаганде научно-атеистических знаний. Пермь, Кн. изд., 1958, 408 стр. Сост. П. С. Соседов. Библиогр. в примеч., стр. 402—407.
58. **Павелкин П.** Есть ли бог? Беседы. М., Госполитиздат, 1958, 79 стр. (Попул. библ. по атеизму).
59. **Узков И. Н.** Труд и религия. (Материал для лекторов). Тула, 1958, 35 стр. (Тульское обл. отд. Общ. по распорстр. полит. и научн. знаний РФСР). На правах рукописи.
60. **Худяков С. Н.** Всегда ли будет существовать религия? М., изд. «Знание», 1958, 32 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
61. **Шахнович М. И.** Труд и религия. Л., 1958, 56 стр. (Общ. по распростр. полит. и и научн. знаний РФСР. Ленингр. отд.).

3. Философский идеализм и религия

62. **Бурхард А. И.** Материал в помощь лектору: «Современный философский идеализм и религия»». М., 1958, 36 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР). На правах рукописи.
63. **Каплан А. Б.** Теологическая трактовка проблем культуры и цивилизации. Вестник мировой культуры, 1958, № 6, стр. 147—152.
64. **Кибовский Н. И.** Общественный процесс и божественное предопределение. [Критика религиозного понимания общественного прогресса]. Илл. Е. Скакальский. Наука и жизнь, 1958, № 11, стр. 49—54.
65. **Наумова М. А.** Философствующий богослов. [К критике философ. взглядов интуитивиста Н. О. Лосского (США)] Учен. записки (Высш. парт. школа при ЦК КПСС). Кафедра диалектич. и ист. материализма. Вып. 1, 1958, стр. 104—115.
66. **Николаева Л. В.** Свобода воли. [Заметки о религии]. Илл. В. Шерстобитов. Наука и жизнь, 1958, № 6, стр. 45—50.
67. **Чжан Жу-синь.** Критика прагматистской философии Ху Ши. Пер. с китайского Э. В. Никогосова. М., Изд. иностр. лит., 1958, 107 стр. См. гл. 6: Прагматисты — верные прислужники религии, стр. 38—42.

4. Наука и религия

а) Общие вопросы

68. **Беседы ученых с верующими.** Смоленск, Кн. изд., 1958 (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР. Смоленское обл. отд.). Сост. К. Валикова. Вып. 1, 164 стр. с илл.
69. **Габинский Г. А.** Логике вопреки. [О несостоятельности религиозных взглядов]. Илл. Н. Петров. Наука и жизнь, 1958, № 8, стр. 55—58.
70. **Герасимов В. П.** О пропаганде атеизма в лекциях по естествознанию. М., 1958, 42 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР). На правах рукописи.
71. **Гудожник Г. С.** Техника и религия. Илл. В. Шерстобитов. Наука и жизнь, 1958, № 8, стр. 50—54; № 9, стр. 43—47.
72. **Гурев Г. А.** В помощь лектору. О смысле жизни. (Критика религиозных представлений). М., 1958, 40 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР. В помощь лектору). На правах рукописи.
73. **Гурев Г. А.** Научные предвидения и религиозные предрассудки. 2-е доп. изд. М., Воениздат, 1958, 125 стр. (Научн.-попул. библ.).
74. **Гурев Г. А.** О вере в бессмертие души. М., Госполитиздат, 1958, 62 стр. (Популярная библ. по атеизму).
75. **Давиденко И. И.** Можно ли предсказывать? Краснодар, Кн. изд., 1958, 27 стр.
76. **Дик В. Г.** Вода и суеверия. Наука и жизнь, 1958, № 6, стр. 57—60.
77. **За научное мировоззрение, против религиозных верований.** (Сб. стенограмм лекций, прочитанных на республ. семинаре по научно-атеистическим вопросам). Фрунзе, 1958, 84 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний Кирг. ССР).
78. **Кашен Марсель.** Наука и религия. Пер. с франц. М., Изд. иностр. лит., 1958, 60 стр.
79. **Кошелевский Д. И.** Развеянные мифы Библии. (Опровержение религиозных представлений о Земле). М., Изд. «Знание», 1958, 39 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).

80. **Крутик М. И.** Библейские пророчества и наука. М., изд. «Знание», 1958, 47 стр. (Всесозн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
81. **Кряпев Ю. В.** Тщетные попытки. [О попытках современных богословов примирить науку с религией]. Илл. В. Шерстобитов. Наука и жизнь, 1958, № 7, стр. 52—55.
82. **Курсанов Г. А.** Реакционная сущность «естественной религии». [О попытках зарубежных служителей церкви и реакционных ученых примирить науку с религией]. Природа. 1958, № 1, стр. 39—44.
Левада Ю. А. Материал к лекции на тему: «О борьбе науки с религией в современных условиях». См. № 483.
83. **Мансуров Н. С.** Наука и религия о природе. М., Воениздат, 1958, 64 стр. (Научн.-попул. библ.).
84. **Мезенцев В. А.** Можно ли предвидеть будущее. 2-е перераб. изд. М., Госполитиздат. 1958. 96 стр. (Популярная библ. по атеизму).
85. **Михневич Д. Е.** О душе и вере в загробную жизнь. М., изд. «Знание», 1958, 40 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
86. **Мишутин Д. А.** Чудеса в атмосфере. Илл. М. Улупов. Наука и жизнь, 1958, № 2, стр. 49—52.
87. **Можно ли предвидеть будущее?** (По материалам философского семинара VI Всемирного фестиваля молодежи и студентов, М., 1957). М., «Знание», 1958, 72 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
88. **Наука и религия.** Альбом-выставка. [М., Госполитиздат, 1958]. 32 отд. л. илл В вып. дан. сост.: В. Андрианова, Б. Рамм, С. Рутенбург, М. Шахнович.
89. **Наука раскрывает «тайны».** Наука и жизнь, 1958, № 3, стр. 52.
90. **Никифоров А. С.** Наука и религия о летосчислении. В бюллетене «В помощь лектору-атеисту». Липецк, изд. газ. «Ленинское знамя», 1958, стр. 36—42.
91. **Новик И. Б.** Можно ли примирить науку и религию? М., Госполитиздат, 1958, 47 стр.
92. **Новицкий Р.** Оптические «чудеса». (Когда луч света служит мраку. Туманные картины в XIII веке до н. э. Чудо на острове Фернандо-По. Тень жены Генриха VIII на экране телевизора). Илл. К. Арцеулова. Техника молодежи, 1958, № 7, стр. 37—39.
93. **Обзорная рецензия на лекции на тему «Наука и религия».** М., 1958, 19 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний). На правах рукописи. Библиогр., стр. 17—19.
94. **Пинчук Л. Т.** О вере в чудеса. Илл. Г. Турылев. Наука и жизнь, 1958, № 7, стр. 45—51.
95. **Пинчук Л. Т.** «Чудеса» религии. Изд. 2-е доп. и переработ. М., изд. «Знание», 1959, 32 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
96. **Плохинский А. А.** Суеверные пророчества и научные предвидения. Пермь, Кн. изд., 1958, 48 стр. (Библ. «Беседы о науке к религии»).
97. **Решетников Н.** Наука против библейских мифов. Иркутск, 1958, 56 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний, Иркутское отд.).
98. **Розова Е. А.** О стихийных явлениях природы. В сб.: За научное мировоззрение против религиозных верований. (Сб. стенограмм лекций, прочит. на республ. семинаре по научн.-атеистич. вопросам). Фрунзе, 1958, стр. 51—71. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний Киргизской ССР).
99. **Сивоконь П. Е.** Знание и вера — непримиримы. Илл. И. Комаревский. Наука и жизнь, 1958, № 2, стр. 53—58.
100. **Соколов П. П.** Материалы к лекции на тему: Химия и религия. Бюллетень «В помощь лектору-атеисту». Липецк, изд. газ. «Ленинское знамя», 1958, стр. 20—29.
101. **Степанов А.** Наука и религия несовместимы. На рубеже, 1958, № 6, стр. 143—149.
Трошин Д. М. Наука на Всемирной выставке в Брюсселе. См. № 240.
102. **Тучков Е. А.** Наука против суеверий. (Материал в помощь лектору). Рязань, 1958, 56 стр. (Ряз. обл. отд. общ. по распростр. полит. и научн. знаний). На правах рукописи. Библиогр., стр. 2.
103. **Фаддеев Е. Т.** Преобразование природы. [К критике богословских взглядов на преобразовательную деятельность человека]. Илл. М. Улупов. Наука и жизнь, 1958, № 11, стр. 41—48.
104. **Харахоркин Л. Р.** Наука и религия о закономерностях общественного развития. Л., 1958, 48 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР. Лен. отд.).
105. **Худяков С. Н.** Наука в борьбе с религией. Иваново, Кн. изд., 1958, 62 стр. Испр. и доп. изд. книги «Что такое религия».
106. **Шахнович М. И.** Советская наука против религии. Л., Лениздат, 1958, 87 стр. с илл. (Библ. атеиста).

б) Астрономия

107. **Арсеньев А. С.** Наука и религия о Вселенной. В кн.: Наука и религия. Пермь, Кн. изд., 1958, стр. 243—270.
108. **Базыкин В.** Звездные дома. Культурно-просветительная работа, 1958, № 11, стр. 49. [О планетариях, народных обсерваториях и астрономических площадках].
109. **Зотов.** Наука и христианская религия о происхождени Земли и планет. Алма-Ата, Казгосиздат, 1958, 36 стр. с илл. (Библ. лектора-атеиста).
110. **Шифрин Ф. Ш.** Значение завоевания космоса для научного атеизма. Вопросы философии, 1958, № 7, стр. 176—179.

в) Биология

111. **Алеев А.** Наука и религия о жизни и смерти. Алма-Ата, Казгосиздат, 1958, 27 стр. (Библ. лектора-атеиста).
112. **Ильин Н. А.** Наука и религия о жизни и смерти. М., Госполитиздат, 1958, 38 стр. (Популярная библ. по атеизму).
113. **Касьянов В. М.** Учение И. П. Павлова — острое оружие в борьбе против религии. Радиолекция. М., 1958, 8 стр. (Центр. научн.-исслед. инст. сан. просвещния Мин. здравоохранения СССР).
114. **Насыров О.** Атеистическое значение учения И. В. Мичурина. Коммунист Туркменистана, 1958, № 12, стр. 44—50.
115. **Опарин А. И.** Современное состояние проблемы происхождения жизни. Природа, 1958, № 3, стр. 11—16.
116. **Орлов В. В.** Существует ли душа. (О природе психической деятельности). Пермь, Кн. изд., 1958, 56 стр. (Библ. «Беседы о науке и религии»).
117. **Павлова Л. И.** Наука и религия о жизни и смерти. М., 1958, 7 стр. (Центр. научн.-исслед. инст. сан. просвещения Мин. здравоохранения СССР. Беседа по радио).
118. **Платонов Г. В.** Дарвинизм и религия. М., Воениздат, 1958, 87 стр. (Научн.-попул. библ.). Библиогр. в конце книги.
119. **Плющ Л. Н.** Возникновение жизни на Земле. В кн.: Наука и религия. Пермь, Кн. изд. 1958. стр. 271—293.
120. **Шахнович М. И.** Учение И. П. Павлова о «душе». Блокнот агитатора, Отд. пропаганды и агитации Лен. Обкома и Горкома КПСС, 1958, №·32, стр. 45—50.
121. **Юрова И. Л.** Молитвами урожая не вырастишь. [О борьбе с религиозными пережитками, связанными с сельским хозяйством]. Илл. Б. Малышев. Наука и жизнь, 1958, № 4, стр. 60—65.

г) Антропология

122. **Властовский В. Г.** Современные представления о происхождении человека. В кн.: Наука и религия. Пермь, Кн. изд. 1958, стр. 294—319).
123. **Ибрагимов С. Ю.** Наука и религия о происхождении человека. Заочная консультация по естественно-научным и научно-атеистическим вопросам (Махачкала), 1958, № 2, стр. 8—11.
124. **Неструх М. Ф.** Происхожденне человека. М., 1958, 387 стр. с илл. и карт.; 11 л. илл. (Акад. наук СССР). Библиогр., стр. 366—385.
125. **Рустамов И.** Наука о происхождении человека. Коммунист Туркменистана, 1958, № 5, стр. 30—36. [Беседы на научно-атеистические темы].

д) Медицина

126. **Кодкин А.** Советская медицина, предрассудки и суеверия. Барнаул, Алтайское кн. изд., 1958, 40 стр.
127. **Кулиев К.** Медицина в борьбе с суевериями и знахарством. Коммунист Туркменистана, 1958, № 1, стр. 61—66.
128. **Куприянов В. В.** Анатомия и религия Кишинев, Госиздат Молдавии, 1958, 35 стр. с илл. (Мин. здравоохранения МССР, Респ. дом сан. просвещения).
129. **Куприянов В. В.** Медицина и религия в США. (По материалам америк. мед. журналов). Здравоохранение (Кишинев), 1958, № 1, стр. 58—62.
130. **Медведев Н. В.** Психические явления в свете науки. 2-е изд. М., Госполитиздат, 1958, 70 стр. с илл. (Популярная библ. по атеизму).
131. **Пылаев П. И.** Какой вред приносят знахари. М., 1958, 30 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР). Библиогр. в конце книги. На правах рукописи.

132. **Сальников Е. Т.** Медицина и религия. М., изд. «Знание», 1958, 24 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний. Библ. сельского лектора).
133. **Шишлов М. П.** Советская медицина в борьбе со знахарством и суевериями. Владимир, Кн. изд., 1958, 51 стр.

5. Происхождение религии

134. **Абдулаев М.** Марксизм-ленинизм о происхождении религии. Заочная консультация по естественно-научным и научно-атеистическим вопросам (Махачкала), 1958, № 1, стр. 5—9.
135. **Агмазов М., Яковлев В.** Возникновение и сущность религии, религиозных предрассудков и суеверий. Семипалатинск, 1958, 30 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний Казахской ССР. Семипалат. отд.). Библиогр., стр. 29.
136. **Бутинова М. С.** Как возникла религия. Изд. 2-е испр. и доп. М., Изд. Сов. Россия, 1958, 112 стр. с илл.
137. **Бутинова М. С.** Передвижная выставка «Происхождение религии» [организованная Музеем истории религии и атеизма и Музеем антропологии и этнографии Академии наук СССР]. Пропагандист, 1958, № 12, стр. 101—104.
138. **Воропаева К. Л.** Существует ли загробная жизнь? М., Госполитиздат, 1958, 87 стр.
139. **Гревенс Н. Н., Фрадкин Э. Е.** Выставка «Происхождение религии». Путеводитель по выставке. Кронштадт, 1958, 13 стр.
140. **Добрынин Ю. Г.** Против теорий врожденности религии. Наука и жизнь, 1958, № 10, стр. 45—50.
Ермаков М. Социальные и гносеологические корни религии. См. № 30.
141. **Зыбковец В. Ф.** К проблеме длительности дорелигиозного периода. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб статей, т. 5, М., 1958, стр. 379—409 (Акад. наук СССР. Инст. истории).
142. **Зыбковец В. Ф.** Проблема происхождения религии в советской науке. Постановка вопроса; труды А. В. Луначарского, Е. М. Ярославского, И. И. Скворцова-Степанова). В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, т. 6. М., 1958, стр. 322—349. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
143. **Каждан А.** Единый и всемогущий. Как человек создал бога. Илл. Н. Антокольская. Знание — сила, 1958, № 6, стр. 34—37.
144. **Каждан А.** «Зверь, дай себя убить!». Как человек создал бога. Илл. Н. Антокольская. Знание — сила, 1958, № 1, стр. 13—17.
145. **Каждан А.** Пища богов. [Из истории возникновения жертвоприношений]. Илл. Н. Антокольская. Знание — сила, 1958, № 3, стр. 47—50.
146. **Каждан А.** Путешествие в страну без возврата. [Из истории возникновения религиозных представлений о загробном мире]. Илл. Н. Гольц. Знание — сила, 1958, № 4, стр. 14—17.
147. **Каждан А.** Умирающие боги. Как человек создал бога. Илл. Н. Антокольская. Знание — сила, 1958, № 2, стр. 22—25.
148. **Кац А. Л.** Происхождение религии и ее сущность. В сб.: За научное мировоззрение против религиозных верований. (Сб. стенограмм лекций, прочит. на республ. семинаре по научно-атеистическим вопросам). Фрунзе, 1958, стр. 26—50.
149. **Малинин В. А.** О происхождении религии. В кн : Наука и религия. Пермь, Кн. изд., 1958, стр. 32—77.
Никифоров А. Н. Материал к лекции на тему «Как возникла религия». См. № 492.
150. **Овсянников М. Ф.** Фейербах о происхождении религии. В сб.: Материализм и религия. Под ред. проф. И. Д. Панцхава. М., 1958, стр. 119—133. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР).
151. **Парнюк М. А.** О происхождении религии. Гносеол. корни религиозного мировоззрения. Наука и жизнь, 1958, № 4, стр. 51—56.
152. **Прокофьев В. И.** Возникновение религии и веры в бога. М., Воениздат, 1958, 120 стр. (Научн.-попул. библ.). Библиогр. в конце книги (16 назв.).
153. **Скворцов-Степанов. И. И.** Происхождение нашего бога (по Г. Кунову). [Вступит. статья Е. Муравьева. 3-е изд.] М., Госполитиздат, 1958, 136 стр.
154. **Слюсарев А. А.** Миф о загробной жизни. Наука и жизнь, 1958, № 10, стр. 52—57.
155. **Сухов А. Д.** Гносеологические корни религии. Научн. доклады высш. школы. Философ. науки, 1958, № 4, стр. 102—112.
156. **Сухов А. Д.** Социальные корни религии. Илл. В. Шерстобитов. Наука и жизнь, 1958, № 1, стр. 57—61.
157. **Угринович Д. М.** Происхождение и сущность религии. Лекция для студентов-заочников фиософ. гос. унив-тов. М., Изд. Моск. унив., 1958, 22 стр. (Мин. высш. образования СССР, Научн. метод. кабинет по заочн. обучению при Моск. гос. унив. им. М. В. Ломоносова).

