

2
Е36

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

**ЕЖЕГОДНИК
МУЗЕЯ
ИСТОРИИ РЕЛИГИИ
И АТЕИЗМА**



1 9 5 9

А К А Д Е М И Я Н А У К С С С Р
М У З Е Й И С Т О Р И И Р Е Л И Г И И И А Т Е И З М А

Е Ж Е Г О Д Н И К
М У З Е Я
И С Т О Р И И Р Е Л И Г И И
И А Т Е И З М А

III

1 9 5 9



ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР
МОСКВА — ЛЕНИНГРАД

О т в е т с т в е н н ы й р е д а к т о р
доктор исторических наук профессор С. И. КОВАЛЕВ

О т в е т с т в е н н ы й с е к р е т а р ь
кандидат исторических наук Н. М. ГОЛЬДБЕРГ

І. ПРОБЛЕМЫ МАРКСИСТСКОГО АТЕИЗМА

М. И. ШАХНОВИЧ

В. И. ЛЕНИН ОБ ИСТОРИИ АТЕИЗМА

Введение

Марксистско-ленинское исследование всемирной истории атеизма имеет актуальное значение потому, что обобщает опыт постепенного освобождения человечества от власти религиозных суеверий.

Заслуги буржуазных историков свободомыслия, игнорирующих материальные основы развития атеизма и отрицающих зависимость его от классовой борьбы, происходящей в обществе, разделенном на враждебные классы, сильно преувеличены. Эти ученые даже не собрали все необходимые документы для создания обобщающего труда по истории атеизма. Критика религии в Германии казалась бы достаточно изучена, но недавно выяснилось, что в 1714 г. в Магдебурге в одной из церквей была обнаружена рукопись, отрицавшая бога, сотворение мира и бессмертие души.¹ Немецкое четырехтомное сочинение Фр. Маутнера «Атеизм и его история на Западе» фальсифицирует прошлое материализма и атеизма, проникнуто враждебностью к ним и стремлением распространить какой-то «мистицизм без бога».² Книга профессора Кембриджского университета Дж. Б. Бери, излагающая краткую историю религиозного свободомыслия, идеалистически рассматривает всю историю общества — как прогрессивное развитие человеческой мысли от мистицизма к рационализму.³ Книги либерального буржуазного ученого Дж. Робертсона, посвященные главным образом истории критики религии в Англии, также идеалистически истолковывают прошлое свободомыслия — как стремление людей к отысканию истины.⁴

Все буржуазные историки атеизма проповедуют «западноцентризм», утверждающий, что на Востоке никогда не было настоящей критики религии. В действительности истоки свободомыслия и рационализма, антиклерикализма и атеизма уходят в глубокую древность. Еще в XXII—XXI вв. до н. э. в древнем Египте была известна «Песнь арфиста», выражавшая неверие в загробную жизнь. В папирусе «Спор Гора с Сетом» бог солнца Ра насмешливо говорит Осирису, объявившему себя создателем злаков и всей растительности: «Если бы тебя и не было и если бы ты и не рождался, ячмень и полба все равно существовали бы». 2400 лет до н. э. в южной Месопотамии, в главном городе шумеров Лагаше царь Урукка-

¹ G. Stiehler. Ein vergessener deutscher Atheist von Beginn des 18 Jahrhunderts. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1955, № 5.

² Fr. Mauthner. Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande. Stuttgart, 1920—1923.

³ J. B. Bury. History of Freedom of Thought. London, 1913.

⁴ J. M. Robertson. 1) A short History of Freethought. Ancient and Modern. vv. I—II. 3 ed., London, 1915; 2) A history of Freethought in the Nineteenth century. vv. I—II. London, 1929.

гина лишил жрецов многих привилегий, в три раза сократил плату, которую жрецы взимали за свадьбы и похороны. В древней Индии и Китае существовали материалистические и атеистические учения. Там задолго до передовых древнегреческих мыслителей, выступавших против религии, жили выдающиеся критики теизма, чьи сочинения были уничтожены, но мудрые изречения из них сохранились путем устной передачи от одного поколения к другому.

Марксистская всемирная история атеизма до сих пор еще не написана. Большой труд И. П. Вороницына «История атеизма» (выдержавший три издания, последнее в 1930 г.) посвящен развитию атеизма от его зарождения в античном обществе до середины XIX в. Эта книга, а также труды И. П. Вороницына об атеизме В. Г. Белинского, А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевского устарели. В свете марксистского изучения истории философии за последние тридцать лет после издания книг И. П. Вороницына особенно очевидными стали их методологические ошибки. Кроме труда И. П. Вороницына, не было ни одного обобщающего сочинения, хотя опубликовано несколько ценных книг, много интересных статей и важных документов об атеистических воззрениях различных выдающихся мыслителей, часто замалчиваемых буржуазной наукой. Советские ученые, по существу, впервые собирают и изучают материалы об атеизме народов СССР. В наших архивах хранится много замечательных старинных памятников русского атеизма и антиклерикализма.

Советские философы разрабатывают проблемы марксистской всеобщей истории атеизма как науки, исследующей процесс освобождения народных масс от реакционного влияния всяких религий и церквей и изучающей зарождение, формирование и развитие атеистической мысли в борьбе с религией, т. е. развитие научной критики теизма теми или иными мыслителями, почти всегда выражавшими мировоззрение передовых сил общества.

К. Маркс и Ф. Энгельс вскрыли основные закономерности истории атеизма как борьбы материализма против идеализма, обычно поддерживающего теизм, как борьбы научного знания против религиозных суеверий, которая на каждом этапе развития общества принимала различные формы.

После Маркса и Энгельса большая заслуга в разработке многих важнейших вопросов всеобщей истории атеизма принадлежит В. И. Ленину.

Развивая теорию марксистского атеизма в новых условиях, сложившихся в конце XIX—начале XX вв., Ленин на всем протяжении своей деятельности интересовался историей материализма, тесно связанной с историей борьбы науки против религии. Из записи В. В. Воровским его беседы с Лениным о Н. Г. Чернышевском в январе 1904 г. выясняется, что первое знакомство великого вождя рабочего класса с философским материализмом произошло по сочинениям Чернышевского, которого он глубоко изучал в юности и считал своим любимейшим автором.⁵ В 1895 г., конспектируя книгу Маркса и Энгельса «Святое семейство», Ленин особенно тщательно изучал шестую главу, этот краткий очерк истории французского материализма, и заметил: «выписывать здесь надо всю главу сплошь».⁶ Он обратил внимание на предшественников французских материалистов XVIII в. и на английского материалиста XVIII в. Коллинса, который вел борьбу с теологией. Ленин записал, что Пьер Бэйль, теоретически подорвавший своим скептицизмом метафизику XVII в., «провозгласил атеистическое общество».⁷

⁵ Вопросы истории, 1958, № 4, стр. 199—200.

⁶ В. И. Ленин. Философские тетради. Партиздат, М., 1936, стр. 45.

⁷ Там же, стр. 46.

В книге «Воспоминания о Ленине» Н. К. Крупская рассказывала, что в 1899 г. в ссылке в селе Шушенском Владимир Ильич по вечерам читал сочинения французских материалистов XVIII в. Весной 1900 г., по окончании ссылки, он послал из Сибири в адрес своей матери М. А. Ульяновой ящики с книгами, которые читал в селе Шушенском. Из описи московского охранника, задержавшего книги, видно, что среди них были сочинения Б. Спинозы «Der theologisch-politischer Traktat», К. А. Гельвеция «De l'esprit», «De l'homme» и две книги Л. Фейербаха.⁸ До нас дошел подробный конспект Ленина «Лекций о сущности религии» Л. Фейербаха, относящийся, возможно, к 1909 г. В 1918 г. Ленин просит достать ему книгу К. А. Гельвеция «Об уме».⁹

В статьях «Социализм и религия», «Об отношении рабочей партии к религии», «О значении воинствующего материализма», в книге «Материализм и эмпириокритицизм», в «Философских тетрадах» Ленин освещал различные вопросы истории атеизма, боролся против упрощенного, одностороннего, огульного отношения к атеистическим мыслителям прошлого, против явного или скрытого отрицания значения их наследия для современной идеологической борьбы.

В декабре 1905 г., в период первой русской революции, в статье «Социализм и религия» Ленин, обобщив опыт борьбы передовых мыслителей прошлого против религиозного дурмана, указывал, что «издание соответственной научной литературы, которую строго запрещала и преследовала до сих пор самодержавно-крепостническая государственная власть, должно составить теперь одну из отраслей нашей партийной работы».¹⁰

После Великой Октябрьской социалистической революции Ленин поддержал инициативу нескольких петроградских профессоров, предложивших организовать подготовку специалистов по истории религии и атеизма. «В первые же дни Октябрьской революции, — вспоминал акад. Н. Я. Марр, — был составлен проект организации факультета или отделения в Университете по истории религии и атеизма. Этот проект был одобрен Лениным, но не был осуществлен».¹¹

В 1922 г. в статье «О значении воинствующего материализма» Ленин, предлагая развернуть пропаганду научного атеизма, обращал внимание на «прогресс научной критики религий, проделанный человечеством с конца XVIII века».¹² В 1922 г. в письме к И. И. Скворцову-Степанову он рекомендовал написать книгу «по истории религии и против всякой религии (в том числе кантианской и другой утонченно-идеалистической или утонченно-агностической), с обзором материалов по истории атеизма и по связи церкви с буржуазией».¹³

Велико и драгоценно литературное наследие самого Ленина, оставленное им по вопросам истории критики религии. Изучая борьбу научного знания против религиозной веры, он выясняет своеобразие этой борьбы в связи с общественными условиями, ее породившими, в связи с историческими периодами и особенностями развития различных стран и народов. Ленин рассматривал историю атеизма не изолированно, но в ее тес-

⁸ Архив Института марксизма-ленинизма, № 25977.

⁹ Литературное наследство, 1933, № 7—8, стр. 372.

¹⁰ В. И. Ленин. Соч., т. 10, стр. 68.

¹¹ Речь акад. Н. Я. Марра на торжественном заседании Музея истории религии АН СССР, посвященном его открытию 15 ноября 1932 г. Музей истории религии и атеизма АН СССР, Рукописный отдел.

¹² В. И. Ленин. Соч., т. 33, стр. 204.

¹³ Там же, т. 36, стр. 523.

ной связи и соотношении с классовой борьбой, происходящей в обществе, с борьбой материализма и идеализма, с развитием естествознания, высмеивал тех, кто отрицал связь критики религии с политикой и партийностью, кто модернизировал или архаизировал факты истории атеизма. Ленин учил, что неправильно было бы оценивать мыслителей прошлого на основании того, что они не дали в сравнении с современными требованиями, необходимо судить о них по тому, что они дали нового по сравнению со своими предшественниками.

Исходя из принципиальных указаний основоположников научного социализма по вопросам истории материализма и атеизма, Ленин творчески разработал методологические принципы марксистской истории атеизма и применил их к научному исследованию различных направлений критики религии, существовавших от античной до современной эпохи. Он обогатил науку глубокими характеристиками классиков атеистической литературы, дал критику предшествующей марксизму истории атеизма, выяснил, что прогрессивного было в борьбе материалистов прошлого с религиозными иллюзиями, вскрыл недостаточность и ограниченность буржуазного свободного мышления и показал значение того революционного переворота, который совершили Маркс и Энгельс и в области борьбы с религиозными предрассудками, создав пролетарскую теорию преодоления религии.

Античный атеизм

Ленин указывал, что борьба идеализма и материализма, тенденций, или линий, Платона и Демокрита в философии, борьба религии и науки, сторонников сверхчувственного знания с его противниками ведется с глубокой древности и не устарела в наши дни. Советские историки философии объясняют классовую сущность этой борьбы атеистической «линии Демокрита» против религиозной «линии Платона» как борьбу в древней Греции прогрессивной рабовладельческой демократии с реакционной рабовладельческой аристократией.

Марксистская история античного атеизма в целом еще не написана, хотя буржуазные ученые собрали большой фактический материал, который может быть использован для этой цели.¹⁴

Изучение замечаний Ленина в «Философских тетрадах» показывает, что исследование истории античного атеизма будет особенно плодотворным, если учитывать, какую новую проблему поставил и разрабатывал тот или иной античный мыслитель в области критики религии: от теогонии к космогонии (Милетская школа, Гераклит, Эмпедокл), от мифологии к фольклору (Ксенофан), демос против Зевса (Анаксагор, Диагор), от мистерии к театру (Эсхил, Эврипид, Аристофан), от «божественной» морали к человеческой нравственности (софисты), от «божественного откровения» к естественному происхождению религии (Продик, Евгемер), от анимизма к атомизму (Демокрит, Эпикур), от телеологизма в объяснении общественных явлений к исторической науке (Фукидид, Аппиан). Все эти проблемы отразились в энциклопедии античного атеизма — поэме Лукреция Кара «О природе вещей» и в антирелигиозной сатире Лукиана, этого «Вольтера классической древности».

Изучая древнегреческий атеизм, Ленин обратил внимание, во-первых, на отрицание «отцом диалектики» Гераклитом сотворения мира и божественного провидения, во-вторых, на учение Анаксимандра о естественном

¹⁴ См.: A. B. Drachmann. Atheism in Pagan Antiquity. Copenhagen, 1922.

происхождении человека, в-третьих, на взгляды Ксенофана на возникновение представлений о богах, в-четвертых, на связь древнего атомизма с атеизмом.

Ленин интересовался первоначальным стихийным материализмом древних греков. Он назвал очень хорошим изложением начал диалектического материализма знаменитое изречение Гераклита: «Мир, единый из всего, не создан никем из богов и никем из людей, а был, есть и будет вечно живым огнем, закономерно воспламеняющимся и закономерно угасающим».¹⁵ Ленин отметил атеизм этого мыслителя, цитируя слова Филона о нем: «... не верит, чтобы что-нибудь произошло от бога»,¹⁶ и слова Немезия: «Гераклит и Демокрит отрицали провидение».¹⁷ Ленин сделал выписку о том, что в древней Греции были мыслители, отрицавшие божественное происхождение человека: «Анаксимандр (610—547 до Р. Х.) полагал, что человек произошел от рыбы».¹⁸

Ленин очень ценил учение свободомыслящего поэта и философа Ксенофана о том, что не боги создали людей, а люди создали богов по своему образу и подобию: «боги по образу человека».¹⁹ Он записал: «Ксенофан (элеат) говорит: „Если бы быки и львы имели руки, чтобы, подобно людям, создавать произведения искусства, то они также стали бы изображать богов и придавали бы им формы тел по своему подобию“».²⁰

Ленин разоблачал тех, кто фальсифицировал или замалчивал материализм и атеизм древних мыслителей. Он отвергал попытки идеалистов изобразить величайшего мыслителя древности Аристотеля, отдавшего дань религии, мистику, показывал, что схоластика и поповщина взяли мертвое у Аристотеля, а не живое, убили в нем живое и увековечили мертвое, отвергали его веру «в силу разума, в силу, мощь, объективную истинность познания».²¹

Он боролся против идеалистов, стремившихся извратить и оклеветать материализм и атеизм Демокрита и Эпикура, превратить их в теологов. «Мистик-идеалист-спиритуалист Гегель (как и вся казенная, поповски-идеалистическая философия нашего времени), — писал Ленин, — превозносит и жует мистику — идеализм в истории философии, игнорируя и небрежно третируя материализм. Ср. Гегель о Демокрите — ничего!! О Платоне — тьма размазни мистической».²² Ленин бичевал Рудольфа Вилли, который в XX в. воевал с Демокритом, по словам Ленина, как с живым врагом, чтобы укрепить влияние религии.

Атомизм имеет огромное атеистическое значение. Он возник и развился в древней Индии и Греции в борьбе с анимизмом, будучи краеугольным камнем материализма и атеизма. Различные религии и церкви, для которых анимизм является основой всего их мирозерцания, враждебно относились к атомизму, проклинали это учение как «соблазн сатаны», отрицали существование атомов до тех пор, пока не пришлось признать под давлением неопровержимого опыта наличие их в природе. Ленин отметил расхождения Гегеля об атеистическом смысле учения об атомах: «Атомистика вообще противопоставляет себя представлению о сотворении мира и сохранении мира чуждой сущностью (чуждым, вне мира находящимся существ-

¹⁵ В. И. Ленин. Философские тетради, стр. 318.

¹⁶ Там же, стр. 316.

¹⁷ Там же, стр. 322.

¹⁸ Там же, стр. 259.

¹⁹ Там же, стр. 263.

²⁰ Там же.

²¹ Там же, стр. 332.

²² Там же, стр. 287.

вом). Естествознание впервые чувствует себя в атомистике освобожденным от того, чтобы указывать какую-либо причину мира».²³

Гегель не понял сути атеистического значения атомизма, своеобразно борovéhoся с анимизмом. Он считал «пустыми словами» утверждение Эпикура, что душа это «известное собрание атомов». Ленин же разгадал глубокий смысл стремлений Эпикура материалистически разрешить проблему сознания: «Нет, это гениальные догадки и указания пути науке, а не поповщине».²⁴ Утверждая материальное единство мира, Эпикур отрицал наличие у человека особой бессмертной души и заявлял, что «с разложением всего тела рассеивается и душа». Ленин выписал и отчеркнул замечания Гегеля об атеизме древнего мыслителя: «У Эпикура нет... конечной цели мира, мудрости творца»;²⁵ «...из нее (философии Эпикура) главным образом исходили те представления, которые совершенно отрицали существование сверхчувственного».²⁶ Ленин защищал Эпикура от Гегеля, который высмеивал борьбу этого замечательного материалиста с религиозными суевериями: «весь, де, этот вздор, не перебежал ли дорогу заяц и т. п. (а боженька?)»²⁷ — иронически отметил Ленин, относя и это представление к таким же суевериям. Он считал, что критика Эпикура направлена вообще против религии и духовенства, а не только против «языческих заблуждений», как это обычно считают христианские теологи: «Значение Эпикура — борьба с „суевериями“ греков и римлян (379) — а современных попов?».²⁸ Ленин резко и беспощадно обличал Гегеля за то, что он ругал Эпикура, как критика религии, третировал его. «Вздор! ложь! клевета!», — отмечал Ленин. — «Бога жалко! сволочь идеалистическая!».²⁹ Ленин считал гегелевскую оценку Эпикура образцом извращения и оклеветания материализма идеалистом.

Ленин боролся за строгий историзм в изучении и изложении философии прошлых веков, против всяких попыток приписать древним мыслителям такое «развитие» их идей, которое нам понятно, но на деле у них не было. Это требование не исключает изучения глубоких связей между древним и новым материализмом и атеизмом. Так, например, Ленин сравнивал рассуждения Эпикура о богах, изложенные Гегелем: «„Отчасти они (боги) совершенство, подобное человеческому, которое возникает благодаря подобию образов из непрерывного слияния подобных образов в одно и то же“»³⁰ — с известными воззрениями Фейербаха на богов как на фантастические образы, в которых воплощена мечта человека о своем совершенстве. Поэтому Ленин видел в учении Эпикура о богах «зародыш» воззрений Фейербаха на происхождение идеи бога.³¹

В статье «Об отношении рабочей партии к религии» Ленин приводит или изречение великого римского поэта Лукреция из поэмы «О природе вещей»: «Первого бога создал страх» — или слова римского поэта Публия Папиния Стация (I в. н. э.) из его поэмы «Фиваида»: «Впервые в мире богов создал страх!». Ссылаясь на изречение «Страх создал богов», Ленин указывал, что в буржуазном обществе одной из причин существования религии является страх перед слепой силой капитала.

²³ Там же, стр. 274.

²⁴ Там же, стр. 299.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же, стр. 301.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же, стр. 299.

³⁰ Там же, стр. 301.

³¹ Там же.

Ленин относился к наследию прогрессивной человеческой мысли, оставшемуся от прошлых времен, не как к кладбищу мертвых идей, а как к арсеналу, откуда можно извлечь боевое оружие для современной идеологической борьбы.

Французский атеизм XVIII в.

Изучая преемственность и одновременно отличие между домарксистским и пролетарским атеизмом, Ленин писал в статье «Об отношении рабочей партии к религии»: «Марксизм есть материализм. В качестве такового, он так же беспощадно враждебен религии, как материализм энциклопедистов XVIII века или материализм Фейербаха. Это несомненно. Но диалектический материализм Маркса и Энгельса идет дальше энциклопедистов и Фейербаха, применяя материалистическую философию к области истории, к области общественных наук. Мы должны бороться с религией. Это — азбука *всего* материализма и, следовательно, марксизма. Но марксизм не есть материализм, остановившийся на азбуке. Марксизм идет дальше. Он говорит: надо *уметь* бороться с религией, а для этого надо *материалистически* объяснить источник веры и религии у масс». ³² Из этого следует, что ближайшими предшественниками Маркса и Энгельса в деле борьбы против религии Ленин считал таких выдающихся мыслителей, как французские материалисты XVIII в. — Мелье, Ламетри, Гольбах, Дидро, Гельвеций, Нежон и немецкий материалист XIX в. Фейербах.

В своих воззрениях на философское наследие энциклопедистов Ленин опирался на взгляды Маркса и Энгельса по вопросам истории материализма, которые он отстаивал от ревизионистов, показывая подлинное отношение классиков марксизма к французским материалистам XVIII в.

В годы реакции махисты выступили против энциклопедистов XVIII в., как будто бы полностью устаревших мыслителей. А. В. Луначарский, временно оказавшийся под влиянием махизма, нападал на Г. В. Плеханова за то, что он высоко оценивал сочинения французских материалистов и атеистов XVIII в., указывая, что «Плеханов внес немало путаницы в философские представления марксистов своим чрезмерным и некритическим пристрастием к материалистам XVIII века». ³³ Луначарский отрицал известную философскую преемственность идей французских материалистов XVIII в. и марксистов, объявил энциклопедистов проповедниками «мрачного пессимизма», цитировал отзыв молодого Гете о книге П. Гольбаха «Система природы» как о «квинтэссенции дряхлости»: «Как скучно и пусто чувствовалось нам в этой печальной среде атеистической полуночи, в которой исчезает и земля со всеми ее тварями, и небо со всеми его созвездиями». ³⁴ Вульгаризатор марксизма В. М. Шулятиков опубликовал в 1907 г. книгу «Оправдание капитализма в западноевропейской философии (от Декарта до Э. Маха)», в которой «разоблачал» классиков буржуазной философии как проповедников господства капитала, объясняя все их воззрения непосредственно влиянием капитализма.

В 1908 г. Ленин прочел это сочинение сторонника Богданова Шулятикова и отметил на полях его книги наиболее нелепые «открытия» как «вздор». Ленин обратил внимание на то, что Шулятиков недооценивал наследие французских материалистов XVIII в., объясняя их идею «чело-

³² В. И. Ленин, Соч., т. 15, стр. 374.

³³ А. В. Луначарский. Религия и социализм, т. II. Изд. «Шиповник», СПб., 1908, стр. 285.

³⁴ Там же, стр. 277.

век-машина» прямым влиянием машинного производства. Ленин написал около этих рассуждений Шулятикова: «не отсюда», «а их борьба с поповщиной? Искажил историю Шулятиков».³⁵

В книге «Материализм и эмпириокритицизм» Ленин, используя критику Дидро субъективного идеализма английского епископа Беркли, отметил бесконечные «гримасы» и «ужимки» махистов по поводу Гольбаха, их отступление от основ материализма. В противовес Луначарскому, додумавшемуся до того, что «материализм XVIII века религиозен»,³⁶ Ленин доказывал, что диалектический материализм, как философская основа марксизма, воспринял исторические традиции французского материализма XVIII в., «материализма безусловно атеистического, решительно враждебного всякой религии».³⁷ Показывая, что возникновение марксизма явилось поворотным пунктом в истории научной мысли, Ленин писал, что «Маркс сумел воспринять и развить дальше... „дух XVIII века“ в его борьбе с феодальной и поповской силой средневековья».³⁸

Ленин интересовался атеизмом энциклопедистов, которых называл великими проповедниками и великими деятелями конца XVIII в. во Франции. Эти революционеры сыграли большую роль в борьбе науки против религии. Он отметил огромное значение материализма в общественно-политической борьбе в XVIII в., его органическую связь с антиклерикализмом и атеизмом, под знаменем которых революционная буржуазия возглавляла штурм феодальной церкви: «В течение всей новейшей истории Европы, и особенно в конце XVIII века, во Франции, где разыгралась решительная битва против всяческого средневекового хлама, против крепостничества в учреждениях и в идеях, материализм оказался единственной последовательной философией, верной всем учениям естественных наук, враждебной суевериям, ханжеству и т. п.».³⁹

Ленин устанавливал связь борьбы против крепостничества в социально-экономических отношениях с борьбой против средневековой церковной идеологии. Он доказывал, что в ту пору, когда писали просветители XVIII в., которых общепризнанное мнение относит к вожакам буржуазии, все общественные вопросы сводились к борьбе с крепостным правом и его остатками. Это объясняет социальное значение, силу и мощь революционных выступлений французских атеистов XVIII в., которые вели теоретическую подготовку событий 1789 г.

Разоблачение несовместимости религии со здравым смыслом, с наукой, гневные выступления против обмана и шантажа духовенства сочетались у Мелье, Гольбаха, Дидро, Нежона и других с беспощадным обличением деспотов, заключивших, по словам Гольбаха, союз с церковниками против народа. В книгах «Система природы», «Здравый смысл», «Карманное богословие», «Разоблаченное христианство», «Священная зараза», «Галерея святых» и т. д., которые Дидро называл градом бомб, сыпавшихся на храмы, Гольбах призывал смести деспотизм. «Религия — это искусство одурманивать людей, — писал Гольбах, — с целью отвлечь их мысли от того зла, которое причиняют им в этом мире власть имущие».⁴⁰ «Государи

³⁵ В. И. Ленин о литературе и искусстве. ГИХЛ, М., 1957, стр. 480.

³⁶ А. В. Луначарский. Религия и социализм, т. II, стр. 278. — Ср.: «Мироозерцание Гольбаха и Дидро, авторов (? — М. Ш.) „Системы природы“, было религиозно» (там же).

³⁷ В. И. Ленин. Соч., т. 15, стр. 371.

³⁸ Там же, т. 20, стр. 183.

³⁹ Там же, т. 19, стр. 4.

⁴⁰ П. Гольбах. Разоблаченное христианство. ГАИЗ, 1936, стр. 336.

нуждались в духовенстве для того, чтобы вернее тиранить и держать в узде своих подданных, изнемогавших от их произвола и капризов».⁴¹ Аббат Гутлен в книге «Позитивистские учения во Франции» вменяет в вину французским материалистам то, что они были вдохновителями не только революции 1789 г., но даже Парижской Коммуны 1871 г.

Ленин очень высоко оценивал литературу французских материалистов XVIII столетия. Он писал, что это «бойкая, живая, талантливая, остроумно и открыто нападающая на господствующую поповщину публицистика старых атеистов XVIII века...».⁴²

Если исходить из указания Ленина, что именно союз городского «плебса» (современного пролетариата) с демократическим крестьянством придал размах и силу французской революции XVIII в., то не лежат ли в основе замечательной сатиры мыслителей XVIII в. против религии и церкви антиклерикальные произведения народных масс XVI—XVIII вв. Фольклористы должны высанить степень влияния огромного числа антиклерикальных сказок, песен и пословиц французских крестьян на смелую, остроумную антипоповскую сатиру атеистов XVIII в.

В «Материализме и эмпириокритицизме» Ленин указывал на недостатки и ограниченность энциклопедистов: механицизм и метафизику, идеализм в общественных науках. Это сказалось на теории атеизма старых французских материалистов, прежде всего в постановке ими проблемы преодоления религии. В замечаниях на книгу Гельвеция «О человеке», где автор высказывал ошибочную точку зрения, что религиозные идеи прямо зависят от законодательства, Дидро, возражая против этого, писал: «Я совершенно не разделяю этого взгляда. Вообще мы не знаем, как у какого-нибудь народа возникают предрассудки, и еще менее знаем мы, как они исчезают».⁴³ «Вряд ли можно извлечь целый народ из бездны суеверия, — писал Гольбах, — то есть из среды невежества и безумия, и склонить его к абсолютному атеизму».⁴⁴

Идеалистически освещая вопрос о корнях религии, преувеличивая ее роль в жизни общества, как силу, которая будто бы определяет политику, французские материалисты видели в просвещении, в издании атеистических книг, единственное средство для освобождения от религиозных иллюзий. Ленин указывал, что никакая просветительная книжка не вытравит религии из забитых классовым гнетом народных масс, хотя, конечно, считал необходимым издание книжек против религии. Он предлагал организовывать борьбу с религией не на почве абстрактной, отвлеченной, чисто теоретической борьбы, как это делали энциклопедисты, а подчинять ее общим задачам классовой борьбы угнетенных масс против угнетателей.

В 1905 г. руководитель левого крыла голландской социал-демократической партии Антон Паннекук прочитал в Бремене перед рабочей аудиторией лекцию «Социализм и религия», в которой уверял, что «буржуазный материализм XVIII века» противоположен «пролетарскому мирозерцанию», и отрицал всякое значение литературы французских материалистов XVIII в. в идеологической борьбе рабочего класса.⁴⁵

В 1905 г. в статье «Социализм и религия» Ленин развил иные воззрения на литературу материалистов прошлого, считая, что она может при-

⁴¹ П. Гольбах. Священная зараза. ГАИЗ, 1936, стр. 70.

⁴² В. И. Ленин. Соч., т. 33, стр. 204.

⁴³ Д. Дидро. Собр. соч., т. II, М.—Л., 1935, стр. 133.

⁴⁴ П. Гольбах. Система природы. 1940, стр. 427.

⁴⁵ Антон Паннекук. Социализм и религия. Дешевая библиотека т-ва «Знание», № 121, Прг., 1906, стр. 23.

нести огромную пользу в разоблачении религии и церкви. Он предлагал «последовать совету, который дал однажды Энгельс немецким социалистам: перевод и массовое распространение французской просветительной и атеистической литературы XVIII века».⁴⁶

В 1922 г. в статье «О значении воинствующего материализма» Ленин вновь указывал, что Энгельс давно советовал руководителям современного пролетариата переводить для массового распространения в народе боевую атеистическую литературу XVIII в. В «Положении рабочего класса в Англии» Энгельс отметил, что английские социалисты много сделали для просвещения пролетариата, перевели сочинения французских материалистов Гельвеция, Гольбаха, Дидро и других и распространили их в дешевых изданиях. В статье «Эмигрантская литература» Энгельс считает необходимым «заботиться о массовом распространении среди рабочих превосходной французской материалистической литературы прошлого века, той литературы, которая до сих пор как по форме, так и по содержанию является высшим достижением французского духа и которая — учитывая тогдашний уровень науки — по содержанию еще и сейчас стоит бесконечно высоко, а по форме все еще остается недостижимым образцом».⁴⁷

В. Д. Бонч-Бруевич вспоминал, что в конце июня 1917 г., когда Ленин жил у него на даче между ними произошел очень интересный разговор об издании литературы атеистов прошлого. «Я в то время, между прочими делами, занимался редактированием издательства „Жизнь и знание“, деятельность которого возглавлялась редакционной коллегией, — рассказывает Бонч-Бруевич. — Коллегия поручила мне разработать детально мое же предложение об издании широкой антирелигиозной библиотеки — от популярной к научной, — в которой читатель нашел бы уничтожающую и убедительную критику всей религиозной доктрины вообще и полное разоблачение православного духовенства в частности и в особенности, как духовенства, до последнего времени занимавшего роль господствующего, а после февральской революции, к сожалению, еще мало поколебленного.

«Я как-то засел на террасе за обработку черновых набросков предполагаемой программы издания этого отдела, как вошедший Владимир Ильич спросил меня, чем я занимаюсь. Я подробно рассказал ему о задачах издания, о материале, мною уже намеченном к изданию; показал ему рукописи, в изобилии находившиеся в моем архиве, долженствовавшие войти в сборники по разоблачению православного духовенства; показал список намеченных к изданию работ Бебеля, Лафарга, Каутского, Лютенгау и других. Владимир Ильич все это крайне одобрил, оживился, стал ходить по террасе, говоря, что ему кажется совершенно необходимым сделать выборки из сочинений атеистов и материалистов эпохи Великой французской революции, что насмешки и издевательства Вольтера над католицизмом в высшей степени полезны для дезинфекции человеческого ума от миазмов религиозного тумана и представления недостижимости и неприкосновенности всей той божественной чепухи, которую сотни лет внедряли в сознание всех классов населения пройдохи всех религий всех народов.

«Здесь необходима выдержанная планомерность на все степени развития читателя — от самых популярных листков, разоблачающих религиозный обман, обнаруживаемый в каком-нибудь неудавшемся чуде, раскрытом обмане обновленной иконы, широко оповещающих население о каких-либо

⁴⁶ В. И. Ленин. Соч., т. 10, стр. 68.

⁴⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XV, стр. 228.

проделках, разврате и грабеже духовенства, монахов, до самого серьезного научного исследования о происхождении библии, истории религии, истории инквизиции, сборников научных и научно-популярных статей по религиозному вопросу. . . „Наши издательства не должны жалеть ни средств, ни сил, ни времени, — говорил мне Владимир Ильич, — на издание листов, листовок, брошюр, книг по этому вопросу. Нам предстоит здесь гигантская борьба, долгая, упорная, осторожная и неослабная. Не надо забывать, что вопросы религии пронизывают весь быт не только крестьянских, но и огромных рабочих масс, и мы должны изжить все эти вопросы быта, которые, конечно, связаны с общими условиями всей нашей жизни и борьбы, однако просветительная работа здесь должна быть особенно упорна и длительна“». ⁴⁸

После победы Великой Октябрьской социалистической революции Ленин призывал широко распространять сочинения французских атеистов XVIII в., как противоядие против религиозного дурмана. В статье «О значении воинствующего материализма» он звал к «союзу» с великими буржуазными мыслителями прошлого для борьбы с мракобесием, писал, «что чураться союза с представителями буржуазии XVIII века, т. е. той эпохи, когда она была революционной, значило бы изменять марксизму и материализму». ⁴⁹ Он высмеивал различные возражения вульгаризаторов марксизма против этого благородного дела, считавших, что зачем-де при наличии марксистской литературы печатать старые «ненаучные и наивные» книги буржуазных мыслителей, многие воззрения которых имеют «антикварное значение». Ленин не возражал против того, что в произведениях революционеров XVIII в. найдется немало ненаучного и наивного. «Но никто не мешает издателям этих сочинений сократить их, — отмечал Ленин, — и снабдить короткими послесловиями, с указанием на прогресс научной критики религий, проделанный человечеством с конца XVIII века, с указанием на соответствующие новейшие сочинения и т. д.». ⁵⁰

В нашей стране издание сочинений французских материалистов XVIII в. достигло большого размаха, переведены и неоднократно издавались почти все важнейшие труды атеистов прошлого. Так, например, по данным Всесоюзной книжной палаты, в 1918—1957 гг. в СССР издавались книги французских просветителей и материалистов XVIII в.: Мелье — шесть раз (тираж 54 000), Вольтера — тридцать (тираж 1 627 000), Дидро — тридцать пять (тираж 370 000), Гольбаха — пятнадцать (тираж 160 000), Гельвеция — девять (тираж 68 000) и др. ⁵¹ Однако не выполнено ленинское указание, чтобы книги французских просветителей XVIII в. были действительно доступны широким народным массам, выходили для них в сокращенном виде и имели бы специальные послесловия, написанные для массового читателя. ⁵²

⁴⁸ Влад. Бонч-Бруевич. На боевых постах февральской и Октябрьской революций. Изд. «Федерация», М., 1930, стр. 68.

⁴⁹ В. И. Ленин. Соч., т. 33, стр. 205.

⁵⁰ Там же, стр. 203—204.

⁵¹ Музей истории религии и атеизма Академии наук СССР, Рукописный отдел, ф. Канцелярия, № 134, 1958 г., 13 февраля.

⁵² Издание сочинений французских атеистов XVIII в., осуществлявшееся в 30-х годах ГАИЗом, а в 50-х годах Издательством Академии наук СССР в специальной серии, организованной В. Д. Бонч-Бруевичем, не ставило цель опубликовать эти книги для широких народных масс. Для этой цели нужна серия небольших иллюстрированных книжек французских материалистов XVIII в., состоящих из сокращенных произведений или из отрывков из них, умело подобранных на определенные темы.

В 1924 г. И. И. Скворцов-Степанов вспоминал, что «т. Ленин предложил пересмотреть французских философов XVIII в.: Гельвеция, Дидро, Даламбера, Гольбаха, Ламетри и других — и издать их в простом и понятном изложении, если не полностью, то частями... Во исполнение настояний тов. Ленина я попросил К. Н. Беркову дать популярное изложение сочинений Гольбаха; это она и сделала в своей книжке о Гольбахе, вышедшей в издательстве „Красная Новь“ и выдержавшей уже два издания».⁵³ Известная книжка И. И. Скворцова-Степанова «Мысли о религии», которая в значительной части представляет собой литературную обработку отдельных рассуждений атеистов прошлого, является такой брошюрой, использующей прогрессивные традиции передовой общественной мысли прошлых времен для борьбы с религией.

Многие произведения французских материалистов XVIII в. не утратили своего значения и в настоящее время. В странах народной демократии эти сочинения могут сыграть большую роль в разоблачении католической идеологии. В современной борьбе прогрессивных сил мира против реакции и мракобесия многие произведения материалистов прошлого служат как «старое, но грозное оружие». В книге «Сын народа» вождь французских коммунистов Морис Торез писал: «Мы — законные наследники революционной мысли энциклопедистов XVIII века, философского материализма Дидро, Гельвеция, Гольбаха. Мы продолжаем дело тех, кто боролся в первых рядах человечества».⁵⁴

Атеизм Людвиг Фейербаха

Ленин высоко ценил труды Людвиг Фейербаха, последнего великого классика немецкой буржуазной философии.

В России на передовых людей начиная с 40-х годов прошлого века большое впечатление производили сочинения этого мыслителя. Его фамилию Feuerbach переводили как «огненный поток», очищающий человеческое сознание от религии и идеализма. Зато реакционеры всех мастей приходили в неистовство только при одном упоминании его имени. В 1846 г. агент третьего отделения Ф. Булгарин доносил на В. Г. Белинского, что он распространяет взгляды «безбожного Фейербаха».⁵⁵ Профессор Петербургской духовной академии Н. Барсов с озлоблением вспоминал, что в 60-х годах в России учащаяся молодежь увлекалась идеями этого материалиста, жаловался на тот урон вере, который нанес «Фейербах, прочитанный студентствующею молодежью в литографированных переводах или в контрабандных подлинниках».⁵⁶

Фейербах, как представитель демократической немецкой буржуазии накануне революции 1848 г., сумел значительно продвинуть вперед критику религии по сравнению с французскими энциклопедистами XVIII в. Ленин указывал, что Фейербах в особенности с 1836 г. начинает критиковать теологию и поворачивать к материализму, который вполне берет у него верх в 1841 г. в книге «Сущность христианства», и затем пишет об этой книге, что она менее зрелая, чем его последующая работа «Лекции о сущности религии», написанная в 1848 г.

⁵³ И. И. Скворцов-Степанов. Воспоминания о Ленине. Газ. «Безбожник», 1924, № 4.

⁵⁴ Морис Торез. Сын народа. М., 1950, стр. 82.

⁵⁵ М. Лемке. Николаевские жандармы и литература. СПб., 1908, стр. 305.

⁵⁶ Н. Барсов. Исторические, критические и полемические опыты. СПб., 1879, стр. 9.

Из всех ленинских конспектов книг против религии до нас дошел именно конспект «Лекций о сущности религии», имеющий огромное значение для истории атеизма. Конспект входит в золотой фонд классической марксистской литературы по критике религии, вводит в творческую лабораторию изучения Лениным материализма и атеизма Фейербаха.