158. **Черкашин П. П.** О социальных корнях религии. Вопросы философии, 1958, № 6, стр. 29—41.
159. **Шейхов М. А.** О происхождении веры в загробную жизнь. Заочная консультация по естественно-научным и научно-атеистическим вопросам. (Махачкала), 1958, № 1, стр. 11—15.

6. Религиозные верования первобытного общества и их пережитки

160. **Анисимов А. Ф.** Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.—Л., изд. АН СССР [Ленингр. отд.], 1958, 235 стр. с илл.; 2 л. илл. (Акад. наук СССР. Музей истории религии и атеизма). Библиогр. в подстроч. примеч.
161. **Анисимов А. Ф.** Религия эпохи расцвета матриархата. Ежегодник Музея истории религии и атеизма. (Акад. наук СССР), т. II, М.—Л., 1958, стр. 261—282.
162. **Бардавелидзе В. В.** По этапам развития древнейших религиозных верований и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, Изд. АН Груз. ССР, 1957, 305 стр. с табл.
163. **Белицер В. Н.** Очерки по этнографии народов Коми. XIX—начало XX в. М., 1958, 393 стр. с илл. (Акад. наук СССР. Труды Инст. этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия, т. 45). См. [раздел]: Народные верования и обряды, стр. 316—332.
164. **Бутинова М. С.** Н. Н. Миклухо-Маклай о религии папуасов [Новой Гвинеи]. Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. II, М.—Л., 1958, стр. 283—309.
165. **Гаглоева З. Д.** Составные элементы праздника «Ног бон». [Празднование нового года у осетин]. Изв. Юго-Осет. научн.-исслед. инст., вып. 9, 1958, стр. 157—184.
166. **Кисляков Н. А.** Пережитки матриархата в брачных обрядах народов Средней Азии. Краткие сообщения Инст. этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, вып. 28, стр. 21—27.
167. **Некоторые вопросы истории общества бронзового века.** (Замечания советских ученых по 2-й части I тома «Истории научного и культурного развития человечества»). Вестн. мировой культуры, 1958, № 4, стр. 122—148. См. Замечания И. М. Дьякова [в разделе]: Религия, стр. 141—142.
168. **Попов А. А.** Пережитки древних дорелигиозных воззрений долганов на природу. [Из работы «Религиозные представления долганов»]. Сов. этнография, 1958, № 2, стр. 77—99.
169. **Потачаков К. М.** Культура и быт хакасов в свете исторических связей с русским народом (XVIII—XIX вв.). Абакан, Хакасское кн. изд., 1958, 104 стр. с илл. (Хакасский научн.-исслед. инст. языка, лит. и истории). См. гл. «Народные верования», стр. 94—101.
170. **Рахимов М. Р.** Следы древних верований в земледельческих обычаях и обрядах таджиков Каратегина и Дарваза в XIX—начале XX века. Краткие сообщения Инст. этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, 1958, вып. 29, стр. 76—83.
171. **Тумилевич Ф. В.** Свадебный обряд у казаков-некрасовцев. Учен. записки (Ростовск. унив.), т. 45. Труды ист.-филол. фак., вып. 6, 1958, стр. 129—158.
172. **Турчанинов Г.** Из истории религиозного синкретизма у черкесов. (Следы культа Ауш-Герги Георгия Победоносцева). В кн.: Вопросы истории религии и атеизма, т. 6, М., 1958, стр. 306—321.
173. **Хайтун Д. Е.** Тотемизм, его сущность и происхождение. Сталинабад, 1958, 151 стр. (Мин. высш. образования СССР. Тадж. Гос. унив. им. Ленина). Библиогр. в подстрочн. примеч.
174. **Чичеров В. И.** Из истории народных верований и обрядов. («Нечистая сила и Касьян»). Труды отд. древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 14, 1958, стр. 529—534.
175. **Шаревская Б.** О методологической и терминологической путанице в вопросах первобытного мышления. [По поводу статьи А. А. Попова «Пережитки древних дорелигиозных воззрений долганов на природу» в журн.: Сов. этнография, 1958, № 2]. Сов. этнография, 1958, № 6, стр. 61—75.
176. **Шахнович М. И.** О «психо-аналитическом методе» изучения первобытной религии [по поводу статьи А. А. Попова «Пережитки древних дорелигиозных воззрений долганов на природу» в журн.: Сов. этнография, 1958, № 2]. Сов. этнография, 1958, № 5, стр. 71—76.

7. Религия и атеизм древнего мира

177. **Берзин Э. О.** Раскопки самофракийского святилища кабиров. Сов. археология, 1958, № 4, стр. 239—244.

178. **Берков Е. А.** Цицерон как критик суеверий. В кн.: Цицерон. Сб. статей. М., 1958, стр. 57—78 (Акад. наук СССР. Инст. мировой литературы им. А. М. Горького).
179. **Дьяконов И. М.** Народы древней Передней Азии. Труды Инст. этнографии им. Миклухо-Маклая, т. 39, 1958, стр. 5—72, с карт., Библиогр., стр. 18, 23, 26, 33, 39, 46, 59—60, 71—72. См. [разделы]: Верование и погребальные обычаи, стр. 16—17, Верование, стр. 22, 32. Верования, обычаи и народное творчество, стр. 55—59. Верование и народное творчество, стр. 69—71.
180. **Кессиди Ф. Х.** Гиппократ против религии. Наука и жизнь, 1958, № 1, стр. 58—59.
181. **Кинжалов Р. В.** Пандора (к мифу у Гесиода). Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. II. М.—Л., 1958, стр. 252—260.
182. **Кинжалов Р. В.** Эрмитажная статуэтка Исиды-фортуны (к вопросу о позднеэллиническом религиозном синкретизме). В кн.: Культура и искусство античного мира и Востока, т. 2. Л.—М., изд. «Искусство», 1958, стр. 110—122. (Гос. Эрмитаж).
183. **Колобова К. М., Глускина Л. М.** Очерки истории древней Греции. Пособие для учителя. Л., Учпедгиз [Ленингр. отд.], 1958, 348 стр. с илл. и карт.
184. **Лукреций Тит Кар.** О природе вещей. Пер. с латинск., вступит. статья и коммент. Ф. А. Петровского [отв. ред. С. Л. Утченко]. М., 1958, 260 стр. (Акад. наук СССР, Инст. истории. [Научн.-атеистич. библ.]).
185. **Мартиросян А. А.** Идолы из раскопок Кармир-блура. Ист.-филол. журнал, 1958, № 2, стр. 114—139. Резюме на арм. яз.
186. **Матье М. Э.** Древнеегипетский обряд отверзания уст и очей. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, т. 5. М., 1958, стр. 344—362 (Акад. наук СССР. Инст. истории).
187. **Матье М. Э.** Искусство Фив и Мемфиса времени XIX древнеегипетской династии. В кн.: Культура и искусство античного мира Востока, т. 2. Л.—М., изд. «Искусство», 1958, стр. 27—41. (Гос. Эрмитаж).
188. **Маяк И. Л.** О запрещении вакханалий в Риме. Сов. археология, т. 28, 1958, стр. 256—261.
189. **Мелетинский Е. М.** Предки Прометея. (Культурный герой в мифе и эпосе). Вестник истории мировой культуры, 1958, № 3, стр. 114—132. Резюме на англ. яз. Библиогр. в подстрочн. примеч.
190. **Семенов А. А.** Маздакизм. (Очерк истории учения Маздака). В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, т. 5, М., 1958, стр. 315—343. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
191. **Тревер К. В.** Золотая статуэтка из селения Хант (Таджикистан). (К вопросу о Кушанском пантеоне). Труды Гос. Эрмитажа, т. 2, 1958, стр. 130—146.
192. **Худяк М. М.** Два святилища на акрополе Нимфея. Труды Гос. Эрмитажа, т. 2, 1958, стр. 83—93.

8. Индуизм. Буддизм

193. **Алексеев В. М.** В старом Китае. Дневники путешествия 1907 г. [Предисловие акад. В. В. Струве и В. М. Штейн]. М., Изд. вост. лит., 1958, 312 стр. с илл.; 2 л. порт. и карт. (Акад. наук СССР. Инст. китаеведения. [Русские путешественники в странах Востока]).
194. **Бапат П. В.** Вклад буддизма в индийскую культуру. Вестник мировой культуры, 1958, № 6, стр. 189—191.
195. **Линга Р.** Двойной кризис буддийской церкви в Сиаме (1767—1851). Вестник мировой культуры, 1958, № 6, стр. 191—192.
196. **Пракашвати Пал.** Индусский свадебный обряд. Сов. этнография, 1958, № 4, стр. 53—61.
197. **Рой М.** История индийской философии. Греческая и индийская философия. Пер. с бенгал. яз. М. С. Андронова [и др.]. Вступ. статья В. В. Бродова. Ред. Ф. Н. Грецкий. М., Изд. иностр. лит., 1958, 548 стр.
198. **Рубен В.** Индия и история человечества. Вестник мировой культуры. 1958, № 4, стр. 3—34. См. [раздел]: История индийской религии, стр. 11—14.
199. **Семека Е.** Проблемы истории буддизма в индийской юбилейной литературе. Вестник мировой культуры, 1958, № 6, стр. 122—134.
200. **Чжу Чжи-хэ.** Бирма. Пер. с китайского И. П. Азовского [и др.]. М., Изд. иностр. лит., 1958, 230 стр. с илл. См. гл. VI: Религия, культура, просвещение, стр. 166—172.

9. Иудаизм

Крывелев И. А. Книга о Библии. См. № 208.

Крывелев И. А. О так называемых «священных книгах». См. № 209.

201. **Маяцкий Ф. С.** Иудаизм, его сущность и происхождение. Кишинев, Гос. изд. Молдавии, 1958, 59 стр. Библиогр. в конце книги.
202. **Москаленко А. Т.** Происхождение и сущность иудейской религии. Заочная консультация по естественно-научным и научно-атеистическим вопросам. (Махачкала), 1958, № 2, стр. 25—28.
203. **Хиви Габалки и его возражения против божественного происхождения Ветхого завета.** В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, т. 6. М., 1958, стр. 417—423.

Ярославский Е. М. Библия для верующих и неверующих. См. 217.

10. Христианство

а) Происхождение христианства

204. **Белл Ч.** Истоки христианской философии и христианского искусства. Вестник мировой культуры, 1958, № 6, стр. 177—178.
205. **Донини Амброджио.** Рукописи из окрестностей Мертвого моря и происхождение христианства. Пер. с итал. Вестник древней истории, 1958, № 2, стр. 114—131.
206. **Иванова А. П.** Происхождение крестного знамения. (Магическое значение троеперстия в античных культах). Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. 2. М.—Л., 1958, стр. 69—79.
207. **Ковалев С. И.** Основные вопросы происхождения христианства. Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. II. М.—Л., 1958, стр. 3—25.
208. **Крывелев И. А.** Книга о Библии (Научн.-попул. очерки). М., Соцэкгиз, 1958, 360 стр. с илл. *Рец. на кн.*: **Клибанов А.** Нужное и интересное издание. Коммунист, 1958, № 18, стр. 120—122.
209. **Крывелев И. А.** О так называемых «священных книгах». Алма-Ата, Казгосиздат, 1958, 37 стр. (Библ. лектора-атеиста).
210. **Кубланов М. М.** Религиозный синкретизм и появление христианства на Боспоре (I—IV вв. н. э.). Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. II. М.—Л., 1958, стр. 57—68.
211. **Ленцман Я. А.** Происхождение христианства. Отв. ред. С. И. Ковалев. М., 1958, 267 стр. (Акад. наук СССР. Научн.-попул. серия).
212. **Луначарский А. В.** Миф о Христе. [Статья из журн. «Безбожник у станка»]. Культпросветработа, 1958, № 11, стр. 54—55.
213. **Розенталь Н. Н.** Христианство, его происхождение и сущность. В кн.: Наука и религия. Пермь. Кн. изд., 1958, стр. 78—122.
214. **Стучевский И. А.** Восточные корни мифа о Христе. М., 1958, 63 стр. (Акад. наук СССР. Ист. востоковедения).
215. **Тарасенко В. Р.** Происхождение и сущность христианства. Минск, 1958, 40 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний БССР). Библиогр., стр. 39—40.
216. **Ушаков В.** Происхождение и социальная сущность христианства. Алма-Ата. Казгосиздат, 1958, 32 стр. (Библ. лектора-атеиста).

Шахнович М. И. В. И. Ленин о первоначальном христианстве. См. № 41.

217. **Ярославский Е. М.** Библия для верующих и неверующих. М., Госполитиздат, 1958, 408 стр. *Рец. на кн.*: **Шевченко И.** Хорошее подспорье в атеистической пропаганде. Агитатор, 1958, № 14, стр. 59.

б) Католицизм

218. **Винтер Е.** Россия в политике Римской курии в XIV в. [Ст. из Берлина, ГДР]. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, т. 6. М., 1958, стр. 291—305 (Акад. наук СССР. Инст. истории).
219. **Гароди Роже.** Католическая проповедь «классового мира» и французская действительность. [Статья из Франции]. Коммунист, 1958, № 4, стр. 92—101.
220. **Гудзий Н. К.** Новые редакции повести о папе Григории. Труды отд. древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 15, 1958, стр. 177—191.
221. **Дементьев Ю. П.** Колониальная политика Франции в Китае и Индокитае 1844—1862. М., Изд. вост. лит., 1958, 202 стр. (Акад. наук СССР. Инст. востоковедения). Лит. стр. 198—201.

222. **Джордано Бруно перед судом инквизиции.** (Краткое изложение следственного дела Джордано Бруно). Публикация, перевод, вступ. статья и коммент. А. Х. Горфункеля. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, т. 6. М., 1958, стр. 349—416.
223. **Домнич М. Я.** Католическая церковь в первые годы французской буржуазной революции XVIII в. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, т. 5, М., 1958, стр. 152—181.
224. **К выборам нового папы.** [Ред. статья]. Новое время, 1958, № 44, стр. 3.
225. **Как избирается папа римский.** Справка. Новое время, 1958, № 43, стр. 27—28.
226. **Каштанов С. М.** Труды И. Денисова о Максиме Греке и его биографиях. [Обзор работ соврем. католического историка]. Византийский временник, т. 14, 1958, стр. 284—295.
227. **Кичанова И. М.** Философия Фомы Аквинского. Вопросы философии, 1958, № 3, стр. 104—117.
228. **Лаврецкий И. Р.** Католическая церковь и государство в Латинской Америке. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, т. 5. М., 1958, стр. 114—151.
229. **Лаврецкий И. Р.** Клерикальная реакция и рабочий класс. Мировая экономика и междунар. отношения, 1958, № 2, стр. 31—41.
230. **Лаврецкий И. Р.** Некоторые вопросы политики Ватикана в Африке. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, т. 6. М., 1958, стр. 105—129. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
231. **Лурье Я. С.** Известие о Варфоломеевской ночи в русских «Посольских делах» XVI в. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, т. 6. М., 1958, стр. 216—230.
232. **Марксисты отвечают своим католическим критикам.** Пер. с франц. М., Соцэкгиз, 1958, 71 стр. (Критика наших критиков). Перед загл. авт.: Анри Дени, Роже Гароди, Жорж Коньо, Ги Бесс.
233. **Мчедлов М. П.** О «социальной доктрине» современного католицизма. В сб.: Материализма и религия. М., 1958, стр. 134—165.
234. **Папа Иоанн XXIII.** [Биогр. справка]. Новое время, 1958, № 45, стр. 31 с портр.
235. **Пронин А.** Тлетворное влияние католической пропаганды. [О католич. прессе]. Сов. печать, 1958, № 10, стр. 56—57.
236. **Рамм Б. Я.** Три этапа папской экспансии против Руси в X—XV вв. Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. II, М.—Л., 1958, стр. 210—229.
237. **Рутенбург В. И.** Народные движения в городах Италии XIV—начало XV в. М.—Л., 1958, 383 стр., 10 л. илл. (Акад. наук СССР. Инст. истории. Ленингр. отд.). Библиогр. стр. 358—367.
238. **Садовский Н. А.** Французские марксисты дают отпор католическим критикам марксизма. [По материалам книги о проведенном франц. коммунистами публичном диспуте с целью разоблачения антимарксистских «трудов» католических священников]. Вопросы философии, 1958, № 1, стр. 128—131.

Смирнов М. М., Пуришев Б. И. Реформация и великая крестьянская война в Германии. См. № 313.

239. **Сташевский Я.** Еще о генезисе энциклики «Rerum Novarum». [Статья из г. Торн, Польша]. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, т. 6. М., 1958, стр. 149—152. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
240. **Трошин Д. М.** Наука на Всемирной выставке в Брюсселе. Природа, 1958, № 11, стр. 31—38. См. [О павильоне Ватикана], стр. 36—38.
241. **Фельдман Д. Г.** Ватикан на службе международной реакции. В сб.: За научное мировоззрение против религиозных верований (Сб. стенограмм лекций, прочит. на республ. семинаре по научн.-атеистич. вопросам). Фрунзе, 1958, стр. 72—82.

Чистозвонов А. Н. Цвинглианство и кальвинизм. Католическая реакция в Европе. См. № 314.

242. **Шейнман М. М.** Ватикан и католицизм в конце XIX—начале XX в. М., 1958, 486 стр. (Акад. наук СССР. Инст. истории). Библиогр. стр. 456—466. *Рец. на кн.*: **Григулевич И.** Правда о Ватикане. Коммунист, 1958, № 11, стр. 116—121.
243. **Шейнман М. М.** Ватикан и Россия в период между февралем и октябрем 1917 г. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, т. 5. М., 1958, стр. 73—89. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
244. **Шейнман М. М.** Модернизм и модернизация в католицизме. Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. II. М.—Л., 1958, стр. 230—251.
245. **Шульговский А.** О католическом «третьем пути» в Латинской Америке. [О лозун-

гах «социальных реформ», выдвигаемых католич. организациями]. Мировая экономика и междунар. отношения, 1958, № 6, стр. 100—101.

246. **Шустерман К. Б.** Проблемы религиозных войн во Франции в XVI веке в освещении И. В. Лучицкого. Учен. записки. (Хабаровский гос. пед. инст.), т. 3, 1958, стр. 195—215.

247. **Яковьелло Альберто.** Средневековье наших дней. [О травле супругов Белланди, организованной католич. церковниками]. Письмо из Италии. Огонек, 1958, № 10, стр. 27.

в) Православие

248. **Азбелев С. Н.** Новгородские местные летописцы. Труды отд. древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 15, 1958, стр. 364—370. [Летописцы церкви Дмитрия Солунского, Николо-Дворищенского собора и церкви Двенадцати апостолов].

249. **Азбелев С. Н.** Описание древнерусских рукописей Новгородского областного архива. Труды отд. древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 15, 1958, стр. 418—423. (Описание 45 рукописей гражданского и церковного содержания, большая часть относится к XVII в.).

250. **Азбелев С. Н.** Отрывок славянской служебной минеи XI—XII вв. Труды отд. древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 15, 1958, стр. 432—435.

251. **Алефиренко П. К.** Крестьянское движение и крестьянский вопрос в России в 30—50-х годах XVIII века [М.], 1958, 422 стр. (Акад. наук СССР. Инст. истории). См. гл. III: Классовая борьба монастырских крестьян, стр. 154—214.

252. **Алпатов М. В.** Икона «Сретения» из иконостаса Троицкого собора Троице-Сергиевой лавры. (К изучению худож. образа в древнерусской живописи). Труды отд. древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 14, 1958, стр. 557—564.

253. **Антонова В. И.** Неизвестный художник Руси Игнатий Грек по письменным источникам. Труды отд. древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 14, 1958, стр. 569—572. (Игнатий Грек — иконописец XV в.).

254. **Балдин В. И.** Троице-Сергиева лавра. М., изд. «Искусство», 1958, 40 стр. с илл.; 22 л. илл. Библиогр. в конце книги.

255. **Бартикян Г. М.** Источники для изучения истории Павликиинского движения. Автореферат дисс. на соиск. уч. степ. канд. истор. наук. Л., 1958, 17 стр. (Лен. ордена Ленина гос. унив. им. А. А. Жданова. Восточный фак.).

256. **Белоброва О. А.** К вопросу об иконографии Максима Грека. Труды отд. древнерусской литературы (Инст. русский литературы Акад. наук СССР), т. 15, 1958, стр. 301—309.

257. **Белоброва О. А.** Посольство Константинопольского патриарха Филофея к Сергию Радонежскому. Сообщения Загорского гос. истор.-худож. музея-заповедника, вып. 2, 1958, стр. 12—18.

258. **Белов М. И.** Севернорусские жития святых как источник по истории древнего поморского мореплавания. Труды отд. древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 14, 1958, стр. 234—240.

259. **Бернадский В. Н.** Новгород и Новгородская земля в XV веке. Отв. ред. Н. Н. Степанов [в 2 ч.], Л., 1958 (Лен. гос. пед. инст. им. А. И. Герцена. Учен. записки... Кафедра истории СССР), ч. 1, 1958, 246 стр. См. гл. 2. [О земельных владениях монастырей], стр. 69—74; гл. 4. [Поведение новгородского владыки во время восстания народа против боярства в Новгороде 1418 г. по описанию летописцев], стр. 178—181.

260. **Бугаева О. П.** Рукописи Смоленского областного краеведческого музея. Труды отд. древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 15, 1958, стр. 424—431. [Описание 70 рукописных книг XVI—XIX вв. религиозного и гражданского содержания].

261. **Будовниц И. У.** Первые русские нестяжатели. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, т. 5. М., 1958, стр. 264—282. (Акад. наук СССР. Инст. истории).

262. **Бурейченко И. И.** К вопросу о дате основания Троице-Сергиева монастыря. Сообщения Загорского гос. истор.-худож. музея-заповедника, вып. 2, 1958, стр. 3—11 с илл.

263. **Валкина И. В.** Расслоение крестьянства и работа по найму в вотчинах Свенского монастыря (20—60-е годы XVIII в.). В кн.: К вопросу о первоначальном накоплении в России (XVII—XVIII вв.). М., изд. АН СССР, 1958, стр. 243—263.

264. **Власюк А. И.** Новодевичий монастырь. М., изд. «Искусство», 1958, 26 стр., 18 л илл.

265. **Демин Н.** Искусство Дионисия. Культура и жизнь, 1958, № 5, стр. 45—48.

266. **Зимин А. А.** Дело «еретика» Артемия. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, т. 5. М., 1958, стр. 213—232.

267. **Каждан А. П.** Социальные и политические взгляды Фотия. [Церковный и полит. деятель Византии IX в.]. Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. II. М.—Л., 1958, стр. 107—136.

268. **Казакова Н. А.** Борьба против монастырского землевладения на Руси в конце XV—начале XVI в. Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. II. М.—Л., 1958, стр. 151—171.

269. **Казакова Н. А.** Крестьянская тема в памятнике житийной литературы XVI в. Труды отд. древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 14, 1958, стр. 241—246.

270. **Казакова Н. А.** Сведения об иконах Андрея Рублева, находившихся в Волоколамском монастыре в XVI в. Труды отд. древнерусской литературы (Инст. русской литературы. Акад. наук СССР), т. 15, 1958, стр. 310—311.

271. **Казачкова Д. А.** Зарождение и развитие антицерковной идеологии в древней Руси XI в. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, т. 5. М., 1958, стр. 283—314.

272. **Капустин А. П.** Четыре рукописные книги из библиотеки Карельского педагогического института. Труды отд. древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 14, 1958, стр. 628—630. [Описание церковных рукописных книг XIV—XVII вв.].

273. **Каргер М. К.** Древний Киев. Очерки по истории материальной культуры древнерусского города [в 2 т.], т. 1. М.—Л., 1958, 579 стр. с илл., 55 л. илл. (Акад. наук СССР. Инст. истории материальной культуры).

274. **Клибанов А. И.** К изучению биографии и литературного наследия Максима Грека. Византийский временник, т. 14, 1958, стр. 148—174. Приложение: Письма Максима Грека (Михаила Триволиса) 1498—1504 гг. Сочинение Максима Грека «Похвала Адаму Первозданному». Сочинение Максима Грека о Платоне.

275. **Клибанов А. И.** К истории русской реформационной мысли (Тверская «распря о вере» в середине XIV в.). В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, т. 5. М., 1958, стр. 233—263.

276. **Клибанов А. И.** Книги Ивана Черного. (К характеристике мировоззрения новгородско-московских еретиков). Ист. записки, 1958, № 62, стр. 198—244.

277. **Корецкий В. И.** Борьба крестьян с монастырями в России XVI—начале XVII в. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, т. 6, М., 1958, стр. 169—215. (Акад. наук СССР. Инст. истории).

278. **Косточкин В. В.** Саввино-Сторожевой монастырь в XVII—XVIII вв. (по запискам современников и неопубликованным архивным чертежам). Сообщения Инст. истории искусств, т. 12, 1958, стр. 112—129.

279. **Курбатов Г. Л.** Классовая сущность учения Иоанна Златоуста. [К истории христианства]. Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. II. М.—Л., 1958, стр. 80—106.

280. **Лебедев Г. И.** Краткие сведения о рукописных и старопечатных книгах Чухломского районного музея Костромской области. Труды отд. древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 14, 1958, стр. 608—609.

281. **Логвин Г. Н.** Киево-Печерская лавра. М., изд. «Искусство», 1958, 21 стр. с илл., 16 л. илл.

282. **Ломунов К. Н.** Музей Л. Н. Толстого в Москве. М., изд. «Моск. рабочий», 1958, 196 стр. См. гл.: Роман «Воскресенье» [раздел]: Толстой и самодержавие. Отлучение от церкви. Волна протестов. Мужество писателя, стр. 138—140.

283. **Лукьянов В. В.** Рукописные материалы Переславль-Залесского районного краеведческого музея. Труды отд. древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 14, 1958, стр. 610—612. [Перечень церковных рукописей XV—XVIII вв.].

284. **Лурье Я. С.** Борьба церкви с великокняжеской властью в конце 70-х—первой половине 80-х годов XV в. Труды отд. древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 14, 1958, стр. 219—228.

285. **Малышев В. И.** Два неизвестных письма протопопа Аввакума. Труды отд. древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 14, 1958, стр. 413—422.

286. **Малышев В. И.** К 275-летию со дня смерти протопопа Аввакума. Изв. Акад. наук СССР. Отд. литературы и языка, т. 17, вып. 1, 1958, стр. 88—90. Библиогр. в подстрочн. примеч.

287. **Материалы по истории крестьян в России XI—XVII вв.** (Сб. документов). Подготовили к печати З. М. Андросенкова и Н. Н. Кононова. Под ред. проф. В. В. Мав-

родина. Л., 1958, 171 стр. (Лен. ордена Ленина гос. унив. им. А. А. Жданова). Библиогр. стр. 160—166.

288. **Маясова Н. А.** «Двойной покров» XVI века. Сообщения Загорского гос. истор.-худож. музея-заповедника, вып. 2, 1958, стр. 25—30 с илл.

289. **Моисеева Г. Н.** О датировке «Собрания некоего старца» Вассиана Патрикеева. Труды отд. древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад наук СССР), т. 15, 1958, стр. 349—361.

290. **Мошин В. А.** К датировке рукописей из собрания А. Ф. Гильфердинга в Государственной Публичной библиотеке. Труды отд. древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 15, 1958, стр. 409—417. (Описание церковных рукописей XIII—XVIII вв.).

291. **Н. Р.** Празднование юбилея Остромирова евангелия в Ленинграде. Труды (Публичная библ. им. Салтыкова-Щедрина), т. 5, 1958, стр. 63—68.

292. **Нажившна С. Я.** Рукописи Иргизского монастыря и Саровской пустыни в собрании Куйбышевской областной библиотеки. Труды отд. древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 14, 1958, стр. 624—627.

293. **Николаева Т. В.** К вопросу о связях древней Руси с южными славянами [Описание икон «Никола Можайский» и «Анна с младенцем Марией», хранящихся в музее]. Сообщения Загорского гос. истор.-худож. музея-заповедника, вып. 2, 1958, стр. 19—24 с илл.

294. **Николаева Т. В.** Оклад с иконы «Троицы» письма Андрея Рублева. Сообщения Загорского гос. истор.-худож. музея-заповедника, вып. 2, 1958, стр. 31—39 с илл.

295. **Образцов Г. Н.** Уложение 1649 г. и крестьяне вотчины Антониево-Сийского монастыря. Ист. записки, 1958, № 63, стр. 269—282.

296. **Огризко З. А.** Из истории хозяйства монастырских половников XVII в. Научн. доклады высш. школы. Ист. науки, 1958, № 4, стр. 16—23.

297. **Огризко З. А.** Изменение в экономическом положении монастырских половников русского Севера в XVIII в. (К вопросу о начальных формах экспроприации сельского и городского населения в России). В кн.: К вопросу о первоначальном накоплении в России (XVII—XVIII вв.). М., 1958, стр. 97—116. (Акад. наук СССР. Инст. истории).

Персиц М. М. Отделение церкви от государства и школы от церкви в СССР. См. № 19.

298. **Пузиков В. М.** Мировоззрение Симеона Полоцкого. Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук. Минск, 1958, 19 стр. (Белорусский гос. унив. им. В. И. Ленина. Кафедра истории философии и логики).

299. **Пузиков В. М.** Общественно-политические взгляды Симеона Полоцкого. Научные труды по философии (Белорусский гос. унив. им. В. И Ленина), вып. 2, ч. 2, 1958, стр. 3—56.

300. **Розов Н. Н.** Остромирово евангелие в Публичной библиотеке. (150 лет хранения и изучения). Доклад на заседании учен. совета Гос. Публичной библ., посвящ. 900-летию Остромирова евангелия. Труды (Публичная библ. им. М. Е. Салтыкова-Щедрина), т. 5, 1958, стр. 9—32.

301. **Сарафанова Н. С.** Идея равенства людей в сочинениях протопопа Аввакума. Труды отд. древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 14, 1958, стр. 385—390.

302. **Сердобольская Л. А.** Отражение социальных противоречий в памятнике церковной идеологии начала XIII в. Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. II. М.—Л., 1958, стр. 137—150.

303. **Свирин А. Н.** Остромирово евангелие как памятник искусства. [О миниатюрах Остромирова евангелия]. Труды (Публичная библ. им. М. Е. Салтыкова-Щедрина), т. 5, 1958, стр. 47—55.

304. **Симеон Ереванцы.** Джамбр. Памятная книга, зерцало и сборник всех обстоятельств святого престола Эчмиадзина и окрестных монастырей. (Пер. с арм. С. С. Малхаяна и П. Т. Арутюняна). М., Изд. вост. лит., 1958, 400 стр. с илл. (Акад. наук СССР. Инст. востоковедения).

305. **Смирнова Э. С.** Отражение литературных произведений о Борисе и Глебе в древнерусской станковой живописи. Труды отд. древнерусской литературы (Инст. русской литературы Академии наук СССР), т. 15, 1958, стр. 312—327.

306. **Тихомиров М. Н.** Новый материал об Иване Грозном. Труды отд. древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 14, 1958, стр. 247—255. Приложение: Повесть о свершении большия церкви Никитского монастыря.

307. **Харахоркин Л. Р.** Из истории борьбы самодержавия и церкви против распространения в России атеистических и материалистических идей Л. Фейербаха. Вопросы философии, 1958, № 9, стр. 88—91.

308. **Цветкова Б. А.** Новые данные о христианах-спахиях на Балканском полуострове в период турецкого господства. [Статья из Софии]. Византийский временник, т. 13, 1958, стр. 184—197, с табл. Библиогр. в подстрочн. примеч.

г) Протестантизм

309. **Воляновский Л.** Бог и доллары. [О «деятельности» американского проповедника Т. Хикса в Швейцарии. Фельетон польского журналиста]. Огонек, 1958, № 17, стр. 27.

310. **Гущин Я.** Под пылающим крестом. [Религия и расизм на службе у монополий США]. Культпросветработа, 1958, № 11, стр. 56—57.

311. **Курм Х.** Клерикализация школы в буржуазной Эстонии. Коммунист Эстонии, 1958, № 6, стр. 45—55.

312. **Поршнев Б. Ф.** Кальвин и кальвинизм. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, т. 6. М., 1958, стр. 261—290. (Акад. наук СССР. Инст. истории).

313. **Смирнов М. М., Пуришев Б. И.** Реформация и великая крестьянская война в Германии. В кн.: Всемирная история, в 10 томах. М., Соцэкгиз, 1958, т. IV, гл. VII, стр. 145—186.

314. **Чистозвонов А. Н.** Цвинглианство и кальвинзм. Католическая реакция в Европе. В кн.: Всемирная история, в 10 томах. М., Соцэкгиз, 1958, т. IV, гл. VIII, стр. 188—206.

Шустерман К. Б. Проблемы религиозных войн во Франции в XVI веке в освещении И. В. Лучицкого. См. № 246.

д) Православное сектантство

315. **Александров А.** Проповедники тьмы и мракобесия. (Реакционная сущность религиозных сект иннокентьевцев, иеговистов и мурашковцев). Кишинев, Госиздат Молдавии, 1958. 68 стр. с илл.