Ленина увлекли «Лекции о сущности религии» потому, что они стремились разрушить религиозные верования, «отбросить все „сумасбродные“ представления». Ленин отмечает эту цель: «„Сумасбродное“ долой!». ⁵⁷ Он выписывает меткое изречение философа: «Где начинаются глаза и руки, там кончаются боги», ⁵⁸ его слова: «Я гроша не дам за такую политическую свободу, которая оставляет человека рабом религии». ⁵⁹

Если верно предположение, что Ленин конспектировал «Лекции о сущности религии» в период борьбы с богостроительством, то понятно, почему он обратил особое внимание на разоблачение Фейербахом стремлений объявить религией то, что не имеет к ней никакого отношения. Для богостроителей была характерна попытка включить в понятие религии идеи социализма, науки и т. д. Несмотря на то что сам Фейербах в своей «религии любви» пытался проделать такую подстановку, Ленин счел необходимым отметить: «Фейербах против злоупотребления словом религия». ⁶⁰ Это замечание вызвано тем, что Фейербах выступал против того, чтобы называть религию зачаточным образованием, а образование истинной религией, так как со словом религия связывается всегда суеверие. В наши дни еще можно услышать рассуждения, что в первобытном обществе религия была своеобразной наукой. Все что связано с религией, относится к суеверию, т. е. к вере в сверхъестественное, а поэтому не может быть отнесено к области научного знания.

Ленин, конспектируя книгу Фейербаха, уделил основное внимание тому, как этот немецкий философ освещал проблемы происхождения религии, ее гносеологические корни, связь религии с идеализмом, отличие ее от искусства и морали.

Ленин считал ценной критику Фейербахом вымыслов о врожденности религии: «Религия прирождена человеку («это положение... в переводе на хороший немецкий язык означает») = суеверие прирождено человеку». ⁶¹ Фейербах полагал, что религия вырастает из чувства зависимости человека от природы: «Чувство зависимости, — писал он, — есть основа религии». ⁶² Ленин отмечал рассуждения Фейербаха о том, что впечатления человека от природы могут стать побуждением для религиозного поклонения. Однако Фейербах не смог конкретно-исторически исследовать эту зависимость первобытных людей от природы. Он считал эту зависимость органически присущей человеку как биологической особи. Философ не видел, что социальные корни религии в первобытном обществе — это бессилие дикаря в борьбе с природой, а не просто различные эмоции, которые вызывали у людей явления природы.

Глубокая ошибка Фейербаха состояла в том, что он предполагал, будто бы, помимо невежества и страха, религию порождают также чувства радости, благодарности и любви. Это привело его к порочной идее о неистребимости религии, так как эти чувства всегда будут существовать у лю-

⁵⁷ В. И. Ленин. Философские тетради, стр. 57.

⁵⁸ Там же, стр. 65.

⁵⁹ Там же, стр. 67.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Там же.

⁶² Там же, стр. 58.

дей. Он считал религиозное чувство неотделимым свойством человеческого сердца, а поэтому полагал, что потребность в религии, как эмоциональном, сердечном отношении между людьми, будет всегда.

Несмотря на все эти ошибки, большая заслуга Фейербаха в том, что он указал на роль чувства в образовании и развитии религиозных представлений и культовых действий. Ленин записал: «Кроме фантазии в религии крайне важно чувство, *практическая сторона*, поиски лучшего, защиты, помощи и т. д. (223). В религии ищут *утешения*».⁶³ Этот вывод Ленина имеет большое значение для понимания сущности религии, так как в научно-атеистической литературе под видом критики Плеханова отрицается существование религиозного чувства (Ш. Эншлен и др.).

Фейербах пытался материалистически подойти к вопросу о причинах религиозности, но не мог выйти за пределы теории эгоизма французских материалистов XVIII в. Он доказывал, что человеку свойственно быть эгоистом, т. е. удовлетворять свои потребности, а поэтому, когда люди не имеют возможности осуществить свои желания, когда они испытывают нужду, недостаток и несчастье, то обращаются к религии. Ленин отметил: «эгоизм (в философском смысле) — корень религии»,⁶⁴ ценил отдельные догадки Фейербаха, в которых видел «зачаток исторического материализма, ср. Чернышевский».⁶⁵ Так, например, Ленин обратил внимание на мысль Фейербаха, что «бог был патриархальным монархом, а теперь он конституционный монарх: правит, но по законам».⁶⁶

Историческая заслуга Фейербаха — исследование гносеологических корней религии. На полях своего конспекта Ленин часто сопровождает отдельные высказывания Фейербаха о гносеологических корнях религии одобрительными замечаниями: «Очень хорошо!», «Замечательное место!», «Глубоко верно!». По мнению Ленина, взгляды Фейербаха, изложенные им в «Лекциях о сущности религии», — «*п р е в о с х о д н о е, философское* (и в то же время простое и ясное) объяснение сути религии».⁶⁷

В чем же эта суть религии по Фейербаху?

Рассматривая вопрос о том, как люди создали бога по своему образу и подобию, он объяснял возникновение образа бога из особенностей человеческого познания. Ленин отметил: «В религиозных представлениях у нас... примеры, „как вообще человек превращает субъективное в объективное, т. е. делает чем-то существующим *в н е мышления, представления, воображения* то, что существует только в его мышлении, представлении, воображении...“».⁶⁸ Фейербах разделил религии на естественные, т. е. природные, и духовные, т. е. человеческие. В естественной религии отражается физиология, под которой он понимал физические свойства природы, в духовной религии — антропология, т. е. духовные свойства человека. В религии человек раскалывает существующий мир на мир естественный и сверхъестественный, произвольно, бессознательно представляет чем-то чужим «не-я», превращая его в «я», но не в свое собственное, а в божественное «я». Ленин отмечает эти рассуждения: «„Тайна религии есть, в конце концов, лишь тайна сочетания в одном и том же существе сознания с бессознательным, воли с произвольным. *Я и не-я неразрывно связаны в человеке.* „Человек не понимает и не выносит своей собственной

⁶³ Там же, стр. 66.

⁶⁴ Там же, стр. 59.

⁶⁵ Там же, стр. 70.

⁶⁶ Там же, стр. 65.

⁶⁷ Там же, стр. 70—71.

⁶⁸ Там же, стр. 68.

глубины и раскалывает поэтому свое существо на „я“ без „не-я“, которое он называет богом, и „не-я“ без „я“, которое он называет природой (345)».⁶⁹

Фейербах свел сущность религии к сущности природы и человека: «Природа... в обособлении от ее материальности и телесности... есть бог»;⁷⁰ «Природа есть бог в религии, но природа как существо, порожденное мыслью. *«Тайна религии есть „тождественность субъективного и объективного“*, т. е. единство человеческого и природного существа, но при этом отличающегося от действительного существа природы и человечества».⁷¹ Замечание Фейербаха: «Бездонно человеческое невежество и безгранична человеческая сила воображения; сила природы, лишенная благодаря невежеству, своего основания, а благодаря фантазии — своих границ, есть божественное всемогущество» — Ленин отметил словами: «Очень хорошо».⁷² Замечание Фейербаха: «И метафизический бог есть не что иное, как краткий перечень, или совокупность наиболее общих свойств, извлеченных из природы, которую, однако, человек посредством силы воображения, именно таким отделением от чувственного существа, от материи природы, снова превращает в самостоятельного субъекта или существо» — Ленин считал глубоко верным.⁷³ Он выписал заключение Фейербаха: «Выводить природу из бога, все равно, что желать вывести оригинал из изображения, из копии, вещь из мысли об этой вещи».⁷⁴

Таким же образом наиболее общие свойства человека мысленно отделяются от него, отрываются от чувственной действительности, от материи и посредством силы воображения преобразуются в самостоятельное, нечеловеческое, сверхъестественное существо, в бога, в котором фантастически отразился человек, освобожденный от своей ограниченности.

Около определения религии, данного Фейербахом: «Объективное существо, как субъективное существо, существо природы, как отличное от природы, как человеческое существо, существо человека, как отличное от человека, как не-человеческое существо — вот что такое божественное существо, что такое существо религии, что такое тайна мистики и спекуляции» — Ленин написал: «Очень хорошо! Замечательное место!».⁷⁵ Ленин отметил итог анализа Фейербаха: «„Без сомнения выводом из моего учения является то, что нет никакого бога“ (27), но это вытекает из познания существа бога (= выражение сути природы, сути человека)».⁷⁶

Ленин проследил, как Фейербах излагал процесс возникновения идеи бога. Человек выводит, указывал Фейербах, «отдельное из всеобщего, т. е. ... природу из бога».⁷⁷

Фейербах отмечал, что человеку свойственна способность извращать, делать самостоятельными абстракции, например время и пространство, а абстрагируя их от пространственных и временных вещей, человек приходил к образованию идеи бога. Ленин писал: «Время вне временных вещей = бог».⁷⁸ «Другая причина веры в бога, — указывал Ленин, — человек переносит на природу представление о своем целесообразном творчестве. Природа целесообразна — следовательно ее создало разумное су-

⁶⁹ Там же, стр. 70—71.

⁷⁰ Там же, стр. 63.

⁷¹ Там же, стр. 71.

⁷² Там же.

⁷³ Там же, стр. 71—72.

⁷⁴ Там же, стр. 63.

⁷⁵ Там же, стр. 71.

⁷⁶ Там же, стр. 58.

⁷⁷ Там же, стр. 72.

⁷⁸ Там же, стр. 63.

щество».⁷⁹ В «Материализме и эмпириокритицизме» Ленин цитировал слова Фейербаха о том, что теизм прямо заключает от случайности порядка, целесообразности и закономерности природы к их произвольному происхождению и бытию существа, отличного от природы и вносящего порядок, целесообразность и закономерность в природу. Представление о причине как об абстрактном понятии когда-то воспринималось в наглядной, конкретной форме, что приводило к сознанию образа бога: «Бог есть ... причина вообще, понятие причины, как олицетворенного, сделавшегося самостоятельным существа».⁸⁰

Весь этот анализ глубоко интересовал Ленина, как орудие против богословских «доказательств» «бытия бога», «против того довода, что должна быть первопричина (= бог)».⁸¹ «Не к чему тут бог», — писал Ленин, — «простые доводы против бога».⁸²

Ленин очень высоко ценил заслугу Фейербаха в доказательстве идейной связи идеализма и религии.

В настоящее время вопрос о родстве идеализма и религии приобрел особенно актуальное значение, так как ряд деятелей англиканской церкви (архиепископ Темпл, настоятель Кентерберийского собора Х. Джонсон и др.) заявляют о своем отрицательном отношении к идеализму, который, по их словам, дал ложную теоретическую основу церкви. «Если вы отрицаете идеализм, — писал Фейербах, — то отрицайте также и бога! Только бог есть родоначальник идеализма».⁸³ Философ доказал, что у идеализма и религии одни и те же гносеологические корни. Идеализм, как и религия, отделяет, отрывает общие понятия от их материальной основы и превращает их в самостоятельные сущности, в независимые субстанции, из которых и выводит весь конкретный мир. Ленин использовал мысли Фейербаха о логическом источнике идеалистических и религиозных идей, но, опираясь на Маркса и Энгельса, развивая их воззрения, значительно глубже осветил этот вопрос.

Ленина интересовало, как Фейербах решал проблему взаимоотношения религии и искусства. Фейербах писал, что религия выдает вымышленные существа за действительные существа, а искусство не считает свои создания за нечто другое, чем они есть на самом деле.

Когда Ленин конспектировал книгу Фейербаха «Лекции о сущности религии», то отметил его замечание: «Религия есть поэзия». Ленин записал: «так можно сказать, ибо вера = фантазия»,⁸⁴ т. е. связь религиозной мифологии с искусством и объясняется тем, что и то и другое исходит из фантазии, но религия требует признания своих вымыслов за действительность, искусство же не выдает фантастических образов за реальность. Ленин указывал, что «искусство не требует признания его произведений за действительность».⁸⁵ В этой особенности — принципиальное отличие религиозной фантастики от образов искусства. Пока человек верит, что образы мифов реально существуют и могут оказывать на него воздействие, до тех пор эти образы религиозны, когда же человек понимает, что они только плод фантазии и перестает чувствовать свою зависимость от них, они могут превратиться в образы искусства. Для людей средневековья сатана —

⁷⁹ Там же, стр. 64.

⁸⁰ Там же, стр. 62.

⁸¹ Там же, стр. 61.

⁸² Там же, стр. 62.

⁸³ Л. Фейербах. Избранные философские произведения, т. I, М., 1955, стр. 159—160.

⁸⁴ В. И. Ленин. Философские тетради, стр. 66.

⁸⁵ Там же.

образ религиозный, но Гете превратил его в образ искусства, в Мефистофеля. Энгельс считал, что величие Гете состоит именно в человечности, в эмансипации искусства от оков религии.

Ленин высоко оценивал борьбу «с величайшими бессмыслицами теизма, которую так успешно провел Фейербах»,⁸⁶ считал очень актуальной для борьбы с махизмом выступления Фейербаха «против Либиха за фразы о „бесконечной (бога) мудрости“». Ленин записывает: «Фейербах и естествознание!! NB. Ср. ныне Мах и К^о».⁸⁷ В «Материализме и эмпириокритицизме» Ленин писал, что последнее слово «нового позитивизма» есть тот же самый старый фидеизм, который разоблачал еще Фейербах.

В течение всей своей деятельности Ленин пользовался трудами Фейербаха для критики фидеистов, пытавшихся защищать религию. Так, например, Ленин писал: «Фейербах очень метко ответил тем, кто защищает религию, как источник „утешения“ для людей, что утешать раба есть занятие выгодное для рабовладельца, а настоящий сторонник рабов учит их возмущению, восстанию, свержению ига, а вовсе не „утешает“ их».⁸⁸

Некоторые авторы переоценивали роль Фейербаха в развитии взглядов Ленина на религию, даже отождествляли воззрения Фейербаха и Ленина на религию. В 1925 г. В. Рожицын уверял, что критика Лениным религии выросла из Фейербаха, минуя Маркса и Энгельса: «Мы будем вполне правы, если установим непрерывную линию развития атеизма в новое время от Спинозы через Фейербаха к Ленину».⁸⁹ В действительности Ленин оценивал труды Фейербаха в свете той всесторонней критики, которой подвергли их Маркс и Энгельс. Он видел в Фейербахе одного из главных философов предшественников Маркса и Энгельса. «Начиная с 1844—1845 гг., когда сложились взгляды Маркса, — писал Ленин, — он был материалистом, в частности сторонником Л. Фейербаха, усматривая и впоследствии его слабые стороны исключительно в недостаточной последовательности и всесторонности его материализма».⁹⁰

Ленин указывал, что основными недостатками феьербахианского материализма Маркс и Энгельс считали: механистичность, неисторичность и недialeктичность, идеализм в общественных явлениях и созерцательность в общественной практике. Определяя классовую сущность идеала Фейербаха: «не бог как кастрированное, лишенное телесности, отвлеченное существо, а цельный, действительный, всесторонний, совершенный, развитый человек» — Ленин доказывал, что это был идеал передовой революционной буржуазной демократии первой половины XIX в. Он писал, что «Фейербах ярок, но не глубок»,⁹¹ сильно отстал от Маркса и Энгельса, будучи не в состоянии распространить материализм на область изучения общественных явлений.

Ленин считал антропологизм Фейербаха неточным описанием материализма. Антропологический принцип в философии, как указывал Ленин, имеет свою ограниченность, заключающуюся в том, что человек рассматривается в отрыве от общественных отношений, формирующих и определяющих сущность человека. Ленин вскрыл ограниченность атеизма Фейербаха, как буржуазного мыслителя, который, несмотря на свою беспощадную

⁸⁶ В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 164.

⁸⁷ В. И. Ленин. Философские тетради, стр. 65.

⁸⁸ В. И. Ленин. Соч., т. 29, стр. 502. Ср.: там же, т. 21, стр. 206; т. 36, стр. 288: [«Объективный смысл: поповские утешения (Фейербах: религия утешает. Полезно ли?»)].

⁸⁹ В. Рожицын. Гегель и Фейербах о религии. ГИЗ, 1925, стр. 66, ср. стр. 72.

⁹⁰ В. И. Ленин. Соч., т. 21, стр. 34.

⁹¹ В. И. Ленин. Философские тетради, стр. 61.

враждебность религии, не смог решить важнейшие проблемы критики ее, так как был не в состоянии применить материалистическую философию к области истории, к области общественных наук. Будучи идеалистом в понимании исторических явлений, Фейербах видел движущую силу развития общества в религиозном сознании, вместо конкретно-исторического социального человека исходил из абстрактного биологического человека. Поэтому нельзя отождествлять воззрения Фейербаха и Ленина на роль страха в возникновении религии. Ленин искал корни религии не в естественных свойствах человека, как Фейербах, не выводил чувство страха перед силами природы из биологической сущности человека, а видел причины возникновения религии в первобытном обществе в придавленности людей силами природы, а причину существования религии в классовом обществе — в придавленности людей классовым гнетом.

В противоположность Фейербаху, утверждавшему, что религия выражает собой естественную, наиболее возвышенную форму связи между людьми, Ленин заявлял: «Никогда идея бога не „связывала личность с обществом“, а всегда связывала угнетенные классы верой в божественность угнетателей».⁹²

Фейербах был буржуазным просветителем, который видел путь освобождения от религии в том, чтобы «распространять образование по всем классам и сословиям».⁹³ Ленин отмечал, что «последняя (30-я) лекция, стр. [303—313], может быть приведена почти целиком как типичнейший образец просветительского атеизма, с социалистическим душком (о массе нуждающихся етс., стр. [309] в середине) и т. д.».⁹⁴ Фейербах проповедовал антропотеизм — «человекобожие», т. е. на место прежних форм религии пытался изобрести подновленную, усовершенствованную, очищенную «религию человечества» — религию любви к человеческому роду.

Ленин решительно боролся со всеми попытками восхвалять недостатки и ошибки Фейербаха, на которых спекулировали не только открытые идеалисты и фидеисты типа Булгакова, расхваливавшие культ человека у Фейербаха, но и впавший в богостроительство Луначарский. Луначарский писал, что «критика Маркса и Энгельса по отношению к Фейербаху... слишком строга»,⁹⁵ хвалил Фейербаха за то, что будто бы он добился «религиозного синтеза».⁹⁶ Ленин же заявлял, что в своем сочинении о Людвиге Фейербахе Энгельс справедливо поставил в упрек ему то, что он боролся с религией не ради уничтожения ее, а ради подновления, сочинения новой, «возвышенной» религии: «Маркс и Энгельс от начала и до конца были партийными в философии, умели открывать отступления от материализма и поправки идеализму и фидеизму во всех и всяких „новейших“ направлениях... Поэтому Фейербаха упрекали они за то, что он не провел материализма до конца, — за то, что он отрекался от материализма из-за ошибок отдельных материалистов, — за то, что он воевал с религией в целях подновления или сочинения новой религии, — за то, что он не умел социологию отделять от идеалистической фразы и стать материалистом».⁹⁷

Ленин беспощадно разоблачал тех, кто пытался проповедовать с помощью апелляции к Фейербаху какую бы то ни было религию. В годы

⁹² В. И. Ленин. Соч., т. 35, стр. 93.

⁹³ Л. Фейербах. Избранные философские произведения, т. II, М., 1955, стр. 730.

⁹⁴ В. И. Ленин. Философские тетради, стр. 69.

⁹⁵ А. В. Луначарский. Религия и социализм, т. II, стр. 300.

⁹⁶ Там же, стр. 223, 300, 309.

⁹⁷ В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 324—325.

реакции в журнале «Наша заря» Базаров восхвалял Л. Н. Толстого за то, что он будто бы создал религию человека, о которой Конт, Фейербах и другие «представители современной культуры» могли только мечтать. В статье «Герои „оговорочки“» Ленин пригвоздил Базарова к позорному столбу за эту пропаганду богостроительства. Он писал: «Более полувека тому назад Фейербах, не умея „найти синтеза“ в своем мирозерцании, представлявшем во многих отношениях „последнее слово“ немецкой классической философии, запутался в тех „субъективных мечтах“, отрицательное значение которых давно уже было оценено действительно передовыми „представителями современной культуры“». ⁹⁸ Ленин доказывал, что принаряживать фальшивыми цветами религию — это значит вводить в обман людей, льстить обывательщине, подпевать веховщине; для «интеллигенции разбитой и раскисшей» желательно это возлечение Толстым религиозных мечтаний Фейербаха, так как оно отвлекает внимание от конкретных историко-экономических и политических вопросов.

Буржуазный атеизм второй половины XIX в.

Ленин диалектически рассматривал историю буржуазного атеизма на разных этапах, различал общественное значение борьбы его представителей против религии до и после буржуазных революций. В 1909 г. в статье «Об отношении рабочей партии к религии» Ленин писал: «задача борьбы с религией есть исторически задача революционной буржуазии, и на Западе эту задачу в значительной степени выполнила (или выполняла) буржуазная демократия в эпоху своих революций или своих натисков на феодализм и средневековье. И во Франции, и в Германии есть традиция буржуазной войны с религией, начатой задолго до социализма (энциклопедисты, Фейербах)». ⁹⁹

Марксизм является прямым наследником этой традиции, но он вскрыл односторонность и непоследовательность даже такой прогрессивной формы буржуазного атеизма, как французское просветительство XVIII в. или фейербахянство, когда их представители занимали боевые, революционные позиции по отношению к религии и церкви. Однако этой революционности буржуазии хватило не надолго. В статье «К четырехлетней годовщине Октябрьской революции» Ленин отметил, что 150—250 лет тому назад передовые вожди буржуазных революций обещали народам освободить человечество от государственных преимуществ той или иной религии (или идеи религии, религиозности вообще), но своего обещания не могли выполнить, ибо помешало «уважение» к «священной частной собственности».

Во второй половине XIX в., когда буржуазия превратилась в реакционный класс, она в страхе перед социалистической революцией стала богомольной или обменяла атеизм на самый поверхностный и буржуазно-живый антиклерикализм, который стремилась использовать в целях отвлечения рабочих масс от социализма.

В статье «Об отношении рабочей партии к религии» Ленин писал, что в Западной Европе после окончания национальных буржуазных революций, после введения более или менее полной свободы вероисповедания вопрос демократической борьбы с религией настолько уже был исторически оттеснен на второй план борьбой буржуазной демократии с социализмом, что буржуазные правительства сознательно пробовали отвлечь внимание

⁹⁸ Там же, т. 16, стр. 339.

⁹⁹ Там же, т. 15, стр. 379.

масс от социализма устройством quasi-либерального «похода» на клерикализм. В качестве примеров такого похода, ставящего целью отвлечь внимание рабочих масс от социализма, Ленин ссыался на «культуркампф» в Германии и на борьбу с клерикализмом буржуазных республиканцев во Франции.

В 70-х годах XIX в. Бисмарк организовал под флагом «борьбы за культуру» войну против германской партии католиков, партии «центра», путем полицейских преследований католицизма. Папа Пий IX выступал против образования германской империи под властью протестантской Пруссии, подстрекал клерикалов-партикуляристов к сопротивлению прусскому правительству и защите автономии католической Баварии. В 1871 г. Бисмарк провёл закон, наказывающий духовенство за антиправительственные проповеди в церкви, а через год изгнал из Германии монашеские ордена, закрыл многие монастыри, ввел светский контроль за духовными семинариями. Согласно майскому закону 1873 г., был установлен надзор за католической церковью, строго карали тех, кто нарушал этот закон. В 1875 г. Пий IX объявил его не имеющим силы, в ответ на что правительство Пруссии прекратило выдачу денег католической церкви и взяло в руки управление ее имуществом. Все эти действия Бисмарка прикрывались шумной кампанией «борьбы за культуру», которой надеялись помешать росту влияния социал-демократии. Развитие рабочего движения заставило Бисмарка пойти на уступки Ватикану, «перебросить ружье с левого плеча на правое» и «пойти в Каноссу» вопреки своей известной фразе в рейхстаге: «В Каноссу мы не пойдём», т. е. не уступим Ватикану.

Ленин писал, что своей «борьбой Бисмарк только укрепил воинствующий клерикализм католиков, только повредил делу действительной культуры, ибо выдвинул на первый план религиозные деления вместо делений политических, отвлек внимание некоторых слоев рабочего класса и демократии от насущных задач классовой и революционной борьбы в сторону самого поверхностного и буржуазно-лживого антиклерикализма».¹⁰⁰

Разоблачение Лениным бисмарковского антиклерикализма, буржуазно-ограниченного культурничества и либерального просветительства не означало, что он отрицал борьбу с клерикалами, значение лекций и книг, критиковавших религию, или роль прогрессивных буржуазных ученых, выступивших против антинаучных, религиозных представлений о природе. Ленин, напротив, высмеивал излюбленную идею всех буржуазных профессоров, что наука беспартийна в своих отношениях к идеализму и религии, показывал, как буржуазные естествоиспытатели неизбежно, выступая против обскурантизма, оказывались в лагере материализма. Ленин, так же как Маркс и Энгельс, учитывал большое атеистическое значение дарвинизма.

«Дарвин положил конец воззрению на виды животных и растений, — писал Ленин, — как на ничем не связанные, случайные, „богом созданные“ и неизменяемые, и впервые поставил биологию на вполне научную почву, установив изменяемость видов и преемственность между ними».¹⁰¹ Дарвин материалистически объяснил возникновение и развитие растительного и животного мира и тем самым разрушил религиозные вымыслы об отсутствии всякой связи между современными видами животных, опровергнул ложное представление, будто бы новые виды растений и животных были созданы сразу и в полном совершенстве и остаются с момента творения в одном и том же неизменном, постоянном состоянии. Величайший револю-

¹⁰⁰ Там же, стр. 372.

¹⁰¹ Там же, т. 1, стр. 124.

ционер в естествознании, Дарвин раскрыл тайну происхождения человека и тем самым подорвал религиозную веру в то, что человек создан богом по образу и подобию своему, а поэтому люди не имеют ничего общего с животным миром. Он открыл законы развития органической природы, разоблачив антинаучную суть «телеологического доказательства бытия божия», которое основано на существующей якобы в природе разумной целесообразности, объясняемой наличием «премудрого творца».

Ленин писал, что «естественно-исторические теории, задевавшие старые предрассудки теологии, вызывали и вызывают до сих пор самую бесшешую борьбу».¹⁰² Он вспоминал крупного популяризатора и защитника дарвинизма в Англии Томаса Гексли (1825—1895), который боролся с епископом Вильберфорсом, объявившим поход против учения Дарвина, как «орудия лженауки против христианства», указывал на свистопляску мракобесия, вызванную появлением в 1899 г. «Мировых загадок» известного немецкого естествоиспытателя, профессора Йенского университета Эрнеста Геккеля (1834—1919).

Ленин объяснял критику Марксом и Энгельсом «стыдливого материалиста» Гексли исключительно тем, что они оценивали его воззрения с точки зрения последовательного материализма. Известно, что Гексли наряду с материалистическим пониманием природы оставлял лазейки религии, был одним из основоположников агностицизма, в котором Ленин видел колебание между материалистической наукой и поповщиной.

В конце 1904 г. в своих заметках на книги Э. Геккеля «Чудеса природы» и «Мировые загадки» Ленин отметил их роль в борьбе с фидеизмом. В 1908 г. в труде «Материализм и эмпириокритицизм» Ленин на примере ожесточенной травли, которой встретили мракобесы появление накануне XX в. «Мировых загадок» Э. Геккеля, показал партийность идеологической борьбы в капиталистическом обществе, политический смысл столкновения науки с религией.

В 1872 г. крупный ученый Дюбуа-Реймон провозгласил в речи «О границах познания природы» лозунг «Ignorabimus» (никогда не познаем). В 1880 г. в речи «О мировых загадках» он заявил, что наука никогда не сможет разрешить семь загадок: 1) отношение материи и силы, 2) происхождение движения, 3) происхождение жизни, 4) целесообразность в природе, 5) происхождение ощущения и сознания, 6) происхождение мышления и речи, 7) свободу воли. В ответ на эту капитуляцию перед религией Геккель опубликовал в 1899 г. книгу «Мировые загадки», в которой доказывал, что все загадки природы наука разрешит. Эта книга имела огромный успех. К 1906 г. она разошлась в различных странах в одном миллионе экземпляров. Борьба Геккеля за научное мировоззрение против церкви вызвала сотни статей и десятки книг, написанных с целью «опровергнуть» «Мировые загадки».

Ленин указывал, что популярная книжка этого известного немецкого естествоиспытателя сделалась орудием классовой борьбы, после того как она «пошла в народ»: сотни тысяч экземпляров книги, переведенной на многие языки и выходившей в специально дешевых изданиях, сразу же привлекали массы читателей на сторону Геккеля. Ленин рассказывал, как реакционные профессора всех стран света принялись на тысячи ладов «уничтожать Геккеля».¹⁰³ Знаменитый английский физик Оливер Лодж пустился защищать бога от Геккеля. Этот руководитель английских спи-

¹⁰² Там же, т. 15, стр. 17.

¹⁰³ См. сводку таких выступлений у фидеиста Е. Деннерта: Геккель и его «Мировые загадки». М., 1909.

ритов написал книжку против Геккеля. Русский физик О. Хвольсон отправился в Германию, чтобы издать там, по оценке Ленина, подлую черносотенную брошюрку против Геккеля. Не было числа тем профессорам философии и теологии, которые ополчились на крупнейшего биолога второй половины XIX в. «Весело смотреть, как у этих высохших на мертвой схоластике мумий, — писал Ленин, — может быть, первый раз в жизни — загораются глаза и розовеют щеки от тех пощечин, которых надавал им Эрнест Геккель».¹⁰⁴ В 1908 г. на Геккеля после анонимных писем, «приветствовавших» ученого кличками «собака», «безбожник», «обезьяна» и т. д., было совершено покушение: в окно кабинета Геккеля в Иене был брошен камень весьма внушительных размеров.

Ленин указывал, что мракобесов особенно доводит до неистовства то, что Геккель, не называя себя материалистом, проповедует материализм, хотя сам отрекался от этого направления в философии.

Ленин с одобрением цитировал отзыв Фр. Меринга о Геккеле, показывающий сильные и слабые стороны мировоззрения этого мыслителя. Геккель увлекательно излагает победное шествие естественно-научного материализма, но понятия не имеет об историческом материализме, договариваясь до целого ряда вопиющих нелепостей и насчет политики, и насчет «монистической религии», и т. д. «Он не только не отвергает всякой религии, — писал Ленин, — а выдумывает свою религию, ... отстаивая принципиально союз религии с наукой!».¹⁰⁵ Геккель считал свой «монизм» «связующим звеном между религией и наукой».

Книга «Мировые загадки» Геккеля, несмотря на стремление ее автора считаться с филистерским предрассудком против материализма, показала, однако, непримиримость естественно-научного материализма с теологией.

Горячая борьба Геккеля против поповщины и фидеизма, хотя не всегда последовательная, способствовала распространению материализма. В 1906 г. Геккель основал «Союз монистов» для борьбы с господствующими религиозными верованиями. Ленин писал, что лидер компании американских литературных проходимцев, которые занимаются тем, что спаивают народ религиозным опиумом, Карус выступил против Геккеля, опубликовавшего тезисы для «Союза монистов». Он особенно нападал на ученого за то, что тот действует «как враг существующих церквей, вместо того, чтобы радостно трудиться над их высшим развитием».¹⁰⁶

Выступление Ленина в 1908 г. в защиту Геккеля против поповщины было особенно важно в связи с изданием в России в это время различных клеветнических книг о Геккеле в целях укрепления религии.¹⁰⁷ Ленин выдвигал идею союза с таким непоследовательным материалистом, как Геккель, или даже идеалистом, как Дреус,¹⁰⁸ если их труды помогают в борьбе с господствующей поповщиной. Этот лозунг «союза с Дреусами» актуален и сейчас для капиталистических стран, в которых существуют различные просветительские организации «свободомыслящих», ведущие атеистическую пропаганду.

Сотрудничество марксистов с позитивистами в борьбе с клерикализмом предполагает разоблачение их идеалистического мировоззрения, философ-

¹⁰⁴ В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 334.

¹⁰⁵ Там же, стр. 335.

¹⁰⁶ Там же, стр. 212.

¹⁰⁷ См.: Оливер Лодж. Жизнь и материя. Критика «Мировых загадок» проф. Геккеля. М., 1908; М. Тареев. Э. Геккель. Монистическая этика. Сергиев посад, 1908; И. Рейнке. Натурфилософия, вып. I. Геккель как биолог. СПб., 1909, и т. д.

¹⁰⁸ В. И. Ленин. Соч., т. 33, стр. 205.

ских ошибок и колебаний. Ленин высмеивал позитивизм, считал, что это «жалкая каша», презренная партия середины в философии». ¹⁰⁹ Ленин отмечал «примиренческое шарлатанство» позитивистов, которое отразилось и в их критике религии. Начав с отрицания религиозных учений, глава позитивистов О. Конт пришел к созданию новой религии — культа Разума, к пропаганде «новых святых». Ленин вспоминал, как позитивист Дюринг в конце 70-х годов прошлого века, желая быть ультрареволюционным, объявлял войну всем религиозным культам, сочетая ее с уступками идеализму и религии. Дюринг предложил запретить религию в социалистическом обществе, чем ему удалось «перебисмаркнуть самого Бисмарка». Энгельс писал, что Дюринг перешеголял самого Бисмарка, декретируя еще более строгие законы не только против католицизма, но и против всякой религии вообще. Он натравливал своих жандармов будущего на религию и таким образом помогал ей увенчать себя ореолом мученичества и тем самым продлить свое существование.

Ленин беспощадно разоблачал такое буржуазное извращение борьбы с религиозным дурманом, которое получило наиболее полное и яркое выражение у анархистов, требовавших взрывать церкви. Он ссылаясь на Иоганна Моста, крикливо провозгласившего в брошюре «Религиозная язва» «главной болезнью человечества» религиозную веру, исцеление от которой будто бы спасет людей от всех социальных невзгод. Ленин писал: «Анархисты и бланкисты в романских странах, Мост (бывший, между прочим, учеником Дюринга) и К^о в Германии, анархисты в 80-х годах в Австрии довели до *пес plus ultra* революционную фразу в борьбе с религией». ¹¹⁰ Разоблачая анархистскую теорию и практику атеизма, Ленин опирался на Энгельса, который ставил в вину бланкистам неумение понять то, что классовая борьба рабочих масс, всесторонне стягивая самые широкие слои пролетариата в сознательную и революционную общественную практику, в состоянии на деле освободить угнетенные массы от гнета религии, тогда как провозглашение рабочей партией войны с религией есть анархистская фраза.

Ленин отграничивал социалистический антиклерикализм от буржуазного антиклерикализма, пролетарский атеизм от буржуазного атеизма, который часто от богоборчества переходит к богостроительству. Ограниченность буржуазного атеизма состоит в том, что он не применяет материалистической философии к области общественных наук, преувеличивает роль религии в жизни людей, превращая ее в нечто абсолютное, самодовлеющее. Буржуазные атеисты не в состоянии вскрыть классовую сущность религии в эксплуататорском обществе, понять ее социальные корни.

В статье «Об отношении рабочей партии к религии» Ленин писал: буржуазный прогрессист, радикал или буржуазный материалист объясняет невежеством то, что религия держится в отсталых слоях городского пролетариата, в широких слоях полупролетариата, а также в массе крестьянства. Такое объяснение — поверхностное, буржуазно-ограниченное культурничество. Буржуазные атеисты сводят всю критику религиозных заблуждений к разъяснению нелепости религии и безнравственности духовенства. Ленин был сторонником идейной борьбы с религиозным дурманом, как врагом культуры и прогресса, но он разоблачал попытки превратить борьбу с религией в абстрактно-идеологическую проповедь вне

¹⁰⁹ Там же, т. 14, стр. 325.

¹¹⁰ Там же, т. 15, стр. 379.

связи с конкретной практикой пролетарского движения, направленного к устраниению социальных корней религии, к развитию классовой борьбы эксплуатируемых масс против эксплуататоров.

Атеизм русских революционных демократов

Борьба передовой части русского народа против религии и церкви проходила в различные периоды истории нашей Родины в разных формах. Развитие русского атеизма имеет два основных периода: до и после Великой Октябрьской социалистической революции.

Основополагающее значение для истории русского атеизма, так же как и для истории русской философии, имеет ленинская характеристика трех этапов в развитии освободительного движения в России. В 1914 г. в статье «Из прошлого рабочей печати в России» Ленин указывал, что русское революционное движение прошло три главных этапа соответственно трем главным классам русского общества: 1) период дворянский, примерно с 1825 по 1861 г.; 2) разночинский, или буржуазно-демократический, приблизительно с 1861 по 1895 г.; 3) пролетарский — с 1895 г. Исходя из этой периодизации, и в истории атеистической мысли в России можно выделить период дворянский — начиная с выступления Радищева и кончая Герценом, разночинский — революционные демократы, начиная с Чернышевского и кончая деятелями «Народной воли», и пролетарский.

В истории домарксистского атеизма важнейший этап — борьба русских революционных демократов XIX в. (В. Г. Белинского, А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевского, Н. А. Добролюбова, Д. И. Писарева) против религии и церкви. Ленин полагал, что, «когда писали наши просветители от 40-х до 60-х годов, все общественные вопросы сводились к борьбе с крепостным правом и его остатками».¹¹¹ Выступления революционеров-демократов против религии вдохновлялись великой целью освободить крепостных крестьян от духовного гнета, под властью которого держала их крепостническая церковь.

Ленин высоко ценил и воспринял лучшие боевые традиции революционных демократов, как предшественников российской социал-демократии, разоблачавших религию. Он называл знаменитое письмо Белинского к Гоголю, критиковавшее православную церковь и развеявшее легенду о религиозном характере русского народа, «одним из лучших произведений бесцензурной демократической печати, сохранивших громадное, живое значение и по сию пору».¹¹²

Распространение письма Белинского к Гоголю приводило в ужас царских жандармов и буржуазных либералов. Ленин писал о той панике, которая охватила кадетов, когда они увидели, что с письмом Белинского знакомится народ: «Какое „беспокойство“! — воскликнула мнящая себя образованной, а на самом деле грязная, отвратительная, ожиревшая, самодовольная либеральная свинья, когда она увидела на деле этот „народ“, несущий с базара... письмо Белинского к Гоголю!».¹¹³

Весной 1909 г. представители контрреволюционной буржуазии, кадетские литераторы Бердяев, Булгаков, Струве и др., выпустили позорно-знаменитый сборник «Вехи», на страницах которого повели ожесточенную борьбу с русским освободительным движением, с материализмом и атеиз-

¹¹¹ Там же, т. 2, стр. 473.

¹¹² Там же, т. 20, 223—224.

¹¹³ Там же, т. 18, стр. 286.

мом. «Вехи» давали «теоретическое» обоснование черносотенным погромщикам, избивавшим передовую интеллигенцию, повторяли дикий вымысел попов о том, что легион бесов в образе интеллигенции вошел в гигантское тело России и сотрясает его в конвульсиях, мучает и калечит, пока не будет изгнан оттуда.

Испуганные революцией буржуазные либералы с ужасом признавались, что в ней «религиозных идей не было никаких».¹¹⁴ «Русский образованный класс почти поголовно определился атеистически, — сокрушался Булгаков. — Интеллигенция почти поголовно ушла из церкви».¹¹⁵ Для того чтобы выяснить, почему передовая интеллигенция «индифферентна к церкви», «принципиально отрицает религию», «видит в религии лишь темноту и невежество», будущий священник Булгаков пытался «исследовать» «историческое происхождение русского атеизма». По Булгакову, русский народ глубоко религиозен, а вот интеллигенция, оторвавшись от народа, стала жить без бога. Для этого мракобеса Россия — «культурная пустыня», куда вместе с западной цивилизацией был перенесен атеизм. Он «усвоен нами с Запада (недаром он и стал первым символом нашего «западничества»). Его мы приняли как последнее слово западной цивилизации, сначала в форме вольтерьянства и материализма, затем — атеистического социализма (Белинский), позднее — материализма и — самые последние годы — критicismа».¹¹⁶ Булгаков сравнивал «понимание души народной, которое разделяет Достоевский», с «интеллигентским воззрением Белинского о том, что русский народ по натуре глубоко атеистический народ».¹¹⁷

В статьях «О „Вехах“», «Еще один поход на демократию» Ленин заклеил веховцев, пытавшихся воскресить легенду о народе-богоносце, похороненную Белинским. Ленин рассказывал, что в «Вехах» кадетские литераторы провозгласили письмо Белинского «интеллигентским» под гром аплодисментов мистика Розанова из «Нового времени» и черносотенного митрополита Антония Вольнского, который, как указывал Ленин в статье «Л. Н. Толстой», «лобзает веховцев». Ленин считал, что письмо Белинского отражало не «интеллигентские воззрения» его автора, а возмущение и протест крепостных крестьян, боровшихся с помещиками и попами: «Или, может быть, по мнению наших умных и образованных авторов, настроение Белинского в письме к Гоголю не зависело от настроения крепостных крестьян?».¹¹⁸ Высмеивая веховцев, которые под прикрытием криков против демократической «интеллигенции» вели на деле войну против демократического движения масс, Ленин спрашивал: разве французское движение конца XVIII в. не представляло образец широкого демократического движения, а было образцом интеллигентского выступления. Ленин показал, что в философии либеральные ренегаты объявили войну материализму и материалистически толкуемому позитивизму, хотели восстановить мистику и мистическое мировоззрение. Ленин писал, что «Вехи», обливавшие «реакционными помоями» всю демократию, «неустанно громят атеизм „интеллигенции“ и стремятся со всей решительностью и во всей полноте восстановить религиозное мирозерцание».¹¹⁹ Он указывал, что нападки «Вех» на «интеллигенцию» объясняются ее враждой к идеалистическим и религиозно-мистическим тенденциям. Ленин защитил письмо Белинского от нападок на

¹¹⁴ Вехи, изд. 4, М., 1909, стр. 169.

¹¹⁵ Там же, стр. 66.

¹¹⁶ Там же, стр. 32.

¹¹⁷ Там же, стр. 62.

¹¹⁸ В. И. Ленин. Соч., т. 16, стр. 108.

¹¹⁹ Там же, стр. 107.

него кадетов, показал истинное значение этого письма в истории русского материализма и атеизма.

Исключительное значение имеет атеистическое наследие А. И. Герцена.

Ленин считал, что Герцен встал в уровень с величайшими мыслителями своего времени, вплотную подошел к диалектическому материализму и остановился перед историческим материализмом. В статье «Памяти Герцена» Ленин цитировал знаменитый призыв этого мыслителя не верить духовенству: «О, если б слова мои могли дойти до тебя, труженик и страдалец земли русской!.. как я научил бы тебя презирать твоих духовных пастырей, поставленных над тобой петербургским синодом и немецким царем... Ты ненавидишь помещика, ненавидишь подьячего, боишься их — и совершенно прав; но веришь еще в царя и архиерея... не верь им. Царь с ними, и они его».¹²⁰

Герцен называл религию дурманом, а Ленин — духовной сивухой. Ленинские определения церкви ближе всего к герценовским ее характеристикам. Редактор «Колокола» называл православное духовенство служителями «полицейской церкви», а Филарета — «митрополитом с жандармскими аксельбантами», писал о славянофильских ханжах, что они «во христе в бозе жандармствующие». Ленин указывал на «полицейско-казенную церковь», пропитанную «духом кутузки», как на носительницу «ливрейных чувств» к царизму, называл церковных иерархов «крепостниками в рясах», «чиновниками в рясах», «жандармами во Христе», миссионеров — «жандармами в рясах», а рядового батюшку — «урядником казенного православия».

Герцен считал священника и палача собратьями по профессии: палач — кнутом, а священник — крестом стремятся к одним и тем же результатам. Он писал, что «палач гораздо ближе к священнику, нежели думают».¹²¹ В статье «Московский панславизм и русский европеизм» Герцен рассказывал, как в царской России человеку угрожал «то послушный палач, то поп, действовавший во имя бога». Он изображал двух деспотов — монарха и господина — в образе двух палачей, угрожающих людям: «палач земной или палач небесный — один с веревкой, готовый все кончить, другой — с огнем, готовый жечь всю вечность».¹²² Ленин значительно глубже показывал связь попа и палача в эксплуататорском обществе. «Все и всякие угнетающие классы, — писал Ленин, — нуждаются для охраны своего господства в двух социальных функциях: в функции палача и в функции попа. Палач должен подавлять протест и возмущение угнетенных. Поп должен утешать угнетенных, рисовать им перспективы (это особенно удобно делать без ручательства за «осуществимость» таких перспектив...) смягчения бедствий и жертв при сохранении классового господства, а тем самым примирять их с этим господством, отваживать их от революционных действий, подрывать их революционное настроение, разрушать их революционную решимость».¹²³

При всей близости отдельных высказываний Ленина к мыслям революционных демократов о религии было бы глубоко ошибочно отождествлять их. Это означало бы попытку подменить марксистскую теорию преодоления религии революционно-демократическим просветительством, не знавшим социальных корней религии и путей ее отмирания.

¹²⁰ Там же, т. 18, стр. 14.

¹²¹ А. И. Герцен. Избранные философские произведения, т. II, Госполитиздат, 1948, стр. 131.

¹²² А. И. Герцен. Былое и думы. ГИХЛ, 1946, стр. 633.

¹²³ В. И. Ленин. Соч., т. 21, стр. 206.

Борьбу Белинского и Герцена против религии в 40-х годах XIX в. продолжали в условиях нарастания революционной ситуации Чернышевский, Добролюбов, Писарев.

В статье «О значении воинствующего материализма» Ленин писал, что у главных направлений передовой общественной мысли России имеется, к счастью, солидная материалистическая традиция. В качестве примера выдающегося русского философа-материалиста Ленин называл Н. Г. Чернышевского, которого Маркс считал великим русским ученым и критиком. Известно, что Чернышевский сам заявлял, что он принадлежит к той школе философского мышления, которая называется атеизмом. «Чернышевский был материалистом, — писал Ленин, — и смеялся до конца дней своих (т. е. до 80-х годов XIX века) над уступочками идеализму и мистике, которые делала модные „позитивисты“ (кантианцы, махисты и т. п.)». ¹²⁴

Ленин очень высоко ценил борьбу Чернышевского со всякими идеалистическими учениями, открывающими дверь религии, особенно его критику субъективного идеализма Канта. Он писал, что здесь «Чернышевский стоит вполне на уровне Энгельса...». ¹²⁵ В письмах к сыну Чернышевский разоблачал идеализм Канта как попытку спасти религию: Кант защищает бессмертие души, существование бога, промысел божий о благе людей на земле и о вечном блаженстве их в будущей жизни.

Разоблачая либеральных ренегатов, Ленин в статье «О „Вехах“» писал, что для них настоящим философом был Юркевич, отстаивавший религию, а не Чернышевский, борющийся с ней.

По свидетельству Н. К. Крупской, Д. И. Писарев принадлежал к числу любимых революционных писателей Ленина: «Писарева Владимир Ильич в свое время много читал и любил», «он мне заявил, что сам зачитывался Писаревым, расхваливая смелость его мысли». ¹²⁶

Писарев приближался к пониманию роли религии как опиума народа. В «Что делать» Ленин очень одобрительно отзывался о рассуждениях Писарева о величайшей ценности фантазии, о плодотворном влиянии ее на творческий труд и о вреде пустой мечтательности. Ленин цитировал замечания Писарева в его статье «Промахи незрелой мысли» о двух мечтах: о здоровой, полезной мечте, исходящей из действительности, поддерживающей энергию трудящихся, и о больной, вредной мечте, расслабляющей человека, мечте, рождающейся во время праздности и бессилия и поддерживающей своим влиянием ту праздность и то бессилие, среди которых она родилась. Если первый род мечты может обогнать естественный ход событий и его можно сравнить с глотком хорошего вина, который бодрит и подкрепляет человека во время утомительного труда, то второй род мечты — это маниловские мечты о лавках на Каменном мосту, это вредные и губительные, наркотические мечты. Такие химерические мечты, указывал Писарев, «похожи на прием опиума, который доставляет человеку обаятельные видения и вместе с тем безвозвратно расстраивает всю нервную систему». ¹²⁷ Писарев имел здесь в виду религиозные представления. В контексте книги Аристотеля «Метафизика» Ленин писал, что «нелепо отрицать роль фантазии в самой строгой науке: ср. Писарев о мечте полезной, как толчке к работе, и о мечтательности пустой». ¹²⁸

¹²⁴ Там же, т. 20, стр. 100—101.

¹²⁵ Там же, т. 14, стр. 345.

¹²⁶ Газета «Правда», 3 октября 1935 г.

¹²⁷ Д. И. Писарев. Соч., т. IV, СПб., изд. Павленкова, стр. 209.

¹²⁸ В. И. Ленин. Философские тетради, стр. 336.

Архивные документы особенно ярко подтверждают указание Ленина о том, какое большое значение для пропаганды материализма и атеизма в России имела деятельность русских революционных демократов. В апреле 1862 г. архиепископ полоцкий и витебский Василий в речи «О необходимости подчинения авторитета науки авторитету евангелия, о господствующем среди молодежи материализме и упадке религиозности» говорил, что «русская мысль раболепствует перед материализмом». «Созерцаем... ожесточенную ненависть ко всему религиозному и церковному... дар слова служит в современной журналистике органом лжи и клеветы на святую церковь и догматы веры... Настали тяжелые времена для церкви православной благодаря материалистическому духу, журнальной мудрости, в жизни русского цивилизованного общества религиозное начало одними забыто, другими поставлено в небрежение, а иными попорано ногами».¹²⁹

В слове по поводу смерти Чернышевского архиепископ херсонский и одесский Никанор так характеризовал атеизм 60-х годах XIX в.: «Первым и главным проводником вольных мыслей была тогдашняя светская литература, которая вся невольно поражена... открытой антирелигиозностью. В Саратове в начале 60-х годов были наставники, которые... баловались вольными о религии беседами... Университеты тогда поставили было себе задачей заниматься не просвещением общества, а пропагандою антирелигиозных и антигосударственных идей...»

«Универсанты не ходят в церковь и не исполняют религиозные обязанности».¹³⁰

В 1883 г. в слове «На новый год» архиепископ Никанор заявил: «Мы идем и даже пришли уже к философии Чернышевского—Писарева в теории и к осуществлению выводов Добролюбова на практике».¹³¹

В 1899 г. богослов Н. И. Барсов писал, что «во всей Европе нет страны, где религия и наука, церковь и общество находились бы в таком разъединении и отчуждении одна от другой, где литература была бы до такой степени неверующа, как у нас в России».¹³² Барсов объяснял это влиянием 60-х годов XIX в.: «В ту эпоху... в литературе преобладало влияние теорий Чернышевского, и все, имевшее отношение к религии, игнорировалось или осмеивалось».¹³³ В 1900 г. священник Н. О. Осипов писал, что в середине XIX в. «дух безверия и преклонения перед материалистической философией охватил все образованное общество».¹³⁴ «60-е годы пронесли над нами как ураган, — вспоминал Осипов. — Характернейшая их черта — материалистическое воззрение на все явления мира телесного и духовного. Душа как самостоятельная нематериальная субстанция — отвергнута и признана „функцией головного мозга“, мир не только бесконечен, но и безначален — в нем ничего нет, кроме вещества и силы, кроме материи и движения... Религия... сделалась смешной; ее служитель считался умышленным защитником мрака, бессмысленных предрассудков и мертвой ритуальности. Идея бога — творца мира... не только оспаривается, но и объясняется прямо нелепой и противоречащей истинному знанию».¹³⁵

¹²⁹ Музей истории религии и атеизма Академии наук СССР, Рукописный отдел. к. VII, оп. 1, № 1, л. 16.

¹³⁰ Там же, л. 17.

¹³¹ Странник, 1883, № 1, стр. 34.

¹³² Н. И. Барсов. Несколько исследований исторических и рассуждений о вопросах современных. СПб., 1899, стр. 7.

¹³³ Там же, стр. 125.

¹³⁴ Н. О. Осипов. О причинах упадка влияния духовенства на народ. СПб., 1900, стр. 11.

¹³⁵ Там же, стр. 10.

Ленин писал, что традиции великих революционных демократов были утеряны или извращены либеральными народниками. Антиклерикальные выступления народников часто сочетались с богостроительством. Так, например, В. В. Берви-Флеровский пытался создать «религию без бога», Н. К. Михайловский писал о «высоком этическом значении религии». Анализируя историю борьбы с религиозным дурманом в России, Ленин указывал: «Мелкобуржуазная (народническая) демократия сделала в этом отношении у нас не слишком много (как думают новоявленные черносотенные кадеты или кадетские черносотенцы из «Вех»), а *слишком мало по сравнению с Европой*».¹³⁶ В числе прочих народнических и либеральных иллюзий, которые сеяли «друзья народа», была распространена вера в то, что религия не имеет большого влияния на население, силы духовенства ничтожны, почему и нет необходимости вести борьбу с ним. «Русские народники и либералы, — писал Ленин, — долго утешали себя или, вернее, обманывали себя „теорией“, что в России нет почвы для воинствующего клерикализма, для борьбы „князей церкви“ со светской властью...».¹³⁷

Ленин указывал, что в нашей стране, соответственно с условиями буржуазно-демократической революции, задача борьбы с религией ложится почти всецело на плечи рабочего класса.

Антиклерикализм Л. Н. Толстого

Марксистская история русского атеизма и антиклерикализма конца XIX—начала XX в. невозможна без изучения того, как Л. Н. Толстой, этот, по словам Ленина, горячий протестант, страстный обличитель и великий критик, разрушал казенную православную церковь. Однако имя великого писателя земли русской полностью изгнано со страниц историко-атеистической литературы, в антирелигиозных брошюрах он обычно рассматривается в свете пресловутого сборника «Л. Н. Толстой — столп и утверждение поповщины», опубликованного в 1928 г. издательством «Атеист». Нет ничего странного в том, что для антирелигиозной литературы особенно характерно разоблачение реакционной сущности толстовщины, но нельзя забывать о Л. Н. Толстом — великом антиклерикале, сыгравшем большую роль в критике православия. Авторы, отрицающие значение Толстого в истории русского свободомыслия, мало чем отличаются от А. Карташова, названного Лениным кадетским балалайкиным за статью в газете «Речь» «Толстой как богослов», в которой гениальный художник был объявлен «великим богоискателем». Ленин писал о народных стремлениях «смести до основания казенную церковь», что «идейное содержание писаний Толстого гораздо больше соответствует этому крестьянскому стремлению, чем отвлеченному „христианскому анархизму“, как оценивают иногда „систему“ его взглядов».¹³⁸

Величие Толстого заключается не в его проповеди весьма путаных «христианских идеалов», а в его беспощадной критике церкви. Именно огромное значение художественного творчества Толстого для мировой демократической культуры, его значение в истории русской революции и русской общественной мысли, а не роль религиозного реформатора, которую приписывали ему толстовцы, вызвало появление семи знаменитых статей Ленина о Толстом и чтение Владимиром Ильичом публичных лекций «Лев

¹³⁶ В. И. Ленин. Соч., т. 15, стр. 379.

¹³⁷ Там же, стр. 384—385.

¹³⁸ Там же, стр. 184.

Толстой и русское общество» в январе 1911 г. в Париже¹³⁹ и «Историческое значение Толстого» 31 января 1912 г. в Лейпциге.¹⁴⁰ Статья Ленина «Л. Н. Толстой», хранящаяся в Институте марксизма-ленинизма, в корректуре называлась: «Значение Л. Н. Толстого в истории русской революции и русского социализма».

Ленин видел это значение великого художника прежде всего в том, что он с огромной силой и искренностью, убедительностью и бесстрашием обрушился на все государственные, церковные, общественные, экономические порядки, основанные на порабощении масс, на нищете их, на насилии и лицемерии, которые сверху до низу пронизывают буржуазное общество. Ленин показывал, что у Толстого борьба с казенной церковью совмещалась с проповедью одной из самых гнусных вещей, какие только есть на свете, а именно религии, с проповедью новой, очищенной религии, т. е. нового, очищенного, утонченного яда для угнетенных масс. Но из этого не следовало, что в наследстве Толстого не было критических элементов, способных доставить ценный материал для просвещения передовых классов.

Ленин доказывал, что в наследстве Толстого есть то, что не отошло в прошлое, что принадлежит будущему. «Это наследство берет и над этим наследством работает российский пролетариат, — писал Ленин. — Он разъяснит массам трудящихся и эксплуатируемых значение толстовской критики государства, церкви, частной поземельной собственности».¹⁴¹

Социал-демократические газеты и листовки использовали эту толстовскую критику казенной церкви. Они рассказывали, что Толстой несколько лет посвятил исследованию учения церкви и пришел к выводу, что «учение церкви есть теоретически коварная и вредная ложь, практически же собрание самых грубых суеверий и колдовства».¹⁴² Так, например, в подпольной газете «Южный рабочий», органе Екатеринославского комитета РСДРП, была опубликована статья «Лев Толстой и полицейско-поповская клика». «Перед глазами Толстого открылась картина грубого и гнусного обмана, при помощи которого попы с синодом во главе стараются морочить народ, — писала газета. — Толстой с очевидностью доказал, что православная церковь давно уже поступила в лакеи к царскому правительству и именем Христа освящает и власть царя, и все те ужасы — войны, различные насилия, от которых стонет русский народ».¹⁴³ В 1908 г. в социал-демократической листовке «К юбилею Л. Н. Толстого» говорится, что «нельзя упустить из виду громадное значение Толстого в деле выяснения истинного характера современной христианской церкви, где фарисейство, невежество и самое низкопробное ханжество свили себе прочное гнездо, где происходит самая наглая эксплуатация религиозных верований населения».¹⁴⁴

Ленин неоднократно указывал, что бичующая критика Толстым церкви была тесно связана с его протестом против эксплуатации народных масс.¹⁴⁵

¹³⁹ В. И. Ленин. Письма к родным. М., 1934, стр. 372.

¹⁴⁰ Красный архив, т. 1 (62), ГИЗ, М.—Л., 1934, стр. 229.

¹⁴¹ В. И. Ленин. Соч., т. 16, стр. 297.

¹⁴² Л. Н. Толстой. Ответ Синоду. Изд. «Посредник», СПб., 1906, стр. 5.

¹⁴³ Южный рабочий, 1901, № 6.

¹⁴⁴ Музей истории религии и атеизма Академии наук СССР, Рукописный отдел, ф. 1, оп. 1, № 753, л. 25.

¹⁴⁵ См., например, заявление Л. Н. Толстого о церковном обмане: «Правительству, правящим классам нужен этот обман: с ним неразрывно связана их власть» (Л. Н. Толстой. Обращение к духовенству. Изд. «Обновление», СПб., 1906, стр. 29); разоблачение Толстым роли духовенства на службе эксплуататорских классов: «Люди живут в безумной роскоши, составляя свое богатство из трудов униженных бедных и ограждая себя и свое богатство стражей, судами, казнями, — и духовенство во имя Христа одобряет, освящает, благославляет такую жизнь... Когда было

Эта критика с особенной наглядностью разоблачала внутреннюю ложь всех церковных измышлений. Великий художник обладал даром с необыкновенной простотой смотреть на церковь и духовенство, а поэтому его критика ядовита и убийственна именно своей ясной простотой, сближающей ее с рационалистической аргументацией французских просветителей XVIII в.¹⁴⁶

Не случайно архиепископ херсонский и одесский Никанор уловил связь критики церкви у Толстого с передовой общественной мыслью. В беседе «О том, как ересечуение Льва Толстого разрушает самые основы православно-христианской веры, но и всякой религии» Никанор говорил: «Далеко ль ушел граф Толстой от французских якобинцев, провозглашавших всеобщую свободу, равенство и братство? Чем граф Толстой отличается от Герцена, от Чернышевского, от Добролюбова и от всех этих ходяков в народ, русских нигилистов, которые учили, что весь общественный порядок христианской Европы, особенно же в России, гнил в самом корне и что его нужно везде и всецело искоренить».¹⁴⁷

Толстой называл православную церковь сеятельницей лжи и обмана. «Православная церковь! — восклицал Толстой. — Я теперь с этим словом не могу уже соединить никакого другого понятия, как несколько нестриженных людей, очень самоуверенных, заблудших и мало образованных, в шелку и бархате, с панагиями бриллиантовыми, называемых архиереями и митрополитами, и тысячи других нестриженных людей, находившихся в самой дикой, рабской покорности у этих десятков, занятых тем, чтобы под видом совершения каких-то таинств обманывать и обирать народ».¹⁴⁸

В своих книжках «О веротерпимости», «О церковном обмане», «Обращение к духовенству», «Письма к священнику» Толстой призывал служителей культа снимать сан, разоблачать перед народом церковную ложь и обман. «Лучший выход из этого положения, — писал Толстой, — героический выход — по-моему, тот, чтобы священник, собрав своих прихожан, вышел

рабство, духовенство всегда и везде оправдывало его, не считая его несогласным с христианством... Духовенство одобряет, благословляет во имя Христа военные приготовления и, вообще, не только одобряет, но часто поощряет их» (там же, стр. 10—11).

¹⁴⁶ Вот как, например, Толстой критиковал священное писание: «Если бы вся эта история и ветхого и нового завета преподавалась как сказка, то и тогда едва ли какой-либо воспитатель решился бы рассказать ее детям или взрослым людям, которых он желал бы просветить. Сказка же эта передается неспособным рассуждать людям как самое достоверное описание мира и его законов, как самое верное сведение о жизни прежде живших людей, о том, что должны считаться хорошим и дурным, о существе и свойствах бога и об обязанности человека. Говорят о вредных книгах! Но есть ли в христианском мире книга, наделавшая больше вреда людям, чем эта ужасная книга, называемая „Священной историей ветхого и нового завета“?.. Для человека, в уме которого вложено как священная истина верование в сотворение из ничего мира 6000 лет тому назад, в потоп и ковчег Ноя, вмещивший всех зверей, в троицу, в грехопадение Адама, в непорочное зачатие, в чудеса Христа и в искупительную для людей жертву его смерти, — для такого человека требования разума уже не обязательны, и такой человек не может быть уверенным ни в какой истине. Если возможна троица, непорочное зачатие, искупление рода человеческого кровью Христа, то все возможно, и требования разума не обязательны. Забейте клин между половицами закрома. Сколько бы вы ни сыпали в такой закроем зерна, оно не удержится. Точно так же и в голове, в которую вбит клин троицы или бога, сделавшегося человеком и своим страданием искупившего род человеческий и потом опять улетевшего на небо, не может уже удержаться никакое разумное, твердое жизнепонимание. Что ни сыпь в закроем с целью в полу, все высыпается. Что ни вкладывай в ум, принявший за веру бессмысленное, ничто не удержится в нем» (Л. Н. Толстой. Обращение к духовенству, стр. 8—9).

¹⁴⁷ Беседы преосвященного Никанора. Одесса, 1889, стр. 15.

¹⁴⁸ Л. Н. Толстой. Соч., т. XIII, М., 1911, стр. 383.

к ним на амвон, вместо службы и поклонов иконам поклонился бы до земли народу, прося прощения у него за то, что вводил его в заблуждение».¹⁴⁹ После Великой Октябрьской социалистической революции сотни священников последовали этому мудрому совету.

Критика Толстым церкви была настолько опасна для нее, что в начале 1886 г. министр внутренних дел предполагал заточить великого писателя в суздальский Спасо-Евфимиевский монастырь, в каменных мешках которого было заживо погребено немало вольнодумцев, но не решился осуществить эту расправу со всемирно известным писателем.¹⁵⁰

20 февраля 1901 г. синод отлучил Толстого от церкви.¹⁵¹ В 1901 г. в статье «Внутреннее обозрение» Ленин цитировал письмо И. П. Преображенского в редакцию журнала «Вера и Разум», в котором тот с возмущением упоминал об отношении церкви к великому писателю земли русской.¹⁵²

Передовые люди России были возмущены анафемой Толстого, этим актом средневекового мракобесия. Рабочие посылали приветствия Толстому, как борцу против церкви и царизма. В музее Ясной Поляны хранится подарок, присланный Толстому екатеринославскими рабочими, — глыба зеленого мрамора. На ней золочеными буквами написаны следующие слова: «Вы разделили участь многих великих людей, идущих впереди своего века, глубокочтимый Лев Николаевич! И раньше их жгли на кострах, гноили в тюрьмах и ссылке. Пусть отлучают Вас, как хотят и от чего хотят фарисеи-первосвященники. Русские люди всегда будут гордиться, считая Вас своим великим, дорогим, любимым».

«Святейший синод отлучил Толстого от церкви, — писал Ленин. — Тем лучше. Этот подвиг зачтется ему в час народной расправы с чиновниками в рясах, жандармами во Христе, с темными инквизиторами, которые поддерживали еврейские погромы и прочие подвиги черносотенной царской шайки».¹⁵³

После Октябрьской социалистической революции Ленин мечтал поставить памятник Толстому на месте, где его проклинали. В своих воспоминаниях о Ленине В. Д. Бонч-Бруевич рассказывает: «Мы... любовались видом на Замоскворечье. Владимир Ильич вдруг круто повернулся и посмотрел туда, где виднелся Иван Великий, Успенский собор... — Толстого где предавали анафеме, когда отлучали от церкви? — спросил он.

«— В Успенском соборе прежде всего, а потом, как полагается, во всех церквях...»

¹⁴⁹ Л. Н. Толстой. Письма к священнику. Изд. Н. Н. Орфенова, стр. 5.

¹⁵⁰ Вестник Европы, № 4, 1905.

¹⁵¹ «Известный миру писатель... — заявляли князья церкви, в своем послании об отлучении, — граф Толстой... дерзко восстал на господа и на Христа его и на святое его достоинство, явно пред всеми отрекся от ... церкви православной и посвятил свою литературную деятельность и данный ему от бога талант ... на истребление в умах и сердцах ... веры православной... В своих сочинениях и письмах ... он проповедует ... ниспровержение всех догматов православной церкви и самой сущности веры христианской: отвергает личного живого бога во святой троице славимого бога, создателя и промыслителя вселенной, отрицает господа Иисуса Христа, бога-человека, искупителя и спасителя мира, пострадавшего ради нашего спасения и воскресшего из мертвых, отрицает бессеменное зачатие по человечеству Христа господа и девство до рождения и по рождении пречистой богородицы приснодевы Марии, не признает загробной жизни и мздовоздаяния, отвергает все таинства церкви и благодатное в них действие святого духа и, ругаясь над самыми священными предметами веры православного народа, не содрогнулся подвергнуть глумлению и величайшее из таинств — свяную евхаристию» (Церковные ведомости, № 8, 24 февраля 1901 г.).

¹⁵² В. И. Ленин. Соч., т. 5, стр. 270—271.

¹⁵³ Там же, т. 16, стр. 296.

«— Вот тут-то бы и надо поставить ему памятник, — сказал он вдруг... Сюда Толстого, обличающего церковь, громящего царей, бичующего богатство».¹⁵⁴

В связи со смертью Толстого Ленин писал, что «святейшие отцы только что проделали особенно гнусную мерзость, подсылая попов к умирающему, чтобы надуть народ и сказать, что Толстой „раскаялся“».¹⁵⁵ К Толстому были направлены игумен Варсонофий, епископ тульский Парфений, но они не добились цели. Еще 22 января 1901 г. Толстой записал в свой дневник: «Возвратиться к церкви, причаститься перед смертью я так же не могу, как не могу перед смертью говорить похабные слова или смотреть похабные картинки, и потому все, что будут говорить о моем предсмертном покаянии и причащении, — ложь».

Ленин указывал, что рабочие почти во всех больших городах России откликнулись на смерть Толстого. В печати было опубликовано сообщение, что «социал-демократическая фракция Государственной думы, выражая чувства российского и всего международного пролетариата, глубоко скорбит об утрате гениального художника, непримиримого и непобежденного борца с официальной церковностью».¹⁵⁶

Ленину принадлежит огромная заслуга установления связи антиклерикализма Толстого с антицерковными настроениями русских крестьян. В своей знаменитой статье «Лев Толстой как зеркало русской революции» Ленин доказывал, что этот художник был выразителем взглядов и настроений миллионов русского крестьянства в пореформенную эпоху, в период назревания революции 1905 г. Самые слабые стороны взглядов Толстого отразили патриархальную незрелость и наивность русского крестьянина; который ненавидел своих эксплуататоров и всех их союзников, но не знал еще истинного и единственно возможного пути избавления от социального зла. Толстой не сумел увидеть, что для «улучшения» жизни людей необходимо прежде всего уничтожить революционным путем строй, основанный на эксплуатации человека человеком, на частной собственности. Толстой выражал ломку взглядов патриархальных наивных крестьян, его устами говорила вся та многомиллионная масса русского народа, которая еще не дошла до сознательной, последовательной, ведущейся до конца, непримиримой борьбы с угнетателями, но которая стихийно выражала чувство протеста и негодования против церкви, освящавшей ее угнетение. «Его горячий, страстный, нередко беспощадно-резкий протест против государства и полицейски-казенной церкви передает настроение примитивной крестьянской демократии, в которой века крепостного права, чиновничьего произвола и грабежа, церковного иезуитизма, обмана и мошенничества накопили горы злобы и ненависти».¹⁵⁷

Свободомыслие крестьянства

Ленин учитывал указания классиков марксизма, что умы всегда связаны невидимыми нитями с телом народа, что самые тонкие драгоценные соки его бродят в философских идеях. Для Ленина одним из важнейших вопросов в изучении истории атеизма было выяснение связи антирелигиозной

¹⁵⁴ Цит. по кн.: Ленин и Толстой. Изд. Ком. акад., 1928, стр. 101—102.

¹⁵⁵ В. И. Ленин. Соч., т. 16, стр. 296.

¹⁵⁶ В. И. Ленин. Статьи о Л. Н. Толстом. Госполитиздат, М., 1949, стр. 40.

¹⁵⁷ В. И. Ленин. Соч., т. 16, стр. 294.

борьбы тех или иных мыслителей с выступлениями народных масс против церкви.

Эта особенность ленинского анализа историко-атеистических проблем, так ярко проявившаяся в оценках Владимиром Ильичом великого значения письма Белинского к Гоголю или антиклерикального творчества Л. Н. Толстого, становится наиболее очевидной, если сопоставить замечания Ленина по истории критики религии и церкви с тем, что писал об этом же такой замечательный пропагандист марксизма, каким был Г. В. Плеханов. Так, например, разоблачая толстовщину в статьях «Отсюда и досюда», «Смещение представлений» и т. д., Плеханов не вскрыл, что в проповеди Толстого отразилась идеология крестьянства накануне первой русской революции, что у Толстого была не только пропаганда «очищенной религии», но и «борьба с казенной церковью».

Указания Ленина, что декабристы были очень далеки от народа, а революционные демократы близки к нему, объясняют, почему дворянский революционер Барятинский сочинял антирелигиозные стихи на французском языке, а выступления наших просветителей против церкви были связаны с чаяниями наиболее передовых крестьян.

В истории атеизма до сих пор еще по-настоящему не вскрыта роль народных масс в борьбе против религии и церкви. Материалы об «ересях» как антиклерикальных движениях, документы о преследованиях «богохульников», бесчисленные памятники фольклора еще не стали объектом больших исследований, раскрывающих значение народных масс в истории свободомыслия. Ленин поддерживал стремление В. Д. Бонч-Бруевича собрать материалы по истории русских религиозно-общественных движений XVI—XIX вв., в которых в своеобразной форме отражался протест народных масс против казенной православной церкви. Владимир Дмитриевич вспоминал, что Ленин просматривал у него в библиотеке старинные рукописи, ходившие по рукам среди крестьян. «Вот удивительное дело, — сказал он, — наши ученые... народное творчество... игнорируют, его никто не знает, им никто не интересуется и о нем ничего не пишут. Недавно я просматривал библиографию истории русской философии Колубовского... Чего-чего там только нет!... А вот библиографии произведений народной философской мысли, — хотя бы это и был XVII век в XIX столетии, — вот этого нет... Неужели не найдется охотника среди марксистов-философов все это рассмотреть и обо всем этом написать связное исследование? Это обязательно нужно сделать. Ведь это многовековое творчество масс отображает их мирозерцание в разные эпохи».¹⁵⁸

Изучение развития антиклерикализма и атеизма русских крестьян имеет большое значение для истории материализма в России. В 1899 г. в статье «Протест русских социал-демократов» Ленин писал, что в крестьянской среде известен факт роста рационализма. Одним из наиболее ярких документов, подтверждающих это указание, является «возмутительное сочинение» неизвестного крестьянина Оникийской волости Вилкомирского уезда Ковенской губернии, который послал в 1900 г. в газету «Правительственный вестник» «заявление против бога». 15 февраля 1901 г. ковенский губернатор сообщил министру внутренних дел, что «сочинитель заявления» арестован и «оставление его на свободе предполагается нежелательным». В деле сохранилось это атеистическое «заявление» крестьянина:

¹⁵⁸ В. Д. Бонч-Бруевич. В. И. Ленин об устном народном творчестве. Советская этнография, 1954, № 4, стр. 119—120.

З а я в л е н и е

Прошу редакцию отпечатать в газете «Правительственного вестника» ниже следующее мое убеждение и мнение, а именно:

1) Что бога вовсе нет. Если бы бог существовал, то на свете было бы вовсе иначе, то есть тогда была бы справедливость, был бы мир и было бы полное спокойствие между людьми и не было бы преступлений, вражды, болезней заразных... и никаких человеческих страданий.

2) Жизнь человеческая, равно как и всяких животных, оканчивается совсем с самого момента наступления смерти, а затем человек уже никогда не воскреснет, ибо он не имеет бессмертной души. Если бы человек имел в своем теле бессмертную душу, то таковая могла бы вполне совпадать с человеческим телом, и тогда он не подвергался бы смерти даже и при самом ударе по голове каким бы то ни было твердым и сильным оружием или по болезни, и не сходил бы человек с ума, если бы в нем существовала сказанная религиозным учением духовная сила.

3) Если человек душу имеет, а не только животное без души, то спрашивается, почему же заболевшего человека, наравне как и животного, поддерживает существование врач своими медикаментами, но отнюдь не духовные лица своими молитвами?

4) Действительного священного писания, а также и никаких святых угодников вовсе не существует, а религиозное учение гласит и твердит о существовании оных единственно только с корыстной целью, чтобы легче воздержатъ темный народ от ... проступков и подчинить оный своей правительственной власти без употребления оружия, только самым страхением о посмертном божием наказании человека, чего вовсе нет и не будет.

5) Если священное писание считается не вымышленным, а действительным, то спрашивается: где именно, на земле или на небесах, и кем, ангелами или руками человеческими, оно написано?

6) Если существуют святые угодники, то почему их никогда не видит народ и почему же исторические благодетели не тотчас после кончины земной их жизни, а по прошествии нескольких столетий причислены к лику святых угодников, то есть тогда только, когда уже никто на свете из их знакомых не живет и ничего уже о прежнем ведении ими земной жизни знать не может? Это все устроено духовенством для того, чтобы никто не мог возражать ничего о фиктивном прославлении названных бывших на свете людей, ибо если бы человек действительно заслужил бы причисления к лику святых, то он непременно тотчас же после кончины своей земной жизни оказался бы уже святым угодником, но отнюдь не как ныне причисляют его к блаженству спустя несколько столетий после его смерти.

7) Если бы была правда о том, что гласит названное «священное писание», то правительство и духовенство непременно боялось бы посмертной казни, и тогда вовсе иначе, нежели теперь, заботилось бы о страждущих и не допустило бы сумасшедших, припадочных и всяких прочих калеk шляться по миру, терпеть голод и холод...

8) Религия установлена правительством или высшим обществом только для темного народа, все равно как для лошадей узда, недоуздки и вожжи, ибо если бы не было религиозного хитрого учения, то тогда никакая правительственная сила не могла бы темного народа воздержать.¹⁵⁹

Этот исключительно ценный памятник народного атеизма показывает, как путем долгих и мучительных сомнений крестьянин пришел к атеизму. Некоторая наивность «заявления», попытка опубликовать его в газете «Правительственный вестник», окончившаяся арестом крестьянина, свидетельствуют о самобытности его выступления. Критика учения о боге и бессмертии души, священного писания и культа «святых угодников» проникнута народным здравым смыслом. Особенно важны рассуждения крестьянина о том, что религия нужна правительству только для темного народа, все равно как для лошади узда, недоуздки и вожжи. Автор сочинения наиболее полно выразил настроения передовых крестьян, которые начали осознавать классовую сущность религии.

¹⁵⁹ Музей истории религии и атеизма Академии наук СССР, Рукописный отдел. ф. 1, оп. 1, № 608, л. 21.

В России антицерковные выступления крестьян необычайно усилились в период первой русской революции, когда, по словам Ленина, крестьянин «начал свергать попа и помещика».¹⁶⁰ Ленин анализировал выступления во II Государственной думе беспартийных крестьян-депутатов и показал, как у них проявлялись антицерковные настроения. Крестьянин Киевской губернии Сахно спрашивал с думской трибуны: «Почему помещику можно держать много земли, а на долю крестьян остается только одно царствие небесное?..».¹⁶¹ Крестьянин Подольской губернии Семенов говорил: «Горькая беда заключается именно в тех интересах крестьян, которые страдают целый век без земли. Двести лет они ждут, не упадет ли с неба для них добро, но оно не падает... земля есть божья, а не помещичья... А что у нас есть 150 десятин, как у священника? а в монастырях? а в церквах? на что она им?.. меня народ просил, чтобы церковные, монастырские, казенные, удельные и принудительно отчужденные помещичьи земли передать в руки трудового народа, который на ней будет трудиться».¹⁶² Ленин писал, что «крестьянин Мороз в коротенькой речи просто заявил: „Нужно земли отобрать от священников и помещиков... Как не принесешь священнику хлеба и полштофа водки, он и крестить ребенка не будет... Они еще говорят о святом Евангелии и читают: „просите и дастся вам, стучите и отверзется“. Мы просим, просим, а нам не дают, и стучим — не дают; что же, придется двери ломать и отбирать?“».¹⁶³ Крестьянин Киселев провозгласил: «Довольно, нам нужны не пастыри, а вожди, которых мы сумеем найти и помимо вас, а с ними мы найдем дорогу и к свету, и к правде, найдем дорогу и к обетованной земле».¹⁶⁴

В 1909 г. в статье «Классы и партии в их отношении к религии и церкви» Ленин писал, что во время обсуждения сметы синода в III Государственной думе крестьянин Рожков «бесхитростно стал рассказывать голую, неприкрашенную правду о поборах духовенства, о вымогательствах попов, о том, как требуют за брак, кроме денег, „бутылку водки, закуски и фунт чаю, а иногда спрашивают такое, что с трибуны я и боюсь говорить“».¹⁶⁵ Ленин писал, что «простая мужицкая речь о поборах с изложением „таксы“ за требы революционизирует массы больше, чем какие угодно теоретические или практические противорелигиозные и противоцерковные заявления».¹⁶⁶ Он называл рожковых представителями революционной буржуазной демократии, неразвитой, бессознательной, забитой, несамостоятельной, раздробленной, но таящей в себе далеко и далеко не исчерпанные запасы революционной энергии в борьбе с помещиками, попами, с самодержавием, представителями «мужика, в котором условия его жизни порождают — против его воли и помимо его сознания — действительно революционное озлобление против поборов и готовность решительной борьбы с средневековьем».¹⁶⁷

Ленин очень внимательно следил за тем, как представители эксплуататорских классов откровенно говорили о росте революционных и антицерков-

¹⁶⁰ В. И. Ленин. Соч., т. 21, стр. 85; см.: Л. И. Емельях. Антицерковное движение крестьян в годы первой русской революции. Вопросы истории религии и атеизма. Сборник статей, т. 3. Изд. АН СССР, М., 1956, стр. 459—494.

¹⁶¹ В. И. Ленин. Соч., т. 13, стр. 351.

¹⁶² Там же, стр. 351—352.

¹⁶³ Там же, стр. 352.

¹⁶⁴ Там же, стр. 361—362.

¹⁶⁵ Там же, т. 15, стр. 389.

¹⁶⁶ Там же.

¹⁶⁷ Там же.