316. **Балакирев Ю.** «Божеские» дела одной секты [иеговистов]. В кн.: Березовский Е. С. Вечер вопросов и ответов. «Религиозное сектантство и его сущность». Иркутск, 1958. стр. 68—78.

317. **Бахтин В. С., Молдавский Д. М.** Старообрядческие народные легенды о начале раскола, о табаке и брадобритии. Труды отд. древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 14, 1958, стр. 421—422.

Березовский Е. С. Вечер вопросов и ответов. «Религиозное сектантство и его сущность». См. № 453.

318. **Будь атеистом.** [Сборник]. Одесса, Обл. изд., 1958, 40 стр. с илл. См. гл.: Кто такие сектанты, стр. 11—18.

319. **Валисевич И. С.** Религиозные секты баптистов и иеговистов. 2-е доп. изд. Иркутск, Кн. изд., 1958, 86 стр.

320. **Виноградов С. С.** Кто такие сектанты? Чита, Кн. изд., 1958, 28 стр.

321. **Головань И.** В сетях сектантства. Работница, 1958, № 8, стр. 28—29.

322. **Даниленко И. М.** Откуда они пришли и что проповедуют. [О реакционной сущности религиозной секты иеговистов]. Сталино, Обл. изд., 1958, 29 стр.

Рец. на кн.: Монастыренко Г. Откуда они пришли и что проповедуют. Агитатор, 1958, № 14, стр. 59.

323. **Дедеркал М. Э.** Почему я вышла из секты. Свердловск, Кн. изд., 1958, 16 стр.

324. **Ильницкий Н.** Религиозное сектантство и его идеология. Алма-Ата, Казгосиздат, 1958, 31 стр. (Библ. лектора-атеиста).

325. **Коноплев Н.** Кто такие адвентисты. Парт. жизнь Казахстана, 1958, № 12, стр. 57—58.

326. **Крянев Ю. В.** Ценный почин. [О результатах работы по собиранию материалов по сектантству этнографическо-атеистической экспедицией, организованной Киевским университетом в содружестве с МГУ в 1957 г.]. Наука и жизнь, 1958, № 2, стр. 58.

327. **Левада Ю. А.** Билли Грэхем и другие [О деятельности америк. проповедника-баптиста. Памфлет]. Илл. Г. Бедарев. Наука и жизнь, 1958, № 8, стр. 59—64.

328. **Лукинский Ф.** В плену религиозных суеверий. Сов. профсоюзы. 1958, № 12, стр. 58—59.

329. **Митрохин Л.** В чем вред баптизма. В помощь полит. самообразованию, 1958, № 6. стр. 102—107.

330. **Мюллер Р. Б.** Из истории раскола на севере России (Самосожжение в Палеостровe). Ежегодник Музея истории и религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. II. М.—Л., 1958, стр. 172—182.

331. **Мячин Ф.** Мой разрыв с сектантами-трясунами. (Рассказ бывшего проповедника). Владивосток, Приморское кн. изд., 1958, 59 стр. с портр.

332. **Обзорная рецензия на лекции «О религиозном сектантстве и его идеологии».** М., М., 1958. 24 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний). На правах рукописи. Библиогр. стр. 23—24.
333. **Правда о сектантах.** [Сборник материалов]. Владивосток, Приморское кн. изд., 1958, 144 стр.
334. **Рекемчук А.** Двойное дно. Докум. повесть. [О враждебной деятельности сектантов-иеговистов]. Сыктывкар, Коми кн. изд., 1958, 55 стр. с илл.
335. **Сердобольская Л. А.** Сектанты о любви к ближнему. [Заметки о религии]. Илл. И. Комаревский. Наука и жизнь, 1958, № 6, стр. 51—57.
336. **Сидоров Д.** Современное сектантство. Агитатор, 1958, № 15, стр. 51—53.
337. **Смирнов Н. В.** Что такое сектантство? Сталино, 1958, 27 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний УССР. Сталинское обл. отд. Сталинский обком комсомола. Материал в помощь лектору).
338. **Солодянкин А.** Подлинное лицо иеговизма. В кн.: «Религиозное сектантство и его сущность». Иркутск, 1958, стр. 59—64.
339. **Тынкалюк Н.** Туман рассеялся. Слово бывшего иеговиста. «Религиозное сектантство и его сущность», Иркутск, 1958, стр. 65—67.
340. **Узков И. Н.** Что такое религиозное сектантство. В кн.: Наука и религия. Пермь, Кн. изд. 1958, стр. 170—205.

11. Ислам

341. **Алтмышбаев А.** Некоторые пережитки прошлого в сознании людей в Средней Азии и роль социалистической культуры в борьбе с ними. Фрунзе, 1958, 92 стр. (Акад. наук Киргизской ССР. Отд. философии и права). Продолжение книги «Некоторые особенности формирования и развития социалистической культуры народов Советского Востока».
342. **Беляев Е. А.** Религия. В кн.: Современная Турция. М., Изд. вост. лит., 1958, стр. 40—49 (Акад. наук СССР. Инст. востоковедения).
343. **Григорян С. Н.** К вопросу о происхождении и философских основах калама. [Из истории средневековой религиозной и философской мысли в странах Ближнего Востока]. Вопросы философии, 1958, № 6, стр. 83—90.
344. **Зиманов С. З.** Общественный строй казахов первой половины XIX в. Алма-Ата, 1958, 296 стр. (Акад. наук Казахской ССР. Инст. философии и права). Библиогр. в подстрочн. примеч. См. ч. 3., гл. 5, [раздел]: Духовенство, стр. 218—229.
345. **Ислам и женщина.** [По материалам одноименной брошюры Л. И. Климовича]. Коммунист Татарии, 1958, № 8, стр. 46—48.
346. **Климович Л. И.** Ислам, его происхождение и социальная сущность. В кн.: Наука и религия. Перм. Кн. изд., 1958 г., стр. 123—169.
347. **Климович Л. И.** Ислам и женщина. М., 1958, 47 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР).
348. **Климович Л. И.** Коран и его догматы. Алма-Ата. Казгосиздат, изд. 1958, 52 стр.
349. **Климович Л. И.** Культ святых в исламе. Илл. Г. Турылев. Наука и жизнь, 1958, № 9, стр. 48—52.
350. **Климович Л. И.** Обряды, праздники и культ святых в исламе. Грозный. Чечено-Ингушское кн. изд., 1958, 63 стр. (Отд. Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР в Чечено-Ингушской АССР).
351. **Климович Л. И.** Что нужно знать атеисту о коране. Парт. жизнь Казахстана, 1958, № 6, стр. 50—55.
352. **Крачковский И. Ю.** В. В. Бартольд в истории исламоведния. Избр. соч., т. V, М.—Л., Изд. АН СССР, 1958, стр. 348—360.
353. **Крэгг К.** Религиозное развитие ислама в 20 в. Вестник истории мировой культуры, 1958, № 3, стр. 197—198.
354. **Макатов И. А.** Антинаучность идеологии ислама. Заочная консультация по естественно-научным и научно-атеистическим вопросам. (Махачкала), 1958, № 1, стр. 9—11.
355. **Миклухо-Маклай Н. Д.** Шиизм и его социальное лицо в Иране на рубеже XV—XVI вв. В кн.: Памяти академика И. Ю. Крачковского. Сб. статей. Л., 1958, стр. 221—234. (Лен. ордена Ленина гос. университета им. А. А. Жданова).
356. **Родинсон М.** Жизнь Магомета и социалистическая проблема происхождения ислама. Вестник мировой культуры. 1958, № 6. стр. 181—182.
357. **Современная Сирия** [Ред. коллегия: А. Ф. Султанов (отв. ред.) и др.]. М., Изд. вост. лит., 1958, 325 стр. с илл., 1 л. карт (Акад. наук СССР, Инст. востоковедения). См. гл.: Страна и население, [раздел]; Религии и церкви, стр. 30—45.
358 **Хамидов П.** Один из вопросов борьбы с религиозными пережитками. (Об отношении морали ислама к народным обычаям и традициям). Изв. Акад. наук УзССР. Серия Обществ. наук, 1958, № 1, стр. 49—53. Резюме на узбекск. яз.

12. История атеизма

а) Свободомыслие и атеизм русского народа

359. **Белецкий А. И.** Малоизвестная повесть конца XVII—начала XVIII в., о наказании ангела. Труды отд. древнерусской литературы (Инст. русской литературы Акад. наук СССР), т. 14, 1958, стр. 453—456.
360. **Боголюбова Н. Н.** Социально-революционное значение антирелигиозного романа А. П. Чаплыгина «Гулящие люди». Учен. записки (Белорусск. гос. унив. им. В. И. Ленина), вып. 39, 1958, стр. 137—146.
361. **Гордиенко Н. С.** Лекции А. И. Галича по логике, метафизике и нравоучительной философии. [Из истории русской обществ. мысли начала XIX в.]. Вопросы философии, 1958, № 5, стр. 112—116.
362. **Емелях Л. И.** Атеизм и антиклерикализм народных масс в 1917 г. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей. т. 5. М., 1958, стр. 64—67.
363. **Иванов Б. Н.** Философский материализм Белинского. Лекция. Ростов-на-Дону, изд. Ростовск. унив., 1958, 26 стр. (Р.-Д. гос. пед инст. Каф. философии). См. гл.: Борьба против идеализма и религии, стр. 19—25.
Казачкова Д. А. Зарождение и развитие антицерковной идеологии в древней Руси XI в. См. № 271.
364. **Клибанов А. И.** Свободомыслие в Твери в XIV—XV вв. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, т. 6. М., 1958, стр. 231—260. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
365. **Ковтун Е.** Александр Иванов и русская критика пятидесятых годов XIX в. Искусство, 1958, № 6, стр. 9—18. Библиогр. стр. 17—18. [О картине «Явление Христа народу].
366. **Коган Ю. Я.** Просветитель XVIII века — Я. П. Козельский. М., 1958, 188 стр. (Акад. наук СССР. Инст. востоковедения).
367. **Красухина Д. Н.** Русские писатели в борьбе с религией. Кострома, Кн. изд., 1958, 33 стр.
368. **Лихачев Д. С.** «Стих о жизни патриарших певчих». (Демократическая сатира конца XVII в.). Труды отд. древнерусской литературы (Инст. русской литературы. Акад. наук СССР), т. 14, 1958, стр. 423—426.
369. **Луначарский А. В.** Почему нельзя верить в бога. [Сб. статей]. М., Госполитиздат, 1958, 70 стр. (Попул. библ. по атеизму).
370. **Никитина Ф. Г.** Атеизм петрашевцев. В сб.: Материализм и религия. М., 1958, стр. 221—233.
371. **Пантин И. К.** О материализме и идеализме в философском трактате Радищева. [«О человеке, его смертности и бессмертии»]. Вопросы философии, 1958, № 5, стр. 156—160.
372. **Петров Л. А.** Антирелигиозные тенденции в философской мысли России первой половины XVIII века. В сб.: Материализм и религия. М., 1958, стр. 202—220.
373. **Платонов Г. В.** Атеистическое значение учения И. В. Мичурина. В кн.: Наука и религия. Пермь, Кн. изд., 1958, стр. 320—346.
374. **Полозов С. Н.** Г. В. Плеханов о религии и борьбе с нею. В кн.: Наука и религия. Пермь, Кн. изд., 1958, стр. 181—201.
375. **Полянина Т. В.** А. И. Герцен в борьбе против религии. («Былое и думы»). Труды кафедры русской литературы (Львовский унив.). вып. 2, 1958, стр. 73—91.
376. **Попов П. С.** Атеистические идеи в творчестве Достоевского. В сб.: Материализм и религия, М., 1958, стр. 234—249.
377. **Пушкарев Л. Н.** Русские пословицы XVII в. о церкви и ее служителях. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, т. 6. М., 1958, стр. 153—168.
378. **Рогов И. М.** К вопросу о «масонстве» А. Н. Радищева. Вестник Ленингр. унив., 1958, № 20. Серия истории, языка и литературы, вып. 4, стр. 153—154. Резюме на англ. яз.
379. **Рогов И. М.** Трактат «О человеке, о его смертности и бессмертии» и философская позиция А. Н. Радищева. Вестн. Ленингр. унив., 1958, № 17. Серия экономики, философии и права, вып. 3, стр. 100—113. Резюме на англ. яз.
380. **Романов И. Н.** Н. К. Крупская об антирелигиозной пропаганде. Наука и жизнь, 1958, № 7, стр. 56.
381. **Скворцов-Степанов И. И.** Благочестивые размышления об аде и рае, бесах и ангелах, грешниках и праведниках и о путях к спасению. М., Госполитиздат, 1958, 111 стр. (Попул. библ. по атеизму).
382. **Скворцов-Степанов И. И.** Мысли о религии. М., Госполитиздат, 1958, 32 стр. (Попул. библ. по атеизму).

383. **Филиппов Л. А., Шинкарук В. И. и Спектор М. М.** Философская позиция А. Н. Радищева в трактате «О человеке, его смерти и бессмертии». Вопросы философии, 1958, № 5, стр. 160—169.
384. **Харахоркин Л. Р.** Вопросы атеизма в труде Н. Г. Чернышевского «Антропологический принцип в философии». Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. II. М.—Л., 1958, стр. 198—209.
Харахоркин Л. Р. Из истории борьбы самодержавия и церкви против распространения в России атеистических и материалистических идей Л. Фейербаха. См. № 307.
385. **Шейнман М. М.** Пропагандист атеизма Ем. М. Ярославский. (К 80-летию со дня рождения и 15-летию со дня смерти). В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей. т. 6. М., 1958, стр. 75—104.
386. **Шорохова Е. В.** Атеистическое значение учения И. П. Павлова. В кн.: Наука и религия. Пермь, Кн. изд., 1958, стр. 347—382.

б) Атеизм народов СССР

387. **Барздайтис И.** Из истории атеистической мысли в Литве. Коммунист (Вильнюс), 1958, № 7, стр. 30—35.
388. **Геюшев З. Б.** Критика феодально-религиозной морали азербайджанскими просветителями второй половины XIX в. Труды Инст. истории (Акад. наук Азербайджанской ССР), т. 13, 1958, стр. 260—304. Резюме на азербайдж. яз.
389. **Довгалюк П. Н.** Украинские писатели о Ватикане. Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. II. М.—Л., 1958, стр. 183—197.
390. **Искаков А.** Казахские просветители о религии. Алма-Ата, 1958, 23 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний Казахской ССР). На правах рукописи.
391. **Искаков А.** Чокан Валиханов о происхождении религии. Изв. Акад. наук Казах. ССР. Серия экономики, философии и права, 1958, вып. 1, стр. 89—97. Резюме на казах. яз.
392. **Ковчегов П. и Табакару Д.** Элементы свободомыслия и атеизма в произведениях передовых мыслителей Молдавии XIX в. [Ист.-лит. обзор.]. Коммунист Молдавии, 1958, № 7, стр. 38—45.
393. **Табакару Д. Н.** Атеистические элементы в творчестве молдавских писателей XIX в. (К. Стомати, К. Негруци, А. Руссо, М. Эминеску, К. Стомати-Чуря). Изв. Молдавского филиала Акад. наук СССР, № 3(48), 1958, стр. 89—97.
394. **Ткачев П. И.** Антиватиканские памфлеты Ярослава Галана. Учен. записки, сер. филол. (Белорусск. унив.), вып. 39, 1958, стр. 251—260.

в) Атеизм и религия в странах народной демократии

395. **Бакулина Н. В.** К вопросу об атеизме Христо Ботева. Краткие сообщения Инст. славяноведения, вып. 26, 1958, стр. 13—24.
396. **Добрускин М. Е.** Свобода совести в европейских странах народной демократии. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, т. 5. М., 1958, стр. 90—113.
397. **Съезд польских атеистов.** Наука и жизнь, 1958, № 2, стр. 64.

г) Свободомыслие и атеизм в Западной Европе

398. **Анисимов С. Ф.** Атеизм французских материалистов XVIII века. В сб.: Материализм и религия. М., 1958, стр. 87—118. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
399. **Акоста Уриэль.** «О смертности души человеческой» и другие произведения. [Сост. и] ред. М. С. Беленького. Вступит. статья И. К. Луппова. М., 1958, 156 стр. с илл. (Акад. наук СССР. Инст. истории). [Научн.-атеистич. библиотека]. Библиогр. в конце книги.
400. **Беленький М. С.** Спиноза и его критика библии. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, т. 5. М., 1958, стр. 182—212 (Акад. наук СССР. Инст. истории).
401. **Беляева Г. П.** Общественные и государственно-правовые взгляды Яна Гуса. Учен. записки Ленингр. унив., № 255, Серия юрид. наук, вып. 10, 1958, стр. 225—237.
402. **Вейцман Е. М.** Т. Гоббс — борец против религии. В сб.: Материализм и наука. М., 1958, стр. 44—62. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
403. **Волгин В. П.** Развитие общественной мысли во Франции в XVIII веке. М., 1958, 415 стр. (Акад. наук СССР). Библиогр. стр. 405—410.
404. **Кузнецов В. Н.** Борьба Вольтера против религии и церкви. В сб.: Материализм и религия. М., 1958, стр. 63—86. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний).