ных настроений в деревне. В статье «Классы и партии в их отношении к религии и церкви» Ленин цитировал признание «левого октябриста» Капустина в III Государственной думе: «Если мы обратимся к народной жизни, к жизни сельского населения, то сейчас, теперь, мы видим печальное явление — колеблется религиозная жизнь»,¹⁶⁸ отмечал речь кадета Караулова, в которой «он находит „ужасным“ (буквально так!), что массы „обезвешиваются“. Он кричит совершенно по-меньшиковски о том, что „огромная самоценность церкви обесценивается...“».¹⁶⁹

В 1913 г. в статье «Что делается в народничестве и что делается в деревне» Ленин приводил слова сельского священника из рассказа Крюкова «Без огня» о том, что первая русская революция нанесла большой удар по религиозной вере крестьян: «Новые-то разъяснители заварили кашку много погуще: насчет земельки, равенния и господ. Конечно, мужички поняли и усвоили это моментально. И первым долгом пришли ко мне и объявили, что за ругу будут платить не двести, а сто... верили люди в волю божью и в тщету мирских благ, верили и находили силу терпеть в уповании на загробную награду. Нынче этой веры уже нет. Нынче там вера такая: мы — поработители, они — порабощенные».¹⁷⁰ Священник вспоминал, что «никогда не было такого *ужасающе спокойного*, молчаливого отпадения от церкви, как ныне. Точно дух жизни угас в церкви. Повторяю: не одна интеллигенция ушла, народ ушел... надо в этом сознаться».¹⁷¹ В 1914 г. в статье «Сиятельный либеральный помещик о „новой земской России“» Ленин разоблачает махрового идеалиста князя Евгения Трубецкого с его «возмущением ростом атеизма и его богомольными речами».

Ленин считал, что крестьяне смогут полностью освободиться от религиозных суеверий только тогда, когда в союзе с рабочим классом свергнут самодержавие и капитализм и организуют свою жизнь на коммунистических началах.

Атеизм рабочего класса

Ленин глубоко изучал международный опыт борьбы рабочего класса против религии, рост атеизма среди трудящихся в условиях империализма и пролетарских революций. Он интересовался отношением к религии народных масс в период таких крупных событий, как революция 1848 г., Парижская Коммуна 1871 г., первая русская революция 1905—1907 гг. и особенно Великая Октябрьская социалистическая революция. Так, например, Ленин писал о Парижской Коммуне 1871 г., что она «провозгласила отделение церкви от государства, уничтожила бюджет культов (т. е. государственное жалованье попам), придала народному образованию чисто светский характер — и этим нанесла сильный удар жандармам в рясах».¹⁷²

В 1905 г. в статье «Социализм и религия» Ленин отмечал, что современный пролетариат становится на сторону социализма, который привлекает науку к борьбе с религиозным туманом и освобождает трудящихся от веры в загробную жизнь тем, что спланирует их для настоящей борьбы за лучшую земную жизнь. Владимир Ильич с большим вниманием следил за проникновением материализма и атеизма в народные массы. Так, например,

¹⁶⁸ Там же, стр. 386—387.

¹⁶⁹ Там же, стр. 387.

¹⁷⁰ Там же, т. 18, стр. 522—523.

¹⁷¹ Там же, стр. 522.

¹⁷² Там же, т. 17, стр. 114.

он выписал из книги неокантианца Ф. Паульсена «Введение в философию» озлобленное признание автора в том, что «„только одно обстоятельство может смутить полное надежд (надежда на этот мир) ожидание: это — абсолютно враждебный религии радикализм, распространяющийся теперь в широких массах населения...“». ¹⁷³

Ленин призывал партию вести пропаганду научного атеизма, всячески поддерживать социалистический антиклерикализм. В статье «Классы и партии в их отношении к религии и церкви» он требовал разъяснять массам отличия социалистического антиклерикализма от антиклерикализма буржуазного.

Ленин высоко оценивал научные труды и деятельность талантливого немецкого рабочего-кожевника Иосифа Дицгена, прожившего много лет в Петербурге и доказавшего своим примером, что человек физического труда мог не только самостоятельно освободиться от религии и идеализма, но и прийти к материалистическим и диалектическим выводам в теории познания. Несмотря на частые ошибки в изложении диалектического материализма, отступления от него, Ленин считал Дицгена одним из выдающихся социал-демократических писателей-философов Германии, определял его в общем и целом как воинствующего материалиста, врага поповщины и агностицизма, у которого не было и тени сомнения в том, что «научная поповщина» идеалистической философии есть простое преддверие религиозной поповщины. Он одобрял указание Дицгена, что материалистическая теория познания есть универсальное оружие против религиозной веры, не только против всем известной, настоящей, обыкновенной религии попов, но и против очищенной, возвышенной профессорской религии опьяненных идеалистов.

Ленин особенно ценил глубокую страсть истинного революционера, с какой Дицген бичевал и клеймил, «дипломированных лакеев поповщины», его слова, что буржуазные профессора философии и приват-доценты все тонут, несмотря на свое свободомыслие, более или менее в религиозных предрассудках, в мистике.

Ленин, так же как Маркс и Энгельс, которые поддерживали рабочего Дицгена, воспитывал из русских рабочих стойких революционеров-атеистов.

В России с развитием капитализма и ростом рабочего движения усилились антирелигиозные настроения пролетарских масс. Г. В. Плеханов вспоминал, что в конце XIX в. ему приходилось встречать рабочих, ярых атеистов, которые даже видели все зло в религии. Н. Е. Федосеев отмечал, что среди рабочих он знает много неверующих, увлекавшихся чтением книг по естествознанию. В Петербурге был уволен с Путиловского завода рабочий М. И. Калинин, будущий «всесоюзный староста», за то, что отказался жертвовать на постройку церкви.

Среди учеников и соратников Ленина, воспитанных им из рабочих, для истории пролетарского атеизма особенно интересна деятельность Ивана Васильевича Бабушкина. В некрологе, посвященном Бабушкину, Ленин писал, что это был «народный герой», «гордость партии, товарищ, всю свою жизнь беззаветно отдавший рабочему делу». ¹⁷⁴ На примере выступлений Бабушкина против религии и церкви можно видеть, как в практике классовой борьбы наиболее сознательные рабочие осуществляли указание Ленина о связи разоблачения религиозного дурмана с общеполитической задачей свержения самодержавия.

¹⁷³ В. И. Ленин. Философские тетради, стр. 410.

¹⁷⁴ В. И. Ленин. Соч., т. 16, стр. 331.

В 1891 г. в г. Кронштадте 18-летний мастеровой Бабушкин близко сошелся с одним рабочим-атеистом. Он говорил Бабушкину: «Я тебе скажу, что попы самые вредные люди. Ты мне поверь, что никакого бога нет и все это выдумка, чтобы дурачить нашего брата».¹⁷⁵ Этот рабочий, по словам Бабушкина, «не в состоянии был правильно развить идеи атеизма и социализма».¹⁷⁶ Так, например, он просил у Бабушкина яду, которым растравляют металл, чтобы отравить в своей деревне скотину у попов, так как «они не дают никакого житья нашему брату».¹⁷⁷

В том же 1891 г. в Петербурге, на Невском механическом (бывшем Семянниковском) заводе, куда Бабушкин поступил работать, он прочитал революционную прокламацию, которая произвела на него огромное впечатление. «В листовке говорилось, — вспоминал Бабушкин, — про попов, про царя и правительство... Тут же, как молотом, ударило по моей голове, что никакого царства небесного нет и никогда не существовало, а все это простая выдумка для одурачивания народа».¹⁷⁸

Вскоре Бабушкин начал учиться в воскресной школе за Невской заставой, где рабочих обучала Н. К. Крупская. Она рассказывала, что в 90-х годах преподавала в воскресно-вечерней школе для взрослых рабочих за Невской заставой в Петербурге. «Ряд учительниц старались связать обучение грамоте и арифметике с пропагандой марксизма. Вели мы и антирелигиозную пропаганду».¹⁷⁹

Осенью 1894 г. Бабушкин познакомился с Лениным, который ходил заниматься с рабочими за Невскую заставу. Бабушкин посещал ленинский кружок, стал его верным учеником.

В 1895 г. Ленин объединил в Петербурге все двадцать марксистских рабочих кружков в «Союз борьбы за освобождение рабочего класса», чем подготовил создание революционной марксистской рабочей партии. Бабушкин стал видным членом Петербургского «Союза борьбы за освобождение рабочего класса». «Петербургский рабочий, — писал Ленин о Бабушкине, — он в 1895 г., с группой других сознательных товарищей энергично ведет работу за Невской заставой среди рабочих Семянниковского, Александровского, Стеклянного заводов, образует кружки, устраивает библиотеки и сам все время страстно учится».¹⁸⁰ В листовках, составленных Бабушкиным, в корреспонденциях в ленинскую «Искру» Бабушкин вел агитацию и против религии. Так, например, в 1901 г. Бабушкин писал: «Как бы ни держали нас в невежестве своими хитро сплетенными софизмами пресловутые попы, идущие рука об руку с капиталистами и властями русского правительства, рабочие все же видят свое жалкое рабское положение».¹⁸¹

Ленин отмечал роль Бабушкина в организации «чисто рабочих» корреспонденций для газеты «Искра» из Шуи, Иваново-Вознесенска, Орехова-Зуева и других мест центральной части России. В корреспонденции из Шуи о текстильном фабриканте Павлове, превратившем фабрику в свой гарем, Бабушкин писал о связях Павлова с духовенством. «Раз представитель капитала, Павлов, представитель правительства жандармский ротмистр, представитель русских попов-инквизиторов Евлампий отправились с целью напиться до осатанения за много верст от Шуи. И точно что на-

¹⁷⁵ Воспоминания И. В. Бабушкина. Изд. «Прибой», Л., 1925, стр. 26.
стр. 26.

¹⁷⁶ Там же, стр. 27.

¹⁷⁷ Там же, стр. 26.

¹⁷⁸ Там же, стр. 31—32.

¹⁷⁹ Н. К. Крупская. Об антирелигиозной пропаганде. ГИЗ, М., 1929, стр. 49.

¹⁸⁰ В. И. Ленин. Соч., т. 16, стр. 331.

¹⁸¹ Газета «Искра», № 4, май 1901 г.

пились, начали безобразить и чуть не подрались. Потом все заставили попа Евлампия в своем поповском балахоне плясать трепака». ¹⁸²

В корреспонденции из Орехова-Зуева Бабушкин предупреждал рабочих о том, что старообрядческий проповедник Агапов является шпиком жандармов: «Остерегайтесь М. Агапова (подмастерье), небольшого роста, рябой, толстые губы, на лице несколько поросших бородавок, говорит скороговоркой и при разговорах слюнявится, лет 35, русский, старообрядческий миссионер, служит у жандармов, имеет часто собеседования в Орехове с православным миссионером Николаевым». ¹⁸³

В этом же номере «Искры» в корреспонденции из Богородска Бабушкин сообщал, что там в библиотеке «преимущественно дают книжки, которые старательно отупляют мысли рабочих, и без того забытых, а книжки религиозно-нравственного содержания молодежи читать не будет, она точно чульем слышит их отупляющее и вредное направление». ¹⁸⁴

В ответ на народническую статью Додонова «Русский Манчестер», опубликованную в журнале «Русское богатство», Бабушкин написал яркий памфлет в защиту иваново-вознесенских рабочих. Он высмеивал попов: «хорошо прижимают нас капиталисты-хозяева, но хуже еще преследует правительство, — пишет Бабушкин, — а разные длинноволосые попы стараются втолковать нам рабскую покорность и фарисейски упрекают в пьянстве и тому подобных безнравственностях. Конечно, мы ко всему этому давно привыкли и знаем всему этому цену: „собака лает“; так, по крайности, говорит русская пословица». ¹⁸⁵ Бабушкин разоблачал сказки о пьянстве рабочих, показывал, что царизм сам спивает народ: на пасху и в рождество покупается водка в большом количестве, чем в обычные дни. Иван Васильевич высмеивает церковные общества трезвости: «Мы, рабочие, отлично знаем, что из себя представляют многие общества трезвости и что они будут представлять благодаря их официальному положению при введении новой системы, то есть когда царь-батюшка захотел быть кабатчиком, а министр Витте — целовальником. Достаточно упомянуть исключение Л. Н. Толстого из почетных членов Московского общества трезвости». ¹⁸⁶ Бабушкин указывал, что руководители обществ трезвости будут «разные чиновники и батюшки».

Бабушкин писал о скудости знаний, получаемых народом в церковно-приходской школе, о том, что рабочий не может достать хороших книг, что в библиотеках ему подсовывают только религиозные книжки: «в Орехово-Зуеве есть книжная торговля, но там строго воспрещается продавать хорошие, популярные книжки». «Жандармский ротмистр на чинимом им допросе сурово спрашивает рабочего: почему он взял читать именно такую книгу, а не религиозную, какое-нибудь житие». Бабушкин говорил, что рабочий не хочет «поповских глупых наставлений и одурачиваний»: «читать религиозно-нравственные книги может тот, кто желает поглупеть, мы же искренне этого не желаем».

Он писал о случае, имевшем место в одной библиотеке. Пришел туда рабочий:

«— Позвольте Дарвина. — Да ты кто такой? — Рабочий. — А где работаешь? — Вам это зачем? — Ну, где ты живешь? и т. д.

¹⁸² Там же, № 6, июль 1901 г.

¹⁸³ Там же, № 9, октябрь 1901 г.

¹⁸⁴ Там же.

¹⁸⁵ Там же.

¹⁸⁶ Там же.

«Наконец, рассказал рабочий все: где живет, где работает, да так без книги и ушел из публичной. Наверное, потом рабочего искали на фабрике, но оказалось, что он сказал не настоящее имя, а вымышленное».¹⁸⁷ В воспоминаниях о пребывании в Екатеринославе Бабушкин рассказывал, что в июне 1899 г. в мастерских железных дорог администрация приказала рабочим отпраздновать царский день, заставляя их пойти в церковь молиться за царя. Рабочие были возмущены этим требованием и выпустили листовку, в которой призывали не ходить в церковь.

В ночь на 1 января 1906 г. Бабушкин ехал с большим транспортом оружия из Читы, но был захвачен карательной бандой и вместе с пятью своими спутниками-революционерами расстрелен на краю вырытой общей могилы. «Бабушкин пал жертвой зверской расправы царского опричника, — писал Ленин, — но, умирая, он знал, что дело, которому он отдал всю свою жизнь, не умрет, что его будут делать десятки, сотни тысяч, миллионы других рук, что за это дело будут умирать другие товарищи-рабочие, что они будут бороться до тех пор, пока не победят».¹⁸⁸

Атеизм К. Маркса и Ф. Энгельса

Ленин показывал зависимость истории атеизма от истории материальной жизни общества, вскрывал классовое и партийное значение тех или иных направлений атеистической мысли и выяснял ее подлинную роль в истории культуры, извращенную буржуазными учеными. Ленин считал, что многообразный и разносторонний процесс борьбы против различных религиозных организаций, развитие атеистической мысли, смена одних направлений критики теизма другими есть закономерное явление, обусловленное в конечном счете развитием и изменением материального производства, экономической жизни общества, борьбой классов, что оно происходит в тесной связи с политикой, философией, наукой и литературой.

К середине 40-х годов XIX в. в Германии, которая, по словам Маркса, «славится своей основательной, смелой и беспримерной критикой всех религиозных традиций»,¹⁸⁹ возник ряд крупных проблем научного атеизма, исследование которых было необходимо для того, чтобы решить практические задачи борьбы народных масс против религиозных суеверий. В середине XIX в. великие умы человечества — Маркс и Энгельс — дали ответы на вопросы, которые поставила передовая мысль и в области критики религии.

Возникновение марксистского атеизма явилось величайшей революцией в истории борьбы науки против религии, он теоретически обобщил практическую деятельность рабочего класса по созданию безрелигиозного коммунистического общества.

Ленин вскрыл коренное отличие пролетарского атеизма, разработанного основоположниками научного социализма, от всех форм домарксистского атеизма. Идейная основа пролетарского атеизма — диалектический и исторический материализм — является, как известно, философским обобщением всемирно-исторического опыта и завоеваний науки, философским учением о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления. «Только философский материализм Маркса, — заявлял Ленин, — указал

¹⁸⁷ Там же.

¹⁸⁸ В. И. Ленин. Соч., т. 16, стр. 332—333.

¹⁸⁹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 9, стр. 529—530.

пролетариату выход из духовного рабства, в котором прозябали доныне все угнетенные классы».¹⁹⁰

Неоспоримое превосходство пролетарского научного атеизма над всеми формами домарксистского атеизма вытекает из того, что марксизм преодолел разрыв между материалистическим объяснением явлений природы и истолкованием общественных явлений, распространил материализм и на область этих явлений. Диалектический материализм является надежной основой атеизма. Как диалектический материализм отличается от предшествующих форм материализма, так марксистский атеизм отличается от домарксистской критики религии. Философской основой домарксистского атеизма был метафизический материализм, который, по словам Ленина, всегда односторонен и незавершен. Механистическое понимание явлений природы и идеалистическое истолкование явлений общества оставляет лазейки для религии. Так, например, метафизический материализм, оказавшейся не в состоянии объяснить источник движения материи, считает движение результатом внешнего толчка. Ленин указывал, что при метафизическом понимании движения его источник переносится во вне, т. е. сводится к богу. Будучи сторонниками идеалистического понимания общественных явлений, буржуазные атеисты искали корни религии в сознании, а не в материальных условиях общества, ограничивали борьбу с религией абстрактно-просветительской проповедью, не связывая борьбу против религии с классовой борьбой пролетариата, направленной на уничтожение социальных корней религии. Поверхностное, ограниченное культурничество, характерное для буржуазных атеистов, исключало глубокое разоблачение классовой сущности религии.

Ленин разрабатывал вопросы истории атеизма в борьбе против ревизионистов, которые фальсифицировали взгляды Маркса и Энгельса на их предшественников в области критики религии, «повторяли тысячу раз сказанные поповские пошлости против философского материализма»,¹⁹¹ стараясь сделать религию «частным делом» не по отношению к государству, а по отношению к партии рабочего класса. Ленин вел борьбу с богостроителями, мечтавшими оторвать марксизм от материализма в целях превращения социализма в религию. А. В. Луначарский писал, что «черты новой культурной жизни, несомой пролетариатом, имеют бесконечно более важные и глубокие связи с религиозным прошлым человечества, взятым в его настоящей сущности, чем синтетическая философия Маркса — с буржуазным материализмом».¹⁹²

В борьбе с ревизионистами и богостроителями Ленин доказал, что пролетарский воинствующий атеизм Маркса и Энгельса был законным преемником всего лучшего, что создали величайшие мыслители прошлого в критике религии. Он писал, что история философии показывает с полной ясностью отсутствие в марксизме чего-либо похожего на «сектантство» в смысле какого-то замкнутого, застывшего учения, возникшего в стороне от столбовой дороги развития мировой культуры. Ленин дал глубокий анализ связи марксистского учения о религии с предшествующим развитием передовой критики религиозных заблуждений. Воззрения Маркса и Энгельса на религию и борьбу с ней появились как прямое и непосредствен-

¹⁹⁰ В. И. Ленин. Соч., т. 19, стр. 8.

¹⁹¹ Там же, т. 15, стр. 19. — Борьбе В. И. Ленина за пролетарский воинствующий атеизм Маркса и Энгельса против всяческих попыток его ревизии автор посвящает специальную статью.

¹⁹² А. В. Луначарский. Религия и социализм, т. II, стр. 380.

ное продолжение наиболее прогрессивных и ценных взглядов великих материалистов прошлого.

Глубоко оценив достижения и недостатки домарксистской атеистической мысли, Ленин с исключительной силой показал, что только марксизм, совершивший революционный переворот в философии, действительно впервые раскрыл «тайны» возникновения, развития и исчезновения религии, дал подлинно научное объяснение социальных корней религиозных воззрений, их реакционной сущности и путей преодоления.

Ленин писал, что изречение Маркса: «Религия — опиум народа» — является краеугольным камнем всего мирозерцания марксизма о религии. Марксизм вооружил пролетариат на борьбу против всех и всяческих видов религии, мистики, идеализма. «Учение Маркса всемерно, потому что оно верно, — указывал Ленин, — ... полно и стройно, давая людям цельное мирозерцание, непримиримое ни с каким суеверием, ни с какой реакцией, ни с какой защитой буржуазного гнета».¹⁹³

Ленин отметил, что весь «Анти-Дюринг» Энгельса, прочитанный в рукописи Марксом, изобличает материалиста и атеиста Дюринга в невыдержанности его материализма, в оставлении им лазеек религии и религиозной философии.

В статье «Об отношении рабочей партии к религии» Ленин рассматривал историю выступлений Маркса и Энгельса, посвященных борьбе за правильную линию в отношении пролетарской партии к религии, их критику мелкобуржуазного левачества и оппортунизма. Ленин писал, что в 90-х годах прошлого века Энгельс считал необходимым решительно выступить против оппортунистического извращения политики рабочей партии в отношении к религии, требовал от рабочей партии умения терпеливо работать над делом, ведущим к отмиранию религии.

В течение многовековой истории трудящиеся неоднократно выступали против различных религиозных организаций, но только в результате Великой Октябрьской социалистической революции и построения социализма в СССР, подорвавших социальные корни религии, впервые большинство нашего народа навсегда освободилось от религиозных предрассудков. Успехи атеизма в СССР, обеспеченные культурной революцией, совершившейся за годы Советской власти, и огромной идейно-воспитательной работой, которую вели и ведут Коммунистическая партия и Советское государство, — одна из замечательных побед социализма, предвиденных К. Марксом и Ф. Энгельсом. Это триумф их учения о преодолении религии, получившего дальнейшее развитие в трудах Ленина. В мировой истории критики религии величайшее значение имеет ленинский этап марксистского атеизма.

¹⁹³ В. И. Ленин. Соч., т. 19, стр. 3.

Проф. С. И. КОВАЛЕВ

ИЗ ИСТОРИИ КРИТИКИ ХРИСТИАНСТВА

(МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ШКОЛА)

В историографии христианства под мифологической школой в широком смысле можно понимать такое течение, которое признает евангельскую историю мифом. При таком понимании марксистско-ленинская теория происхождения христианства также будет одним из течений мифологической школы. Однако это расширенное толкование было бы неправильным, так как оно смешало бы в одном понятии два качественно различных явления: буржуазную мифологическую и марксистско-ленинскую теории происхождения христианства.

Принципиальное отличие мифологической школы от марксистской состоит в том, что для «мифологистов» центр тяжести лежит в доказательстве мифического характера евангельского рассказа и в выяснении его идейных корней. Вопросы о христианстве как религии, о причинах его появления, его классовой сущности и историческом значении, как правило, не ставятся. Таким образом, мифологическая школа носит внеисторический, идеалистический характер.¹ Поэтому мы будем называть мифологической школой только буржуазное направление историографии раннего христианства, не применяя этого термина к марксистской теории.

Появление мифологической школы было подготовлено рационалистической критикой христианства английскими и немецкими деистами и французскими просветителями. Некоторые из них, например Толанд, Реймарус, Мелье, Вольтер, довольно близко подошли к формулировке положений мифологической школы, но только французская буржуазная революция подорвала традиционные верования и создала тот подъем точных и гуманитарных наук, на основе которых могла сложиться мифологическая теория в точном смысле. Ее основоположниками были французские ученые эпохи первой революции Вольней и Дюпюи.

Константин-Франсуа Вольней (Constantin-François Volney, 1757—1820) — путешественник, ориенталист, член Учредительного собрания, одно время профессор всеобщей истории в Нормальной школе (École Normale), впоследствии граф и пэр Франции. В 1791 г. Вольней выпустил свою знаменитую книгу «Ruines ou méditations sur les révolutions des empires» (русский перевод в издательстве «Атеист»: «Руины, или размышления о революциях империи», 1928). На развалинах древней Пальмиры автор

¹ А. Древис. Отрицание историчности Иисуса в прошлом и настоящем. М., 1930; A. Robertson. Jesus: Myth or history? London, 1946. (Знакомством с этой книгой я обязан любезности А. П. Каждана); A. Schweitzer. The quest of the historical Jesus. Third edit. London, 1954; Van den Bergh van Eysinga. Die Holländische radikale Kretik des Neuen Testaments. Jena, 1912.

предается размышлениям о судьбах государств, о возникновении и истории религиозных суеверий. Книга Вольней является блестящим антирелигиозным памфлетом, отчасти продолжающим рационалистические традиции французских просветителей, отчасти идущим дальше их. Вольней высказал предположение, что в лице евангельского Иисуса Христа мы имеем дело с божеством солнца.

Эта мысль тогда не была оригинальна. Гораздо шире и глубже ее развил Дюпюи.

Шарль-Франсуа Дюпюи (Charles-François Dupuis, 1742—1809) — адвокат, выдающийся математик и астроном, член Академии надписей. Во время революции он был членом Конвента и принадлежал к партии жирондистов. При Директории стал членом Совета 500, при Наполеоне — членом Законодательного корпуса. В 1794 г. вышел монументальный многотомный труд Дюпюи *«L'origine de tous les cultes ou religion universelle»* («Происхождение всех культов, или всеобщая религия»), подытоживший ряд его предыдущих исследований.

Дюпюи сделал попытку объяснить мифологические образы и представления как своеобразную астрономическую символику. Он считает, что в основе всех религий лежит культ природы, в частности солнца. Христианство возникло отсюда же. Иисус Христос — не историческая личность, а один из солнечных богов. Евангельские сказания — мифы, взятые из древневосточных или греко-римских религий, а также созданные путем персонификации звездного неба и движения солнца среди созвездий. Христианство, как и всякая религия, реакционно. Оно служит политическим орудием обмана и эксплуатации.

Большой шаг вперед мифологическая школа сделала в лице Бруно Бауэра (Bruno Bauer, 1809—1882) — одного из крупнейших младегелянцев, приват-доцента Берлинского университета, лишенного в начале 40-х годов доцентуры за свои левые убеждения.

Большое влияние на Бауэра оказал Гегель, разрушивший антиисторизм просветителей и показавший «рациональный», т. е. исторический, смысл христианства. «Взгляд на все религии, — пишет Энгельс, — а вместе с тем и на христианство, как на изобретение обманщиков, — взгляд, господствовавший со времени средневековых вольнодумцев вплоть до просветителей XVIII века включительно, — никого больше не мог уже удовлетворить с тех пор, как Гегель поставил перед философией задачу показать во всемирной истории рациональное развитие».²

Сначала Бауэр, стоя на позициях гегельянской правой, защищал (против Штрауса) историчность евангельских рассказов, а затем, под влиянием самостоятельного изучения новозаветной литературы, резко изменил свои взгляды. В своих произведениях: *«Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes»* (Bremen, 1840. — «Критика евангельской истории Иоанна»), *«Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker»* (Leipzig, 1841; 2 изд., 1842. — «Критика евангельской истории синоптиков»), *«Kritik der Evangelien und Geschichte ihres Ursprung»* (I—II, Berlin, 1850—1851. — «Критика евангелий и история их возникновения»), *«Kritik der Apostelgeschichte»* (Berlin, 1850. — «Критика истории апостолов»), *«Kritik der Paulinischen Briefe»* (Berlin, 1850—1852. — «Критика павловых посланий») — Бауэр установил, что новозаветная литература не заслуживает доверия, что все ее рассказы — мифы, изображающие самое большее обстановку жизни и взгляды раннехристианских общин.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XV, стр. 602.

В итоговых своих работах: «Philo, Strauss, Renan und das Urchristentum» (Berlin, 1874. — «Филон, Штраус, Ренан и первохристианство») и «Christus und die Cäsaren» (Berlin, 1877. — «Христос и цезари») — Бауэр отвечает на вопрос, как возникло христианство. По его мнению, оно появилось в Александрии и Риме. Взгляды Филона Александрийского и Сенеки оказали значительное влияние на христианство, особенно в выработке образа «богочеловека» и понятия «логоса». Христианство, думает Бруно Бауэр, возникло как возмущение «трусливой бедноты» против гнета римского государства, который заставлял ее искать пути к спасению и верить в мессию-избавителя.

Попытка Бруно Бауэра найти социально-классовую основу христианства и выяснить его историческое место говорит о том, что ему удалось выйти за узкие рамки мифологической школы. Это дало возможность Энгельсу критически использовать взгляды Бауэра на раннее христианство.

Радикальные взгляды Бауэра в этом вопросе не помешали ему в последний период своей жизни стать поклонником Бисмарка и защитником так называемого «феодального социализма» прусской консервативной партии.

Критическая работа Бруно Бауэра над новозаветной литературой была продолжена голландской радикальной школой церковной истории. В 1871 г. Гукстра (Hoekstra), профессор меннонитской сектантской семинарии в Амстердаме, опубликовал сочинение «De Cristologie van het Kanonische Marcus-Evangelie» («Христология канонического евангелия Марка»), в котором указал на полную недостоверность евангелия Марка и непригодность его служить источником для «биографии» Иисуса. Вообще, по мнению Гукстры, не существует никакого единого синоптического предания, а вся евангельская история — только смесь поэтических рассказов и символов.

Несколько лет спустя, в 1878 г., профессор церковной истории в Гейдельберге (позднее профессор истории литературы в Амстердаме) Аллард Пирсон (Allard Pierson, 1831—1896) выпустил в свет работу «De Bergrede en andere Synoptische Fragmenten» («Нагорная проповедь и другие синоптические фрагменты»). В ней он доказал, что так называемая нагорная проповедь не могла быть написана раньше 70 г. и не принадлежит Иисусу. Это сборник иудейских изречений. Все нехристианские свидетельства об Иисусе (в том числе и Тацита) недостоверны, а из христианских свидетельств даже те послания Павла, которые считаются наиболее «подлинными» (например, послание к галатам), не являются таковыми. Поэтому у нас нет никаких данных для допущения исторического Иисуса.

Взгляды Пирсона оказали влияние на профессора лютеранской семинарии в Амстердаме Абрагама Дирка Ломана (Abraham Dirk Loman, 1823—1897). Он опубликовал в голландском «Богословском журнале» («Theologisch Tijdschrift») за 1882, 1883 и 1886 гг. ряд статей под общим заголовком «Quaestiones Paulinae» («Проблемы павловых посланий»). Ломан полагает, что послания Павла могли появиться не раньше II в., а сам Павел — личность не историческая. Вообще христианство — не дело рук нескольких гениальных личностей, а творение множества благочестивых людей, биографии которых нам неизвестны. Возможно, что в некоторых деталях евангельского рассказа отразились подлинные факты из жизни палестинских деятелей. Но от этого личность Иисуса не становится достовернее. Более того, Ломан считает, что культ исторического Иисуса только мешает развитию христианства.

Радикальная критика павловых посланий Ломаном получила поддержку в работе А. Пирсона и профессора классической филологии в Амстердаме С. А. Набера (S. A. Naber). В 1886 г. они выпустили исследование под заглавием «Вероятное» («Verisimilia»). Авторы приходят к выводу, что так называемые павловы послания представляют механическое соединение иудейских, первохристианских и христианских отрывков, лишенных внутренней связи. Ни об их авторе, ни об его адресатах нельзя составить себе никакого представления. Пирсон и Набер считают, что редактором посланий был человек, которого они называют «Павлом-епископом», жившим во II в. Они предполагают, что первоначальное христианство было гностическим течением внутри иудейства и что оно носило мессианистический характер. Вера в то, что мессия уже приходил, был распят и воскрес, явилась значительно позже.

Профессор богословия в Лейдене В. К. ван Манен (W. C. van Manen, 1842—1905) в своем трехтомном сочинении «Paulus» (т. I — 1890, т. II — 1891, т. III — 1896. — «Павел») хотя и допускает существование исторического Павла, однако считает, что послания ему не принадлежат, и датирует их первой третью II в. Их автор (или авторы) лишь воспользовались именем исторического Павла. Ван Манен признает историчность Иисуса Христа, но не отводит ему никакой роли в создании христианства.

Если названные до сих пор представители голландской радикальной школы занимались главным образом критикой новозаветной литературы, то лейденский профессор философии Г. И. П. И. Болланд (G. J. P. J. Bolland, 1854—1922) в своих многочисленных произведениях: «Gnosis en Evangelie» (1906. — «Гносис и евангелие»), «Het lijden en sterven van Jesus Christus» (1907. — «Страдания и смерть Христа»), «De Theosophie in Christendom en Jodendom» (1910. — «Теософия в христианстве и иудействе»), «De groote vraag voor Christenheid onzer dagen» (1911. — «Большой вопрос перед христианством наших дней») и др. — глубже ставит вопрос о происхождении христианства. Оно возникло из дохристианского иудейского гностицизма. Иисус — личность не историческая. Нехристианские свидетельства о нем абсолютно недостоверны. Павел — также фигура вымышленная и он ничего не знает об «историческом» Иисусе. Те произведения, которые носят его имя, проникнуты гностицизмом.

Последним крупным представителем голландской радикальной школы был утрехтский профессор теологии Г. А. Ван ден Берг ван Эйсинга (G. A. Van den Bergh van Eysinga, род. 1874). В книге «Die Hollandische radikale Kritik des Neuen Testaments» (1912. — «Голландская радикальная критика Нового завета») он дал подробное изложение взглядов голландской школы. В работе «Первоначальная христианская литература» (русский перевод в издательстве «Атеист», 1929) Ван Эйсинга подверг научной критике произведения ранней христианской литературы: евангелия канонические и некоторые гностические, «Деяния апостолов», послания, апокалипсисы, апологии (Квадрата, Аристиды, первую и вторую апологии Юстина и др.), дидактические произведения («Дидахе», «О воскресении мертвых» Афинагора).

Своего расцвета мифологическая школа достигла в первой половине XX в. В этот период большое влияние на нее оказали работы крупного этнолога и знатока сравнительной истории религий Джеймса Джорджа Фрезера (James George Frazer, 1854—1941). Его основная работа — «The Golden Bough. A Study in Magic and Religion» («Золотая ветвь. Очерк магии и религии»). Первое издание ее вышло в 1890 г. в двух томах, второе — в 1900 г. в трех томах. В 1911—1915 гг. появилось окончательное

издание монументального исследования Фрезера в двенадцати томах (восемь частей, из которых каждая имеет особое название).

Русский перевод «Золотой ветви» сделан с французского сокращенного издания 1924 г.: Д. Фрезер. Золотая ветвь (*Le Rameau d'or*). Выпуск I. Магия и религия. Выпуск II. Табу — запреты. Выпуск III. Умиравшие и воскресающие боги. Выпуск IV. Богоедство, жертвоприношения, искупление и представление о душе. Изд. «Атеист», Л., 1928. Из других работ Фрезера по первобытной религии наиболее крупными являются: *Totemism and exogamy. A treatise on certain early forms of superstition and society*, I—IV. London, 1910 («Тотемизм и экзогамия. Исследование о некоторых ранних формах суеверия и общества»); *Folk-lore in the Old Testament. Studies in comparative religion, legend and law*, I—III. London, 1918 («Фольклор в Ветхом завете. Очерки сравнительной истории религии, легенды и права»). Русский перевод (Фольклор в Ветхом завете. Соцэкгиз, М.—Л., 1931) сделан с сокращенного английского издания 1923 г.

Фрезер был весьма плодовитым писателем: его перу принадлежит множество работ на самые разнообразные темы (в том числе и по классической филологии). Много сделав своими основными произведениями для разрушения всех форм религии, Фрезер тем не менее даже в свои лучшие времена отнюдь не был атеистом, а под конец жизни скатился к откровенному идеализму и политическому мракобесию.

Центральная идея Фрезера — происхождение религии из магического обряда. Первобытные люди верили, что благополучие и процветание племени теснейшим образом связаны с производящей силой племennого вождя (колдуна). Поэтому вождя или его сына (позднее человека, который их подменял) убивали, как только силы вождя начинали клониться к упадку. В связи с этой теорией ритуального убийства стоит другое допущение Фрезера — аграрная магия. Увядание и расцвет природы вызываются смертью и воскресением божества растительности. Отсюда возник культ умирающих и воскресающих богов: мистерии Осириса, Диониса, Адониса, Аттиса, Таммуза.

Крупнейшим представителем мифологической школы в XX в. был шотландец Джон Меккиннон Робертсон (*John Mackinnon Robertson*, 1856—1933). Его первая работа по христианству называется «*Christianity and mythology*» (1900. — «Христианство и мифология»). Третья часть исследования Робертсона была переведена на русский язык под заглавием «Евангельские мифы» и издана в 1923 г. (издательство «Атеист»). За первой книгой Робертсона по христианству последовали другие: «*A short history of Christianity*» (1902. — Русский перевод: «Краткая история древнего христианства» — в издательстве «Атеист»), «*Pagan Christs*» (1903. — «Языческие Христы»), «*The historical Jesus*» (1916. — «Исторический Иисус»), «*Jesus and Judas*» (1927. — «Иисус и Иуда»). Не ограничиваясь религиозными сюжетами, Робертсон писал статьи и книги на литературно-философские темы, читал лекции, участвовал в издании журналов.

Робертсон считает, что зародышем христианства был древнейший культ бога плодородия Иошуа (Иисуса), близкого к вавилонскому Таммузу и аналогичным божествам. Библейский Иисус Навин является одной из более поздних модификаций этого божества. Робертсон толкует имя Иошуа как «Ягве освобождает» или «Ягве спасает». Принимая гипотезу Фрезера о ритуальном убийстве царя (или его заместителя), Робертсон полагает, что когда-то в Палестине справлялся весенний праздник, во время которого человека, одетого в царские одежды, приносили в жертву. Вкушение его тела и крови участниками праздника должно было принести им спасение.

Когда евреи перешли к монотеизму, культ Иошуа был запрещен, но он удержался в народных массах на окраинах Палестины, приняв характер тайных мистерий. Человеческие жертвоприношения были заменены символической трапезой, которая сопровождалась ритуальной драмой, изображавшей распятие и воскресение бога-спасителя. О существовании в Палестине культа Иошуа, по мнению Робертсона, свидетельствует наличие там «целителей», лечивших именем Иисуса еще до появления христианства. В евангелии Марка (IX, 38) читаем: «При этом Иоанн сказал: „Учитель, мы видели человека, который именем твоим изгоняет бесов, а не следует за нами; и запретили ему, потому что не ходит за нами“».

Однако, думает Робертсон, есть еще более серьезное доказательство существования дохристианского Иисуса. Это рассказ о «разбойнике» Варавве (Матф., 27, 15—26; Марк, 15, 7—15; Лука, 23, 17—25; Иоанн, 18, 40). Робертсон считает невероятным, чтобы Пилат предложил евреям отпустить на свободу мятежника Варавву, и предлагает другое объяснение. В некоторых древних рукописях евангелия Матфея, известных в III в. Оригену, место 27, 16—17 читалось так: «Был тогда у них известный узник, называемый Иисус Варавва; итак, когда собрались они, сказал им Пилат: кого хотите, чтобы я отпустил вам: Иисуса Варавву, или Иисуса, называемого Христом?». Робертсон полагает, что таков был первоначальный текст, но что позднее имя Иисуса в сочетании с Вараввой было вычеркнуто, чтобы избежать «соблазна»: называть одним и тем же именем разбойника и мессию... По-арамейски слово «варавва» означает «сын отца». Таким образом, «Иисус Варавва» значит «Иисус, сын отца».

В свете теории Фрезера все это понятно: так как при ритуальном убийстве сын вождя или царя часто приносился в жертву вместо отца, то существование в древней Палестине культа Иошуа (Иисуса), сына отца, игравшего роль искупительной жертвы, получает сильное подтверждение.

На ритуальную сценическую драму, сопровождавшую культ Иошуа, по мнению Робертсона, указывают некоторые детали евангельского рассказа. Такие эпизоды, как молитва в Гефсиманском саду, поцелуй Иуды, ночной суд над Иисусом, — все это понятно только как сценические моменты.

Таким образом, в начале новой эры в Палестине и в иудейской диаспоре, по Робертсону, существовали весенние народные мистерии бога-спасителя Иошуа. После разрушения Иерусалима миф о Иошуа слился с представлением о мессии, предсказанном еврейскими пророками и сивилами. В тех кругах диаспоры, которые говорили по-гречески, Иошуа Мессия путем простого перевода превратился в Иисуса Христа.

Пилат первоначально был введен в мистирию как представитель ненавистных римлян, но с течением времени культ Иисуса Христа был объявлен еврейскими раввинами еретическим и стал все более приобретать антииудейский характер. Тогда образ Пилата был смягчен, и он превратился почти в защитника Христа, ответственность за распятие целиком была возложена на евреев, а Иуда стал олицетворять иудейский народ.

Таким образом, образ евангельского Иисуса — чисто мифический. Так же мифичны и его родители: Мария (Мириам), тождественная с индийской и греческой Майей, сирийской Миррой, и плотник Иосиф, прототипом которого послужил мифический Иосиф «Книги бытия». Вифлеем был избран местом рождения Иисуса потому, что это селение являлось древним центром поклонения Таммузу.

Однако, признавая, что евангельский рассказ — миф, Робертсон допускает, что какое-то историческое лицо (или несколько лиц) могло дать элементы для образа Иисуса.

К гипотезе Дж. Робертсона о дохристианском культе Иешуа присоединился английский ученый Томас Уиттекер (Thomas Whittaker), автор книги «The origins of Christianity» (1904 и ряд последующих изданий. — «Происхождение христианства»), выдвинувший несколько новых аргументов в поддержку теории Робертсона. Однако, вопреки этому последнему, он считает известное место из «Анналов» Тацита (XV, 44) о гонениях при Нероне за подлинное. «Христиане», о которых говорится у Тацита, по мнению Уиттекера, были фанатиками-иудеями, ожидавшими пришествие мессии. Следуя ученым голландской школы, он отрицал подлинность всех павловых посланий, в то время как Робертсон четыре из них считал принадлежавшими Павлу.

Видным представителем мифологической теории был американский математик Вильям Бенджамин Смит (William Benjamin Smith, 1850—1934).

В своих произведениях: «Der vorchristliche Jesus» (1906. — «Дохристианский Иисус»), «Ecce Deus» (Jena, 1911. — «Се Бог») — и в ряде статей он, как и Робертсон, признает наличие дохристианского культа Иисуса. Однако, в отличие от Робертсона, Смит считает, что Иисус (Иешуа, или Иегошуа) не был «сыном отца», но самим отцом, т. е. Ягве в качестве спасителя. Еврейские почитатели Иисуса назывались назареями (от слова *naazag* — «беречь», «хранить»), т. е. поклонниками божества-охранителя. В тех общинах, где говорили по-гречески, слово Иисус сближали со словами *iaomaï* — «исцеляю», *iasis* — «исцеление».

Секта назареев находилась в различных частях римского мира — в Палестине, Александрии, Афесе. Так как она была тайной, то ее членам приходилось вести пропаганду посредством аллегорий, в которых божество выступает под именем целителя Иисуса. Эти аллегории, думает Смит, были неправильно поняты, результатом чего явилось представление об историческом Иисусе.

Анализируя образ Иисуса в отдельных евангелиях, Смит показывает, как постепенно чисто божеский образ приобретает все более человеческие черты.

Свидетельство Тацита Смит, как и Робертсон, считает подложным. Радикальные взгляды Смита на происхождение христианства не мешали ему быть верующим.

Английский ученый Л. Гордон Рилендс (L. Gordon Rylands) много занимался новозаветной литературой, в частности павловыми посланиями. Ему принадлежат следующие работы: «The evolution of Christianity» (1927. — «Развитие христианства»), «The Christian tradition» (1937. — «Христианская традиция»), «The beginnings of gnostic Christianity» (1940. — «Источники гностического христианства») и «A critical analysis of the four Chief Pauline epistles» («Критический анализ четырех главных павловых посланий»).

Иисус, по мнению Рилендса, сразу выступает на сцену как божество: о нем молчат все современные ему писатели (Филон) и близкие к нему по времени историки (Иосиф Флавий); в павловых посланиях и в «Откровении Иоанна» образ Иисуса явно божественный. Первые христиане, думает Рилендс, были гностической сектой, члены которой под именем Христа (или Хреста) поклонялись духу («мудрости», или «слову»), посланному богом, чтобы спасти людей. Эти гностики не знали никакого Иисуса. Чтобы объяснить появление этого последнего, Рилендс принимает гипотезы Робертсона и Смита. Вместе с Робертсоном он допускает наличие в Палестине древнего культа «Иешуа, сына отца». Вместе со Смитом он признает су-

ществование назареев, названных так потому, что они почитали бога-хранителя Йошуа, или Иисуса, которого они считали мессией.

До II в. н. э. оба течения — гностиков, веривших в Христа, и назареев, отрицавших пришествия Иисуса, чтобы уничтожить римские порядки, — существовали отдельно и враждовали друг с другом. Только во II в. произошло слияние и образовалось единое христианство с верой в сына божия Иисуса Христа. Но и после слияния некоторые гностики и назареи отвергали компромисс и оставались вне церкви в качестве еретиков. В новозаветной литературе, по мнению Рилендса, и отразились все эти три течения.

В Германии бременский пастор Альберт Кальтгоф (А. Kalthoff, 1850—1906) в своих работах конца жизни: «Das Christusproblem. Grundzüge zu einer Socialtheologie» (Leipzig, 1902; 2-е изд. — 1903. — «Проблема Христа. Основные линии социальной теологии»), «Die Entstehung des Christentums» (Leipzig, 1904. — «Происхождение христианства») и «Was wissen wir von Jesus?» (Berlin, 1904. — «Что мы знаем об Иисусе?») — под некоторым влиянием марксизма выступил с концепцией своеобразной «социальной теологии». Исторического Иисуса, по мнению Кальтгофа, не существовало. Евангельский рассказ о страстях Иисуса представляет не что иное, как фантастическое изображение преследований христиан при Траяне. В лице Пилата нужно видеть наместника Вифинии Плиния Младшего. Перенесение евангельского рассказа в Палестину явилось результатом обычного приема всех апокалиптических произведений путать географические условия. Социальными предпосылками христианства в Римской империи было движение угнетенных масс. Даже евангелия, по мнению Кальтгофа, выдают «пролетарскую» основу христианского движения. Он считает, что высокие идеалы, отразившиеся в евангельском образе Христа, могут иметь практическое значение и для современной эпохи, если классовая борьба будет выступать в религиозной форме, т. е. проникнута духом этики и гуманности.

Главным защитником мифологической теории в Германии был философ-идеалист, последователь Гартмана, Артур Дреус (Artur Drews, 1865—1935). В своих многочисленных работах: «Die Christusmythe» (I—II, 1909—1911; новая обработка — 1924. — Русский перевод: Миф о Христе, I—II. М., 1923—1924), «Das Markus Evangelium als Zeugnis gegen die Cesschichtlichkeit Jesu» (1921. — «Евангелие Марка как свидетельство против историчности Иисуса»), «Die Entstehung des Christentums aus dem Gnostizismus» (1924. — Русский перевод: Происхождение христианства из гностицизма. М., 1930), «Отрицание историчности Иисуса в прошлом и настоящем» (русский перевод в издательстве «Атеист», 1930) и др. — Дреус собрал все аргументы против исторического существования Христа и евангельских персонажей вообще. Возникновение мифа об Иисусе он сводит к целому ряду элементов дохристианских религий, среди которых главную роль играл солнечный миф и культ огня. Дреус не был оригинальным и глубоким исследователем, однако его произведения (особенно «Миф о Христе») оказали большое влияние и вызвали бешеную ненависть представителей богословской науки.

Дреус, как и Смит, отнюдь не являлся атеистом. Он критиковал официальную церковную догму с позиции верующего, стремящегося «очистить» религию путем устранения из нее всех примитивных и грубых пережитков прошлого. В. И. Ленин писал о Дреусе: «Известный немецкий ученый, Артур Дреус, опровергая в своей книге: „Миф о Христе“ религиозные предубеждения и сказки, доказывая, что никакого Христа не было, в конце книги высказывается за религию, только подновленную, подчищенную.

ухищенную, способную противопоставить „ежедневно все более и более усиливающемуся натуралистическому потоку“ (стр. 238 4-го немецкого издания, 1910 года).³

Во Франции самым крупным представителем мифологической школы XX в. был Поль-Луи Кушу (Paul-Louis Couchoud, род. 1879), домашний врач и друг Анатоля Франса. Он является автором книг: «Le mystère de Jésus» (1924. — Русский перевод: Загадка Иисуса. Изд. «Атеист», Рязань, 1930), «L'évangile de Marc» (1926. — «Евангелие Марка»), «Le problème de Jésus et les origines du christianisme» (Paris, 1932, в сотрудничестве с П. Альфариком (P. Alfarc) и А. Байе (A. Bayet). — «Проблема Иисуса и происхождение христианства»), «Jésus le Dieu fait homme. Les Apocalypses. Les évangiles» (Paris, 1937. — «Бог Иисус, ставший человеком. Апокалипсисы. Евангелия»). Английский перевод этой книги вышел в Лондоне в 1939 г. под заглавием «The creation of Christ» («Создание Христа»).

Основной тезис и отправная точка Кушу, как и Рилендса, состоит в том, что Иисус — бог. Хотя свидетельство Тацита он признает подлинным, однако считает, что оно заимствовано историком у христиан в бытность его наместником в Азии. Что же касается Талмуда, то соответствующие места являются не чем иным как пародией на евангелие. В посланиях Павла, восемь из которых Кушу считает подлинными, и в Апокалипсисе Иисус изображается в виде бога. Вслед за Робертсоном и другими представителями мифологической теории Кушу допускает существование древнейшего культа Иошуа, или Иисуса. Этим именем (Иисус Навин) назван мифический вождь Израиля в землю обетованную. Позднее, в I в. н. э., в период подъема освободительного движения в Палестине, имя Иисуса было перенесено на того мессию («помазанника» или «христа»), пришествие которого ожидали еврейские националисты. Об этом мессии возвещал Иоанн Креститель, упоминаемый у Иосифа Флавия и в евангелиях. Кушу признает его историческим лицом: это был агитатор, впоследствии казненный Иродом Антипой.

Последователей Иоанна Крестителя называли назареями («те, которые соблюдают»). Они вели аскетический образ жизни в общинах, проводя время в посте и молитвах и ожидая пришествия мессии. Новых членов назареи принимали посредством крещения.

Около 37—38 гг. н. э., по мнению Кушу, среди назареев произошел раскол: часть их, руководимая Петром, Яковом и Иоанном, под влиянием изучения главы 53 пророка Исаии пришла к убеждению, что мессия должен был пострадать и умереть. Эта группа и образовала первую христианскую церковь.

Однако для первых христиан смерть Христа не была реальным земным сообщением, но вневременным и внепространственным актом. В «Откровении Иоанна» сказано, что он был «Агнцем, закланным от создания мира» (13, 8). Равным образом не было определенной точки зрения на род смерти мессии. Только Павел, соперник Петра, Якова и Иоанна, человек, страдающий галлюцинациями, на основании XXI псалма стал утверждать, что Христос умер на кресте. Но и для Павла смерть его не была делом рук человеческих, но демонов (I Коринф., II, 6, 8).

Между партией Павла и иерусалимскими апостолами, судя по раннехристианским произведениям, шла ожесточенная борьба по вопросу о соблюдении закона Моисея, однако ни та, ни другая партия не говорила о земном существовании Иисуса. Только во II в. н. э. начинает складываться

³ В. И. Ленин. Соч., т. 33, стр. 205.

евангельский миф. Решающую роль в этом процессе сыграли христиане из язычников: они были убеждены, что новый бог должен иметь такую же земную историю, как и их старые боги.

Кушу полагает, что первое евангелие было написано Маркионом, гностиком середины II в. Оно было проникнуто резким антииудаизмом. Первоначальное учение Иисуса, по мнению Маркиона, было искажено иудеями. Поэтому необходимо восстановить его путем очищения от всяких элементов иудаизма, что и делает Маркион. Бог евреев, создатель мира, — мстительное и ревнивое существо. Но есть другой бог, бог добра, который послал своего сына Иисуса освободить нас из-под власти злого бога. Иисус учил, что спастись можно только отречением от мира, бедностью, безбрачием и непротивлением злу.

Таково было учение Иисуса. Но апостолы не поняли его. Они приняли Иисуса за Христа, Мессию, помазанника божия, который должен освободить Израиль от рабства. В действительности же Иисус был Христом, добрым богом, долженствующим освободить человечество от мирового зла. Из апостолов один Павел понял это. Поэтому Маркион опубликовал «исправленные» послания Павла и безымянное евангелие, из которого была выброшена всякая связь с иудаизмом.

Евангелие Маркиона до нас не дошло, но его текст восстанавливается довольно точно на основании цитат, приводимых его противниками, — Иринеем, Тертуллианом и др. Евангелие Маркиона довольно близко к евангелию Луки, но отличается от него рядом существенных моментов. Так, Иисус Маркиона не рожден женщиной, но сошел с неба в Галилее в виде человека, не был крещен Иоанном Крестителем, не подвергался искуплению в пустыне и пр.

Общепринятая точка зрения состоит в том, что в основе евангелия Маркиона лежало евангелие Луки, которое Маркион исправил в духе своих гностических взглядов. Кушу же считает, что маркионово евангелие — основное, а все остальные — только его варианты с большими или меньшими вставками.

Кушу полагает, что произведения Маркиона появились в 133—134 гг., в период иудейского восстания под руководством Баркохбы. Все «предсказания» о разрушении Иерусалима, встречающиеся в евангелиях, относятся именно ко второму восстанию, а не к первому (66—70 гг.). Имя Варавва Кушу считает намеком на Баркохбу, ложного Мессию, которого евреи предпочли Христу.

Евангелие Маркиона не имело успеха среди широких кругов христиан из-за его аллегорического характера, во-первых, и антииудаизма, во-вторых. Поэтому явилась потребность в других евангелиях. Евангелие Марка, думает Кушу, написано около 135 г. в Риме, возможно, на латинском языке. В основе его лежит версия Маркиона, но рассказ носит реалистический характер и устранен из него антииудаизм. Евангелие Матфея создано в Сирии на арамейском языке и появилось вскоре после евангелия Марка. Оно опирается как на Марка, так и на Маркиона. Евангелие Иоанна составлено в Ефесе вскоре после 135 г. Оно носит аллегорический характер и проникнуто ненавистью к иудаизму. Поэтому оно ближе к Маркиону, чем какое-либо другое евангелие.

После того как Маркион разорвал с главной линией христианства, церковь, по мнению Кушу, приняла его евангелие и, обработав его, превратила в евангелие Луки.

Таким образом, Кушу отбрасывает общепринятые у критиков евангельского текста гипотезы об источниках евангелий, прото-Марке и прочих и

считает, что евангелия были созданы за очень короткий срок, в 30-х годах II в. Они явились ответом христиан на восстание Баркохбы. Вопреки революционному мессианизму евреев евангелисты изображают Христа униженным страдальцем, царство которого не от мира сего.

Эдуард Дюжарден (Édouard Dujardin, 1861—1949), французский писатель-символист, автор романов, новелл, трагедий и нескольких сборников стихотворений, в конце 20-х и в 30-х годах XX в. выпустил несколько книг о происхождении христианства, которые позднее были объединены общим заглавием «Histoire ancienne du dieu Jésus» («Древняя история бога Иисуса»). Наиболее важны из них две: «Le dieu Jésus, [prorégomènes à un]⁴ essai sur les origines et la formation de la légende évangélique» (Paris, 1927. — «Бог Иисус, введение к очерку о происхождении и образовании евангельской легенды») и «La première génération chrétienne, son destin révolutionnaire» (Paris, 1935. — «Первое христианское поколение, его революционное предназначение»). В 1938 г. вышел сокращенный английский перевод: «Ancient history of the god Jesus» («Древняя история бога Иисуса»).

Дюжарден констатирует, что или нехристианские источники молчат об Иисусе (Иосиф Флавий), или их свидетельства являются в высшей степени сомнительными (Тацит, Талмуд). Как могло случиться, что в павловых посланиях Иисус фигурирует в качестве божества, если он был человеком? Очевидно, с самого начала Иисус Христос в сознании верующих был богом, т. е. никакого исторического Иисуса не существовало.

Дюжарден принимает гипотезу Робертсона о палестинском культе «Иошуа, сына отца», но остроумно развивает и дополняет ее. Он обращает внимание на ту роль, которую играет в ветхозаветной и новозаветной литературе рыба: Иисус Навин — сын «рыбы», евангельский Иисус накормил народ пятью хлебами и двумя рыбами, в живописи катакомб Иисус изображается в виде рыбы. Дюжарден предполагает, что первоначальным божеством палестинского культа была рыба или угорь, почитаемые в качестве тотема. С приходом евреев-кочевников богу присвоили свойства ягнсенка.

Главный обряд культа состоял в искупительном жертвоприношении (в глубокой древности в жертву приносили бога-царя) и в поедании, в зависимости от местности, рыбы, хлеба или ягненка. Обряд периодически справлялся на одном из кромлехов, или «кругов» (гилгалов), которых немало было найдено в Палестине. Так толкует Дюжарден одно загадочное место из «Книги Иисуса Навина» (IV, 19—20; V, 10): «И вышел народ из Иордана в десятый день первого месяца и поставил стан в Галгале, на восточной стороне Иерихона. И двенадцать камней, которые взяли они из Иордана, Иисус поставил в Галгале... И стояли сыны Израилевы станом в Галгале и совершили пасху в четырнадцатый день месяца вечером на равнинах Иерихонских».

Когда у евреев развилось единобожие, все эти местные культы были запрещены, а Иошуа в Ветхом завете из бога превратился в человека. Только его отцовство и необычайные способности выдают его божественное происхождение. Но в Галилее и в некоторых других местах культ бога-угря долго держался.

В 20-х годах I в. н. э. тетрарх Галилеи Ирод Антипа основал город Тивериаду, построенный в эллинистическом стиле и с многочисленным греческим населением. После этого многие жители Галилеи покинули свою родину. Некоторые из них переселились в Иерихон. Там они собирались

⁴ В первом издании слов, взятых в прямые скобки, не было.

в гилгалѣ и праздновали трехдневную мистерию смерти и воскресения своего бога. Среди исполнителей роли жертвы однажды был некто Симон из Кирены. Это объяснило бы рассказ евангелистов Марка и Матфея о том, как Симон нес на Голгофу (испорченное Гилгал, перенесенное в Иерусалим) крест Иисуса.

Однажды, думает Дюжарден, благодаря крайнему нервному возбуждению, некоторым участникам мистерии показалось, что они видят воскресшего бога. Это произошло, по мнению Дюжардена, в 27 г. н. э. и явилось началом христианства. Иоанн, Петр, Яков и другие апостолы стали распространять весть о воскресении Иисуса. Она быстро распространилась среди евреев диаспоры, говоривших по-гречески. Некоторые из них стали верить, что мессия Иисус явился для того, чтобы разрушить ненавистные римские порядки. В революционном порыве, полагает Дюжарден, они действительно могли поджечь Рим в 64 г.

Однако ожидаемое крушение Рима не произошло. Напротив, в 70 г. был разрушен Иерусалим. Христианская церковь приняла наследие иудаизма, но отбросила его революционный мессионизм. Мистерия Иисуса была разработана в целую евангельскую историю, а в уста Иисуса вложила проповедь о непротавлении злу и подчинении Риму. Евангелия, думает Дюжарден, уже свидетельствуют о вырождении раннего христианства.

В Польше представителем мифологической школы был Анджей Немоевский (A. Niemojewsky, 1864—1919), поэт, писатель, драматург и публицист. В своих ранних рассказах Немоевский выражал сочувствие польскому пролетариату, но затем скатился к буржуазному национализму и антисемитизму. В работе «Legendy» (Lwow, 1902. — «Легенды») Немоевский попытался рационалистически истолковать некоторые евангельские сюжеты. Книга была конфискована австрийской цензурой. За книгу «Objasnienie Katechizmu» (Krakow, 1907. — «Объяснение катехизиса») Немоевский был приговорен к году крепости. Главная работа Немоевского — «Bóg Jezus w swietle badan cudzych i walasnych» (Warszawa, 1909. — Немецкий перевод: Gott Jesus im Lichte fremder und eigener Forschungen. München, 1910). Русский перевод этой книги вышел под не совсем точным подзаголовком «Бог Иисус. Происхождение и состав евангелий» (Госиздат. Ггр., 1920).

В этой полунаучной, полупоэтической работе Немоевский стоит на позициях солярно-астральной теории. Он утверждает, что вся евангельская история Иисуса является не чем иным как истолкованием звездного неба, а также движений солнца и луны. Например, мать Иисуса, дева Мария, — это созвездие Девы, которая является матерью и других богов: Осириса. Гора, Диониса, Ареса и др. Евангельский миф о распятии Христа возник путем перефразировки мифа о «звездном охотнике», созвездии Ориона. «Его звезда α , Бетейгейзе, — пишет Немоевский, — называется или „звездой копья“, или „звездой стрелы“, или же, лучше, „звездой дротика“, которым он „сбоку“ пронзает Млечный Путь, т. е. мировое дерево, и „вознесенного“ на нем Иисуса. Дротик — древнейшее охотничье оружие, а ведь Орион — охотник. В том же Орионе мы можем узнать и Пилаата, Нотопилата, человека, несущего pilum, дротик, копье, стрелу» (Русский перевод, стр. 228).

В своей теории Немоевский следует Дюпюи, но доводит до крайности его положение. В то время как Дюпюи выводит евангельские рассказы только из движения солнца по зодиаку, Немоевский выдумывает сложные и невероятные отношения между созвездиями и движением солнца и луны. При этом он старается объяснить астральным путем не только основные

моменты евангельского мифа, но всевозможные детали его. Вот как, например, объясняет Немоевский евангельские рассказы об Ироде, волхвах и бегстве Иосифа в Египет: «Ирод является звездным Драконом, преследующим Деву с Младенцем. Тогда он призывает „тайно“ волхвов для совещания, требуя от них определения „времени“ этой звезды. Он делает это „тайно“, потому что сам находится под горизонтом, а они над горизонтом, но секторы их астральных мест диаметрально противоположны друг другу. Волхвы отправляются в путь, а впереди их движется созвездие Агнца или „звезды“ Христа, и, когда они передвинулись на 180° , эта звезда остановилась над местом нахождения Младенца. И войдя туда, они нашли Марию с Младенцем. Они не вернулись к Ироду, так как звезды движутся по окружности и возвращаются в свой край „иным путем“. Иосиф получает во сне указание уйти с Младенцем и его Матерью в Египет от Дракона Ирода. Он должен это сделать, так как в качестве созвездия находится постоянно в движении» (там же, стр. 214—215).

В России представителем солярно-астральной теории был Николай Александрович Морозов (1854—1946), активный деятель революционного движения, химик, математик и астроном. Свои взгляды на возникновение христианства он изложил в сочинениях «Откровение в грозе и буре» (1907), «Пророки» (1914) и «Христос» (I—VII, 1924—1932). У Морозова недостатки солярно-астральной теории выступают в концентрированной, можно сказать — парадоксальной, форме. Эти недостатки усугубляются своеобразной «методологией истории» Морозова, совершенно игнорирующего исторические источники. Он, например, утверждает, что классическая греко-римская литература является продуктом творчества эпохи Возрождения, что Библия, т. е. все книги Ветхого и Нового завета, сочинены в средние века, с IV по VIII в. В основе этого «мифотворства» лежат астрономические вычисления. Фальсификаторы средневековья, определяя для каждого события соответствующие сочетания семи планет и созвездий зодиака, описывали их в виде различных аллегорий. Согласно версии Морозова, Иисус Христос действительно существовал. Но он не был сыном плотника, а был молодым ученым из аристократической семьи, в истории раннего христианства известным под именем Василия Великого. Жил Иисус Христос не в I, а в IV в.

Он проповедовал новое учение, за что и был распят. Морозов «точно» определяет время его распятия: оно произошло в ночь с четверга на пятницу 21 марта 368 г., как раз перед началом лунного затмения. Из-за наступления темноты Иисус в обморочном состоянии был раньше времени снят с креста. Потом он пришел в себя, что послужило основой для молвы о его воскресении, а затем бесследно исчез.

В Дании Георг Брандес (G. Brandes, 1842—1926), выдающийся литературный критик, буржуазный демократ, фейербахианец, в последние годы своей жизни опубликовал несколько работ по первоначальному христианству: «Легенда об Иисусе» (1925. — Русский перевод: журн. «Атеист», 1926, № 5—6), «Петр», «Первоначальное христианство» (русский перевод в издательстве «Атеист», 1929). Брандес считает, что нехристианских источников об Иисусе Христе нет, так как, не говоря уже об Иосифе Флавии, и место Тацита в «Анналах» подложно. Наиболее раннее христианское произведение — «Откровение Иоанна». Однако образ Иисуса Христа в нем — образ бога, а не человека. Послания Павла хронологически предшествуют евангелиям, но и Павел знает только небесного, а не земного Иисуса. Что же касается евангелий, которые написаны не раньше II в., то все их персонажи носят неисторический характер.

С точки зрения социальной Брандес подчеркивает коммунистический характер первоначального христианства, чем и объясняется быстрота его распространения. «Основу распространения христианства, — пишет Брандес, — образуют не несправедливая казнь и сверхъестественное воскресение отдельного человека, а экономические отношения тогдашнего Рима, существовавшая в те времена у самых рядовых людей тяга к коммунизму. Ибо в социальном отношении древнейшее христианство является коммунизмом и только им» (Первоначальное христианство. Русский перевод, стр. 23). Брандес высказывает предположение, что первоначальные христианские общины являлись в первую очередь похоронными товариществами (коллегиями).

Мы изложили вкратце взгляды наиболее крупных представителей мифологической школы начиная с 90-х годов XVIII в. и до конца 30-х годов XX в.: Вольнея, Дюпюи, Бауэра, Гукстры, Пирсона, Ломана, Набера, Ван Манена, Болланда, Ван Эйсинги, Фрезера, Робертсона, Уиттекера, Смита, Рилендса, Кальтгофа, Дрекса, Кушу, Дюжардена, Немоевского, Морозова и Брандеса. Мы рассматривали их частью по хронологическому, частью по национальному признаку. Совмещение этих двух принципов — временного и национального — на первых порах исследования было необходимо. Важность первого из них едва ли нуждается в доказательствах. Что же касается второго, то в ряде случаев преемственность в развитии идей ученого определялась до известной степени национальной принадлежностью и национальными традициями. Так было с голландским и английским течениями в мифологической школе.

Однако ограничиться только хронологическими и национальными признаками было бы недостаточно. Необходимо выделить основные направления мифологической школы по их внутреннему содержанию. С этой точки зрения нам кажется возможным разделить мифологическую школу на пять главных направлений. Границы их в известной степени условны, так как в лице отдельных представителей их могут соединяться разные течения, и речь может идти только о преобладании того или иного направления.

1. Солярно-астральная теория, хронологически наиболее ранняя. Она объясняет происхождение христианства мифологической интерпретацией небесных явлений (движением солнца и луны среди созвездий). Ее представителями являются Вольней, Дюпюи, Немоевский, Морозов, отчасти Дрекс.

2. Радикальная критика новозаветной литературы, в частности павловых посланий. Эта критика носит негативный характер, т. е. показывает недостоверный характер новозаветной литературы и тем самым разрушает фундамент концепции исторического Иисуса, однако, как правило, не ставит вопроса о происхождении христианства. К этому течению принадлежат Б. Бауэр второго периода своей деятельности и большинство представителей голландской радикальной школы.

3. Теория происхождения христианства из культа умирающего и воскресающего божества растительности (Иошуа). Она опирается на допущение Фрезера о ритуальном убийстве вождя или его сына и подкреплена огромным материалом сравнительной истории религии. Миф об Иошуа (Иисусе) слился со старой идеей Мессии (Христа), предсказанной еврейскими пророками. Главным представителем этой теории является Робертсон, за которым идут Уиттекер, Смит, Рилендс, Кушу, Дюжарден.

4. Теория происхождения христианства из гностицизма. В наиболее чистой форме эта теория выступает у Болланда. У Дрекса и Рилендса до-

пушение гностической основы христианства совмещается с признанием культа умирающего и воскресающего божества и солярной теорией.

5. Мы уже говорили выше, что мифологическая школа, как правило, не задавалась вопросом о социальных корнях христианства. Однако некоторые представители школы не могли избежать этой проблемы. Очень неполно, однобоко, примитивно Бруно Бауэр, Кальтгоф и Брандес пытались нащупать социальную базу христианства, говоря о «бедноте» и «пролетариате» как носителях движения и о «коммунизме» как его содержании.

Каково же историческое значение мифологической школы и какой вклад она внесла в вопрос о происхождении христианства? Это значение и этот вклад нельзя приуменьшать. Развивая и углубляя критику новозаветной литературы, начатую деистами и просветителями, представители мифологической школы показали, что никаких сколько-нибудь достоверных свидетельств о существовании евангельского Иисуса нет. Евангельские истории — собрания мифов, аллегорий и моральных сентенций, плохо пригнанных друг к другу, часто противоречивых, собрания, составленные в разное время и неоднократно перерабатывавшиеся. Что же касается нехристианских источников, то некоторые места в них являются грубыми подделками (Иосиф Флавий, *Древности*, XVIII, 3,3), другие кажутся подлинными (большая часть 96-го письма Плиния Младшего к Траяну, 44-я глава XV книги «Летописи» Тацита). Однако сведения, которые сообщают эти последние, явно заимствованы у христиан и никаких конкретных данных о возникновении христианства, в частности об его мифическом основателе, не сообщают. Разрозненные и противоречивые упоминания Талмуда являются не чем иным, как пародией на евангельские рассказы.

Одним из важнейших достижений мифологической школы нужно признать установление того факта, что Иисус Христос с самого начала появляется на сцене как бог, что развитие его образа идет от бога к человеку, а не наоборот, что чисто божественный образ «Апокалипсиса» и павловых посланий только в евангелиях обрывает человеческой плотью. Тем самым наносится сокрушительный удар исторической школе, которая утверждает, что некогда живший человек впоследствии был обожествлен. Допущение исторической реальности Иисуса абсолютно несовместимо с ранними посланиями Павла, в которых он выступает только как бог.

Некоторые «мифологисты» допускают, что какое-то историческое лицо (или несколько лиц) могло дать элементы для образа Иисуса. Однако это допущение не противоречит тому, что евангельский Иисус является фигурой чисто мифической.

Мифологическая школа выяснила: одним из корней мифа об Иисусе был древний хананейский культ бога плодородия, испытывавший многообразные превращения и давший личное имя мессии еврейских пророков. Развитие мифа о распятом и воскресшем боге происходило под сильным влиянием аналогичных представлений индийской, египетской, вавилонской и иранской мифологий.

Мифологическая школа обнаружила много остроумия, чтобы объяснить такие евангельские образы, как Варавва, Голгофа, Симон из Кирены, изображение рыбы в живописи катакомб и др. Однако некоторые из этих объяснений далеки от того, чтобы быть верными. Во всяком случае ряд важных деталей евангельского мифа еще нуждается в дальнейшем исследовании.

Что касается солярно-астральной теории, то некоторые моменты в истолковании небесных явлений могли оказать известное влияние на разработку мифа об Иисусе Христе. Но это влияние не было основным и ре-

шающим. Та форма солярно-астральной теории, которую она приняла у Немоевского и особенно у Морозова, полна натяжек и фантазий, не имеющих научного значения.

Марксистско-ленинская теория происхождения христианства, разрабатываемая советскими историками, принимает многие достижения мифологической школы в части, касающейся критики раннехристианской литературы и формирования мифа об Иисусе Христе. Однако, как уже было сказано в начале этой статьи, глубокое отличие марксистско-ленинской теории происхождения христианства от мифологической состоит в том, что для первой центр тяжести исследования лежит в выяснении социальной природы христианства, причин его возникновения, дальнейшего развития и исторической роли. Но это, конечно, не означает, что исследователи, стоящие на позициях марксизма-ленинизма, отказываются от исследования конкретных деталей евангельских мифов, догматических вопросов и т. д. Вся история христианства и христианской церкви, бесконечно искаженная богословской историографией, должна быть написана заново.

Проф. М. А. ГУКОВСКИЙ

ИТАЛЬЯНСКИЙ ВОЛЬНОДУМЕЦ XV в. ФИЛИППО БУОНАККОРЗИ (КАЛЛИМАХ)

Во второй половине XIX и начале XX в. был опубликован ряд крупных трудов, начиная с известной монографии Г. Фойгта¹ и кончая исследованиями Р. Саббадини,² посвященными истории гуманизма в Италии. Они нарисовали общую картину этого движения как явления решительно прогрессивного, антифеодального и антицерковного и охарактеризовали тех гуманистов, которые казались наиболее интересными и крупными. Во втором и особенно в третьем десятилетии нашего века, в сочинениях Ф. Олджати, В. Забугина, Дж. Тоффанина³ и др., в решительном противоречии с взглядами Фойгта, Саббадини и их единомышленников, отрицался антифеодальный и антицерковный характер гуманизма, подчеркивались его связи со средневековой идеологией и его религиозная направленность.

После второй мировой войны и краха фашистских режимов этот реакционный пересмотр взглядов на гуманизм особенно явно обнаружил свою полную научную несостоятельность и постепенно отпал, оставив, однако, определенные следы. В Западной Европе исследователи послевоенных лет хотя еще не решаются безоговорочно принять прежнюю характеристику гуманизма, как революционного и прогрессивного явления, но и не могут отстаивать «новых» явно обанкротившихся взглядов на него. В этот период появилось очень мало крупных работ, вводящих в оборот сколько-нибудь обширные источники. Исключение составляют только содержательные работы Х. Барона,⁴ но они относятся к ограниченному периоду времени (конец XIV—начало XV в.) и исследуют один основной вопрос — политическую идеологию, и интересные работы Дж. Саита,⁵ носящие чисто историко-философский характер. Единственным значительным общим трудом является монография Е. Гарина,⁶ но и она дает мало нового. Автор этой работы стремится согласовать прежний взгляд на гуманистов, как на пред-

¹ Q. Voigt. Die Wiederbelebung des klassischen Altertums. 1 изд., Berlin, 1859.

² R. Sabbadini. 1) Storia del ciceronianismo. Torino, 1886; 2) Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV. Firenze, 1905; 3) Metodo degli umanisti. Firenze, 1920.

³ F. Olgiati. L'anima dell'Umanesimo e del Rinascimento. Milano, 1924; W. Zabughin. Storia del Rinascimento cristiano. Milano, 1924; G. Toffanin. 1) Che cosa fu l'Umanesimo. Firenze, 1929; 2) Storia dell'Umanesimo. III изд., Bologna, 1943.

⁴ H. Baron. The Crisis of the Early Italian Renaissance, 2 тома, Princeton, 1955.

⁵ Самая крупная, обобщающая из них: G. Saitta. Il Pensiero Italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento. Bologna, т. 1, 1949; т. 2, 1950; т. 3, 1951.

⁶ E. Garin. Der italienische Humanismus. Bern, 1947.

ставителей прогрессивно-революционной идеологии, с более «новой», хотя уже в основном преодоленной оценкой их как деятелей церковно-богословских, обновляющих, а не сокрушающих старую феодальную идеологию.

При таком состоянии буржуазной историографии и сегодня, через сто лет после выхода в свет книги Фойгта, во всех случаях, когда надо получить проверенные данные о гуманистах и их сочинениях, приходится прибегать либо к этой книге, либо к сводным работам Ш. Монье,⁷ В. Росси⁸ или Р. Саббадини,⁹ хотя в этих книгах устарели не только аргументация и материал, но и самый выбор персонажей и определенных сторон их деятельности. В период империализма буржуазия особенно стала поднимать на щит «сильную» личность, ее идеологи искали в гуманистах предков такой личности, прославляя и изучая тех из гуманистов, которые этому идеалу соответствовали. Так делался своеобразный «отбор» гуманистов и их сочинений буржуазными исследователями. В обстановке все растущей реакционности буржуазии те из гуманистов, которые не ограничивались умеренной критикой старой идеологии, а осмеливались решительно стать на революционные позиции, выдвинуть лозунги материалистические и, еще более, антицерковные или антирелигиозные, в общепринятый список не попадали, их замалчивали, их произведения не издавали и не изучали.

Естественно, что буржуазная историография начала XX в. не изменила в этом отношении сколько-нибудь радикально положения. Список привлекающих внимание гуманистов оставался в основном старым, гуманисты, революционно настроенные, воинствующие материалисты и атеисты в него не входили. Поэтому напрасно искать в школьных учебниках или даже в подробных сводных работах упоминание о Филиппо Буонаккорзи, более известного под прозвищем Каллимако Эсперiente, что в переводе с варварского соединения греческого и латинского языков означает «опытный красаворец».

Каллимаху посвящено несколько статей узко специального характера, издано несколько его работ, то там, то здесь мелькает упоминаемое мимоходом его имя, но сколько-нибудь полной и обширной монографии о нем нет. Из его произведений издано только то, что носит в основном более или менее узко местный характер, а именно то, что относится к его деятельности в Польше или к его разработке истории Венгрии.

После имеющей сугубо предварительный характер, вышедшей 60 лет тому назад краткой статьи Дж. Уццелли¹⁰ (1898) опубликована только совсем небольшая статья Дж. Далла Санта (1913),¹¹ в которой дается его характеристика как итальянского гуманиста и не обрисовывается его личность в целом. В обширной двухтомной монографии В. Забугина (1909—1910), посвященной Джулио Помпонио Лето, в своей гуманистической деятельности тесно связанному с Каллимахом, и в ее более поздней русской

⁷ Ch. Monnier. Le Quattrocento. Essai sur l'histoire littéraire du XV s. italien. Paris, 1901. 2 тома. Русский перевод: СПб., 1903.

⁸ V. Rossi. Il Quattrocento. Milano, 1938 (наиболее позднее издание).

⁹ См. прим. 2.

¹⁰ G. Uzielli. Filippo Buonaccorsi. Miscellanea Storica della Valdelsa, VI (1898), стр. 121 сл.

¹¹ G. Dalla Santa. Di Callimaco Esperiente. Nuovo Archivio veneto, XXVI (1913), стр. 134—161.

переработке (1914 г.)¹² имя Каллимаха упоминается многократно и о нем сообщается много сведений, но общей характеристики или биографии его не дается.

В 20—30-х годах XX в. интерес к Каллимаху возник в связи с польской историей. Ему, как польскому деятелю, было уделено внимание в статье крупнейшего итальянского историка А. Сапори.¹³ В 1930 г. вышла небольшая монография Дж. Агостини о политической деятельности Каллимаха в Польше¹⁴ и, наконец, в 1934 г. появилась содержательная, но совсем конспективно-краткая статья польского исследователя Б. Кечковского о Каллимахе как философе.¹⁵

В 1943 г. в Польше опубликовано специальное исследование И. Гарбачека о Каллимахе как о польском дипломате,¹⁶ в 1948 г. вышла работа К. Куманецкого о риторике Каллимаха,¹⁷ а в 1953 г. — монография того же исследователя, в течение ряда лет специально изучавшего творчество гуманиста, о его поэтических произведениях.¹⁸

В 1954 г. Польской Академией наук была проведена специальная сессия, посвященная Каллимаху.¹⁹ В Польше появилось также несколько работ, посвященных надгробному памятнику Каллимаха.²⁰

Все эти работы носят частный характер и совсем не затрагивают вопроса о месте Каллимаха в общем развитии гуманизма.

Еще хуже дело обстоит с изданием многочисленных трудов Каллимаха. Некоторые из них, в основном носящие политический и исторический характер, дошли до нас в изданиях XVI в. и весьма трудно находимы. Другие были переизданы в XIX в.²¹ Небольшая часть сочинений Каллимаха издана критически в последние годы.²²

¹² Vladimiro Zabughin. Giulio Pomponio Leto. Saggio critico. 2 тома, 4 выпуска. Roma, 1909—1910; Владимир Забугин. Юлий Помпоний Лето. Критическое исследование. Историческое обозрение, т. XVIII, СПб., 1914.

¹³ A. Saporì. Gli italiani in Polonia nel Medioevo. Archivio Storico Italiano, t. LXXXIII (1925), disp. I, стр. 125—158.

¹⁴ G. Agostini. Un politico italiano alla corte polacca nel sec. XV. Torino, 1930.

¹⁵ B. Kieszkowski. Filippo Buonaccorsi detto Callimaco e le correnti filosofiche del Rinascimento. Giornale critico della filosofia italiana, A. XV (1934), fasc. IV—V, стр. 211—234.

¹⁶ Y. Garbaček. Kalimach jako dyplomata i polityk. Krakow, 1948.

¹⁷ K. Kumaniecki. O odnalezionej retoryce Filipa Kallimacha. Warszawa, 1948.