405. **Марешаль С.** Избранные атеистические произведения. Ред. и статья Х. Н. Момджяна. М., 1958, 464 стр., 1 л. портр. (Акад. наук СССР. Инст. истории. [Научн.-атеистич. библ.]).
Материализм и религия. См. № 56.
406. **Пандхава И. Д.** Атеизм в прошлом и настоящем. М., изд. «Знание», 1958, 40 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
407. **Пелагич Васо.** Рассуждения здравого разума или что говорит архимандрит, преподаватель и управитель духовной семинарии о вере и ее догматах. [Пер. с сербско-хорват. яз.]. М., Госполитиздат, 1958, 48 стр.
408. **Рассель Б.** Почему я не христианин. Пер. с англ. И. З. Романова. М., Изд. иностр. лит., 1958, 30 стр.
409. **Робертсон А.** Рационализм в теории и на практике. Пер. с англ. Г. Ф. Хрусталева. Ред. В. М. Леонтьев. М., Изд. иностр. лит., 1958, 139 стр. *Рец. на кн.:* Сивоконь П. Е. Разум против мистики. Наука и жизнь, 1958, № 10, стр. 51; Сивоконь П. Е. Рационализм в теории и на практике. Вопросы философии, 1958, № 11, стр. 153—156.
410. **Сазонова А. С.** Социально-политические и национальные требования в учении Яна Гуса. Учен. записки Инст. славяноведения (Акад. наук СССР), т. 16, 1958, стр. 240—287.
411. **Ц. Ш. Дюмарсе.** Философ. (Публикация и вступительная статья Ю. Я. Когана). В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, т. 5. М., 1958, стр. 425—436. (Акад. наук СССР. Инст. истории).

д) Атеизм в странах зарубежного Востока

412. **Аникеев Н. П.** Материализм и атеизм системы Санкхья раннего средневековья. Вестн. Моск. гос. унив. Серия экономики, философии, права, 1958, № 1, стр. 61—77.

13. Религия в капиталистических странах

413. **Великович Л. Н.** Материал к лекции на тему: «Церковь капиталистических стран на службе империализма». М., 1958, 30 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний). На правах рукописи.
414. **Великович Л. Н.** О состоянии религиозности среди трудящихся в капитилистических странах. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, т. 6. М., 1958, стр. 130—148. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
415. **Заславский Д.** О чем они молятся. Черная месса. Культурно-просвет. работа, 1958, № 10, стр. 56—57.
416. **Моценок М. А.** Церковь на службе империализма. Пермь, Кн. изд., 1958, 47 стр. (Беседы о науке и религии). Библиогр. в конце книги.
417. **Шейнман М. М.** Религия в период империализма. В кн.: Наука и религия. Пермь, Кн. изд., 1958, стр. 206—242.

14. Преодоление религиозных пережитков

418. **Амосов Н.** О живучести религиозных предрассудков. Сов. профсоюзы, 1958, № 17, стр. 59—61.
419. **Активнее бороться с религиозными пережитками.** Коммунист (Фрунзе), 1958, № 11, стр. 58—59.
420. **Белов М. В.** Коммунистическое воспитание трудящихся и преодоление религиозных пережитков. М., 1958, 109 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР). Библиогр. стр. 106—109.
421. **Горбунов Г.** О «святом» Тихоне и хороших народных праздниках и традициях. [О необходимости возрождения традиционных праздников]. Молодой коммунист, 1958, № 7, стр. 81—84.
422. **Гришин А. Т.** Как я стал атеистом. [С предисл. ред.]. Илл. В. Шерстобитов. Наука и жизнь, 1958, № 4, стр. 57—60.
423. **Губанов Н.** О причинах существования религиозных пережитков в СССР. Алма-Ата, Казгосиздат, 1958, 30 стр. (Библ. лектора-атеиста).
424. **Дулуман Е. К.** Почему я порвал с верой в Христа. [Пер. с укр.]. М., Госполитиздат, 1958, 20 стр.
425. **Елфимов В.** Религиозные пережитки и пути их преодоления. М., изд. «Знание», 1958, 31 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
Ефимов В. Т. Материалы в помощь лектору на тему: О преодолении пережитков прошлого в сознании людей». См. № 467.

426. **Забазнов Я.** Почему мы порвали с религией. (Тематич. вечер в Медянском Доме культуры). [Кировская обл.] Культпросвет. работа, 1958, № 11, стр. 46—47.
427. **Исманлов М.** О преодолении религиозных пережитков в сознании людей. Фрунзе, Киргизгосиздат, 1958, 92 стр. *Рец. на кн.:* Запорожец И. Брошюра о преодолении религиозных предрассудков в сознании людей. Коммунист (Киргизия), 1958, № 10, стр. 57—58.
Крылов Н. А. Из истории борьбы коммунистической партии за преодоление религиозных предрассудков в сознании трудящихся. См. № 12.
Крылов Н. А. Из истории борьбы коммунистической партии за преодоление религиозных предрассудков в сознании трудящихся в годы восстановительного периода. См. № 13.
428. **Ленсу М. Я.** Религиозные пережитки и пути их преодоления. Свердловск, 1958, 34 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР, Свердловск. обл. отд.).
429. **Остапенко В.** Почему я порвал с религией. [Рассказ бывшего воспитанника Ставроп духовной семинарии]. Ставрополь, Кн. изд., 1958, 15 стр.
430. **Попов П. С.** Роль искусства в борьбе против религиозных предрассудков. В сб.: Материализм и религия. М., 1958, стр. 29—39. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
Прокофьев В. И. Материал к лекции на тему: Причины живучести религиозных пережитков и пути их преодоления. См. № 501.
431. **Почему мы порвали с религией.** [Сб. рассказов бывших верующих]. М., Госполитиздат, 1958, 211 стр. (Сост. Голубович В. И.).
432. **Пыхтин А.** Религиозные суеверия и их вред. Алма-Ата, Казгосиздат, 1958, 24 стр. (Библ. лектора-атеиста).
433. **Рябинин И. И.** О путях преодоления религиозных предрассудков. Труды Казанского хим.-технологич. инст. им. С. М. Кирова, 1958, вып. 22. (Обществ. науки), стр. 139.
434. **Стречень М.** Почему я порвал с религией. [Статья бывшего пресвитера сектантской общины]. Агитатор, 1958, № 17, стр. 51—52.
435. **Худяков С. Н.** О преодолении религиозных пережитков в СССР. М., Госполитиздат, 1958, 80 стр. *Рец. на кн.:* Штейнгарт Р. Ценное пособие для пропагандистов. Сов. Башкирия, 1958, 5 сентября.
436. **Цавкилов Б. Х.** Религиозные пережитки в сознании людей и пути их преодоления. Автореферат на соиск. уч. степ. канд. филос. наук. М., 1958, 18 стр. (Акад. обществ. наук при ЦК КПСС. Кафедра диалект. и истор. материализма).
Шалин М. и Шишкин А. О преодолении религиозных предрассудков. См. № 522.

15. Мораль и религия

437. **Баранов А. И.** Коммунистическая мораль и религия. В сб.: За научное мировоззрение против религиозных верований. Фрунзе, 1958, стр. 8—27. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний Киргизской ССР).
438. **Беляев К. И.** Религия и быт. М., изд. «Знание», 1958, 32 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
439. **Давидашвили В. В.** Мораль как форма общественного сознания. Автореферат дисс. на соиск. уч. степ. канд. философс. наук. Тбилиси, 1958, 20 стр. (Тбилисский гос. унив. им. И. В. Сталина). На правах рукописи.
440. **Колоницкий П. Ф.** Мораль и религия. М., Воениздат, 1958, 77 стр. (Научн. попул. библ.).
441. **Мораль и религия.** Теорет. собеседование в Инст. философии АН СССР. [Москва, май 1958 г.]. Вопросы философии, 1958, № 9, стр. 174—176. Подписи: Г. А. и М. Г.
442. **Письманик М. Г.** Нужна ли нам религиозная мораль? Пермь, Кн. изд., 1958, 60 стр. (Библ. «Беседы о науке и религии»).

16. Женщина и религия

443. **Воропаева К.** Религия унижает женщину. Крестьянка, 1958, № 8, стр. 25—26.
444. **Вьюшина Л.** Отношение религии к женщине. Алма-Ата, Казгосиздат, 1958, 30 стр. (Библ. лектора-атеиста).
445. **Кононко Е. Н.** Женщина и религия. [О задачах научн.-атеистич. пропаганды среди женщин]. Наука и жизнь, 1958, № 2, стр. 59—64.
446. **Сидоров Д. И.** Из ребра ли Адамова? М., Госполитиздат, 1958, 56 стр.

17. Атеистическая пропаганда в СССР

а) Общие вопросы

447. **Авксентьев А.** О формах и методах научно-атеистической пропаганды. Ставрополь. Кн. изд., 1958, 39 стр. (Ставроп. Крайком ВЛКСМ, отд. пропаганды и агитации).
448. **Алексеев Л.** Наш опыт антирелигиозной пропаганды. [Из практики парт. организаций Укр. ССР]. Парт. жизнь, 1958, № 8, стр. 41—46.
449. **Амосов Н.** О научно-атеистической пропаганде. Советы лектора-антирелигиозника профсоюзным активистам. Сов. профсоюзы, 1958, № 9, стр. 42—45.
450. **Ануфриев Л. А.** Дом атеиста. [Беседа с пред. совета Одесск. Дома атеиста Л. А. Ануфриевым]. Культпросветработа, 1958, № 6, стр. 41—42.
451. **Афанасьев Г.** Как мы ведем антирелигиозную пропаганду. [Из опыта Талды-Курганского обл. отд. Общ. по распростр. полит. и научн. знаний]. Парт. жизнь Казахстана, 1958, № 4, стр. 57—59.
452. **Балыбердин А.** Наука и суеверия. Вечер вопросов и ответов. [Кировская обл. Фаленский дом культуры]. Культпросветработа, 1958, № 7, стр. 30.
Белов М. В. Коммунистическое воспитание трудящихся и преодоление религиозных пережитков. См. № 420.
453. **Березовский Е. С.** Вечер вопросов и ответов. «Религиозное сектантство и его сущность». Иркутск, 1958, 78 стр. (Метод. кабинет Обл. упр. культуры и Иркут. обл. отд. Общ. по распростр. полит. и научн. знаний). Рекоменд. список литературы «Религия, религиозное сектантство и его сущность», стр. 74—76.
454. **Борейшене Б.** Научно-атеистическая пропаганда в нашей газете. [Тельшяйская район. газета «Коммунизмо-аушра»]. Коммунист (Вильнюс), 1958, № 6, стр. 56—57.
455. **Боярский В.** Больше издавать популярной научно-атеистической литературы. Коммунист. 1958, № 7, стр. 126—127.
456. **Будь атеистом.** Одесса, Обл. изд., 1958, 40 стр. с илл.
Бюллетень «В помощь лектору-атеисту». См. № 48.
457. **Варисов М.** Задачи научно-атеистической пропаганды на современном этапе. Заочная консультация по естественно-научным и научно-атеистическим вопросам. (Махачкала), 1958, № 1, стр. 3—5.
458. **Вдовиченко Г. Г. и Войтко В. И.** Воспитывать студентов в духе атеизма. [О программе курса «Основы атеизма» в Вузах Укр. ССР]. Вестник высш. школы, 1958, № 4, стр. 10—13.
459. **Воропаева К.** Правда о Рождестве Христовом. Работница, 1958, № 12, стр. 26—27.
460. **Выше уровень научно-атеистической пропаганды.** В бюллетене «В помощь лектору-атеисту». Липецк. изд. газ. «Ленинское знамя», 1958, стр. 3—11.
461. **Гаевский А.** Об атеистическом воспитании. [Из опыта парт. организаций Житомирской обл.]. Агитатор, 1958, № 9, стр. 53—56.
462. **Галыня К.** Пропаганда научно-атеистических знаний среди населения. [Из опыта Витеб. отд. Общ. по распростр. полит. и научн. знаний]. Коммунист Белоруссии, 1958, № 9, стр. 45—48.
463. **Герасимов В. П.** О пропаганде атеизма в лекциях по естествознанию. М., 1958, 42 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР). На правах рукописи.
Голентовский И. Коммунист не может мириться с религиозными предрассудками. См. № 27.
464. **Голи Л. В.** Материал для литературного атеистического вечера. Заочная консультация по естественно-научным и научно-атеистическим вопросам. (Махачкала), 1958, № 1, стр. 22—30.
465. **Голубев Г.** О литературе по атеизму. Агитатор, 1958, № 10, стр. 53—54.
466. **Евдокимов В. Е.** По страницам летописи природы местного края. [Использование местного материала в антирелигиозной пропаганде]. В бюллетене «В помощь лектору-атеисту». Липецк, изд. газ. «Ленинское знамя», 1958, стр. 43—50.
467. **Ефимов В. Т.** Материалы в помощь лектору на тему: О преодолении пережитков прошлого в сознании советских людей. М., 1958, 30 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний). На правах рукописи.
468. **Жукова П.** Как вести естественно-научную и научно-атеистическую пропаганду в клубных учреждениях республики. Алма-Ата, 1958, 34 стр. (Мин. культуры Казах. ССР. Респ. метод. кабинет культпросветработы).
469. **Иванов И. Г.** Методика подготовки и чтения лекций по научному атеизму. М., изд. «Знание», 1958, 31 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний. Библ. сельского лектора). Библиогр. в конце книги.