¹⁸ K. Kumaniecki. Tworczosć poetycka Filipa Kallimacha. Warszawa, 1953.

¹⁹ Y. Dabrowski. Sprawozdanie z Sesji Kallimachowskiej. Sprawozdania z czynności i prac P. A. N., R. 2 (1954), № 3, стр. 122—129.

²⁰ I. L. Lepsz. Pomnik Kallimacha. Rocznik Krakowski. XX, 1936, стр. 13; T. Kraszynski. O pomniku Kallimacha w Krakowie. Tygodnik Powszechny, IX, 1953, стр. 7; A. Bochnak. Pomnik Kallimacha. Studia Renesansowe, I, Wrocław, 1956, стр. 124—139; L. Mawrin Białostocka. W sprawie wpływów włoskich w płycie Kallimacha. Biuletyn Historii sztuki, R. XIX, № 2, 1957, стр. 178—182.

²¹ Так, некоторые материалы изданы в «Acta Tomiciana. Epistolae, Responsa...» (Posnaniae, 1852, t. I, Appendix, стр. 1—6); часть переписки Каллимаха издана Цейсбергом (H. R. v. Zeissberg) в статье «Kleinere Geschichtsquellen Polens im Mittelalter» (Archiv für österreichische Geschichte, Bd. 55, H. 1, Wien, 1877, стр. 1—167). Биография Григория Санока: Philippi Buonaccorsi Callimachi. Vita et mores Gregorii Sanocii Archiepiscopi Leopoldensis. rec. Adam Steph. Miodonski. Cracoviae, 1900; Adam Steph. Miodonski. Th Callimachi et Gregorii Sanocii carminum ineditum corolarium. Anz. der Krakow. Akademie, 1901.

²² Callimachus Experiens. Attila, ed. T. Kardos. Budapest, 1932 (Bibliotheca scriptorum Medii Recontisque aevorum, № 5). — Часть переписки, изданной ранее Цейсбергом (см. прим. 21), частично переиздана в: Supplementum Ficinianum... manuscriptis edidit... Paulus Oscarius Kristeller. Vol. alterum. Florentiae, 1937, стр. 224—230; Philippi Callimachi Rhetorica. Edidit Casimirus Felix Kumaniecki. Varsaviae, 1950 (Auctarium Meandrium, v. I).

Впрочем опубликованные произведения фрагментарны и не дают полного представления о творчестве гуманиста.

Настоящая небольшая статья отнюдь не претендует на полное освещение жизни и деятельности Каллимаха, она только ставит себе задачу — обратить внимание всех интересующихся вопросами истории культуры на него, как на наиболее смелого и наименее известного из итальянских гуманистов XV в., может быть единственного из них, который в полной мере заслуживает наименования материалиста и атеиста.

Филиппо Буонаккорзи родился 2 мая 1437 г. в Сан Джиминьяно (Тоскана) в семье, претендовавшей на знатность и во всяком случае заметной в пределах маленького города, сохранившего дольше других городов Тосканы феодальные порядки и феодальный облик. Где протекала юность Филиппо, где сложились его гуманистические взгляды, его смелый и решительный характер, мы не знаем, но можно предполагать, что произошло это во Флоренции, к которой тяготело Сан Джиминьяно в культурном отношении и во владения которой оно входило. Во всяком случае последующие связи Каллимаха с флорентийскими гуманистами говорят за это.

В 1462 г., во время правления папы Пия II (Энеа Сильвио Пикколомини), мы встречаем двадцатипятилетнего Филиппо Буонаккорзи уже сложившимся гуманистом в Риме в должности папского писца-аббревиатора и секретаря кардинала Бартоломео Роверелла, архиепископа Равеннского. Но не эти церковные должности определяют собой основные занятия и интересы молодого гуманиста. В формировании мировоззрения Ф. Буонаккорзи важную роль сыграло его участие в занятиях «ученого кружка», известного под именем Римской академии, или Помпонианской академии, по имени ее создателя и главы — гуманиста Юлия Помпонии Лето (1428—1498).

Как и другие академии этого времени, и в первую очередь наиболее знаменитая и наиболее изученная из них Платоновская академия во Флоренции, возглавлявшаяся Мирсильо Фичино, Римская отнюдь не была сколько-нибудь четко ограниченным и регулярно функционирующим учреждением, а являлась свободным объединением гуманистов, группировавшихся вокруг наиболее почтенного и влиятельного из своей среды в данном случае Помпонии Лето. Однако, будучи по своей структуре сходной с другими современными академиями, Римская решительно отличалась от них содержанием и характером своих интересов и занятий.²³ В то время как Флорентийская академия занималась почти исключительно вопросами философско-богословскими, а Неаполитанская — вопросами литературными, Римская включала в круг своих занятий изучение античности, археологии, философии, точных наук, географии, проблем политики и современного государственного устройства, в какой-то мере латинской поэзии, но совсем не интересовалась проблемами религиозными, в первую очередь в их христианско-католическом аспекте. Кроме того, и Флорентийская и Неаполитанская академии были организованы соответствующими правителями (Козимо Медичи и Альфонсом Неаполитанским), финансово поддерживались ими, и деятельность их носила открытый, широко рекламируемый характер. Римская же академия носила характер сугубо частного, никем не субсиди-

²³ В обширных и детальных работах В. Забугина, посвященных Помпонии Лето и его Академии (см. прим. 12) и являющихся до сего времени единственными специально разрабатывающими этот вопрос, характер Римской академии освещен далеко не достаточно и, на наш взгляд, ошибочно, что определяется реакционно-католическими взглядами автора, всячески пытающегося представить своего героя своим единомышленником, оправдать его в тех обвинениях, которые на него возводились, что неизбежно приводит к искажению фактического положения вещей.

ровала и свои занятия проводила во всяком случае без особой огласки; иногда ее члены собирались тайно в римских катакомбах и не должны были разглашать ни при каких обстоятельствах ни содержания, ни характера этих занятий.

Эта таинственность скорее всего объясняется соображениями безопасности и в какой-то мере, может быть, увлечением романтикой. Во всяком случае этим определяется то, что мы мало знаем о составе академии. В нее входили, кроме ее руководителя, Помпонно Лето, и интересующего нас Каллимаха, крупнейший, хотя и почти совсем не изученный представитель римского гуманизма Бартоломео Платина (1421—1481), по прозвищу Кальвус (Лысый), и ряд молодых гуманистов из папского окружения, известных нам почти только по именам — Эмилио Бакабелли, Марко Романо (по прозвищу Асклепиадэс), Мартино Венето (Глаукус), Пьетро Деметрио да Лукка (Петрейус), Джованни Баттиста Капраника (Пантагатурс), Паоло да Пескино (Паулус Маркус) и несколько других. Чему вообще были посвящены собрания членов академии, щеголявших по традициям древней академии античными замысловатыми прозвищами и, по-видимому, во всех своих действиях стремившихся подражать своим античным прототипам, — мы точно не знаем; что же касается конкретного содержания некоторых из их занятий, то оно стало известным во время раскрытия заговора 1468 г., несомненно, явившегося самым значительным событием во всей относительно недолгой жизни академии и приведшего к ее фактической ликвидации. Поскольку в этом заговоре выяснилась в полной мере фигура Каллимаха, мы остановимся на нем более подробно.

В 1464 г. на «Престоле святого Петра» сидел Павел II (до избрания кардинал Пьетро Барбо), богатый, самоуверенный и туповатый венецианец, чуждый каких бы то ни было симпатий к гуманизму и его представителям. Одним из первых правительственных мероприятий нового папы была фактическая ликвидация коллегии аббревиаторов.

Группа гуманистов (большинство из 70 членов этой коллегии) оказалась лишенной не только своего видного положения в курии, но и регулярного заработка. В числе наиболее обиженных были и многие члены академии Помпонно Лето, и в частности Платина и Каллимах. Первый из них ответил на ликвидацию коллегии письмом-памфлетом, в котором требовал отмены папского решения и угрожал апелляцией к Собору, за что был арестован и подвергнут пытке, но после четырех месяцев заключения в казематах замка св. Ангела, в течение которых он находился под угрозой смертной казни, был выпущен на свободу по просьбе кардинала Гонзага.

Этот конфликт вызвал брожение умов в кругу свободомыслящих академиков: образы героев древнего Рима, постоянно стоявшие перед их духовным взором как бы призывали их действовать, бороться с позорным рабством, в которое повергла ненавистная папская власть бывшую столицу мира. В этих революционных мечтах гуманистов поддерживало недовольство большинства римского населения, не имевшего элементарных политических прав, задавленного налогами и поборами, нищего и потому готового принять любые лозунги, обещающие любые изменения. Академики вспоминали, несомненно, о заговоре Стефано Поркаро (1453 г.), мечтавшего, как и они, о восстановлении свободы.

В последние дни февраля 1468 г. в Риме распространились слухи о том, что открыт крупный антипапский заговор, и произведены многочисленные аресты. Действительно, папа получил письмо, предупреждавшее его о подготавливавшемся академиками-гуманистами заговоре, и, поколебавшись немного, решил принять крайние меры. Был издан приказ об аресте счита-

шихся наиболее радикально настроенными членов академии — в первую очередь Каллимаха, а затем Глаука, Петрейя и Платины.

Гуманисты своевременно получили сообщение об угрожающей им опасности, и первые трое из них решили скрыться. Зато Платина вторично попал в руки папской полиции, а затем в каземат замка св. Ангела. В следующие дни или, вернее, ночи были произведены дальнейшие аресты. Что касается главы академии Помпонио Лето, то он, может быть случайно, а может быть и преднамеренно, в момент раскрытия заговора не находился в Риме.

Таким образом, руководитель академии Помпонио Лето и ее самый активный член Каллимах оказались в наиболее острый момент вне досягаемости папы, который сразу же принимает меры для возвращения первого и для розысков второго. Однако найти Каллимаха не удастся. Он в течение нескольких дней скрывается в Риме, затем направляется на юг полуострова. Но зато были арестованы его брат и другой родственник.

Раскрытие заговора и особенно результаты следствия произвели большое впечатление на жителей Рима, наиболее близких к папскому дворцу. Это нашло отражение в различных документах. Ряд послов направил своим правительствам донесения о происшедшем, подробные описания их были включены в жизнеописания папы Павла II; более или менее детально осветили их также показания и признания самих обвиняемых, в значительной своей части дошедшие до нас.

Обнаружилось, что официально члены академии Помпонио Лето занимались изучением античности, в первую очередь ее языка и литературы. Так, по сообщению миланского посла Джованни Бианки, на допросе академиков папа говорил, что они и их последователи «читают Ювенала, Теренция, Плавта, Овидия и другие подобные книги, утверждая, что Ювенал как будто обличает пороки, но он фактически учит этим порокам и разъясняет их тем, кто его читает».²⁴

Другой современник, также объясняет возникновение заговора тем, что академиком, «по-видимому, понравилась и увлекала их история римлян и они захотели, чтобы Рим вернулся к своему древнему состоянию».²⁵

Таким образом, формально основным занятием римских гуманистов было, как и следовало ожидать, изучение античности, в первую очередь римской античности. Но в то время как в других гуманистических кружках занятия этим и ограничивались, здесь дело обстояло совершенно иначе. Под влиянием изучения античности у членов кружка Помпонио Лето изменилось мировоззрение.

Первое, что бросается в глаза, — это атеистические и материалистические убеждения академиков, поразившие их современников. Миланский посол Агостино Росси, или, как он называет себя в гуманистическом духе, Агостинус де Рубеис, пишет 28 февраля своему господину Галеаццо Мария Сфорца: «Они (академики, — М. Г.) придерживались мнения, что не существует иного мира, кроме этого, и что, когда умирает тело, умирает также

²⁴ «... legendo Juvenale, Terentio, Plauto, Ovidio et questi altri libri, dicendo Juvenale monstra de riprendere li vicii, ma el ne fa docto et li insigna ad chi lo lege» [Ioh. Blanchus an Galeazzo Maria Sforza, Herzog von Mailand, 1468. Febr. 29 Rom. В кн.: L. Pastor. Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance... 13 Auflage. Rom. Freiburg (1956), Bd. II, стр. 768].

²⁵ «... per essergli forse piaciute et gustate le hystorie de Romani, et per desyderare forse che Roma torni in quelli primi stati». Цитированное письмо опубликовано в статье: E. Motta. Bartolomeo Platina e Papa Paolo II. Archivio della R. Società Romana di Storia Patria, v. VII (1884), стр. 555—559.

и душа, и что все ничего не стоит, кроме стремления к радостям и наслаждениям. Будучи последователями Эпикура и Аристотеля, они стремились не допускать скандала из страха отнюдь не перед богом, а перед земным правосудием, хотя во всем заботились только о теле, так как душу не ставили ни во что».²⁶

И дальше: «И поэтому они не делали ничего другого, как наслаждались едой мяса в пост, никогда не ходя к обедне, не заботясь о праздниках святых и совершенно презирая папу, кардиналов и всемирную католическую церковь. Они говорили, что святой Франциск был обманщиком, и даже насмехались над богом и святыми, и жили по-своему... Стыдились они называться своими христианскими именами, а принимали вышеприведенные чудные имена. Говорили они, что Моисей своими законами всячески обманывал людей, Христос был соблазнителем народов, а Магомет — человеком большой души, ведшим за собой весь народ своей дельностью и хитростью, так что было бы большой ошибкой со стороны современных ученых следовать этим законам и правилам, а не жить по своему разумению».²⁷

Примерно то же самое сообщает другой миланский агент — Джованни Бьянки (Иоханнес Бланкус) в письме от 29 февраля: «Наиболее отвратительно то, что они (академики, — М. Г.) отрицали все божественное, то есть утверждали, что бога нет, и отрицали существование души, говоря, что, когда умирает тело, умирает также и душа, и добавляя, что Моисей был соблазнителем народа, а Христос — ложным пророком. Они ни за что не хотели допускать, чтобы их называли их собственными именами, но принимали имена, указанные выше, а именно имена академиков и эпикурейцев... При этом они не только постоянно хвастались этой своей преступной жизнью и ересью, но постоянно поносили честь бога и церкви, плохо отзывались о его святейшестве (папе) и о светском клире, говоря: „посмотри, ведь эти священники — враги мирян, установили они посты и хотят, чтобы мы постились, затем они ограничили нас так, что мы не можем иметь больше одной жены и много другого подобного“».²⁸

²⁶ Et costoro tenevano opinione chel non fosse altro mondo che questo et morto il corpo morisse la anima et demum che ogni cossa fusse nulla se non attendere a tuti piaceri e volupta, sectatori del Epicuro et de Aristippo dummodo potessono far senza scandalo, non za per tema de Dio, sed de la iustitia del mondo, havendo in omnibus respecto al corpo, perche l'anima tenevano per niente» (Augustinus de Rubeis an Galleazzo Maria Sforza, Herzog von Mailand, 1468. Febr. 28 Rom. В кн.: L. Pastor. Geschichte..., Bd. II, стр. 764).

²⁷ «Et ita non facevano altro che goldere manzando carne la quadragesima, non andar may a la messa, non se curar de vigilie ne de santi et al tutto contempto papa, cardinali et la giesia catholica universale. Dicevano che santo Francesco era stato uno ypocrita et demum se facevano beffe da dio e de li santi, vivendo al suo modo... se vergognavano esser domandati per nome christiani. Propterea se li havevano facti mutare et se chiamavano li soprascripti nomi strani et de simile. Dicevano che Moyses era stato un grande inganator de hominicon sue leze et Christo un seductore de pololi et Machometo homo de grande ingegno, che se tirava dreto tuta gente per industria e malitia sua, siche era grande manchamento ali moderni docti seguir tal leze e norme se non vivere al suo modo...» (там же, стр. 764).

²⁸ «Quod abhominabilius est negavano la divinità' cioè non esser Deo et negavano che fosse l'anima dicendo che morto el corpo era morta l'anima et subjungevano che Moyses fu seductore del popolo et Christo fo falso propheto et ultra questo non se volevano per niente chiamare ne lassare chiamare per i proprii nomi, ma se havevano posti li predicti che furono nomi di academici et epicuri... Che non solamente se andavano gloriando de questa loro scellerata vita et heresia, ma andavano detrachendo al honore de Dio et de la chiesa dicendo male de S. Sta et delo clero del mondo et dicendo: guarda se quisti preti sono inimici de layci che hanno facta la quaresima et voleno che nuy la jeuniamo et più ce hano ligati che non possiamo pigliare più che una moglie et multa huiusmodi». (Joh. Blanchus an Galeazzo Maria Sforza, стр. 767).

В конце своего письма, передавая слова папы о гуманистах-заговорщиках, тот же Джованни Бьянки пишет: «...они совершенно отрицают бога, и, в то время как язычники, неверующие и другие древние сохраняли хоть какую-нибудь религию, они ее полностью отрицают».²⁹

Из приведенных выше в сокращенном виде свидетельств двух беспристрастных современников, причем свидетельств, записанных сразу же во время событий, видно, что члены академии Помпонии Лето отрицали не только христианство, но и всякую религию вообще и что, не принимая христианского учения о существовании отдельной от тела души, по своей природе бессмертной, они становились на материалистические позиции, интересуясь только телесной природой человека и окружающей его реальной действительностью. Агостино Патрици, близкий к папскому двору, свидетельствует в письме к Антонио Монелли о том, что академики критиковали религию: «Ты помнишь, друг мой, что здесь имелись некие модники, если можно так сказать, которые по виду казались учеными и любителями древности, но в (действительности) не только изучали язык и литературу, а (рассуждали) о смысле добра и зла и о самом госпде бже, причем заимствовали свои суждения не от наших философов, но от древних язычников; им недостаточно было хулить высшего первосвященника (папу), всех глав католической веры и всех священников, но, воздвигая рога против самой нашей религии, они говорили о ней среди своих знакомых как о деле произвольном и выдуманном».³⁰

Микаэлло Канензи, биограф папы Павла II, подтверждая сведения, собранные другими авторами, пишет: «В Риме существовала беззаконная группа юношей, которая придерживалась преступных убеждений; отличаясь развратным поведением, они утверждали, что наша православная вера основана на хитростях нескольких святых и не подтверждается истинными доказательствами. Они утверждали также, что каждый может, согласно древним убеждениям и обычаям циников, предаваться любым удовольствиям; презирая нашу веру, они считали постыдным называться именами какого-нибудь святого и, присвоив себе незаконно имена язычников, осмеливались отказаться от имен святых, данных им при крещении».³¹ Другой не менее осведомленный современник, писавший несколько позднее событий, сообщает, что римские академики, «которые должны были бы учить, фактически отвращали от веры и благочестия, говорили ошибочные вещи о бессмертии души и в этом вопросе ошибочно думали вместе с Плато-

²⁹ «...ex toto negano Dio dicendo che li pagani et gentili et li altri antichi servavano qualche religione et coloro negano al tucto» (там же, стр. 769).

³⁰ «Meminisse debes mi A. quosdam qui elegantiori, ut ita dicam habebantur, ut viderentur doctiores amantioresque vetustatis, non solum linguam et litteras, sed etiam de finibus bonorum ac malorum opiniones et de ipso summo deo sententias non a nostris philosophis, ut par erat, sed a gentilibus illis priscis sumere consuevisse; ...quibus non satis erat de summo pontifice ac de omnibus hortodoxe fidei presulibus et omni clero obloqui, sed adversus religionem nostram cornua erigentes, non aliter de ea inter notos loquebantur, quam de re commenticia ac fabulosa». [Le vite di Paolo II di Gaspare da Verona e Michele Canensi a cura di G. Zippel. Città di Castello, 1904 (Rerum Italicarum Scriptores, N. E., t. III, p. XVI), стр. 181].

³¹ «...nefandam nonnullorum iuvenum sectam scelestamque opinionem substulit, qui depravatis moribus asserebant nostram fidem orthodoxam potius quibusdam sanctorum astuciis quam veris rerum testimoniis subsistere, ac licere unicuique pro arbitratu voluptatibus uti, quin admodum cinicorum mos atque sententia fuit; quia nostram aspernantes religionem turpissimum arbitrabantur alicuius sancti nomine vocari, et usurpatis gentilium nominibus, impositum sancti nomen in baptismo suppressere notebantur...» (Michael Canensis. De vita et pontificatu Pauli secundi P. M. opus... Rerum Italicarum Scriptores, N. E., t. III, p. XVI, стр. 153).

ном».³² Понятно, что сами академики в своих весьма скудных высказываниях, которые дошли до нас, скрывали столь смелые убеждения; признаться в них — значило бы вынести себе смертный приговор и они либо просто замалчивают их, либо оправдываются, доказывая невозможность подобных убеждений в обстановке папского Рима.³³ Однако наличие атеистических и материалистических убеждений у самого решительного из академиков Каллимаха косвенно подтверждается его собственными высказываниями, относящимися к более позднему времени.

Все академики, обвинявшиеся в организации заговора, отрицают существование его, пытаются представить свои практические планы в невинном, безобидном виде, в то время как в городе и при папском дворе говорят о замыслах весьма серьезных и грозных. Так, уже известный нам Агостино Росси сообщает, что арестованный Петрейус (Пьетро да Лукка) на допросе признался в том, что «они были сообществом, которое решило убить папу и поставить вверх дном весь двор».³⁴ Дальше в том же письме он добавляет: «... об этом говорили много и в разных вариантах. Одни говорили о том, что они договорились убить папу, ограбить и убить всех священников и других, кто только попадется им в руки. Чтобы лучше осуществить свои намерения, они договорились с неким господином Лукой де Точьо, римским гражданином, изгнанным уже несколько лет раньше... который имел связи с большим числом других изгнанных из Рима и осужденных в нем, всего в количестве четырех или пяти сотен человек, которые должны были тайно вступить на эту (Римскую) территорию; для этого был назначен первый день поста в час, когда служит папская обедня и глава папы посыпается пеплом. Они должны были собраться тайно в находящегося рядом с (папским) дворцом развалинах зданий, разрушенных для расширения этого дворца; место это громадное, достаточное для того, чтобы скрыть в нем не только такое количество людей, а и целую армию. С другой стороны должны были подойти на площадь перед этим дворцом около пятидесяти или шестидесяти человек с другими из названных заговорщиков и начать ссору с прислугой кардиналов и прелатов, которые (обыкновенно) ожидают здесь своих господ, и отвлечь этим тех немногочисленных воинов, которые охраняют папу... И тогда те другие, спрятанные, услышав шум начавшейся здесь драки, должны были сразу же войти в церковь и убить папу и тех других из нас, которых захотят...».³⁵ Дальше так же обстоятельно и подробно рассказывается о двух других вариантах осуществления переворота, передаваемых в городе и отличающихся деталями от вышеприведенного.³⁶ Примерно те же слухи излагает и Джованни Бьянки.

Итак, если даже кое-что из сообщаемого напуганными современниками преувеличено и перепутано, общий облик кружка Помпонио Лето и сущ-

³² «... cum instituere alios deberent, a religione potius ac pietate seducerent: male de animorum immortalitate loqui, in ea re mala cum Platone sentire...» Della Historia viginti saeculorum di Egidio da Viterbo. (Cod Angelico 351). В кн.: Le vite di Paolo II... стр. 181—184.

³³ См. апологию Каллимаха в форме письма к сандомирскому воеводе Дерславу из Ритвани в «Acta Tomiciana» (см. прим. 21, стр. 1): «Philippus Callimachus Florentinus Derslao de Rithuani, Palatino Sandomirensi».

³⁴ «... erano una brigata che havevano determinato amazar lo papa et me'tere sotto e sopra tutta la corte» (Augustinus de Rubeis..., 1468. Febr. 28. Rom. L. Pastor. Geschichte... Bd. II, стр. 764).

³⁵ Там же, стр. 765.

³⁶ Там же. Ввиду ясности последних текстов мы их в подлиннике не приводим.

ность заговора, раскрытого папскими властями зимой 1468 г., этими сообщениями рисуется весьма полно и выпукло.

Особенно четко сообщения эти освещают один вопрос: о том человеке, который был в первую очередь ответственен за всю систему взглядов и намерений римских академиков, который придал этой системе решительный, прямо-таки революционный характер, выделяющий их из массы других, современных им гуманистов. Человеком этим был отнюдь не официальный организатор и глава Римской академии — осторожный и нерешительный Помпонио Лето, а Филиппо Буонаккорзи, — Каллимако Эсперенте.

Агостино Росси в цитированном выше письме сообщает, что на допросе Петрейус (см. стр. 68), говоря об антипапском характере заговора гуманистов, «назвал упомянутого выше Каллимаха главой их компании (*brigata*)».³⁷ Это же подтверждает Агостино Патрици, заканчивающий сообщение о «преступных» замыслах гуманистов словами «и главой их был Каллимах».³⁸ Наконец, Эгидий да Витербо сообщает: «Некие юноши составили заговор против папы под руководством Каллимаха».³⁹

Бесспорным подтверждением руководящей роли Каллимаха в событиях зимы 1468 г. является позиция, которую по отношению к нему заняли другие академики, обвиненные в участии в заговоре. Помпонио Лето и Бартоломео Платина в своих апологиях пытаются, с одной стороны, изобразить Каллимаха злодеем, развратником и честолюбцем, с другой стороны, всячески доказывают свои расхождения с ним и свою ненависть к нему. Так, Лето пишет: «Узнав о его безумии и бесчестности, я сразу же превратился из его друга во врага... и начал ненавидеть не столько самого человека, сколько его извращенные нравы, в достаточной степени отличающиеся от моих. Я всегда любил скромную пищу, воздержанность и трезвость, он же, наоборот, был погружен в пиры, пьянства и всякого рода невоздержанности, ставя ни во что все, кроме самого себя».⁴⁰

Дальше Лето, может быть с не очень искренним возмущением, пишет: «Он (Каллимах, — М. Г.) угрожал мне, подло произнося часто и публично, не знаю — по своей инициативе или побуждаемый фанатическим духом своим, такие слова „Придет время, и ты по моей воле и моему приказанию перенесешь многие удары, ты попытаешься успокоить меня, не будет для этого возможности, и я не буду слушать тебя“. Я смеялся и притом не один раз спрашивал его, не говорит ли он это в гневе, он же отвечал: „Отстань, когда придет время, увидишь“. Я отошел и для смеху стал рассказывать обо всем этом друзьям. Свидетелем является епископ Кампанус, Платина и многие другие. Я предупреждал Кампануса, чтобы он не дружил с Каллимахом и вообще был бы подальше от этого человека».⁴¹ Свои оправдания Помпонио Лето заканчивает следующими характерными словами, решительно отмежевываясь от Каллимаха: «Итак вы видите, строжайшие судьи, что я не имел никакой связи с этим разбойником».⁴²

Еще более ясны оправдания Бартоломео Платины в его письме к папе Павлу II: «Я могу во всяком случае утверждать одно, касающееся лично

³⁷ «... e nominó Callimacho dicto de sopra per lo capo della brigata» (L. Pastor. *Geschichte...*, Bd. II, стр. 764).

³⁸ «... horum principem esse Callimacum» (Lettera di Agostino Patrizi..., цит. в прим. 30).

³⁹ «... conspirasse in pontificem adolescentes quosdam, duce Callimaco» (Della *Historia viginti saeculorum* di Egidio da Viterbo, цит. в прим. 32).

⁴⁰ Приведено у V. Z a b u g h i n. *Giulio Pomponio Leto*, т. I, стр. 121.

⁴¹ Там же, стр. 123.

⁴² «Vidite igitur severissimi iudices et animadvertite queso quod nullum mihi erat cum tali latrone commercium» (там же, стр. 124).

меня: что по отношению к глупости и пьянству (*ebrietas*) Каллимаха я грешил скорее небрежностью, чем злым умыслом, ибо я не обращал внимания на нетрезвые речи этого человека и презирал его безумие (*stoliditas*), не зная, что его следует считать человеком дурным и донощиком (?).⁴³ В другом письме к папе, отрицая наличие какого бы то ни было заговора вообще, Платина, обругавший Каллимаха неизвестно на каких основаниях донощиком, кается в том, что не донес о «глупости» (*stultitia*) его, тем самым признавая преступные замыслы по крайней мере с его стороны.⁴⁴

Наконец, подтверждением ведущей роли, которую играл Каллимах в Римской академии и в заговоре против папы, является апология Каллимаха, обращенная им к Дерславу и датированная апрельскими идами 1471 г., т. е. временем, близким к приезду гуманиста в Польшу. Оправдываясь перед видным польским государственным деятелем, Каллимах пишет: «Главным из (возводимых на меня) обвинений является то, что я организовал заговор для уничтожения высшего первосвященника». ⁴⁵ Не отрицая своей ведущей роли в деятельности академии, а указывая на то, что у него не было ни сил, ни возможностей для осуществления столь серьезного и столь преступного замысла, Каллимах писал, что ни он, ни его единомышленники реально ничего не осуществили: «Я обвинялся в намерении, а не в преступлении. Хранителем же и судьей намерений является только один бог». ⁴⁶ Таким образом, доказывая необоснованность обвинения в антипапских действиях Каллимах косвенно подтверждал свою ведущую роль в академии Помпонии Лето.

В результате изучения всех материалов мы считаем, что:

1) члены кружка гуманистов, образовавших Римскую академию, имели материалистические, антихристианские и даже атеистические взгляды;

2) участники этого кружка не ограничивались теоретическим обоснованием и пропагандой своих взглядов, но мечтали и о проведении их в жизнь, о ликвидации папства и вообще католической церкви, о воскрешении Римской Республики и полной реорганизации государственного устройства во всяком случае в папских владениях;

3) наиболее последовательным в развитии и осуществлении этих идей был Филиппо Буанаккорзи — Каллимах Эсперинте.

Из этого же следует, что Каллимах был гуманистом, который по всему своему облику резко контрастирует со всем, что в традиционном, созданном буржуазной историографией, представлении, является характерным для итальянских гуманистов XV в.

Можно предположить, что смелые и революционные увлечения Каллимаха были результатом кратковременного юношеского задора, а поэтому не дают права для общей характеристики его как гуманиста и идеолога. Это, однако, отнюдь не так, что подтверждается дальнейшей его судьбой.

После бегства из Рима в конце февраля 1468 г. Каллимах некоторое время скрывался на юге Италии, в Апулии, но сюда прибывает папский агент Гаспаро Килико, требующий его немедленного ареста и выдачи. Гуманист-заговорщик бежит в Неаполь, но и сюда прибывает папская

⁴³ Там же, стр. 129.

⁴⁴ Там же, стр. 130.

⁴⁵ «Caput accusationis est: quod in exitium pontificis summi conspirationem conflaverim» [в письме: Philippus Callimachus Florentinus, Derslao de Rithuani. «Acta Tomicianae», (см. прим. 21 и 33)].

⁴⁶ «... voluntas non peccatum in me arguitur. Voluntatis autem solus Deus servator est et iudex...» (там же).

ищейка. Спасаясь от нее, Каллимах плывет на Крит, затем на Кипр, где его настигает папский агент более высокого ранга — епископ Бидачча; гуманист бежит на Хиос, а затем в Константинополь, под защиту турецкого султана. Здесь он получает сведения из Рима о том, что заключенные в папские казематы академики и в их числе его брат выпущены и дело о заговоре, по-видимому для сохранения авторитета «престола св. Петра», заканчивается. Но Каллимах имел достаточно оснований не особенно доверять как этим сведениям, так и исходившим из Рима предложениям вернуться в Италию. Он понимал, что ему, как главе и идеологу самой крайней и решительной группы академиков, возвращение на родину может угрожать весьма серьезными неприятностями, и он, даже в мусульманской столице не чувствуя себя в безопасности, двинулся дальше. В самом начале 1470 г. он прибыл в Польшу. Сюда его влекли два обстоятельства: во-первых, сидевший в это время (с 1447 г.) на польском престоле король Казимир IV находился во враждебных отношениях с папством вообще и с Павлом II в особенности и готов был оказать радушный прием каждому беглецу из Рима; во-вторых, в Польше очень успешно вел свои торговые дела родственник Каллимаха — Арнольдо Тедадьди, к которому он и направился.⁴⁷

Возможно, благодаря рекомендации родственника, а скорее — по совету польских гуманистов, в круг которых он скоро попадает, Каллимах находит знатного и влиятельного покровителя в лице архиепископа Львовского Григория Санока, создавшего и возглавившего в Польше большую группу гуманистических настроенных политических и культурных деятелей.⁴⁸ Через Санока и других просвещенных государственных деятелей Польши, в частности того же Дерслава из Ритвани, к которому была обращена цитированная нами выше апология Каллимаха, последний попадает ко двору короля Казимира IV, где вскоре делает блестящую карьеру. Он становится через некоторое время воспитателем сыновей короля, секретарем последнего, он осыпан дарами и милостями, выполняет ряд ответственных и почетных дипломатических поручений. Так, он в 1475 и 1476 гг. едет в Константинополь, причем возможно, что при этих поездках, так же как во время своего первого путешествия в Польшу, он пересекает южную Россию. В 1477 г., менее чем через 10 лет после своего бегства, он, возможно не без внутреннего содрогания, но с важностью, приличествующей полномочному представителю могущественного государя, посещает свою родину, которую покинул жалким беглецом, спасающим свою жизнь, и ведет переговоры с правительством Венеции и даже с Римом, где, впрочем, на престоле св. Петра сидит уже другой папа, Сикст IV (с 1471 г.). В 1486 г. он выполняет серьезные поручения при дворе императора Фрид-

⁴⁷ Польский период жизни и деятельности Каллимаха изучен подробно: уже Цейсберг (H. R. v. Zeissberg. Die Polnische Geschichtschreibung des Mittelalters. Leipzig, 1873, стр. 349 и сл.) детально изложил его; более новый обзор дали А. Сапори (A. Saporì. Gli Italiani in Polonia nel Medioevo; см. прим. 13) и Дж. Агостини (G. Agostini. Un politico italiano alla corte polacca nel sec. XV. см. прим. 14). За последние годы польские историки добавили ряд новых данных, но сводного, исчерпывающего исследования о Каллимахе в Польше пока не дали. Отчет о научной сессии 1954 г., названный в прим. 19, к сожалению, настолько краток, что заменить такое исследование отнюдь не может; впрочем, для целей нашей работы уже имеющихся данных более чем достаточно.

⁴⁸ О роли и значении Григория Санока, о которых ведутся споры, см.: Ignacy Zarębski. Problemy uczesnego Odrodzenia w Polsce. Gregorz z Sanoka—Boccaccio—Długosz. Odrodzenie i Reformacja w Polsce, t. II, Warszawa, 1957 (Polska Akademia Nauk. Instytut Historii), стр. 5—52.

риха III. Затем мы встречаем его опять в Венеции, в Константинополе, где он в 1487 г. заключает имевший очень большое значение мир. В 1490 г. он опять в Риме, где по своеобразной иронии судьбы в результате хитроумных переговоров примиряет Польшу с папством, т. е. прекращает ту вражду, которой он обязан был спасением своей жизни.

В 1492 г. умирает Казимир IV и на престол Польши вступает ученик Каллимаха — король Ян Альбрехт, при котором политическое влияние гуманиста достигает апогея. Недоброжелатели его, а таких он всю жизнь имел немало, прямо обвиняют его, итальянца, в том, что он является тираном Польши, а не только первым советником и любимцем короля.

Умер Каллимах 1 ноября 1496 г., пятидесяти девяти лет от роду. Он был похоронен в доминиканском костеле столицы Польши — Кракове, и на его могиле положена бронзовая плита с явно навеянным итальянскими образцами портретным рельефом гуманиста и эпитафией.⁴⁹

Так, в результате своеобразного стечения обстоятельств самый смелый из гуманистов становится крупнейшим государственным деятелем и в течение ряда лет принимает активное участие в управлении Польши, оказывая немалое влияние на ее культуру.

Естественно возникает вопрос — отказался ли в своем новом положении Каллимах от своих юношеских радикальных убеждений? Ответить на этот вопрос нам помогают дошедшие до нас в большом количестве произведения и письма Каллимаха польского периода. Будучи видным государственным деятелем, Каллимах не мог мечтать о революционном сломе существующей политической системы, управление которой он в значительной мере держал в своих руках. Он отстаивает, а в какой-то мере и обосновывает абсолютистские тенденции и идеи королей ягеллонской династии, их стремление к утверждению полной политической самостоятельности страны, их умеренные, но определенные антифеодалные тенденции, их антипапские настроения, которым Каллимах был обязан своей жизнью и благополучием.⁵⁰

Начав свою карьеру с борьбы с папством и католической церковью как политической силой, Каллимах до конца своей жизни сохранил ненависть как к тому, так и к другому, впрочем внешне оставаясь добрым католиком и сохраняя всю соответствующую фразеологию. Как политик и дипломат он использовал все свое влияние на то, чтобы примирить Польшу с Турцией и ее восточными соседями и этой ценой добиться максимального освобождения страны от влияния западных соседей и вмешательства папской курии в ее дела.

Но если политические взгляды Каллимаха в значительной мере определялись его, если можно так выразиться, служебным положением, то именно это служебное положение давало ему возможность с полной свободой и непринужденностью высказывать свои убеждения в области, не связанной с политикой, и в первую очередь в области философии и тесно связанной с ней богословской догматики. Правда, мы имеем далеко не полные сведения о философских и богословских взглядах Каллимаха поль-

⁴⁹ Литература, специально посвященная надгробной плите Каллимаха, названа в прим. 20. Несмотря на то что литература эта достаточно обширна, многие, и притом весьма важные, вопросы, касающиеся могилы гуманиста, остаются неясными. Так, неизвестно, была ли дошедшая до нас плита единственным и даже главным украшением этой могилы, сколько было на ней эпитафий — одна или две и т. д.

⁵⁰ Политические установки Каллимаха, нас в данной работе специально не интересующие, изложены в монографии И. Гарбачека, а также его и И. Собоцинского докладах на сессии Польской Академии наук, посвященной Каллимаху (см. прим. 19).

ского периода его жизни. Как сообщает он сам в письме к Марсилио Фичино от 15 мая 1488 г., значительная часть его философских работ незадолго до этого сгорела (возможно, не без участия его всегда многочисленных недоброжелателей), но и то, что до нас дошло и издано, при всей своей фрагментарности дает определенное представление об этих взглядах.

Основными источниками здесь является ряд писем Каллимаха, в первую очередь к флорентинским платоникам, и некоторые сохранившиеся отрывки из его философских работ, изданные Г. Цейсбергом (1877)⁵¹ и частично переизданные П. О. Кристеллером (1937).⁵²

Мы не ставим перед собой задачи на основании этих, очень ярких, но фрагментарных высказываний обрисовать всю систему философско-богословских взглядов Каллимаха во второй, польский, период его жизни; для этого необходимо было бы изучение ряда неопубликованных материалов, да к тому же в предварительном порядке это сделано в работах Кечковского и Дж. Саита;⁵³ мы стремимся только выяснить: изменил ли гуманист свои взгляды в новой обстановке.

В ряде своих высказываний Каллимах сам характеризует свои методологические установки. Так, посвященное Фичино предисловие к «Трактату о демонах», представляющему очень большой интерес и по своему основному содержанию, Каллимах начинает такими словами: «Называя меня соплатоником, ты закрыл мне путь выступить против твоих писаний, которые кажутся мне не основанными на положениях Платона, а выдуман-ными тобой самим».⁵⁴ В этих словах сквозит то своеобразное отношение, которое установилось между главой флорентинских платоников, и, возможно, бывшим учителем Каллимаха, Марсилио Фичино, и самостоятельным, важным и богатым польским вельможей. Последний часто обращается к первому с письмами, посылает ему ценные подарки. Так, в одной из своих записей корреспондент и друг Каллимаха, Лактанцио Тедадьди, пишет: «...ему (Марсилио Фичино, — М. Г.) он подарил шубу из соболей и небольшую меховую куртку из шкуры какой-то птицы (так!) и меч, рукоять которого была сделана из похожего на яшму рога какого-то животного и красиво украшена, а также пару сапог из скифской кожи».

Но за этой почтительной, иногда прямо-таки льстивой внешностью легко обнаруживается нескрываемое, и притом злое, презрение к наиболее видному из итальянских философов-идеалистов, стремление опровергнуть самые основы его учения, его методологические установки, высмеять его туманные и выспренние писания, спустить с облаков платоновских воспарений на реальную землю его философские рассуждения и на этой почве разбить их наголову.

Вполне ясно свою собственную позицию Каллимах формулирует в уже цитированном предисловии к «Трактату о демонах». Опровергая идеалистические концепции Фичино, он пишет: «Я не забочусь здесь о том, что в этом вопросе мы полагаем и знаем как люди верующие, а только о том,

⁵¹ H. R. v. Zeissberg. Kleinere Geschichtsquellen... (см. прим. 21, стр. 42). — В дальнейшем мы будем ссылаться на это издание, как более полное.

⁵² P. O. Kristiller. Supplementum Ficinianum (см. прим. 22), стр. 224—230.

⁵³ B. Kieszkovski. Filippo Buonaccorsi... (см. прим. 15); G. Saitta. Il Pensiero Italiano... (см. прим. 5).

⁵⁴ «Appellando me complatonicum preclusisti mihi aditum tendendi conta scripta tuaque non ex Platonis inventis educta sed ab ipso penitus prolata videntur» (H. R. v. Zeissberg. Kleinere Geschichtsquellen... стр. 56).

чего хочет и что допускает природа вещей».⁵⁵ В этом же предисловии он заключает свою аргументацию словами: «Итак, я прошу, ответить мне, как это может происходить по твоему мнению, но напиши не богословски, а натурально».⁵⁶

В другом трактате — «О грехе» он продолжает эту мысль, обращаясь к другому вождю флорентинских платоников — Пико делья Мирандола с еще более ясными словами: «... не ссылайся (возражая мне) на авторитет, разве только у тебя не будет других аргументов».⁵⁷

Философ и теперь, как в молодости, не признает аргументации, основанной на ссылках на священное писание, на отцов церкви или античных авторов, которыми широко пользовались как философы-схоласты средневековья, так и философы-платоники XV в., а требует доказательств, причем доказательств натуральных, т. е. строящихся не на пустых логических рассуждениях, а на наблюдениях и объяснении реальной действительности. Смелый мыслитель не боится назвать и своего учителя — это древний материалист Эпикур. Так, в своем жизнеописании архиепископа Львовского Григория Санокса он пишет, что «против (положений, — М. Г.) Эпикура нельзя ни найти, ни сформулировать ничего убедительного».⁵⁸ Следование же материалистическим положениям Эпикура приводит Каллимаха и теперь, в Польше, как ранее в Риме, к отрицанию одной из основ не только христианского богословия, но и идеалистической философии вообще: учения о наличии в человеке души как некой бессмертной, нематериальной субстанции, отличной от тела, но в этом теле находящейся и на него воздействующей. Весьма ясно представление о человеке как существе вполне телесном, так называемая «душа» которого есть не что иное, как свойственное всему живому, в частности животным, способность к действию, выражено в следующих словах обширного предисловия Каллимаха к трактату о снах Леона Тосканского: «... хотя мы и состоим из двух (частей), мы составляем тем не менее единство, дух же — не что иное как мы сами или часть наша, ведь ее нельзя видеть и она не может действовать сама собой, они пребывают в нас как часть нашего (тела), так что ни доблесть, ни мудрость не действуют сами по себе, а в человеке и с человеком. По этой причине всякое движение и действия как бодрствующих, так и спящих объясняются не духом или чем-то (являющимся) более высоким, но чисто животными (свойствами), ибо, когда мы видим сны, мы переживаем то же, что и звери, у которых, однако, нет духа».⁵⁹

⁵⁵ «Nec ego mecum nunc agito ea que in hac questione religiosi profitebimur et scimus, sed quid natura rerum velit atque admittit» (Libellus de daemonibus ad Ficinum. В кн.: H. R. v. Zeissberg. Kleinere Geschichtsquellen... стр. 56—57).

⁵⁶ «Aque ideo rogo, ut quomodo id fieri a te intelligitur rescribas mihi non theologicè sed naturaliter...» (там же, стр. 59. — Подчеркнуто нами, — М. Г.).

⁵⁷ «Ne me revoces ad auctoritatem nisi ubi defuerint argumenta» (там же).

⁵⁸ «... nil contra Epicurum efficax dici aut inveniri... Philippi Buonaccorsi...» (Vita et mores Gregorii Sanocii... (прим. 21), стр. 28).

⁵⁹ Текст этот, в конце, по-видимому, испорченный или неточно прочтенный Цейсбергом, в этой части плохо поддается переводу. В подлинном, напечатанном у Цейсберга, виде он выглядит так: «Licet enim consistimus ex duabus, unum tamen sumus et animus non aliud est quam nos sed pars nostri, nec videri potest per se quicquam agere, quam diu velut membrum nostrum perseuerat, sicuti nec virtus nec sapientia agunt per se sed in homine et cum homine. Eamque ad rem omnes motus atque agitationes tam vigilantium, quam dormientium non animo aut corpori seorsum dando sed animali presertim (quia) cum (?) somnia videamus illis moueri et bruta que tamen carent ratione» (Philippi Callimachi Experientis praeformatio in somniarum Leonis Tusci philosophi ad illustrium Laurentium Petri Francisci de Medicis... В кн.: H. R. v. Zeissberg. Kleinere Geschichtsquellen... стр. 82).

Из приведенных высказываний явствует, что и в польский, благополучный период своей жизни Каллимах сохранял свои юношеские радикальные убеждения, которые неизбежно приводили его к взглядам, резко расходящимся с догмой не только официальной католической церкви, но и религии вообще, т. е. к позициям атеистическим, приводили даже тогда, когда его положение одного из руководящих политических деятелей католической Польши, казалось бы, не давало ему права на такие позиции.

Филиппо Буонаккорзи — Каллимако Эсперiente был гуманистом-революционером, борцом с церковно-богословским мировоззрением. Поэтому понятно, почему буржуазная литература сделала все возможное, чтобы замолчать этого замечательного мыслителя, не учитывать его при общей характеристике гуманистического движения, которое наиболее реакционные из исследователей стремятся изобразить как чисто христианское, не только не порывающее с католической церковью, но, наоборот, ее активно поддерживающее.⁶⁰

Изучение жизни и деятельности Каллимаха, одного из забытых итальянских гуманистов (а таких имеется немало), показывает, что традиционная общая характеристика итальянского гуманизма требует радикального пересмотра, базирующегося на внимательном и беспристрастном изучении источников. Что же касается до Каллимаха, то он представляет особый интерес для наших ученых, так как значительную часть своей жизни провел в Польше, политические и культурные связи которой с Москвой во второй половине XV в. были достаточно тесными.

⁶⁰ См. статьи: G. Toffanin. 1) Orientamenti bibliografici sull'umanesimo; 2) La religione degli umanisti e l'idea di Roma, — первоначально опубликованные в журнале «Rinascita», а затем перепечатанные в сборнике статей автора — «La religione degli umanisti» (Bologna, 1950, стр. 161—170 и 1—19). См. также очень характерную обнаженность своей концепции полупопулярную лекцию-статью E. P. Lamanna. Umanesimo в сборнике «Il Quattrocento. Libera cattedra di storia della civiltà fiorentina» (Firenze, 1954).

Проф. Б. А. ЧАГИН

КРИТИКА РЕЛИГИИ ТОМАСОМ ГОББСОМ

Томас Гоббс был бесстрашным английским материалистом XVII в. Его учение о происхождении и сущности религии вело непосредственно к атеизму. Он с беспощадной последовательностью отверг идеалистическую философию. Вместе с виднейшими передовыми людьми того времени: Бэконом, Гассенди, Декартом, Гарвеем и Галилеем — Гоббс выступил как поборник научного прогресса.

Маркс писал, что Гоббс стал систематиком бэконовского материализма, уничтожившим теологические предрассудки последнего. Предметом исследования философии и науки Гоббс провозгласил природу и общество, отвергнув самым решительным образом всякого рода домогательства богословия. Он выступил за отделение философии и науки от религии. Разум был противопоставлен оскудевшему авторитету церкви. Это был первый серьезный удар религии на английской почве. Скепсис Гоббса в отношении религии рождался из развивавшегося в то время естествознания.

Гоббс был знаком с Галилеем, Декартом и Гассенди. В письме от 26 января 1633 г. Гоббс писал, что хочет найти «Диалоги» Галилея, которые, как он слышал, причинили больше вреда религии, чем все книги Лютера и Кальвина. Огромное влияние на учение Гоббса о человеке оказали взгляды его земляка — Гарвея.

Система материализма Гоббса исключала бога. Развитое Гоббсом последовательно-материалистическое учение о природе не оставляло богу никакого места: вселенная бесконечна и вечна, человек — порождение физических сил природы. Гоббс изгнал из природы все теологическое, отверг измышления идеалистов о бестелесной субстанции. На место богословской телеологии он поставил строгое причинное объяснение мира. Он порвал рамки коперниковского учения о вселенной, поставив вопрос о бесконечности мира. По всему смыслу учения Гоббса о вселенной бог оказывался лишним.

Вполне атеистически звучало заявление Гоббса, что в бога можно верить, но его существование нельзя доказать. В «Возражениях» на «Размышления» Декарта Гоббс отвергает философско-идеалистическое обоснование существования бога. Материалистическое учение о природе и человеке приводит его к выводу: человек «не имеет никакой идеи этого вечного и именем бога только обозначает это, им признанное и являющееся предметом его веры, существо».¹ Декарт понял противоположность точки зрения своего противника. Он раздраженно отвечал: «Гоббс под словом „идея“ хочет подразумевать исключительно отражения материальных вещей, как

¹ Т. Гоббс. Избранные сочинения. ГИЗ, М.—Л., 1926, стр. 150.

они впечатлеваются в нашей фантазии. Сделав такую предпосылку, он легко может доказать, что не может быть идеи бога или ангелов».²

«Возражения» Гоббса носили открыто атеистический характер. Опровержение реакционного учения Декарта о врожденных идеях означало прежде всего отрицание существования бога и творения им мира. Гоббс писал, что Декартом «существование бога не доказано, а еще менее доказан акт творения».³

Учение Гоббса о человеке доставило немало хлопот церковникам, вызвав с их стороны самые бешеные нападки на него. Гоббс явился решительным противником индетерминизма.⁴ В своей блестящей полемике с епископом Брамголем он заявлял: «...не существует такой вещи, как свобода от необходимости... Ибо если бы человек, как утверждает господин епископ, обладал свободой от необходимости, то он мог бы отменить решения бога и не давать совершиться тому, что бог решил совершить при помощи человека, в качестве орудия, или совершение чего бог предвидел. Таким образом, или бог не решает и не предвидит того, что является результатом свободного решения человека, или бог решает и предвидит такие вещи, которые затем не сбываются».⁵

И все же Гоббс высказывался против атеизма; он считал религию необходимым человеческим институтом, хотя в своем учении о происхождении религии указывал на ее «естественные корни». Внутренняя противоречивость его позиции объясняется идеологией английской буржуазии времени революции 1648 г. и его близостью к королевскому двору. Он был знаком как с лидерами роялистской партии, так и с вождями парламента.

Английская буржуазия выступала против феодального режима под религиозными знаменами. С начала XVII в. политическая борьба между королем и парламентом приняла ярко выраженную религиозную окраску. Парламентские прения буквально пестрят жалобами на религиозную политику правительства. Английский буржуа выступил против короля с мечом, освященным пресвитерианами и индепендентами. Пуританские настроения распространялись прежде всего среди городских верхов. «В кальвинизме, — писал Энгельс, — нашло себе готовую боевую теорию второе крупное восстание буржуазии. Это восстание произошло в Англии».⁶

Вот почему Гоббс, будучи идеологом английской буржуазии, выступил не упразднителем религии, а ее своеобразным реформатором. Он решительный противник господства католической и официальной государственной английской церкви. Он прекрасно понимает земные корни происхождения религии. Однако религия им оставляется для плебса, как необходимое духовное средство управления им. Атеистические высказывания Гоббса имеют эзотерический смысл. Они рассчитаны не для народа. Известно, что Гоббс, например, долго колебался опубликовать свои взгляды о свободе воли. Он писал, что его учением могут воспользоваться для «злоупотреблений».

² Там же.

³ Там же, стр. 157.

⁴ Впоследствии Д. Пристли писал о Гоббсе как о первом философе, блестяще разрешившем вопрос о свободе и необходимости.

⁵ Т. Гоббс. Избранные сочинения, стр. 142.

⁶ Ф. Энгельс. Развитие социализма от утопии к науке. Госполитиздат, 1952. стр. 17.

* *

*

Гоббс был первым материалистом нового времени, сделавшим попытку выяснить земное происхождение религии. Это составляет его крупнейшую историческую заслугу. Он развивает атеистическую традицию античного материализма, традицию Эпикура и Лукреция Кара. Ни один материалист после Гоббса не мог пройти мимо его критики религии. Влияние его философского материализма и атеистической тенденции на последующее развитие атеистической и деистической литературы XVII и XVIII вв. крайне велико. Оно до сих пор мало учтено. Спиноза, Пристли, Гольбах и другие в своей критике религии использовали положительное наследство атеистических идей Гоббса.

Без преувеличения можно сказать, что «Богословско-политический трактат» Спинозы, вышедший спустя 20 лет после «Левиафана», носит следы очень большого влияния этого произведения. В учении о происхождении религии и в критике библейских сказаний Спиноза в значительной мере отправляется от критических положений «Левиафана», подчас целиком воспроизводя в своем трактате отдельные мысли Гоббса. Интересно отметить, что в официальных голландских правительственных документах «Левиафан» рассматривался как источник и двойник «Богословско-политического трактата» Спинозы.⁷

Существенное влияние воззрений Гоббса испытал на себе материалист Д. Толанд. Его письма о религии в ряде вопросов примыкают к взглядам автора «Левиафана».

Английские материалисты-деисты находились под влиянием идей Гоббса. Свой деизм они связывали с его критикой официальной религии. Так, например, Пристли в своих «Началах естественной и откровенной религии», а также в «Философском учении о необходимости» указывает на Гоббса как на предшественника «религии разума».

Французские материалисты-атеисты видели в Гоббсе своего ближайшего предшественника. Гольбах не один раз призывал его в свои свидетели. Богословская «наука», писал он, «занимается лишь тем, что не поддается здравому смыслу. Гоббс называл ее царством тьмы».⁸ Гольбах без тени колебания причислял Гоббса к современным философам, которые пошли по пути атеизма Эпикура.

Учение Гоббса о происхождении религии значительно глубже имевших в то время представлений о происхождении религии из обмана духовенства, эксплуатирующего невежество людей. Религия для него не является простой исторической случайностью; она имеет свои «естественные корни» в сознании человека. Он показывает «антропологический» характер ее возникновения. В его взглядах мы имеем зародыш будущего учения Фейербаха о религии.

Само собой разумеется, что ему, как и всем домарксовским материалистам, чуждо понимание общественно-исторических причин происхождения религии. Сущность религии им понимается абстрактно, чисто умозрительно и натуралистически. Он рассматривает возникновение религиозных пред-

⁷ Разумеется, что взгляды Спинозы на государство и религию значительно отличаются от концепции Гоббса. Попытка буржуазных ученых Кирхмана и Браша представить содержание «Богословско-политического трактата» как слепое следование за «Левиафаном» едва ли может явиться предметом серьезной полемики.

⁸ П. Гольбах. Избранные антирелигиозные произведения, т. 1. ГАИЗ, М., 1934, стр. 15.

ставлений у абстрактного индивида, не видя, что религия является одной из форм общественного сознания людей. «Если, — писал В. И. Ленин, — материализм вообще объясняет сознание из бытия, а не наоборот, то в применении к общественной жизни человечества материализм требовал объяснения общественного сознания из общественного бытия».⁹ Этого как раз и не мог понять Гоббс.

В своем учении о религии Гоббс самым решительным образом отклонял всякое предположение о ее связи с научным знанием. Религия, писал он, основана исключительно на слепой вере; вопрос о боге и творении мира не находится в ведении науки. Идея бога и акта творения возникла на основании наблюдения человеком процессов рождения и развития в природе. «Что же касается представления „творец всего существующего“, — писал Гоббс, выступая против Декарта, — то я себе могу составить представление о творении только на основании того, что я видел: на основании, скажем, наблюдений над тем, как человек рождается, или словно из одной точки вырастает до его настоящей формы и величины. Никакой другой идеи никто не ассоциирует с именем „творец“. То обстоятельство, что мы можем себе представить мир созданным, не является достаточным доказательством того, что он действительно был создан».¹⁰

Земное происхождение религии Гоббс выводит из отношения сознания человека к природе и ее стихийным силам. Навязчивые представления о боге возникают, по его мнению, под влиянием аффекта страха. Человек — творец своих богов. «Из бесконечного разнообразия образов своей фантазии люди сотворили бесконечное количество видов богов».¹¹

Чувство страха представляет собой, по словам Гоббса, «естественный корень» религии. Человек постоянно терзается страхом смерти, бедности или другого естественного бедствия. «Этот постоянный страх, всегда сопровождающий человеческий род, шествующий как бы во тьме благодаря незнанию причин, должен по необходимости иметь какой-нибудь объект. Вот почему, когда нельзя найти видимого объекта, люди считают виновником своего счастья или несчастья невидимого агента или невидимую силу».¹²

Второй важнейший «естественный корень» религии Гоббс видит в невежестве, легковерии человека. Человек в познании окружающей природы доискивается конечных причин. Не найдя их, он обращается к идее бога. Гоббс писал: «В представлении о привидениях, незнании вторичных причин, покорности по отношению к тому, чего люди боятся, и в принятии случайных вещей за предзнаменования состоит естественное семя религии, которое в силу различий фантазий, суждений и страстей разных людей развилось в церемонии, столь различные, что те, которые практикуются одним человеком, в большинстве случаев кажутся смешными другому».¹³

Объяснение, данное Гоббсом религии, означало атеизм, совпадало с ее полным отрицанием. Разум был объявлен верховным естественным законом, а вера — его искажением. Разуму не оставалось, в сущности, ничего более как отвергнуть религию, предварительно подвергнув ее осмеянию. Не будучи историческим материалистом, Гоббс ищет корни религии в сознании индивида.

⁹ В. И. Ленин. Соч., т. 21, стр. 38—39.

¹⁰ Т. Гоббс. Избранные сочинения, стр. 155.

¹¹ Т. Гоббс. Левнафан. Соцэкгиз, 1936, стр. 102.

¹² Там же, стр. 103.

¹³ Там же, стр. 105—106.

Диалектический материализм вскрывает социальные основы религии в материальном мире. «Даже туманные образования в мозгу людей, — писали Маркс и Энгельс, — и те являются необходимыми продуктами, своего рода испарениями их материального жизненного процесса, который может быть установлен эмпирически и который связан с материальными предпосылками».¹⁴ Религию порождают общественные условия существования людей, из которых вытекают бедствия людей, эксплуатация, рабство и социальная нищета.

Диалектический материализм из общественных условий жизни человека выводит земное содержание религии. «Конечно, много легче, — писал Маркс, — посредством анализа найти земное ядро туманных религиозных представлений, чем, наоборот, из данных отношений реальной жизни вывести соответствующие им религиозные формы. Последний метод есть единственно материалистический, а следовательно, единственно научный метод».¹⁵

Многие материалисты XVII в. полностью следуют за Гоббсом в объяснении происхождения религии. Спиноза принимает точку зрения автора «Левиафана». В «Богословско-политическом трактате» он объявляет легковерие и страх истинным источником суеверия, религии. Французские материалисты испытали также влияние воззрений Гоббса. Происхождение религии они объясняли страхом и бессилием человека перед силами природы и его невежеством. «Невежество и страх, — писал Гольбах, — вот два обильных источника заблуждений человечества».¹⁶

В «Левиафане» Гоббс приходит к выводу, что «естественные корни» религии — людское невежество — используются в целях выгоды церковью и государством. Легко, замечает он, «можно заставить человека верить всему тому, что говорят ему люди, которые приобрели его доверие и которые умеют исподволь и ловко использовать его страх и невежество».¹⁷ «Церковники снимают пенку со страны в виде даров невежественных людей, благоговееющих перед ними, и в виде десятины».¹⁸

Однако этот вывод Гоббс делает попутно, мимоходом. При этом он преимущественно имеет в виду языческую религию и католическую церковь. У него нет того резкого подчеркивания тезиса об использовании невежества масс церковниками, как это имелось у французских материалистов. Последние в борьбе против религии настойчиво говорили об искусственном насаждении жрецами религиозных представлений, о сознательном обмане с их стороны масс.

Атеизм французского материализма был прямым выводом из общественных отношений кануна революции 1789 г. Последняя совершилась при более зрелых социально-экономических отношениях, чем английская революция 1648 г. «Великая французская революция, — писал Энгельс, — была третьим восстанием буржуазии, но первым, которое совершенно сбросило с себя религиозные одежды и в котором борьба была проведена на открыто политической почве».¹⁹

Французские материалисты в своих выводах были более последовательны, чем Гоббс. Разум был ими противопоставлен религии; они считали, что разум призван уничтожить продукт невежества людей — их ре-

¹⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 25.

¹⁵ К. Маркс. Капитал, т. 1. Госполитиздат, 1950, стр. 378.

¹⁶ П. Гольбах. Священная зараза. ГАИЗ, М., 1936, стр. 20.

¹⁷ Т. Гоббс. Левиафан, стр. 108.

¹⁸ Там же, стр. 486.

¹⁹ Ф. Энгельс. Развитие социализма от утопии к науке, стр. 21.

лигиозные верования. Одной из существенных сторон французского атеизма являлось разоблачение обмана и шарлатанства церковников.

Гоббс не ставил перед собой задачи уничтожения религии. Его атеизм имеет «аристократический» характер; он предназначен лишь для посвященных. Для народа он считает необходимым сохранить религию. Гоббс вынужден лицемерить. Это лицемерие вытекает из его классовой позиции. Он представитель английской буржуазии, вступившей в борьбу с феодализмом, но неспособной в области идеологии пойти на «штурм неба».

Классовая ограниченность Гоббса привела его к выводу, что естественные причины, порождающие веру, неустранимы: «Эти семена, — писал он, — никогда не могут быть в такой мере искоренены из человеческой природы, чтобы они не дали снова ростков новых религий при возделывании их такими людьми, которые обладают для этого подходящей репутацией».²⁰ Религию Гоббс ставит на службу помещичье-буржуазному государству.

Гоббс считает совершенно ненужным сеять среди народа сомнения в отношении религии, расшатывать ее устои. «Не рассуждать о ней следует, — писал он, — а исполнить ее». Поэтому он противник сколько-нибудь широких дискуссий о существовании бога и творении им мира. По этой причине для него кажется возможным принятие без всякого предварительного рассмотрения рассказа Моисея о сотворении мира богом.

Гоббс выступает не против религии вообще, а лишь против излишнего шарлатанства, бессмысленных догматов религии. Они, по его мнению, приводят к религиозной борьбе и переворотам. «Два обстоятельства, — писал он, — являются обыкновенно причинами религиозных переворотов, и оба эти обстоятельства коренятся в духовенстве: бессмысленные догматы и образ жизни, не соответствующий предписаниям данной религии. Было заблуждением со стороны обычно столь умных представителей римской церкви думать, что можно в такой мере злоупотреблять невежеством толпы, чтобы требовать от нее — и не только в те времена, но из века в век — веры в противоречащие друг другу положения. Толпа становится постепенно образованнее и начинает в конце концов понимать значение употребляемых ею слов».²¹ А вольнодумство толпы никак не входило в расчеты Гоббса. Поэтому он требовал не упразднения религии, а очищения религиозного культа от наиболее суеверных и фантастических воззрений. Он скрывал эксплуататорское содержание религии. Фейербах даже не считал Гоббса атеистом.²²

Гоббс выступил критиком католической и господствовавшей в Англии официальной религии. Чтобы понять социальную подоснову этой критики, необходимо обратиться к истории общественной и религиозной борьбы в Англии конца XVI — начала XVII в.

Этот период времени в истории Англии характеризовался нарастанием борьбы буржуазии с королевской властью. Непрерывно в самых различных формах шла борьба парламента с королевским абсолютизмом. При этом религиозная политика правительства была поставлена в центр критической деятельности парламента. И не случайно. Англиканский клир оказывал непосредственную помощь королю в его борьбе с представителями буржуазии в парламенте, пропагандируя королевский абсолютизм. Роялистская партия теснейшим образом объединялась с англиканским клиром в борьбе

²⁰ Т. Гоббс. Левинафан, стр. 110.

²¹ Т. Гоббс. Избранные сочинения, стр. 207.

²² L. F e u e r b a c h. Geschichte der neuern Philosophie. Leipzig, 1847, стр. 111—114.

против буржуазии. Королю Якову приписывали слова: «Нет епископа — нет короля».

Карл всячески стремился поддержать и укрепить официальную епископальную церковь. Епископы были пропагандистами развитой Яковым теорией божественного установления королевской власти. Яков выступил в своем политическом трактате «Истинный закон свободных монархий» с учением о монархии «божьей милостью». Власть короля, заявлял он, не от народа и не договор ее источник, она — от бога. Отсюда следовал политический вывод: власть короля неограниченна, парламент — его верный слуга. Во время борьбы Карла с парламентом учение Якова служило теоретическим арсеналом, откуда роялисты и духовенство черпали свои аргументы в борьбе с буржуазными публицистами.

Внутри англиканского клира все больше и больше росли католические тенденции. Среди епископов при Якове, и особенно при Карле, оформлялось течение, которое было названо позже англо-католицизмом. Вождем его был Лод, вернейший слуга королевского абсолютизма и последовательный противник парламента. Лод, Ниль, Монтегю и другие иерархи государственной церкви вели непрерывную пропаганду в пользу королевского абсолютизма и склонялись к примирению с католичеством.

Не без основания вожди буржуазии видели в установлениях Лода о проведении церковного культа опасность восстановления господства Рима. В прениях по церковной политике правительства они прямо утверждали, что епископы мечтают о кардинальском наряде и исподволь подготавливают реставрацию папизма.

Королевский абсолютизм еще при Тюдорах обзавелся церковно-полициейским механизмом, который при Стюартах вырос в чудовищную систему церковно-бюрократического духовного и судебного принуждения населения. Это последнее все более болезненно чувствовало на себе гнет епископальной церкви. Одним из главных орудий его была Высокая комиссия, которая имела право налагать штрафы, заключать в тюрьмы противников государственной церкви, вмешиваться во внутреннюю жизнь мирян. Она присвоила себе право сыска крамольных книг и организовала разветвленную систему доносов. Священники строго следили за посещением церкви. К их услугам были церковные суды.

Англиканский клир преследовал малейшие отклонения от господствующей церкви со стороны нараставшего пуританского движения в стране. Последнее прежде всего распространялось среди городской буржуазии; среди ремесленников и разночинной интеллигенции росли «левые еретические» настроения. Епископальная церковь тюрьмой и штрафами стремилась пресечь эти настроения. Лод устраивал облавы на сепаратистов и предавал их королевскому суду. Во время царствования Карла I правительство сурово расправлялось с проповедниками новых религиозных учений.

Английская буржуазия выступила против королевского абсолютизма с его церковно-бюрократическим аппаратом, напомиавшим римскую церковь, под новыми религиозными знаменами. Разумеется, что борьба парламента против господствовавшей королевской церкви означала борьбу против королевского абсолютизма. В этом был корень вопроса всех бурных парламентских прений о религиозной политике правительства. Религиозный момент был только формой аргументации для решения социально-политических вопросов.

Общины требовали от короля строгого применения статуты против иезуитов и патеров, прекращения поддержки английских папистов. Движение против епископата встретило поддержку со стороны парламента и

открытое противодействие короля, который заявил о непоколебимой преданности епископальной церкви.

Борьба буржуазии против королевской епископальной церкви завершилась уничтожением Высокой комиссии, лишением клириков права вмешательства в светские дела. В 1643 г. общины приняли во втором чтении билль об отмене епископата. Тем самым была подорвана церковная опора королевской власти.

Религиозная борьба к началу английской революции приняла крайне напряженный характер. Это нашло выражение в многочисленных памфлетах и прокламациях как со стороны англо-католиков, так и со стороны религиозной оппозиции. Лод, Ниль и другие вожди епископальной церкви в прокламациях, которые распространялись на улицах Лондона, были объявлены вождями сатанинского войска, коварно подготавливавшего реставрацию папизма. Появились трактаты о веротерпимости индепендентов.

Критика Гоббсом католической религии и официальной епископальной церкви своим непосредственным источником имела борьбу классов, выражавшуюся в религиозной борьбе накануне и в период революции. Гоббс выступил борцом против всемирного господства папы, против католицизма.

«Крупным интернациональным центром феодальной системы, — писал Энгельс, — была римско-католическая церковь».²³ Критика Гоббсом римско-католической церкви поэтому имела антифеодальный характер. В этом прежде всего ее прогрессивное историческое значение. Она оказалась вполне созвучной борьбе парламента против папистов, против католического культа. Гоббс вел жестокую полемику с иезуитами.

Вот почему работы Гоббса, и в особенности «Левиафан», охотно печатались в Англии периода диктатуры Кромвеля, несмотря на былую личную близость философа к королевскому двору. Его сочинения служили научным арсеналом, откуда публицисты буржуазии черпали аргументы в борьбе с роялистами и англиканским клиром. Редактор официального органа «*Mercurius politicus*» (1651 г.) перепечатывал пространные выдержки из «*Elements of Law*» в качестве передовых статей, как теоретическое оправдание нового государственного режима. Борьба Гоббса против папства давала оружие в руки Кромвеля против роялистов-эмигрантов, вступавших в открытые переговоры с папой.

Еще до начала революции Гоббс, как показывают его частные письма, был на стороне религиозной оппозиции и противником епископальной церкви, служившей крепчайшей опорой королевскому абсолютизму. Он одобрял, например, требования ноттингемской петиции, подписанной 15 тысячами человек. Петиция исходила из кругов индепендентов и была направлена против епископальной церкви. Гоббс в отношении к церкви стоял на стороне революции.

Гоббс боролся за идею светского, независимого от церкви государства. Он выступил непримиримым борцом против папства, подвергнув критике апологию папского права Беллярмина. Гоббс оказался решительным противником учения божественного происхождения государства. Он полемизировал с Фильмером, одним из идеологов этого учения, неслыханно смело для того времени провозгласив возникновение государства из естественных условий жизни людей на основе договора. В своей работе «Философские основания учения о гражданине» он опрокинул феодально-церковные представления о государстве. «Макиавелли, Кампанелла, а впоследствии Гоббс,

²³ Ф. Энгельс. Развитие социализма от утопии к науке, стр. 15.

Спиноза, Гуго Гроций вплоть до Руссо, Фихте, Гегеля, — писал Маркс, — стали рассматривать государство человеческими глазами и выводить его естественные законы из разума и опыта, а не из теологии».²⁴

Учение Гоббса о естественном происхождении государства, о естественном договоре выражало интересы прогрессивной в то время буржуазии, оказывая самую непосредственную помощь парламенту в его борьбе против королевской власти Якова и Карла. Всем своим содержанием оно было направлено против пропаганды епископальной церкви во главе с Лодом о божественном происхождении государственной власти. Оно отвергло природное и священное право на престол. Роялистская партия требовала удаления Гоббса от королевского двора.

Конечно, учение Гоббса еще полно непоследовательности; оно было связано с феодальными пережитками: до революции он защищал королевский абсолютизм, который в XVII в. в Англии сделался центром феодальных реакционных сил и изжил себя. Его идеалом в то время была французская монархия времен Решилье; одним из важнейших идейных источников его учения являлась теория государства Макиавелли. Идея Макиавелли пользовалась большим влиянием в Англии второй половины XVI в. Был сделан перевод ряда его произведений. В Кембриджском и Оксфордском университетах, как указывали современники, труд Макиавелли являлся настольной книгой студента.

Гоббс, в сущности, провозгласил политику компромисса между буржуазией и помещиками, которая впоследствии нашла свое выражение в так называемой «славной революции» 1688 г. Он говорил не о монархии «божьей милостью», а о монархах, которые «народ» венчает цезарской короной.

В «Левифане» Гоббс выступил сторонником всевластного государства, отразив интересы буржуазии, нуждавшейся в централизованной власти, способной преодолеть феодальные тенденции и провести твердую внешнюю политику завоеваний. Гоббс крайне сочувственно относился к агрессивной внешней политике Кромвеля.

Гоббс старательно и настойчиво обосновывает необходимость безусловного подчинения церкви государству. Светская государственная власть должна быть ничем не ограниченной. Историческими фактами Гоббс пытается доказать правомерность этой точки зрения. Во времена язычества, замечает он, государство было светским, а религия являлась всецело ему подчиненным духовным инструментом. Христианский Рим узурпировал это право государства, вытекавшее из его естественных оснований. Если в «естественном состоянии» люди в полноту своих прав включали различные формы богопочитания, то с образованием государства они перенесли право решать вопрос о способе богопочитания на обладателя верховной государственной власти.

Этот последний тезис Гоббс развил уже в «Философских основаниях учения о гражданине». Из него он сделал тот вывод, что «государству нужно повиноваться во всем, что оно прикажет считать знаком богопочитания, то есть установит в качестве культа».²⁵ Религия как общественная вера в бога, по словам Гоббса, возможна лишь с образованием государства. Ее устанавливает государство. Поэтому государственный закон является единственной совестью гражданина.

²⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 111.

²⁵ Т. Гоббс. Философские основания учения о гражданине. М., 1914, стр. 195.

Это звучало почти как насмешка над религией, которая объявлялась делом рук человека. Само собой разумеется, что этот тезис Гоббса вызвал возмущение не только в среде духовенства «священного» Рима, но и среди английских мракобесов. Гоббс был обвинен в безбожии.

Бог и религия, по смыслу его учения, оказались всецело зависимыми от ливиафана, государства. «Если поэтому, — писал он, — кто-нибудь спросил бы пастыря при исполнении им обязанностей, как первосвященники и старейшины народа спросили нашего спасителя (Матвей, 21, 23): какой властью ты это делаешь? и кто тебе дал такую власть?, то единственным правильным ответом, который пастырь мог бы дать на этот вопрос, было бы сказать, что он это делает властью государства, данной ему королем или представляющим государство собранием».²⁶ Служители церковного культа «являются лишь служителями суверена в той же мере, в какой его служителями являются магистраты городов, судьи в судебных заседаниях и командиры армий».²⁷

Церковь низводилась Гоббсом на ступень простого гражданского управления духовными делами подданных. Религия объявлялась им частью политики. Церковь лишалась ореола политической и духовной самостоятельности. Она превращалась в духовное орудие государства. Это являлось, по свидетельствам церковников, прямым богохульством, граничащим с открытым атеизмом.

Находясь в Париже, Гоббс подвергся жестоким нападкам со стороны английских и французских мракобесов. Французское правительство, по прямому наущению английских роялистов и католического духовенства, готовилось расправиться с английским философом. Гоббс понимал свое опасное положение. В его воображении предстала судьба Дорислау и Эшема, двух парламентских послов, зверски убитых роялистами. Опасаясь ареста французскими властями, Гоббс бежал в Лондон.

Появление «Левиафана» переполнило чашу терпения роялистов и духовенства. Гоббс был объявлен богоотступником и изменником короля.

В своем учении о полной, безусловной зависимости церкви от государства и о религии как части политики Гоббс, в сущности, вскрыл действительное положение вещей в буржуазном обществе. Церковь в буржуазном государстве представляет собой одно из важнейших орудий, с помощью которых буржуазия осуществляет свое экономическое и политическое господство.

Само собой разумеется, что Гоббс, будучи идеологом эксплуататорского класса, смотрит на государство как на общественную организацию, стоящую над классами. Он скрывает эксплуататорский характер помещичье-буржуазного государства, а следовательно эксплуататорскую роль церкви. Однако своим учением о религии как части политики он оголяет действительное отношение церкви к государству в капиталистическом обществе. Религия ставится им на службу помещичье-буржуазному государству в качестве духовного средства политического повиновения масс.

Выступая против самостоятельности церкви, Гоббс в «Левиафане» писал, что религия представляла собой с самого начала возникновения государства подчиненный ему инструмент, призванный для того, чтобы держать массы в состоянии политического повиновения. «Первые основатели и законодатели государств язычников, — замечает он, — ставившие себе единственной целью держать народ в повиновении и в мире, везде заботились

²⁶ Т. Гоббс. Левиафан, стр. 386.

²⁷ Там же, стр. 385.

прежде всего о том, чтобы внушить народу веру, будто те наставления, которые они дали в отношении религии, не являются их собственным изобретением, а продиктованы каким-нибудь богом или духом, иначе говоря, внушить народу, будто они сами выше простых смертных, с тем, чтобы их законы могли быть легче всего приняты».²⁸

Гоббс рассматривал религию как средство закрепощения масс, как орудие гражданского мира. Религия достаточно хороша, по его мнению, для необразованной, огромной народной массы. Правда, так открыто ставил он вопрос в отношении языческих государств. Религиозными убеждениями, писал он, «языческие законодатели в согласии с их задачей... достигли того, что простой народ, возлагая вину в своих несчастьях на свое собственное нарушение, или ошибочное исполнение религиозных церемоний, или на свое собственное неповиновение законам, был менее всего склонен бунтовать против своих правителей».²⁹

Крупное влияние на Гоббса оказал Макиавелли своим учением о религии и критикой кальвинизма. Религия рассматривалась последним в качестве политического орудия угнетения масс. Макиавелли цинично советовал употреблять религиозный обман для сохранения спокойствия и «добрых нравов» в народе.

Читатель «Левифана» легко выносит впечатление, что Гоббс ставил и перед современной церковью задачу умиротворения масс. В религии он видел средство обуздания «грубых инстинктов» толпы. Гоббс был противником гражданской войны, противником вовлечения масс в революционное движение против короля и его партии. Он был сторонником компромиссного решения вопроса между буржуазией и помещиками, приверженцем всевластного государства, способного подавить любое выступление низов.

Вместе с тем, выступая против притязаний католицизма на всемирное господство, критикуя догматы римской церкви, Гоббс, независимо от своего желания, разрушал основания религии вообще. Логика его критики римско-католической церкви вела неизбежно к подрыву самих устоев религии. Это и давало основание современникам видеть в Гоббсе атеиста. В этом — своеобразие его позиции. В своем учении о всевластном государстве он перед всем церковным миром осмелился заявить, что тексты книг Ветхого и Нового завета, правильно истолкованные, требуют не только безусловного подчинения церкви государству, но подразумевают под царствием божьим гражданское царство, в котором народ обязан повиноваться государству.

В этом раскрывается как нельзя лучше отношение Гоббса к религии: левой рукой он ниспровергает религию, правой ее восстанавливает и требует ее укрепления путем отсечения от нее различного рода нелепых догматов и ритуалов. Гоббс обещал низшим классам вечное духовное царство в обмен на соблюдение законов государства, т. е. в обмен на признание господства буржуазии и помещиков. «Соблюдение законов государства, — писал он, — сам наш спаситель и его апостолы рекомендовали нам в своем учении как необходимое условие, чтобы быть допущенным им в последний день в его вечное царство, где будет защита и вечная жизнь».³⁰

Гоббс упразднял религию как веру, стоящую над людьми и государством, превращал ее в простой моральный и политический придаток государства. Тем самым он подрывал самые основы религии. В этом заключается прогрессивное историческое значение его критических выступлений.

²⁸ Там же, стр. 108.

²⁹ Там же, стр. 109.

³⁰ Там же, стр. 373.

Потустороннему миру Гоббс, в сущности, не оставлял места в своем учении: религию он рассматривал как часть политики, а политику сводил к законам природы. «Как всякий естественный закон, — писал он, — есть закон божественный, точно так же и, наоборот, закон Христа... тоже весь... есть естественное учение».³¹ Церковь им определялась как общество людей, объединенных государством и исповедующих религию с разрешения последнего. Религия — государственный закон. «Право решать, что богу приятно или неприятно, принадлежит при общественном богослужении лишь государству».³² Гоббс вступает в прямой и острый конфликт с церковью, когда провозглашает, что еретическое учение вовсе не является таковым вследствие своего отхода от догматов господствующей религии; оно только представляет собой «упрямо защищаемое частное мнение, идущее вразрез с тем мнением, которое государственное лицо постановило пропагандировать».³³ Религией Гоббс называл законное богопочитание; незаконный культ им определялся как суеверие.