470. **Ильин В. П.** О некоторых формах и средствах научно-атеистической пропаганды. В сб.: Материализм и религия. М., 1958, стр. 17—28. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
471. **Исмаилов М. и Проскурякова М.** Выше уровень научно-атеистической пропаганды. Коммунист (Фрунзе), 1958, № 11, стр. 33—36.
472. **Кадол Л.** Конец «николину дню» [Из опыта проведения научно-атеистической пропаганды. Брагин. район Гомельск. обл.]. Агитатор, 1958, № 23, стр. 49—50.
473. **Казаков М. П.** Как готовить и проводить вечера вопросов и ответов на естественно-научные атеистические темы. Киров, 1958, 22 стр. (Кировское обл. отд. Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР. Метод. кабинет обл. Упр. культуры).
474. **Касымов С.** Действенность научно-атеистической пропаганды. Бюллетень по обмену опытом работы организаций общества. Ташкент, 1958, стр. 25—28 (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний УзССР).
475. **Коваленко М.** Важный участок идеологической работы. [О задачах антирелигиозной пропаганды]. Коммунист Украины, 1958, № 3, стр. 33—41.
476. **Коковин А. Я. и Хакушаев Е. Т.** В помощь лектору-атеисту. (Темы, планы и краткие метод. указания по циклу лекций). Саранск, 1958, 41 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР. Мордов. отд.). На правах рукописи. Библиогр. в тексте.
477. **Костаков А. и Павлов Г.** Шире распространять опыт научно-атеистической пропаганды. В помощь полит. самообразованию, 1958, № 3, стр. 90—97.
478. **Крупа Г.** Записки атеиста. Белгород, Кн. изд., 1958, 56 стр.
479. **Крупина А.** «Почему я перестал верить в бога». Читатели обсуждают брошюру Е. Дулумана. [Читательская конференция в Ужурской район. библ. Краснояр. край]. Библиотекарь, 1958, № 8, стр. 40.
480. **Крылов Н. А.** Антирелигиозная пропаганда и агитация в годы гражданской войны и иностранной военной интервенции. Сб. научн. трудов. (Куйбышевский индустр. инст.), вып. 8, 1958, стр. 77—96.
481. **Кузнецов П. и Лавриков Ю.** Шире размах научно-атеистической пропаганды. Пропагандист, 1958, № 6, стр. 71—74.
482. **Курантов А.** Вечер вопросов и ответов на научно-атеистические темы. Консультация. Клуб, 1958, № 8, стр. 21—22.
483. **Левада Ю. А.** Материал к лекции на тему: О борьбе науки и религии в современных условиях, М., 1958, 32 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний). На правах рукописи.
484. **Лукин И.** Чего недостает антирелигиозной пропаганде. [О недостатках атеистич. литературы. Письмо в ред.]. Коммунист Татарии, 1958, № 10, стр. 75—76.
485. **Лукинский Ф.** В плену религиозных суеверий. [О недостатках научн.-атеистич. пропаганды в Новосиб. обл.]. Сов. профсоюзы, 1958, № 12, стр. 58—59.
486. **Мартынов В.** Случай из практики. Заметки атеиста. Культпросветработа, 1958, № 11, стр. 50—52.
487. **Мезенцев В. А.** Можно ли верить приметам? Агитатор, 1958, № 8, стр. 52—53.
488. **Настойчивее пропагандировать атеизм.** [Передовая]. Агитатор, 1958, № 14, стр. 3—6.
489. **Научно-атеистическая пропаганда в сельском клубе.** (Из опыта работы). Тамбов, Кн. изд., 1958, 24 стр. (Тамб. обл. упр. культуры. Метод. кабинет). Составители: Морозов Е., Носонова Г., Желтова З.
490. **Не обороняться, а наступать.** Агитатор, 1958, № 22, стр. 55—57. Отклики на статью А. Соколова «Что мне делать?».
491. **Нейман В.** Умело пропагандировать атеизм. В помощь библиотекарю. Клуб, 1958, № 9, стр. 37—38.
492. **Никифоров А. Н.** Материал к лекции на тему: Как возникла религия. Смоленск, 1958, 27 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР. Смол. обл. отд.).
493. **Об этом забывать нельзя.** [О задачах антирелигиозной пропаганды. Передовая]. Клуб, 1958, № 8, стр. 2—3.
494. **Образцов А.** Активный пропагандист атеизма. [Из опыта учителя-пропагандиста Д. А. Кулигина, дер. Липная горка Бокситогор. района Ленингр. обл.]. Пропагандист, 1958, № 1, стр. 73—75.
495. **Олещук Ф.** Против нейтрализма в научно-атеистической пропаганде. Культпросветработа, 1958, № 8, стр. 36—40.
496. **Павелкин П.** Есть ли судьба? [Из бесед на антирелигиозные темы]. Агитатор, 1958, № 10, стр. 55—56.
497. **Падалка А.** Активно вести антирелигиозную пропаганду. [Львовская обл.]. Агитатор, 1958, № 16, стр. 48—51.
498. **Попов Н. А.** Вечера вопросов и ответов на научно-атеистические темы. В бюллетене «В помощь лектору-атеисту». Липецк. изд. газ. «Ленинское знамя», 1958, стр. 52—53.
499. **Посоветуйте, что делать.** [О формах антирелигиозной работы. Ответ на письмо И. Поночевного. С прил. текста письма]. Агитатор, 1958, № 16, стр 58—60.
500. **Прилепский А.** Атеистические вечера. Агитатор, 1958, № 2, стр. 54.
501. **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.
502. **Пушков К.** Настойчиво и повседневно. [Из опыта научн.-атеистич. пропаганды в Кунцевск. районе Моск. обл.]. Агитатор, 1958, № 21, стр. 41—43.
503. **Рахманов К. и Чиперис А.** Больше внимания атеистической пропаганде. Коммунист Туркменистана, 1958, № 8, стр. 52—55.
504. **Романов И. Н.** Н. К. Крупская об антирелигиозной пропаганде. Наука и жизнь, 1958, № 7, стр. 55.
505. **Романов И. Н.** Научно-атеистическая пропаганда в сельских учреждениях культуры. М., изд. «Сов. Россия», 1958, 87 стр., 7 л. илл. (Библ. сельского клубного работника № 10). Библиогр. стр. 83—86.
Рец. на кн.: Сушко А. Прочтите эту книгу. Культпросветработа, 1958, № 11, стр. 52.
506. **Романов И. Н.** Наш опыт научно-атеистической пропаганды. [Химкинский район Моск. обл.]. Моск. пропагандист, 1958, № 2, стр. 64—68).
507. **Савченко М. Е.** Изучаем курс «Основы атеизма» [Криворож. пед. инст.]. Вестник высш. школы, 1958, № 12, стр. 62—63.
508. **Самойленко П.** Некоторые формы и методы научно-атеистической пропаганды. Алма-Ата. Казгосиздат, 1958, 26 стр. (Библ. лектора-атеиста).
509. **Сидоров Д. И.** Активнее вести антирелигиозную пропаганду. Моск. пропагандист, 1958, № 6, стр. 9—14.
510. **Симонов С.** Происхождение и сущность христианских праздников. Заочная консультация по естественно-научным вопросам. (Махачкала), 1958, № 2, стр. 18—21.
Соколов П. П. Материал к лекции на тему: Химия и религия. См. № 100.
511. **Спрукт Ю.** Заметки о научно-атеистической пропаганде в Латгалии. Коммунист Сов. Латвии, 1958, № 1, стр. 52—56.
512. **Сухоруков Я.** Шарлатаны действуют. [О задачах профсоюзных организаций Кировской обл. в борьбе с религиозными пережитками]. Сов. профсоюзы, 1958, № 10. стр. 58—60.
513. **Тематика лекций на 1958 год.** М., 1958. (Моск. обл. отд. Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР). См. [раздел]: Вопросы научного атеизма, стр. 75.
514. **Титов Б.** Готовим лекторов-атеистов. [Из опыта Тамб. обл. отд. Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний]. Агитатор, 1958, № 6, стр. 52—53.
515. **Токарь А.** Научно-атеистическая пропаганда в войсках. Пропагандист и агитатор, 1958, № 10, стр. 31—33.
516. **Ундуск Ю.** Некоторые вопросы антирелигиозной работы. Коммунист Эстонии, 1958, № 2, стр. 59—68.
517. **Усилить научно-атеистическую пропаганду.** Коммунист, 1958, № 17, стр. 91—98.
518. **Федоров И.** Поучительный опыт. [Успехи парторганизаций колхозов в проведении атеистич. пропаганды Любытин. района Новгород. обл.]. Агитатор, 1958, № 11, стр. 47—48.
519. **Чехов И.** Так ли нужно пропагандировать атеизм? Клуб, 1958, № 12, стр. 31—32.
520. **Членов А.** Рассказ о картине. [Об использовании картины И. Е. Репина «Отказ от исповеди» в антирелигиозной пропаганде]. Культпросветработа, 1958, № 11, стр. 48.
521. **«Что мне делать?»** [О борьбе против церковников. Ответ на письмо в ред. А. А. Соколова. С прил. текста письма]. Агитатор, 1958, № 20, стр. 56—58.
522. **Шалин М. и Шишкин А.** О преодолении религиозных предрассудков. [Задачи научн.-атеистич. пропаганды в республике]. Коммунист Татарии, 1958, № 7, стр. 26—33.
523. **Шапошникова В.** Вокруг Светлояра. [Проблема атеистич. пропаганды]. Заметки из блокнота журналиста. Звезда, 1958, № 12, стр. 109—115.
524. **Шилинцев Н.** Научно-атеистическая пропаганда — важный участок идеологической работы. [О недостатках научн.-атеистич. пропаганды в Молдав. ССР]. Коммунист Молдавии, 1958, № 6, стр. 12—22.
525. **Шишаков В. В. и Комаров В.** Беседы с верующими. (В помощь культпросветработнику). Культпросветработа, 1958, № 7, стр. 55—57.
526. **Штейн В.** О ядовитой красоте церкви и подлинной красоте жизни. [О мерах преодоления эстетич. воздействия религиозных обрядов]. Сов. Казахстан, 1958, № 5, стр. 95—102.

527. **Эльперин И.** Кабинет атеиста [Вологодского Дворца культуры железнодорожников]. Клуб, 1958, № 10, стр. 17.
528. **Эрпорт Д.** Почему живучи религиозные пережитки. Коммунист Эстонии, 1958, № 5, стр. 66—76.

6) Научно-атеистическое воспитание в школе и семье

529. **Алексеев А. Н.** Атеистическое воспитание в школе. Из опыта работы. М., Учпедгиз. 1958. 79 стр. Библиогр. стр. 74—78.
530. **Атеистическое воспитание детей в школе.** [Сб. статей]. Молодечно, 1958, 58 стр. (Молодечнен. обл. отд. нар. образования. Инст. усовершенствования учителей).
531. **Атеистическое воспитание учащихся в преподавании биологии.** [Сборник]. Под ред. Г. С. Маркова. Сталинград, 1958, 80 стр. (Сталингр. гос. пед. инст. им. А. Серафимовича. В помощь учителю). Библиогр. стр. 78—80.
532. **Бергер Е. А.** Научно-атеистическое воспитание на уроках биологии. В кн.: Научно-атеистическое воспитание в школе. Горький. Кн. изд., 1958, стр. 15—26.
533. **Борисов И. Н.** Химия и научно-атеистическое воспитание. Пособие для учителей химии сред. школы. М., Учпедгиз, 1958, 120 стр. с илл.
534. **Воропаева К.** Атеистическое воспитание [детей] в семье. Илл. Л. Смехов. Семья и школа, 1958, № 7, стр. 15—17.
535. **Ганиев А. С.** Айни об атеистическом воспитании детей. Труды Узбек. унив., вып. 69, 1958, стр. 77—86.
536. **Герасимов В. П.** Роль учителя биологии в научно-атеистическом воспитании учащихся. Биология в школе, 1958, № 5, стр. 9—12.
537. **Гладких В. К.** Материалистическое воспитание учащихся на уроках физики. В кн.: Научно-атеистическое воспитание в школе. Горький, Кн. изд., 1958, стр. 4—14.
538. **Гудень О. А.** Атеистическое воспитание на уроках биологии. В кн.: Атеистическое воспитание детей в школе. Молодечно, 1958, стр. 24—34. (Молодечнен. обл. отд. нар. образования. Инст. усоверш. учителей).
539. **Золин П. В.** Научно-атеистческое воспитание на уроках географии. В кн.: Научно-атеистическое воспитание в школе. Горький, Кн. изд., 1958, стр. 27—35.
540. **Камлюк А. В.** Атеистическое воспитание учащихся на уроках географии в пятом классе. В кн.: Атеистическое воспитание детей в школе. Молодечно, 1958, стр. 18—23. (Молодечненский обл. отд. нар. образования. Инст. усоверш. учителей).
541. **Карницкий П. Н.** Вопросы о Вселенной и антирелгиозное воспитание в преподавании географии. География в школе, 1958, № 3, стр. 42—47.
542. **Княжицкая Б. Я. и Левина И. Г.** О материалистическом воспитании учащихся в процессе преподавания литературы. В кн.: Научно-атеистическое воспитание в школе. Горький, Кн. изд., 1958, стр. 36—56.
543. **Ковалев В. А.** Художественная литература в борьбе с религией (лекция на антирелигиозном литературном вечере для учащихся VIII—X классов). В кн.: Научно-атеистическое воспитание в школе. Горький, Кн. изд., 1958, стр. 57—69.
544. **Мараш Я. Н.** Атеистическое воспитание на уроках истории в 5—7 классах. Методическое письмо № 9. Гродно, 1958, 24 стр. (Гродненский обл. инст. усовершенствования учителей).
545. **Марков Г. С. и Кубанцев Б. С.** Научно-атеистическое воспитание учащихся в процессе обучения биологии. (По материалам обследования школ г. Сталинграда). Биология в школе, 1958, № 5, стр. 18—23.
546. **Масленникова Т. В.** Научно-атеистическое воспитание учащихся при обучении ботанике. Биология в школе, 1958, № 5, стр. 23—29.
547. **Методическое письмо.** Атеистическое воспитание на уроках в начальных классах, на уроках географии и физики. Гродно, 1958, 30 стр. (Гродн. обл. отд. нар. образования. Гродн. инст. усоверш. учителей).
548. **Можжерин В. М.** Об атеистическом воспитании учащихся. Среднее специальное образование, 1958, № 3, стр. 34—38.
549. **Научно-атеистическое воспитание в школе.** [Сб. статей]. Под ред. Н. В. Скворцова. Горький, Кн. изд., 1958, 76 стр.
550. **Пакшин И. П.** Научно-атеистические лекции и вечера в школе. Биология в школе, 1958, № 5, стр. 50—52.
551. **Путилин В. Г.** Усилить атеистическую пропаганду [среди учащихся средних специальных учебных заведений]. Сред. спец. образование, 1958, № 7, стр. 38—43.
552. **Раджабов М. Р.** Научно-атеистическое воспитание детей в семье. Заочная консультация по естественно-научным и научно-атеистическим вопросам. (Махачкала), 1958, № 1, стр. 12—14.

553. **Раджабов М. Р.** Усилить научно-атеистическую пропаганду среди школьников. Заочная консультация по естественно-научным и научно-атеистическим вопросам. (Махачкала) 1958, № 2, стр. 21—24.
554. **Романовский Е. Е.** Атеистическое воспитание детей в школе. В кн.: Атеистическое воспитание детей в школе. Молодечно, 1958, стр. 49—57. (Молодечнен. обл. отд. нар. образования. Инст. усоверш. учителей).
555. **Рынкевич М. С.** Атеистическое воспитание учащихся на уроках химии. В кн.: Атеистическое воспитание детей в школе. Молодечно. 1958, стр. 35—48. (Молодечнен. обл. отд. нар. образования. Инст. усоверш. учителей).
556. **Скворцов Н. В.** Важная задача родителей (Из бесед с родителями). В кн.: Научно-атеистическое воспитание в школе. Горький, Кн. изд., 1958, стр. 70—75.
557. **Федоров И. Ф.** Антирелигиозное воспитание учащихся на уроках географии. Белгород, Кн. изд., 1958, 12 стр. (Белгор. обл. инст. усовершенствования учителей).
558. **Черняховский Ф. И.** Вопросы научно-атеистического воспитания. 2-е доп. изд. Архангельск. Кн. изд., 1958, 80 стр. Библиогр., стр. 79—80.
559. **Шаврукова Н. Л.** Атеистическое воспитание детей в семье. В кн.: Атеистическое воспитание детей в школе. Молодечно, 1958, стр. 7—17 (Молодечнен. обл. отд нар. образования. Инст. усоверш. учителей).

18. Музей истории религии и атеизма АН СССР

Бутинова М. С. Передвижная выставка «Происхождение религии» [организованная Музеем истории религии и атеизма и Музеем антропологии и этнографии Акад. наук СССР]. См. № 137.

560. **Линник И. В.** Западноевропейская живопись XVI—XVIII вв. в собрании Музея. Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. II. М.—Л., 1958, стр. 350—359.
561. **Соколов М. П.** Материалы к истории проектирования и строительства Казанского собора в Петербурге. Сообщения инст. истории искусств, вып. 12. Архитектура, 1958, стр. 87—111.
562. **Шаскольский И. П.** Произведения древнерусского искусства в экспозиции Музея. Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. II. М.—Л., 1958, стр. 333—341.
563. **Шахнович М. И.** Двадцатипятилетие Музея истории религии и атеизма. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, т. 5. М., 1958, стр. 411—424.
564. **Якирина Т. В.** Произведения И. П. Витали [XIX в.]. Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. II. М.—Л., 1958, стр. 342—349.

19. Критика и библиография

а) Библиографические указатели и обзоры рукописей

Авксентьев А. О религии. См. № 43, см. [раздел]: Что читать о религии, стр. 115—127.

565. **Активнее бороться с религиозными пережитками.** [Обзор печати]. Коммунист (Фрунзе), 1958, стр. 58—59.
566. **Александров Я. и Крывелев И.** Научно-атеистическая пропаганда на страницах местных партийных журналов. [Обзор]. Коммунист, 1958, № 12, стр. 92—99.
567. **Альтшулер С.** Против религиозных предрассудков. [Метод. материалы в помощь библиотекарю]. Библиотекарь, 1958, № 4, стр. 43—47. Библиогр. стр. 43—46.
568. **Амитин-Шапиро З. Л.** Аннотированный указатель литературы по истории археологии и этнографии Киргизии (1750—1917), XII. Фрунзе, Изд. АН Киргиз. ССР. 1958, 349 стр. (Акад. наук Киргиз. ССР Инст. истории).
569. **Буран В. и Мешкуть Т.** Атеистические и естественно-научные знания в массы. Молодечно, 1958, 32 стр. с илл. (Молодечнен. обл. библ. Метод. отд. Сб. метод. и библиогр. материалов в помощь массовым библ. Вып. 2).
570. **В помощь научно-атеистической пропаганде.** Рекомендательный указатель литературы. Киров, Кн. изд., 1958, 52 стр. с илл. (Кировское обл. упр. культуры Кировская обл. библ. им. А. И. Герцена. Библиогр. отд.).
571. **Григорян Н.** Что читать на антирелигиозные темы [Обзор литературы]. В помощь полит. самообразованию, 1958, № 12, стр. 134—137.
572. **Захарова М. Д.** Указатель литературы по истории религии и атеизма за 1955 г. Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. II. М.—Л., 1958, стр. 372—396.
573. **Курантов А.** Популярная библиотека по атеизму. Молодой коммунист, 1958, № 8, стр. 124—126.
574. **Муравьев Е. и Филимонова Э.** Что читать по вопросам атеизма. Пропагандист и агитатор. 1958, № 9, стр. 53—59.

575. **Научно-атеистическая пропаганда в массовых библиотеках.** (Сб. методических и библиографических материалов). Владивосток, 1958, 56 стр. (Приморская краевая библиотека им А. М. Горького. Метод. кабинет и справочно-библиограф. отдел). Составители: Н. Буянская, А. Александрова, И. Филатова.
576. **Новая литература по научно-атеистическим вопросам.** Биология в школе, 1958, № 5, стр. 94—96.
577. **Новые книги по философии и социологии.** Вопросы философии, 1958, № 7, [раздел]: Научно-атеистическая литература, стр. 184.
578. **Половникова М. Н.** В помощь научно-атеистической пропаганде. Рекоменд. указатель литературы. Киров. кн. изд. 1958, 52 стр. с илл. (Кировское обл. упр. культуры, Кировская обл. библ. им. А. И. Герцена. Библиогр. отд.).
579. **Популярная библиотечка по атеизму.** Коммунист Молдавии. 1958, № 6, стр. 70—72.
580. **Почему мы атеисты?** Библиографический указатель. Вологда, 1958, 6 стр. (Вологод. дворец культуры железнодорожников. Библиотека. Кабинет атеиста).
581. **С книгой в руках.** Культурно-просвет. работа, 1958, № 10, стр. 58—59. Разбор книг «Популярной библиотеки по атеизму» и использование ее в атеистической пропаганде в клубах и библ.
582. **Сердобольская Л. А. и Федорович Н. В.** Книги и брошюры по научно-атеистической пропаганде. [Обзор]. Пропагандист, 1958, № 7, стр. 76—78.
583. **Советуем прочесть.** Популярная библиотека по атеизму. Агитатор, 1958, № 11, стр. 62.
584. **Тимофеева О. В.** В помощь пропаганде популярной литературы по атеизму, технике и медицине (Метод. консультация). Рязань, 1958, 38 стр. (Ряз. обл. Упр. культуры. Обл. библ. им. А. М. Горького).
585. **Что читать по вопросам атеизма.** [Аннотация]. Агитатор, 1958. № 6, стр. 53.

б) Рецензии

586. **Асиновская С. А.** *Рец. на кн.*: Заборов М. А. Крестовые походы. М., Изд. АН СССР, 1956. В сб.: Средние века, вып. 12, 1958, стр. 113—117.
587. **Великович Л. Н.** *Рец. на кн.*: Лаврецкий И. Р. Ватикан. Религия, финансы и политика. М., Госполитиздат, 1957. Новая и новейшая история, 1958, № 5, стр. 140—142.
588. **Владимиров В. и Разин В.** Ценное пособие по атеизму. *Рец. на кн.*: Е. М. Ярославский. О религии. М., Госполитиздат, 1957. Моск. пропагандист, 1958, № 6, стр. 75—78.
589. **Гольдберг Н. М.** *Рец. на кн.*: Вениамин Франклин, Избранные произведения. М., Госполитиздат, 1956. Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. II. М.—Л., 1958, стр. 364—368.
590. **Гулыга А.** Достойный отпор неотомистской фальсификации диалектического материализма. *Рец. на кн.*: Klaus G. «Jesuiten, Gott, Materie». Berlin, 1957, стр. 351. Коммунист, 1958, № 12, стр. 113—117.
591. **Гулыга А.** Очерк истории материализма в средние века. *Рец. на кн.*: H. Ley. Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter. Berlin, 1957. Вестник истории мировой культуры, 1958, № 5, стр. 187—191.
592. **Дайри Н.** Серьезная помощь учителю. *Рец. на кн.*: Е. М. Ярославский. О религии. М., Госполитиздат, 1957. Нар. образование, 1958, № 4, стр. 107.
593. **Денисов Л.** Возникновение и сущность религии. *Рец. на кн.*: Бутинова М. С. Как возникла религия. 2-е изд. М., изд. «Сов. Россия», 1957. Гродн. правда, 1958, 26 августа.
594. **Заборов М. А.** Новое в изучении крестовых походов в зарубежной историографии. *Рец. на кн.*: S. Runciman. A History of the Crusades, vol. I—III. Cambridge, 1951—1954. Византийский временник, т. 14, 1958, стр. 298—313.
595. **Керов В. Л.** *Рец. на кн.*: Лаврецкий И. Р. Ватикан. Религия, финансы и политика. М., Госполитиздат, 1957. Преподавание истории в школе, 1958, № 5, стр. 116—118.
596. **Колосков А.** Дело большой важности. Парт. жизнь, 1958, № 21, стр. 72—75. Рецензии на атеистические книги, выпущенные Госполитиздатом УССР на укр. яз.
597. **Крывелев И. А.** Книга по истории религии. *Рец. на кн.*: Каждан А. П. Религия и атеизм в древнем мире. М., Изд. АН СССР, 1957. Вестник истории мировой культуры, 1958, № 3, стр. 217—225.
598. **Курантов А.** Популярная библиотека по атеизму. *Рец. на кн.*: Популярная библиотека по атеизму. М., Госполитиздат, 1958. Молодой коммунист, 1958, № 8, стр. 149—153.
599. **Левада Ю. А.** Бертран Рассел — критик религии. [По поводу книги англ. философа Bertrand Russel «Why I am not a Christian and other essays on religion and related subjects»]. New York, 1957. Вопросы философии, 1958, № 11, стр. 178—180.
600. **Левина С.** Заметки библиотекаря. [О научн.-атеистич. литературе]. Наука и жизнь, 1958, № 12, стр. 71—72.
601. **Лупало И.** *Рец. на кн.*: Б. Х. Цавкилов. О борьбе с пережитками прошлого в сознании людей. Нальчик, Кабард.-Балкар. кн. изд., 1957. Парт. жизнь, 1958, № 16, стр. 74—76.
602. **Любаров Г.** О чем поведал бывший кандидат богословия. *Рец. на кн.*: Е. Дулуман. Почему я перестал верить в бога. М., изд. «Молодая гвардия», 1957. В помощь лектору, 1958, № 1, стр. 37.
603. **Миндлин И.** Сборник научно-атеистических работ Е. М. Ярославского. *Рец. на кн.*: Е. М. Ярославский. О религии. М., Госполитиздат, 1957. В помощь полит. самообразованию, 1958, № 3, стр. 101—105.
604. **Михеев В. И.** Современный католицизм. *Рец. на кн.*: W. von Loevenich. Der moderne Katholizismus. Luther Verlay Witten. Essen. 1956. Вопросы философии, 1958, № 11, стр. 159—161.
605. **Молодцов М.** Книга воинствующего атеиста. *Рец. на кн.*: Е. М. Ярославский. О религии. М., Госполитиздат, 1957. Сов. Латвия, 1958, 6 сентября.
606. **Олещук Ф. Н.** Активизировать научно-атеистическую пропаганду. *Рец. на кн.*: «Наука и религия». Сб. стенограмм лекций, прочитанных на Всесоюзном совещании-семинаре по научно-атеистич. вопросам. М., Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний, 1957. Вопросы философии, 1958, № 8, стр. 149—153.
607. **Олещук Ф.** За конкретность научно-атеистической пропаганды. [К выходу в свет сборника работ Е. Ярославского «О религии»]. Коммунист, 1958, № 5, стр. 111—118.
608. **Петренко О.** *Рец. на кн.*: Е. М. Ярославский. Библия для верующих и неверующих. Киев, Госполитиздат УССР, 1958. На укр. яз. Сов. Украина, 1958, кн. 8, стр. 174—175.
609. **Рутенбург С. Г.** *Рец. на кн.*: Н. А. Бортник. Арнольд Брешианский — борец против католической реакции. М., Изд. АН СССР, 1956. Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. II. М.—Л., 1958, стр. 369—371.
610. **Савченко Г.** О «чудотворцах». *Рец. на кн.*: В. Тендряков. Чудотворная. Семья и школа, 1958, № 11, стр. 39—41.
611. **Садовский Н. А.** Французские марксисты дают отпор католическим критикам марксизма. *Рец. на кн.*: Les marxiste repondent a leurs critiques Catholiques. Paris [1957]. Denis H., Garody R., Cogniot G. [et autre]. Марксисты отвечают католическим критикам, Дени А., Гароди Р., Коньо Ж. [и др.] Вопросы философии, 1958, № 1, стр. 128—131.
612. **Самохвалов Н. И.** Живое слово атеиста. *Рец. на кн.*: Е. М. Ярославский. О религии. М., Госполитиздат, 1957, Наука и жизнь, 1958, № 6, стр. 74—75.
613. **Сахарова Т. А.** Борьба за Гассенди «Pierre Gassendi. 1952—1655. Sa vie et son oeuvre» Ouvrage publie avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique. Editions Albim Michel. Paris, 1955, 206 стр. Вопросы истории, 1958, № 7, стр. 129—133.
614. **Соколов Е. К.** Критика ревизионистской концепции иррационализма на страницах «Deutsche Zeitschrift für Philosophie». *Рец. на кн.*: Г. Лукач. Разрушение разума. Вопросы философии, 1958, № 12, стр. 149—153.
615. **Степанова М.** Боги родятся и умирают. *Рец. на кн.*: Е. М. Ярославский. О религии. Учительская газ., 1958, 7 июня.
616. **Сударикова А.** Ударные брошюры по атеизму. Сов. Профсоюзы, 1958, № 8, стр. 75—77. *Рец. на кн.*: М. С. Бутинова. Как возникла религия. М., изд. «Сов. Россия», 1957; И. А. Крывелев. Евангельские сказания и их смысл. Госкультпросветиздат, 1956; Д. А. Бирюков. Миф о душе. Госкультпросветиздат, 1956.
617. **Сутягин А.** Наука против религии. Рец. на кн.: Популярная библотечка по атеизму. М., Госполитиздат, 1958. Гудок, 1958, 19 июня.
618. **Уваров В.** Пособие по научно-атеистической пропаганде. *Рец. на кн.*: Е. М. Ярославский. О религии. М., Госполитиздат, 1957, Коммунист Молдавии, 1958, № 2, стр. 82—85.
619. **Угринович Д. М.** Марксизм и христианство. *Рец. на кн.*: E. Fuchs. Christlische und marxistische Ethik. Leipzig, 1956. Вопросы философии, 1958, № 2, стр. 155—157.
620. **Федоров Г.** Книги воинствующего атеиста. *Рец. на кн.*: Е. М. Ярославский. О религии. М., Госполитиздат, 1957. Сов. Молдавия, 1958, 19 февраля.
621. **Чайковская О. Г.** *Рец. на кн.*: М. А. Заборов. Крестовые походы. М., изд. АН СССР, 1956. Византийский временник, т. 14, 1958, стр. 262—271.

622. **Чухина Л.** Марксистское объяснение религии. *Рец. на кн.:* Е. М. Ярославский. О религии. М., Госполитиздат, 1957. Коммунист Сов. Латвии, 1958, № 2, стр. 104—108.

623. **Шаревская Б. И.** *Рец. на кн.:* Словарь религий. Сост. Ройстон Пик. Франц. обработка Сержа Ютэна. Париж. Унив. изд. Франции, 1954. Dictionnaire de religiond par E. Royston Pike. Adaptation francaise de Serge Hutin. Paris, Presses universitoires de France, 1954. Ежегодник Музея истории религии и атеизма (Акад. наук СССР), т. II. М.—Л., 1958, стр. 360—364.

624. **Яковченко Г.** В помощь атеистам. *Рец. на кн.:* Естествознание и религия. Сб. статей (Под общ. ред. В. П. Доброхвалова и др.). Киев, Госполитиздат УССР, 1957, на укр. яз. Изд. «Сов. Украина», 1958, кн. 6, стр. 179—180.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ К «УКАЗАТЕЛЮ ЛИТЕРАТУРЫ ПО ИСТОРИИ РЕЛИГИИ И АТЕИЗМА»[1]

Абдулаев М. 134
Аввакум, протопоп *285, 286, 301*
Авксентьев А. *43, 447*
Агзамов М. *44, 135*
Азбелев С. Н. 248—250
Айни С. *535*
Акопов Э. Л. 22, 45
Акоста Уриэль 399
Алеев А. *111*
Александров А. *315*
Александров Я. 566
Александрова А. *575*
Алексеев А. Н. 529
Алексеев В. М. 193
Алексеев Л. 448
Алефиренко П. К. 251
Алпатов М. В. 252
Алтмышбаев А. 341
Альтшулер С. 567
Амитин-Шапиро З. Л. 568
Амосов Н. 418, 449
Андрианова В. 88
Аникеев Н. П. 412
Анисимов А. Ф. 160, 161
Анисимов С. Ф. 398
Антонова В. И. *253*
Ануфриев Л. А. 450
Ардабаев А. И. 23
Арсеньев А. С. 107
Асиновская С. А. 586
Афанасьев Г. 451

Базыкин В. 108
Бакулина Н. В. 395
Балакирев Ю. 316
Балдин В. И. 254
Балыбердин А. 452
Бапат П. В. 194
Баранов А. И. 437
Бардавелидзе В. В. 162
Барздайтис И. 387
Бартикян Г. М. 255
Бартольд В. В. *352*
Бахтин В. С. 317
Беленький М. С. 400
Белецкий А. И. 359
Белинский В. Г. *363*
Белицер В. Н. 163
Белл Ч. 204
Белоброва О. А. 256, 257
Белов М. В. 420
Белов М. И. 258
Беляев Е. А. 342
Беляев К. И. 438
Беляева Г. П. 401
Бергер Е. А. 532
Березин Э. О. 177
Березовский Е. С. 453
Беркова Е. А. 178
Бернадский В. Н. 259
Беспятых В. А. 24
Бесс Г. 232
Бирюков Д. А. 616
Боголюбова Н. Н. 360
Борейшене Б. 454
Борисов И. Н. 533
Бортник Н. А. 609
Ботев Христо *395*
Боярский В. 455
Брешианский А. 609
Бруно Д. 222
Бугаева О. П. 260
Будовниц И. У. 261
Буран В. 569
Бурейченко И. И. 262
Бурхард А. И. 62
Бутинова М. С. 136, 137, 164, 593, 616
Буянская Н. 575

Валиханов Чокан *391*
Валкина И. В. 263
Варисов М. 457
Валисевич И. С. 319
Вдовиченко Г. Г. 458
Вейцман Е. М. 402
Великович Л. Н. 413, 414, 587 (рец.)

[1] Номера работ, в которых имеются биографические материалы и сведения, характеризующие деятельность данного лица, набраны курсивом.

Виноградов С. 320
Винтер Е. 218
Витали И. П. 564
Владимиров В. 588 (рец.)
Властовский В. Г. 122
Власюк А. И. 264
Войтко В. И. 458
Волгин В. П. 403
Вольтер *404*
Воляновский Л. 309
Воронцов Г. В. 25
Воропаева К. Л. 11, 138, 443, 459, 534
Вьюшина Л. 444

Габинский Г. А. 69
Гаглоева З. Д. 165
Гаевский А. 461
Галан Я. *394*
Галич А. И. *361*
Галыня К. 462
Ганиев А. 535
Гароди Роже 219, 232, 611
Гассенди 613
Герасимов А. Н. 26
Герасимов В. П. 70, 463, 536
Герцен А. И. *375*
Геюшев З. Б. 388
Гиппократ *180*
Гладких В. К. 537
Глускина Л. М. 183
Гоббс Т. *402*
Голентовский И. 27
Голи Л. В. 464
Головань И. 321
Голубев Г. 465
Гольдберг Н. М. 589 (рец.)
Горбунов Г. 421
Гордиенко Н. С. 361
Гревенс Н. Н. 139
Григорий папа *220*
Григорян С. Н. 343
Григорян Н. 571
Григулевич И. 242 (рец.)
Гришин А. Т. 422
Губанов Н. 423
Гудень О. А. 538
Гудзий Н. К. 220
Гудожник Г. С. 71
Гулыга А. 590, 591
Гурев Г. А. 51, 72—74
Гус Ян *401, 410*
Гущин Я. 310

Давидашвили В. В. 439
Давиденко И. И. 75
Дайри Н. (рец.) 592
Даниленко И. М. 322
Дедеркал М. Э. 323
Дементьев Ю. П. 221
Деминг Н. 265
Дени А. 232, 611
Денисов Л. 593 (рец.)
Дик В. Г. 76
Добрускин М. Е. 396
Добрынин Ю. Г. 140
Довгалюк П. Н. 389
Домнич М. Я. 223
Донини Амброджио 205
Достоевский Ф. *376*
Дулуман Е. К. 424, 602
Дьяконов И. М. 179
Дюмарсе Ц. Ш. *411*

Евдокимов В. Е. 28, 466
Елфимов В. 425
Емелях Л. И. 362
Ермаков И. М. 29, 30
Ефимов В. Т. 467

Жукова П. 468

Забазнов Я. 426
Заборов М. А. 586 (рец.), 594 (рец.), 621 (рец.)
Запорожец И. 427 (рец.)
Заславский Д. 415
Захарова М. Д. 572
Зиманов С. З. 344
Зимин А. А. 266
Золин П. В. 539
Зотов П. 109
Зыбковец В. Ф. 141, 142

Ибрагимов С. Ю. 123
Иван Грозный *306*
Иван Черный *276*
Иванов А. *365*
Иванов Б. Н. 363
Иванов И. Г. 469
Иванова А. П. 206
Игнатий Грек *253*
Ильин В. П. 470
Ильин Н. А. 112
Ильницкий Н. 324
Иоанн Златоуст *279*
Иоанн XXIII папа 234
Искаков А. 390, 391
Исмаилов М. 427, 471

Кадол Л. 472
Каждан А. П. 143—147, 267, 597
Казаков М. П. 473
Казакова Н. А. 268—270
Казачкова Д. А. 271
Кальвин *312*
Камлюк А. В. 540
Каплан А. Б. 63
Капустин А. П. 272
Каргер М. К. 273
Карницкий П. Н. 541
Касымов С. 474
Касьянов В. М. 113
Кац А. Л. 148
Кашен Марсель 78
Каштанов С. М. 226
Керов В. Л. 595 (рец.)
Кессиди Ф. Х. 180
Кибовский Н. И. 64
Кинжалов Р. В. 181, 182
Кисляков Н. А. 166
Кичанова И. М. 227
Клибанов А. И. 274—276, 364
Климович Л. И. 346—351

Княжицкая Б. Я. 542
Ковалев В. А. 543
Ковалев С. И. 207
Коваленко М. 475
Ковтун Е. 365
Ковчегов П. 392
Коган Ю. Я. 31, 366
Кодкин А. 126
Козельский М. *366*
Коковин А. Я. 476
Колобова К. М. 183
Колоницкий П. Ф. 440
Колосков А. 596 (рец.)
Кольман Э. Я. 55
Комаров В. 525
Кононко Е. Н. 445
Коноплев Н. 325
Коньо Ж. 232, 611
Корецкий В. И. 277
Костаков А. 477
Косточкин В. В. 278
Кашелевский Д. И. *79*
Красухина Д. Н. 367
Крачковский И. Ю. 352
Крупа Г. 478
Крупина А. 479
Крупская Н. К. *380, 504*
Крутик М. И. 80
Крывелев И. А. 32, 208, 209, 566, 597, 616
Крылов Н. А. 12, 13, 480
Крэгг К. 353
Крянев Ю. В. 81, 326
Кубанцев Б. С. 545
Кубланов М. М. 210
Кузнецов В. Н. 404
Кузнецов П. 481
Кулиев К. 127
Куприянов В. В. 128, 129
Купцов А. Р. 14
Куражская Е. А. 33
Курантов А. 482, 573, 598 (рец.)
Курбатов Г. Л. 279
Курм Х. 311
Курсанов Г. А. 82

Лаврецкий И. Р. 228—230, 587, 595
Лавриков Ю. 481
Лебедев Г. И. 280
Лебединец Г. М. 34
Левада Ю. А. 327, 483, 599 (рец.)
Левина И. Г. 542
Левина С. 600 (рец.)
Ленин В. И. 4, 5, *25, 33, 36—39, 41*
Ленсу М. Я. 428
Ленцман Я. А. 211
Линга Р. 195
Линник И. В. 560
Лихачев Д. С. 368
Логвин Г. Н. 281
Ломунов К. Н. 282
Лосский Н. О. *65*
Лукач Г. 614
Лукин И. 484
Лукинский Ф. 328, 485
Лукреций Тит Кар 184
Лукьянов В. В. 283
Луначарский А. В. 212, 369
Лунев Г. К. 15
Лупало И. 16, 601 (рец.)
Лурье Я. С. 231, 284
Лучицкий И. В. *246*
Любаров Г. (рец.) 602

Макатов И. А. 17, 354
Максим Грек *226, 256, 274*
Малинин В. А. 149
Малышев В. И. 285, 286
Мансуров Н. С. 83
Мараш Я. Н. 544
Марешаль С. 405
Марков Г. С. 545
Маркс К. 1—3, *4, 31*
Мартиросян А. А. 185
Мартынов В. 486
Матье М. Э. 186, 187
Масленникова Т. В. 546
Маяк И. Л. 188
Маясова Н. А. 288
Маяцкий Ф. С. 201
Медведев Н. В. 130
Мезенцев В. А. 84, 487
Мелетинский Е. М. 189
Мешкуть Т. 569
Миклухо-Маклай Н. Д. 355
Миклухо-Маклай Н. Н. *164*
Миндлин И. 603 (рец.)
Митрохин Л. 329
Михеев В. И. 604 (рец.)
Михневич Д. Е. 85
Мичурин И. В. *114, 373*
Мишутин Д. А. 86
Можжерин В. М. 548
Моисеева Г. Н. 289
Молдавский Д. М. 317
Молодцов М. 605 (рец.)
Момджян Х. Н. 35
Монастыренко Г. 322 (рец.)
Москаленко А. Т. 202
Моценок М. А. 416
Мошин В. А. 290
Муравьев Е. 574
Мчеддлов М. П. 233
Мюллер Р. Б. 330
Мячин Ф. 331

Н. Р. 291
Наживина С. Я. 292
Насыров О. 114
Наумова М. А. 65
Нейман В. 491
Неструх М. Ф. 124
Никитина Ф. Г. 370
Никифоров А. Н. 492
Никифоров А. С. 90
Николаева Л. В. 66
Николаева Т. В. 293, 294
Новик И. Б. 91
Новицкий Р. 92

Образцов А. 494
Образцов Г. Н. 295

Овсянников М. Ф. 150
Огрызко З. А. 296, 297
Олещук Ф. 495, 606 (рец.), 607 (рец.)
Онищенко В. Н. 34
Опарин А. И. 115
Орлов В. В. 116
Остапенко В. 429

Павелкин П. 58, 496
Павлов Г. 477
Павлов И. П. *113, 120, 386*
Павлова Л. И. 117
Падалка А. 497
Пакшин И. П. 550
Пантин И. К. 371
Панцхава И. Д. 36, 37, 406
Парнюк М. А. 151
Пелагич Васо 407
Персиц М. М. 18, 19
Петренко О. 608 (рец.)
Петров Л. А. 372
Пик Э. Р. 623
Пинчук Л. Т. 94, 95
Письманик М. Г. 442
Платонов Г. В. 118, 373
Плеханов Г. В. *374*
Плохинский А. А. 96
Плющ Л. Н. 119
Половникова М. Н. 578
Полозов С. Н. 374
Полянина Т. В. 375
Попов А. А. 168
Попов Н. А. 498
Попов П. С. 376, 430
Поршнев Б. Ф. 312
Потачаков К. М. 169
Пракашвати Пал 196
Прилепский А. 500
Прокофьев В. И. 152, 501
Пронин А. 235
Проскурякова М. 471
Пузиков В. М. 298, 299
Пуришев Б. И. 313
Путилин В. Г. 551
Пушкарев Л. Н. 377
Пушков К. 502
Пылаев П. И. 131
Пыхтин А. 432

Раджабов М. Р. 519, 520, 552, 553
Радищев А. Н. *371, 378, 379, 383*
Разин В. 588 (рец.)
Рамм Б. Я. 88, 236
Рассел Б. 408, *599*
Рахимов М. Р. 170
Рахманов К. 503
Рекемчук А. 334
Рекка Ю. М. 20
Решетников Н. 97
Робертсон А. 409
Рогов И. М. 378, 379
Родинсон М. 356
Розенталь Н. Н. 213
Розов Н. Н. 300
Розова Е. А. 98
Рой М. 197
Романов И. Н. 380, 504—506
Романовский Е. Е. 554
Рубен В. 198
Рублев Андрей *270*
Рустамов И. 125
Рутенбург В. И. 237, 609 (рец.)
Рутенбург С. Г. 88
Рынкевич М. С. 555
Рябинин И. И. 433

Савченко Г. 610 (рец.)
Савченко М. Е. 507
Садовский Н. А. 238, 611 (рец.)
Сазонова А. С. 410
Сальников Е. Т. 132
Самойленко П. 508
Самохвалов Н. И. 612 (рец.)
Сарафанова Н. С. 301
Сарычев О. К. 38
Сатина Р. П. 39
Сахарова Т. А. 613
Свирин А. Н. 303
Семека Е. 199
Семенов А. А. 190
Сердобольская Л. А. 302, 335, 582
Сивоконь П. Е. 99, 409 (рец.)
Сидоров Д. И. 336, 446, 509
Симеон Ереванцы 304
Симеон Полоцкий *298, 299*
Симонов С. 510
Скворцов Н. В. 556
Скворцов-Степанов И. И. 153, 381, 382
Слюсарев А. А. 154
Смирнов М. М. 313
Смирнов Н. В. 337
Смирнова Э. С. 305
Соколов Е. К. (рец.) 614
Соколов М. П. 561
Соколов П. П. 100
Солодянкин А. 338
Соседов П. С. 57
Спектор М. М. 383
Спиноза *400*
Спрукт Ю. 511
Сташевский Я. 239
Степанов А. 101
Степанова М. 615 (рец.)
Стречень М. 434
Стучевский И. А. 214
Сударикова А. 616 (рец.)
Сутягин А. 617 (рец.)
Сухов А. Д. 55, 56
Сухоруков Я. 512
Сушко А. 505 (рец.)

Табакару Д. Н. 392, 393
Тарасенко В. Р. 215
Тендряков В. 610
Тимофеева О. В. 584
Титов Б. 514
Тихомиров М. Н. 306
Ткачев П. И. 394
Токарь А. 515
Толстой Л. Н. 282
Тревер К. В. 191
Трошин Д. М. 240

Тумилевич Ф. В. 171
Турчанинов Г. 172
Тучков Е. А. 102
Тынкалюк Н. 339

Уваров В. 618 (рец.)
Угринович Д. М. 157, 619 (рец.)
Узков И. Н. 59, 340
Ундуск Ю. 516
Ушаков В. 216

Фаддеев Е. Т. 103
Федоров Г. 620 (рец.)
Федоров И. 518
Федоров И. Ф. 557
Федорович Н. В. 582
Фейербах Л. *5, 150, 307*
Фельдман Д. Г. 241
Филатова И. 575
Филимонова Э. 574
Филиппов Л. А. 383
Фома Аквинский *227*
Фрадкин Э. Е. 139
Франклин В. *589*

Хайтун Д. Е. 173
Хакуашев Е. Т. 476
Хамидов П. 358
Харахоркин Л. Р. 40, 104, 307, 384
Хиви Габалки 203
Хикс Т. *309*
Хрущев Н. С. 8—10
Худяк М. М. 192
Худяков С. Н. 60, 105, 435

Цветкова Б. А. 308
Цицерон *178*
Цавкилов Б. Х. 436, 601

Чайковская О. Г. 621 (рец.)
Черкашин П. П. 158
Чернышевский Н. Г. *384*
Черняховский Ф. И. 558
Чжан Жу-синь 67
Чжу Чжи-хэ 200
Чехов И. 519
Чиперис А. 503
Чистозвонов А. Н. 314
Чичеров В. И. 174
Членов А. 520
Чухина Л. 622 (рец.)

Шаврукова Н. Л. 559
Шалин М. 522
Шапошникова В. 523
Шаревская Б. 175, 623 (рец.)
Шаскольский И. П. 562
Шахнович М. И. 41, 61, 88, 106, 120, 176, 563
Шевченко И. 217 (рец.)
Шейнман М. 40, 42, 242—244, 385, 417
Шейхов М. А. 159
Шилинцев Н. 524
Шинкарук В. И. 383
Шифрин Ф. Ш. 110
Шишаков В. 525
Шишкин А. 522
Шишлов М. П. 133
Шорохова Е. В. 386
Штейн В. 526
Штейнгарт Р. 435 (рец.)
Шульговский 245
Шустерман К. Б. 246

Эльперин И. 527
Энгельс Ф. 2, 3, *4, 31*
Эрпорт Д. 528

Юрова И. Л. 121

Якирина Т. В. 531, 564
Яковлев В. 44, 135
Яковченко Г. 624 (рец.)
Яковьелло А. 247
Ярославский Е. М. 217, *385*, 588, 592, 603, 605, 607, 608, 612, 615, 618, 620, 622

Fuchs E. 619

Klaus G. 590

Ley H. 591
Loevenich W. 604

Runciman S. 594
Russel B. 599

СОДЕРЖАНИЕ

I. Освобождение трудящихся СССР от религии

Стр.

М. И. Шахнович. В. И. Ленин о преодолении религии 3
Н. А. Нистратова. Н. К. Крупская о борьбе с религиозными пережитками . 28
А. Ф. Анисимов. Процесс преодоления религиозных верований у народов Советского Севера 38
И. А. Александрович, Г. Е. Кандауров, А. И. Немировский (Воронеж). Сектантство в Воронежской области и работа по его преодолению 58
Ю. А. Чуковенков (Куйбышев). Советская антирелигиозная печать в 1937—1941 гг. 76

II. Советская литература и искусство против религии

В. А. Ружина (Херсон). Владимир Маяковский в борьбе с религией 91
Н. В. Яковлев. Атеизм в творчестве М. А. Шолохова 121
Я. М. Притыкин. Антирелигиозные мотивы в современной советской поэзии . 141
С. Г. Рутенбург. Д. Моор — художник-атеист 168
В. Л. Андрианова и С. Г. Рутенбург. Антирелигиозный плакат первых лет Советской власти 188

III. Из истории религии и атеизма

Н. Ф. Платонов. Православная церковь в 1917—1935 гг. 206
В. Я. Пропп. Исторические основы некоторых русских религиозных празднеств . 272
М. М. Шейнман (Москва). Парижская коммуна и церковь 297

IV. Из коллекций Музея

И. П. Гаранин. Китайский благожелательный лубок из коллекции В. М. Алексеева 315
Н. Н. Никулин. Две аллегорические картины эпохи Нидерландской революции 328
Н. Н. Гревенс. Культовые предметы адыгейцев и осетин 339

V. Опыт работы Музея

А. А. Вершинская, В. И. Носович, Р. Ф. Филиппова. Массовая работа Музея по преодолению религиозных пережитков 349

VI. Personalia

К. М. Колобова. Профессор С. И. Ковалев (1886—1960) 358
Библиография работ С. И. Ковалева (составили Е. В. Ковалева, М. М. Кубланов) 376

VII. Библиография

М. Д. Захарова. Указатель литературы по вопросам религии и атеизма, изданной в СССР на русском языке (1958 г.) 383

CONTENTS

I. Working people of the USSR liberated from the yoke of religion

Page

M. I. Schakhnovitch. V. I. Lenin on Combating Religion 3
N. A. Nistratova. N. K. Krupskaya on the Struggle Against the Survivals of Religions Outlook 28
A. F. Anisimov. Process in Overcoming Religious Beliefs Among the Peoples of the Soviet North 38
I. A. Alexandrovitch, G. E. Kandaurov, A. I. Nemirovsky (Voronezh). Sectarian Activities in the Voronezh Region and the Work in Overcoming Sectarian Influence Among the Working People. 58
Y. A. Chukovenkov (Kuibyshev). Soviet Atheist Literature in 1937—1941 . 76

II. Soviet art and literature against religion

V. A. Ruzhina (Kherson). Vladimir Mayakovsky as a Militant Atheist . . . 91
N. V. Yakovlev. Atheism in the Art of M. A. Sholokhov 121
Y. M. Pritykin. Anti-Religious Motifs in the Soviet Poetry of Today 141
S. G. Rutenburg. The Atheist Art of D. Moore 168
V. L. Andrianova and S. G. Rutenburg. Anti-Religious Posters in the First Years of Soviet Power 188

III. On the history of religion and atheism

N. F. Platonov. The Russian Orthodox Church in the Period of 1917—1935. . 206
V. Y. Propp. The Historical Roots of Certain Church Festivals in Russia. . . . 272
M. M. Sheynman (Moscow). The Paris Commune and Church 297

IV. On materials contained in the museum collections

I. P. Garanin. The Chinese New Year Blockprint Pictures from the Collection of V. M. Alexeyev. 315
N. N. Nikoulin. Two Allegorical Paintings of the Period of the Netherlandish Revolution 328
N. N. Grevens. Cult Objects among the Adigeis and the Ossets 339

V. On the activities of the museum

A. A. Vershinskaya, V. I. Nosovitch, R. F. Philippova. Mass Propaganda Conducted by the Museum in the Struggle Against Religious Prejudices 349

VI. Personalia

K. M. Kolobova. Professor S. I. Kovalev (1886—1960) 358
List of Works by Prof. S. I. Kovalev (compiled by E. V. Kovaleva and M. M. Koublanov) 376

VII. Bibliography

M. D. Zakharova. Atheist Literature in the Russian Language Published in the USSR (1958) 383

ЕЖЕГОДНИК МУЗЕЯ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ И АТЕИЗМА, т. V

Утверждено к печати Ученым советом Музея истории религии и атеизма Академии наук СССР

*

Редакторы Издательства *С. В. Солтанов, А. П. Конаков.* Технический редактор *Р. Е. Зендель*
Корректоры *И. С. Дементьева, Э. В. Коваленко* и *Л. З. Фрадкина*

*

Сдано в набор 24/VI 1961 г. Подписано к печати 30/IX 1961 г. РИСО АН СССР № 152-91В. Формат бумаги 70 × 108¹/₁₆. Бум. л. 13. Печ. л. 26 = 35,62 усл. печ. л. Уч.-изд. л. 36.85. Изд. № 1359. Тип. зак. № 254. М-06276. Тираж 1600. *Цена 2 р. 41 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*
63	13 сверху	уничтожена была база,	уничтожена база,
71	20—19 снизу	Контрреволюционная деятельность. . . власти	«Контрреволюционная деятельность. . . власти»
85	2 сверху	долгие	другие
89	27—26 снизу	развертого	развернутого
93	1 сверху	фунда“	фунта“
96	2 снизу	блеск	блеске
111	4 „	называющих	называемых
123	10 сверху	сказала,	сказал,
192	13 и 19 сверху	Апсид	Апсит
194	23 и 29 „	Апсид	Апсит
196	1 сверху	Апсида	Апсита
196	24 снизу	Зеленого	зеленых
302	12 „	*Лишняя строка, — не читать.*	
320	26 „	60 × 35 см (рис. 1).	60 × 35 см.
333	12 сверху	усиливая	усиливая