Последовательно развивая этот свой принцип, Гоббс пришел к выводу, который вызвал глубочайшее возмущение среди мракобесов всех стран: «Христиане обязаны терпеть своих языческих суверенов или суверенов, поощряющих какое-нибудь ложное учение (ибо я не могу называть еретиком никого, чье учение имеет за собой авторитет государства), не только по причине своего бессилия, но и за совесть».³⁴

Это утверждение Гоббса радикально подрывало основы христианской религии. Можно ли было с еще большим цинизмом говорить о религии, чем это делал он? «Левиафан» рассматривался церковниками как одна из наиболее богохульных книг своего времени, а автор ее — как закоренелый атеист. Книга в своей критике католической церкви и в учении о происхождении религии, несомненно, вплотную подводит к атеизму, хотя сам Гоббс, как мы видели, вовсе не стремится к упразднению религии.

Религию он определял как веру в непостижимое. Попытка ее объяснения неизбежно ведет к ее крушению. Еще в «Философских основаниях учения о гражданине» Гоббс с предельной ясностью указывал на несовместимость разума и веры, на невозможность объяснения мистерий религии с помощью света разума. «Определения же, — говорил он, — вредят вере, ибо то, во что предлагается верить как в превышающее человеческие понятия, никогда не становится более очевидным от объяснения, но, наоборот, становится темнее и более трудным для веры. С человеком, пытающимся доказать мистерии веры на основании естественного закона, происходит то же, что с больным, пытающимся разжевать, прежде чем пропустить в желудок, целебные, но горькие пилюли; из этого происходит то, что он их выплевывает, между тем, принятые иным способом, они бы его исцелили».³⁵

Сравнение Гоббсом веры с пилюлями звучало насмешкой над религией, оно подрывало всякое доверие к ней. Мы должны верить и соответствующим образом чтить культ, говорил Гоббс, если этого требует государственный закон, хотя бы это и противоречило нашему разуму. Он всячески подчеркивал невозможность какого-либо разумного доказательства веры в бога, в особенности в отношении культа и догматов католической церкви.

³¹ Т. Г о б б с. Философские основания учения о гражданине, стр. 67—68.

³² Т. Г о б б с. Избранные сочинения, стр. 204.

³³ Т. Г о б б с. Левиафан, стр. 410.

³⁴ Там же, стр. 411.

³⁵ Т. Г о б б с. Философские основания учения о гражданине, стр. 258.

В «Левиафане», стремясь к очищению религии от крайнего суеверия, Гоббс, в сущности, отверг учение церкви о бессмертии, о чудесах, рае и аде. Он утверждал, что чудеса со времени установления христианства совершенно прекратились; он давал понять, что чудеса не каждому человеку представляются чудесами, что они имеют своим основанием не больше как воображение человека.

Никто не может заставить человека верить в чудеса, замечает Гоббс, если нет приказа государственной власти. «Если же кто-либо утверждает, что бог говорил с ним во сне, то это значит лишь, что ему снилось, будто бог говорил с ним. Такое утверждение не может заставить верить никого, кто знает, что сны имеют большей частью естественные причины и могут возникать из прежних мыслей и что сны, подобные этим, имеют своим источником самомнение, глупое высокомерие и ложное мнение о собственной красоте или других качествах, в силу которых, как человек полагает, он заслужил милость необычайного откровения. Если же человек утверждает, что он видел видение или слышал голос, то это значит, что ему снилось, когда он находился в состоянии между сном и бдением, ибо в таких случаях люди часто, не заметив своей дремоты, естественно принимают свои сны за видения».³⁶

Гоббс высказал сомнение в авторстве священных книг. Путем сличения отдельных текстов из этих книг он показал, что книги Моисея, Иисуса и прочих были написаны другими авторами. Наряду с этим он раскрыл в этих книгах ряд логических противоречий, двусмысленный характер отдельных положений.

Гоббс пытался истолковать многие понятия Библии с позиций своего мировоззрения: он отвергал всякую возможность бестелесности ангелов, святых. «Словом дух, — писал он, — обозначается как в писании, так и в обиходной речи, как у евреев, так и у язычников иногда такие тела, как воздух, ветер, жизненные и животные духи жизни существ, а иногда образы воображения, как образы снов и видений, которые не являются реальными субстанциями и прекращаются одновременно с тем сном или видением, в котором они являются».³⁷

Французский материалист-атеист Гольбах не без основания говорил, что гоббсовская критика церковных книг преследовала цель «опорочить подлинность этих произведений».³⁸ «Левиафан» Гоббса содержит зачатки историко-критического анализа Библии. Его критика Библии нашла себе преемника в лице Спинозы.

Выступление Гоббса против католической и англиканской епископальной церкви, критика им крайнего суеверия в религии и отрицание божественного происхождения государства имели антифеодальный характер.

Гоббс, несмотря на личную, а также идейную связь с королевским двором, вступил в конфликт с роялистской партией. Его учение в своих существенных чертах оказалось, как мы видели, вполне созвучным с борьбой парламента против королевской власти. Само собой разумеется, что его воззрения были опутаны паутиной старых, аристократических воззрений. Он был сторонником королевского абсолютизма. Вот почему его мировоззрение первоначально было ненавистно буржуазии.

После революции, когда Гоббс эмигрировал во Францию, конфликт его с феодальной реакцией все более и более усиливался. Появление же поли-

³⁶ Т. Г о б б с. Левиафан, стр. 280—281.

³⁷ Там же, стр. 297.

³⁸ П. Г о л ь б а х. Избранные антирелигиозные произведения, т. 1. стр. 222.

тического сочинения «Левиафан» вызвало бурю негодования и вражду со стороны роялистов и духовенства. Эту книгу двор расценил как объявление ему войны и как защиту революции. Гоббсу было отказано в посещении королевского двора. Роялист Николес писал в 1651 г.: «Все благочестивые люди, поклонники монархии, очень рады, что король наконец удалил от своего двора этого отца атеистов, Гоббса». Французское правительство готовилось принять меры против опасного английского пропагандиста «революционных идей» и «атеиста». Гоббс не мог надеяться ни на чью поддержку. Строгое порицание высказал ему Декарт за то, что он «писал также много против церкви и римско-католической религии».

Между тем Гоббс все более и более высказывал симпатии революции. В его голове созревала мысль о возвращении на родину. Еще в сентябре 1649 г. он писал Гассенди, что он ждет подходящего случая для возврата в Англию. Воплощение своего принципа централизованной власти, основанной на воле народа, он нашел в диктатуре Кромвеля и в его внешней политике. Литература духовенства и роялистов приводила пространные выдержки из «Левиафана», в особенности из «заключения», доказывая измену Гоббса королю и его атеизм. В 1651 г. Гоббс тайком бежал в Англию. Он указывал, что к этому его принудила клерикальная партия. Гоббс писал, что, возвращаясь в отечество, он не был вполне уверен в его покровительстве, но нигде лучшего покровительства для себя он найти бы не мог.

Нужен был резкий поворот в сознании Гоббса, чтобы порвать всякие отношения с королевским двором в Париже и отправиться в страну революции. Необходимо было мужество и сила воли, чтобы решить вопрос о своем возвращении в Англию. Ведь это было время, когда послы английского революционного правительства в Гааге и Мадриде были умерщвлены роялистами, когда русский царь прогнал английских купцов из России, когда английская реакция из Парижа готовилась к борьбе против Кромвеля.

На родине Гоббс был встречен приветливо. В новых условиях он развил кипучую философскую деятельность. В 1655 г. вышла его знаменитая работа «О теле», а через три года — «О человеке». Борьба против католической церкви, против крайнего суеверия в религии продолжает приковывать его внимание. Он высказывается против пресвитерианской церкви, осуждая попытки ее вмешательства в политику государства, и довольно сочувственно относится к индипендентам.³⁹ Пресвитерианскую церковь он сравнивал со старой клерикальной партией, так как она также, по его словам, стремилась сделать государство своим орудием. В этой церкви он вновь видит величайшую опасность для образовавшегося нового государства. Еще в «Левиафане» он подверг ее жестокой критике. Она, по его мнению, представляет собой тень римско-католической церкви.

Гоббс в общем относится с симпатией к церковной политике нового правительства. Окончательная ликвидация епископата, церковных доходов, чистка университетов, являвшихся очагом старых богословских традиций, вызывали у него прямое одобрение.

После реставрации Стюартов старик Гоббс был вынужден поступиться многими своими революционными идеями. В предпринятом латинском издании «Левиафана» он должен был выкинуть все места, говорившие о его симпатиях к революции и оправдывавшие ее. В сочинении «Бегемот» он должен был высказать порицание революции и диктатуре Кромвеля.

³⁹ Однако совершенно неправильной является попытка отождествить взгляды Гоббса с воззрениями индипендентов. Подобная тенденция характерна для книги Липса (I. Lips. Die Stellung des T. Hobbes zu der politischen Parteien der Großen englischen Revolution. Leipzig, 1927).

Однако роялисты и духовенство не сломили до конца Гоббса. Он умер в 1679 г. непреклонным борцом против идеалистической философии и религиозного мракобесия, против феодально-теологического учения о государстве. Через три года его работы «Левиафан» и «Философские основания учения о гражданине» по требованию мракобесов были сожжены в Оксфордском университете.

После английской революции «...буржуазия, — пишет Энгельс, — стала скромной, но признанной частью господствующих классов Англии. Вместе с остальными она была заинтересована в подавлении огромных трудящихся масс народа. Купец или фабрикант по отношению к своим приказчикам, своим рабочим, своей челяди сам занимал положение кормильца-хозяина, или, как еще недавно выражались в Англии, „естественного начальника“. Ему нужно было выжимать из них возможно большее количество труда возможно лучшего качества; с этой целью он должен был воспитывать их в надлежащей покорности. Он сам был религиозен; его религия доставила ему знамя, под которым он победил короля и лордов. Скоро он открыл в этой религии также средство для того, чтобы обрабатывать сознание своих естественных подданных и делать их послушными приказам хозяев, которых поставил над ними неисповедимый промысел божий. Короче говоря, английский буржуа с этого времени стал соучастником в подавлении „низших сословий“ — огромной производящей народной массы, и одним из применявшихся при этом средств было влияние религии».⁴⁰

С этого времени английский буржуа в благочестивом ужасе окончательно отшатнулся от «страшного разрушителя» религии — Гоббса, который отныне им был предан анафеме. Современные реакционные идеологи буржуазии в борьбе против материализма пытаются или всячески опорочить материалистическое мировоззрение и атеистические высказывания Гоббса, или предать их «историческому забвению». Только пролетариат дал правильную оценку учению этого крупнейшего материалиста, выступившего в защиту прогресса научного знания против религии.

⁴⁰ Ф. Энгельс. Развитие социализма от утопии к науке, стр. 19—20.

Проф. Я. М. ЗАХЕР

ДЕХРИСТИАНИЗАТОРСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЖОЗЕФА ФУШЕ

(ОЧЕРК ИЗ ИСТОРИИ БОРЬБЫ С РЕЛИГИЕЙ В ЭПОХУ ВЕЛИКОЙ ФРАНЦУЗСКОЙ
БУРЖУАЗНОЙ РЕВОЛЮЦИИ)

I

«Великая французская революция была третьим восстанием буржуазии, но первым, которое совершенно сбросило с себя религиозные одежды», — писал Энгельс во введении к английскому изданию «Развития социализма от утопии к науке».¹ Иначе и не могло быть, ибо «великие люди, которые во Франции просвещали головы для приближавшейся революции, сами выступали крайне революционно. Никаких внешних авторитетов какого бы то ни было рода они не признавали. Религия, понимание природы, общество, государственный порядок — все было подвергнуто самой беспощадной критике; все должно было предстать пред судом разума и либо оправдать свое существование, либо отказаться от него. Мыслящий рассудок стал единственным мерилom всего существующего».²

Но если французская буржуазия кануна Великой буржуазной революции была в основном настроена материалистически и атеистически, то это еще отнюдь не означает, что в ее намерения входила борьба с религией. Напротив, одной из целей, которые французская буржуазия XVIII в. ставила перед собой в предстоящей буржуазной революции, являлось вовсе не уничтожение религии, а лишь замена религии, служащей феодальному обществу, религией, которая стала бы служить обществу капиталистическому и облегчила бы осуществление новых, капиталистических форм эксплуатации трудящихся масс. То царство разума, к установлению которого французская буржуазия призывала накануне революции, «было не чем иным, как идеализированным царством буржуазии»,³ а атеистические воззрения энциклопедистов в их практическом осуществлении вылились в так называемое «гражданское устройство духовенства», ставившее себе целью превратить католическую религию и ее служителей в одну из опор созданного Учредительным собранием нового буржуазного государства.

Однако этим намерениям Учредительного собрания не было суждено осуществиться. Решительное сопротивление, оказанное большинством като-

¹ Ф. Энгельс. Развитие социализма от утопии к науке. Госполитиздат, 1952, стр. 21.

² Ф. Энгельс. Анти-Дюринг. Госполитиздат, 1951, стр. 16.

³ Там же, стр. 17.

лического духовенства, сорвало создание новой церковной организации Франции и привело к тому, что уже в 1791—1792 гг. французской буржуазии пришлось пойти гораздо дальше того, нежели она первоначально собиралась сделать, и повести жестокую борьбу с духовенством, ставшим одним из главных орудий феодальной контрреволюции. Когда же после восстания 31 мая—2 июня 1793 г. на смену господству крупной буржуазии, окончательно перешедшей в лагерь контрреволюции, пришло господство буржуазных демократов якобинцев борьба, которую до сих пор революционеры вели лишь с контрреволюционным католическим духовенством, стала стихийно перерастать в борьбу с самой католической религией. Именно в ходе этой борьбы возникло так называемое дехристианизаторское движение, которое широкой волной охватило Францию осенью 1793 г. и стало на некоторое время одним из наиболее ярких моментов революционной диктатуры якобинцев.

Не следует все же думать, что все общественные элементы, на которые опиралась якобинская диктатура, принимали в этой борьбе одинаково активное участие.⁴ С одной стороны, не только дантонисты, представлявшие интересы выросшей за время и благодаря революции «новой» буржуазии, но даже и буржуазные демократы — робеспьеристы отнюдь не собирались отказываться от социально-охранительных функций религии во всяком классовом обществе. С другой стороны, не только крестьянство, почти целиком находившееся тогда под влиянием религиозного дурмана, но и плебейские массы французских городов того времени еще далеко не созрели для того, чтобы могли занять отчетливо выраженную антирелигиозную позицию.⁵ В особенности это относится к женщинам,⁶ а между тем, как это справедливо отмечает современный французский историк-марксист А. Собуль, в условиях 1793 г., когда главными бедствиями для плебейских масс были голод и дороговизна, «более чувствительные, нежели мужчины,

⁴ Подробнее об этом см. кн.: Я. Михайлов-Захер. Великая Французская революция и церковь, т. I. М., 1930, гл. III.

⁵ Грубо фальсифицирует историю близкий к троцкизму французский публицист Герэн (о нем см. в статье: С. Б. Кан. Парижские рабочие в революции 1789—1794 гг. Вопросы истории, 1956, № 1, стр. 139—142), рассматривающий Французскую революцию с точки зрения теории «перманентной революции» и выдавший в ней «эмбрион пролетарской революции» (Daniel Guérin. La lutte des classes sous la première République, vv. 1, 2. Paris, 1946). По словам Герэна, «классовый инстинкт заставлял их (т. е. рабочих, — Я. З.) чувствовать, что религия является одним из наиболее мощных орудий подавления человека человеком» (там же, т. 1, стр. 264). Вряд ли требуется доказывать, насколько это утверждение мало соответствует действительности в отношении пролетариата на том этапе его предистории, когда он выступал «в качестве зародыша нового класса, еще совершенно неспособный к самостоятельному политическому действию» (Ф. Энгельс. Анти-Дюринг, стр. 242). Поэтому нельзя не согласиться с А. Собулем, по словам которого истоки дехристианизаторского движения отнюдь не являются плебейскими, ибо, в то время как «мелкая и средняя буржуазия (в 1793 г., — Я. З.), по-видимому, склонялась в сторону неверия, санкюлоты в прямом смысле этого слова, по всей видимости, оставались в рамках традиционной религиозности. . . Серьезный анализ сохранившихся в серии С Национального архива обращений парижских секций показывает, что дехристианизаторское движение не только не было народным, но и было прямо названо большей части санкюлотских секций». (A. Soboul. 1) Sentiments religieux et cultes populaires pendant la Révolution. Annales Historiques de la Révolution Française, 1957, № 148, стр. 210—212; 2) Sansculoten und Revolutionsregierung. Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, 1955, H. 6, стр. 897—898; ср. также: 3) Les sans-culottes parisiens en l'an II. Histoire politique et sociale des sections de Paris. 2 juin 1793—9 thermidor an II, 1958).

⁶ Ср.: Walter Markov. Grenzen des Jakobinerstates. Grundpositionen der Französischen Aufklärung, Berlin, 1955, стр. 331, прим. 80.

к дороговизне жизни и трудностям существования, женщины составляли наиболее решительный элемент народного движения.⁷

Не приходится удивляться, что «бешеные», которые наиболее полно выражали интересы плебейских масс Франции эпохи революции, не только не были атеистами, но и почти не принимали участия в дехристианизаторском движении.⁸

Таким образом, ни дантонисты, ни робеспьеристы, ни «бешеные» не могли стать носителями политики дехристианизации. Какая же партия (разумеется в том условном смысле, в каком можно говорить о партиях в эпоху Великой буржуазной революции) могла стать идеологом и проводником этой политики? Одни только эбертисты, по своему положению выразителей интересов самых низших слоев революционной буржуазии менее всего заинтересованные в использовании социально-охранительных функций религии и вместе с тем достаточно усвоившие положения великих «просветителей», чтобы понять отрицательную роль религии.⁹ История политики дехристианизации оказалась теснейшим образом связанной с историей деятельности и конечной судьбой эбертистов. «...Предлогом к разгрому партии Эбера послужило главным образом приписанное ей покушение на права человека ввиду ее посягательства на *свободу религии*».¹⁰ Чем же в таком случае можно объяснить тот факт, что одним из наиболее видных и рьяных проводников политики дехристианизации стал получивший впоследствии столь широкую известность Жозеф Фуше, начавший свою карьеру как церковник, продолжавший ее как фельян и жирондист и закончивший как министр полиции Наполеона и слуга «христианнейшего» короля Людовика XVIII? Каковы могли быть стимулы дехристианизаторской деятельности Фуше, столь мало вяжущейся с его предыдущей и последующей политической биографией?

Как бы ни разрешать проблему личной психологии Фуше, для историка должно быть ясно одно: в лице этого деятеля буржуазной революции мы имеем перед собой тип законченного авантюриста, с самого же начала своей карьеры поставившего перед собой только одну задачу — достигнуть личного преуспевания и могущества. Начиная с того момента, когда он в начале 1793 г. порвал с той умеренной торговой буржуазией, из среды которой он происходил, и сделался одним из виднейших проводников «террористической» системы якобинцев, Фуше в дальнейшем с одинаковой

⁷ A. Soboul. La société fraternelle du Panthéon-Français. Annales Historiques de la Révolution Française, 1957, № 146, стр. 51.

⁸ Подробнее см.: Я. М. Захер. 1) Последний период деятельности Жака Ру. Французский ежегодник, Институт истории АН СССР, М., 1959; 2) Жан Варле во время якобинской диктатуры. Новая и новейшая история, 1959, № 2.

⁹ Герэн (Daniel Guérin, ук. соч., т. 1, стр. 258) без всяких оснований утверждает, что развязывание эбертистами дехристианизаторского движения являлось диверсией, имевшей своей целью отвлечь плебейские массы от борьбы за улучшение их экономического положения. После разгрома «бешеных» эбертисты являлись наиболее близким к плебейским массам элементом якобинской партии, в какой-то степени отражавшим интересы этих масс. Нельзя также упускать из виду, что те массовые организации, которые поддерживали дехристианизацию, рассматривали эту последнюю как один из моментов в своей борьбе за ликвидацию продовольственного кризиса (см. об этом в статье: R. Cobb. Les debuts de la déchristianisation à Dieppe. Annales Historiques de la Révolution Française, 1956, № 143, стр. 199—200). В своей дехристианизаторской политике эбертисты действовали вполне bona fide, а недостатки этой политики — стремление «отменить бога декретом» (см.: Ф. Энгельс. Программа бланкистских эмигрантов Коммюны. В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XV, стр. 228) — лишь отражали особенности социального положения эбертистов (ср.: Walter Markov, ук. соч. стр. 237).

¹⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 126—127.

энергией служил всем по очереди сменявшим друг друга режимам и с одинаковой беззастенчивостью предавал их, как только чувствовал неизбежность их падения. Таким образом, не будучи в действительности ни жирондистом, ни эбертистом, ни «террористом», ни термидорианцем, ни бонапартистом, ни легитимистом, Фуше умел в нужный момент одинаково ловко прикидываться сторонником всех этих течений и проводить их политику столь же глубоко и полно, как если бы он был их самым убежденным последователем. Какой бы период столь бурной событиями эпохи 1793—1815 гг. мы ни изучали, мы всегда и неизменно встречаем Фуше в первых рядах политиков этого периода, и анализ его деятельности в тот или иной отрезок времени зачастую дает историку отнюдь не менее богатый и красочный материал, чем изучение роли других политических деятелей, не зная, а за совесть защищавших дело своей партии или своего класса.

Настоящая статья посвящается сравнительно узкому и ограниченному по времени разделу политической биографии Фуше, а именно его дехристианизаторской деятельности 1793 г. Перейдя в самом начале 1793 г. в лагерь Жиронды, в котором он до тех пор пребывал, в лагерь Горы, Фуше как известно, шагнул через головы дантонистов и робеспьеристов и занял место на левом фланге монтаньяров, т. е. в ближайшем соседстве с Эбером Шометтом и другими левыми якобинцами. Поэтому неудивительно, что Фуше не только не остался чуждым дехристианизаторскому движению, но и принял в его разворачивании самое активное участие. Вот почему, даже если и признать, что дехристианизаторская деятельность Фуше вытекал отнюдь не из его убеждений (вернее всего, что у этого авантюриста вообще никогда не было и не могло быть каких бы то ни было убеждений, а лишь из сознательного подлаживания под господствующий тон эпохи стремления сделать себе на этом карьеру, объективное значение этой деятельности не должно быть все же преуменьшено. Чем бы ни руководствовался Фуше, проведенная им в 1793 г. борьба с религией составляла столь яркую страницу в истории дехристианизации, что пройти мимо нее не может ни один исследователь, действительно желающий изучить историю этой последней.

II

Жозеф Фуше, родившийся 21 мая 1759 г. в местечке Пеллерен, поблизости от Нанта, происходил из крупнобуржуазной среды. Его отец, капитан Жозеф Фуше, был не только потомственным моряком, но и владелец довольно значительного количества земель во Франции и плантаций в Сан-Доминго. Подобно своим предкам, будущий деятель революции предназначался к карьере моряка, но слабое состояние его здоровья заставило родителей мальчика изменить свои первоначальные намерения. По окончании нантского коллежа ораторианцев Фуше был отдан в 1781 г. в парижскую семинарию того же ордена. Окончив ее в 1782 г., он посвятил себя педагогической деятельности, и в течение последующих десяти лет встречаем его в качестве учителя физики в различных ораторианских учебных заведениях. Революция застала Фуше в Аррасе, на родине беспьера, а в октябре 1790 г. он был переведен в Нант в тот же самый коллеж, в котором он некогда учился.

Итак, Фуше, не будучи клириком в узком смысле этого слова, был, однако, в силу своего воспитания и деятельности связан с духовной средой самыми тесными узами. Трудно сказать, был ли он в своей молодости искренне верующим человеком: хотя в своих позднейших утверждениях

отвечал на этот вопрос в положительном смысле,¹¹ однако весь облик Фуше как-то слишком слабо вяжется с возможностью допущения у него наличия действительного религиозного чувства даже в юности. Правильнее предположить, что Фуше уже в ранний период своей жизни был атеистом и что его позднейшее противоположное утверждение по этому поводу представляет не что иное, как одно из столь многочисленных искажений им действительности.

Так или иначе, но в 1790 г. Фуше снова попал в Нант. Этот город, по своей экономике целиком связанный с внешней морской торговлей, был одним из главных центров сосредоточения той крупной буржуазии, которая составляла основную социальную базу жирондистской партии. Трудно было ожидать наличия в среде местной буржуазии чересчур радикальных политических настроений.

Как по своему социальному происхождению, так и по своим тогдашним взглядам Фуше ничем не отличался от большинства нантских политических деятелей этого времени, и неудивительно, что уже в феврале 1791 г. он делается председателем местного якобинского клуба. Эта должность, естественно, выдвинула его в первые ряды местных политиков. Когда в сентябре 1792 г. нантские граждане были призваны выбирать депутатов в Национальный Конвент, то одним из выбранных оказался и Фуше.

Избранию Фуше предшествовало опубликование им предвыборного обращения к избирателям, представляющего ценнейший источник для выяснения его тогдашних взглядов. «Долой дух разрушения! — восклицал в этом обращении Фуше. — Дух Конвента должен быть чисто созидательным. Поэтому избирать в его состав следует лишь архитекторов в области политики... а не революционных деятелей!» (разрядка наша, — Я. З.).¹²

Рисуя себя перед избирателями именно в качестве такого «архитектора в области политики», Фуше особенно подчеркивал при этом полученное им духовное образование. «Едва достигнув сознательного возраста, он вступил в ораторианское заведение, которое, лишенное каких бы то ни было недостатков или злоупотреблений монастырей, обладает вместе с тем всеми их преимуществами и позволяет совместить светские интересы и семейные наклонности с религиозным чувством, столь необходимыми и похвальными, когда оно очищено философией» (разрядка наша, — Я. З.).¹³

Итак, Фуше изображает себя в качестве сторонника умеренных политических взглядов и друга религии, «очищенной философией». Вполне понятно, что, движимый подобными настроениями, он, едва вступив в Конвент, занимает место на его правых скамьях, т. е. среди жирондистов, со многими из которых он был к тому же связан старыми личными связями. Редко выступая в пленуме Конвента, Фуше посвящает себя в это время преимущественно работе в его комиссиях, и в первую очередь в комиссии по народному образованию, в состав которой он был избран в ноябре 1792 г. Но скоро Фуше убеждается в неминуемости поражения своих политических друзей и, пользуясь процессом Людовика XVI, решает круто повернуть фронт и броситься в объятия своих прежних противников — мон-

¹¹ L. Madelin. Fouché (1759—1820), t. I. Paris, 1901, стр. 6. — Цитируем по этому изданию, так как более поздние (в частности 1955 г.) издания этой книги значительно сокращены и из нее выброшены многие выдержки из относящихся к Фуше документов.

¹² L. Madelin, ук. соч., т. I, стр. 39.

¹³ Там же.

таньяров. С этой целью он не только, совершенно неожиданно для своих прежних друзей, голосует за казнь бывшего короля, но и обращается 1 февраля 1793 г. к своим избирателям с письмом, как небо от земли далеким от его предвыборного воззвания. «Опаснейшим из пороков, — пишет в этом письме Фуше, — является в настоящее время эгоизм. Разве это не он утверждает, что равенство уже достигнуто? Лицемеры, равенство достигнуто?! Но почему же в таком случае мы повсеместно можем видеть, как обладающие излишками презирают нуждающихся в строго необходимом, а горделивый буржуа считает себя более достойным, чем полезный рабочий?» (разрядка наша, — Я. Э.).¹⁴

Как ясно показывают подчеркнутые нами слова (столь похожие на многие тогдашние выступления Шометта), Фуше, перейдя в лагерь монтаньяров, сразу же занимает место на его крайне левом, эбертистском фланге. Когда же Фуше был послан Конвентом в свой родной департамент Нижней Луары,¹⁵ он выказал себя там как ярый борец с вандейской контрреволюцией.

Мы не можем здесь касаться ни общих причин вандейской контрреволюции, ни мероприятий, принятых Фуше для борьбы с таковой. Отметим только, что в этот период своей деятельности, он, ясно сознавая огромную роль, сыгранную церковниками в возбуждении недовольства вандейских крестьян против мероприятий Национального Конвента, выдвигает на первый план задачу борьбы с контрреволюционным католическим духовенством и уделяет ей не меньшее внимание, чем, скажем, возбуждению энергии войск и национальной гвардии или бдительному надзору за казавшимися ему подозрительными жирондистски настроенными администраторами. Тем самым от той явно благожелательной позиции в отношении к религии, которую он занимал еще осенью 1792 г. Фуше переходит теперь к позиции, ей резко враждебной. Подобно другим будущим дехристианизаторам, Фуше в этот момент, т. е. весной 1793 г., не требует еще борьбы с самой католической религией как таковой, а ограничивается лишь борьбой с контрреволюционным католическим духовенством; но зато в этом последнем отношении он занимает вполне четкую позицию.

Действительно, уже в докладе Конвенту, poslanном из Ренна 23 марта 1793 г. Фуше совместно с его коллегами Гермером, Севестром, Лемалии и Билло-Варенном, мы находим следующие строки: «Невежество и фанатизм являются слепыми орудиями аристократии, при их помощи стремящейся уничтожить более просвещенные города, эти естественные очаги патриотизма... Мы не можем скрыть от вас, что большинство вождей, возглавляющих здешние разбойничьи шайки, состоят из эмигрантов и неприсягнувших священников, выпущенных на свободу в силу преступного попустительства их намерениям».¹⁶

Ту же самую мысль находим мы и в послании Фуше Конвенту от 28 марта из Нанта: «Эмигранты и высланные священники вернулись теперь в прибрежные местности и наполнили наши деревни. Они вооружили шайки разбойников и убивают наиболее храбрых и твердых защитников свободы».¹⁷

¹⁴ Там же, стр. 58.

¹⁵ Archives parlementaires de 1787 à 1860. Première série, vv. I—LXXXII, Paris, 1867—1914, v. LX, стр. 25.

¹⁶ Recueil des actes du Comité de Salut Public, Paris, 1889—1933, v. II, стр. 468—471.

¹⁷ Там же, стр. 558.

Яркое и правдивое описание роли католического духовенства в возбуждении вандейской контрреволюции мы встречаем и в воззвании к мятежным жителям деревень, выпущенном 12 апреля Фуше совместно с его коллегой по миссии в Нант — Валлером: «Нет, вы больше не будете жертвой фанатизма священников и тирании деспотов!.. Разве вы не знаете, что религия всегда была для них лишь пустым звуком и что все их поведение диаметрально противоположно предписываемой ею морали? Они начали с того, что все время говорили вам о религии и старались пробудить ваше беспокойство в связи с благодетельными реформами, произведенными в ее культе (имеется в виду закон о гражданском устройстве духовенства, — Я. З.). Затем они стали говорить вам о якобы священных, а на самом деле противозаконных сборищах, надеясь подготовить вас таким образом к тем сборищам, которые имеют место в настоящее время. Боязнь разоблачить себя препятствовала им вначале говорить об их личных интересах, но теперь, требуя восстановления старого режима, они тем самым требуют восстановления и своих прав и привилегий, под игом которых мы изнывали, но которые составляют единственную цель их мечтаний и стремлений. Будьте уверены, что они согласились бы помириться на вопросах религии, если бы только отечество сочло возможным возвратить им те имущества, которыми они некогда пользовались!».¹⁸

Вполне понятно, что, оценивая таким образом роль, сыгранную католическим духовенством в возбуждении вандейского контрреволюционного движения, Фуше должен был неизбежно требовать решительной борьбы с преступными церковниками, и в первую очередь, конечно, с церковниками неприсягнувшими. Так, в своем донесении Конвенту от 21 марта 1793 г. он не только приветствует те дистрикты, в которых «все вожди аристократии, соучастники эмигрантов и попы извлечены из их логовищ и заключены в тюрьмы», но и требует скорейшего предания суду арестованных церковников: «Тюрьмы переполнены людьми, захваченными с оружием в руках, и добрые граждане опасаются, что им удастся скрыться от карающего меча правосудия. Среди них есть преступные священники, арестованные уже в четвертый раз! Вчера, во время моего проезда через Витре, я мог наблюдать сильное волнение по этому поводу. Вокруг моего экипажа собралась толпа, требовавшая, чтобы я отправился в тюрьму и взял на себя отправление обязанностей судьи. Многие из этих добрых граждан оплакивали своих убитых братьев и друзей и горячо жаловались на безнаказанность их убийц».¹⁹

Ту же мысль находим мы в донесении Фуше Конвенту от 26 марта: «Священники и дворяне подвергнуты аресту... Народ настойчиво требует скорейшего наказания заключенных в тюрьмы заговорщиков, он опасается, что этим величайшим преступникам удастся скрыться от правосудия».²⁰

Если принять во внимание, что все это происходило в момент, когда господство в Конвенте еще принадлежало жирондистам, то нельзя будет не признать, что опасения эти были вполне обоснованными. И действительно, едва только грозная опасность, грозившая Нанту со стороны контрреволюционных полчищ вандейцев, оказалась временно ликвидированной, умеренная буржуазия родины Фуше стала требовать отозвания чересчур ретивого, по ее мнению, конвентского комиссара. Фуше оказался вынужденным вернуться в Париж, куда он прибыл незадолго до падения жирондистов.

¹⁸ Martel. Etudes sur Fouché et sur le communisme dans la pratique en 1793, t. I. Paris, 1873, стр. 48—53.

¹⁹ Recueil des actes..., v. II, стр. 431.

²⁰ Там же, стр. 519.

Вернувшись в Париж, Фуше вместе с тем возвращается и к своей работе в конвентском комитете народного образования, и в прямой связи с этой работой находится опубликованное им в начале лета 1793 г. «Рассуждение о народном воспитании».²¹ «Рассуждение» это почти целиком посвящено вопросу о религии, и нам поэтому необходимо остановиться на нем более подробно.

Мы уже отмечали, что, перебросившись из лагеря жирондистов в лагерь Горы, Фуше занял место на ее крайне левом фланге, т. е. рядом с Эбером и Шометтом. Это сказалось не только на его социальных взглядах, которых мы здесь не касаемся, но равным образом и на его антирелигиозной деятельности. И если произведенный нами выше анализ деятельности Фуше во время его вандейской миссии показывает, как мы уже говорили, что в это время он в области религии еще не идет далее простой борьбы с контрреволюционным духовенством, то выпущенное по возвращении Фуше в Париж его «Рассуждение о народном воспитании» представляет дальнейший и чрезвычайно важный этап в развитии его антирелигиозной деятельности.

Как было подробно показано нами в другом месте,²² длительная борьба, которую французской революционной буржуазии, опиравшейся на плебейские массы городов и широчайшие слои крестьянства, пришлось вести с контрреволюционным католическим духовенством, имела своим естественным результатом перерастание у наиболее радикальной части мелкой буржуазии в борьбу с самой христианской религией. И если более умеренные круги революционной буржуазии, т. е. те, политическими представителями которых являлись робеспьеристы, не считали возможным отказаться от религии, ибо держались за ее социально-охранительные функции, то эбертисты стали на иной путь, логическим завершением которого явилась так называемая дехристианизация. И вот, анализируя с этой точки зрения «Рассуждение о народном воспитании» Фуше, мы убеждаемся, что он уже к лету 1793 г. зашел в области религиозных вопросов значительно далее Робеспьера и требовал если и не полного упразднения католицизма, то по крайней мере прекращения содержания его культа за государственный счет.²³

«Напрасно, — говорит в своем «Рассуждении» Фуше, — давать народу учителей, если наряду со школами философии и разума мы сохраним и будем даже оплачивать школы предрассудков и суеверия... Вообразите только муки, которые вы готовите своим детям, давая им двух учителей, принципы которых диаметрально противоположны, а мораль которых находится в вечной оппозиции друг с другом; двух учителей, которые будут направлять в противоположных направлениях первые стремления и склонности своих воспитанников.

«Один из них, выступая от имени бога, пророком и служителем которого он себя объявляет, будет изображать свою религию в качестве... базы... какой бы то ни было морали и единственного ключа, открывающего райские двери. Целью его является сделать из человека автомат, у которого на месте разума будут лишь привычка и повиновение.

²¹ Archives parlementaires..., v. LXVIII, стр. 207—209.

²² См.: Я. Михайлов-Захер. Великая Французская революция и церковь, т. I, гл. III.

²³ Как известно, подобное предложение было сделано, правда лишь по соображениям финансового характера, еще осенью 1792 г. Камбоном, но оно было тогда отклонено вследствие решительного сопротивления Дантона и Робеспьера.

«Другой, знающий лишь язык истины и стремящийся сделать из своего ученика человека, станет говорить ему о религии лишь для того, чтобы раскрыть тайну, скрывающую ее возникновение. Он будет стремиться ознакомить своего ученика с его правами, обязанностями и правилами, которыми он должен следовать, чтобы добиться счастья как его самого, так и его близких в этой, но отнюдь не в потусторонней, жизни.

«Неужели же вы не опасаетесь, что наши дети попадут скорее под влияние чудесных рассказов первого, нежели естественной простоты второго?

«Говорят, что будут изданы законы, имеющие своей целью удержать (католических, — Я. З.) священников в тех же самых границах, что и всех остальных служителей различных сект. Но опыт учит нас, что исключительная привилегия первых — их содержание за счет республики — дает им ровное преобладание...

«Мы стремимся к тому, чтобы господствовали одни только законы и справедливость, но разве оплачиваемый государством культ не является тем самым и господствующим?.. Не является ли столь почитаемое нами равенство простой химерой там, где наряду с людьми, отданными во власть предрассудков, имеются люди, признаваемые за избранных небес?.

«Граждане-представители, там где начинается республика, все суеверия и монархические привилегии должны исчезнуть перед лицом истины, все откровения должны исчезнуть перед совестью и внутренним чувством разума. Национальный Конвент не должен признавать иной религии, кроме религии морали, иного культа, кроме культа отечества, иного догмата, кроме догмата народного суверенитета» (разрядка наша, — Я. З.).²⁴

Фуше предвидит то возражение (как известно, именно оно было излюбленным аргументом дантонистов и робеспьеристов),²⁵ что подобная политика в вопросах религии может оттолкнуть отсталые народные массы от поддержки революции, и заранее пытается его отвести: «Ложью и лицемерием является обосновывать на предрассудках народа или на боязни возбудить против себя общественное мнение, ложную осторожность, на самом деле оказывающуюся лишь следствием слабости или испорченности. Не является ли вопиющим противоречием утверждать, что те самые люди, которые с восторгом встретили уничтожение ига монархии и приветствовали падение головы тирана, придут в ужас от падения духовенства? Как будто бы один и тот же революционный инстинкт не заставляет людей с одинаковой энергией бороться со всеми видами тирании!». ²⁶

Не ограничиваясь, однако, этим возражением дантонистам и робеспьеристам, Фуше прямо обрушивается на утверждение Дантона и Робеспьера, что народ нуждается в религии, как в утешении от горестей земной жизни: «Но наиболее опасными кажутся мне те, кто пытаются лишить народ его разума и под предлогом дать ему небесный дар, отнимают у него земные блага; те, кто, говоря о свете свыше, гасят единственный свет, данный народу природой».²⁷

«Итак, — заключает свое „Рассуждение“ Фуше, — как политика, так и философия предписывают нам как можно скорее заменить старые предрассудки и вековые заблуждения установлениями, достойными великого народа; уроками, которые упрочат и разовьют его способности; гражданскими

²⁴ Archives parlementaires..., v. LXVIII, стр. 207—208.

²⁵ См.: Я. Михайлов-Захер. Великая Французская революция и церковь, т. I, гл. III.

²⁶ Archives parlementaires..., v. LXVIII, стр. 208—209.

²⁷ Там же, стр. 209.

праздниками, отправляемыми... с теми простыми, гордыми и республиканскими обрядами, которые трогают и возвышают душу».²⁸

Таково основное содержание «Рассуждения о народном воспитании» Фуше. Совершенно очевидно, что, как мы уже говорили, «Рассуждение» это составляет важный этап в истории его антирелигиозной деятельности. Ибо если еще весной 1793 г. Фуше ограничивался борьбой с контрреволюционным католическим духовенством, не касаясь самой католической религии, то теперь он идет дальше и требует лишения этой религии ее привилегированного положения, связанного с ее содержанием за государственный счет. Поэтому мы и считаем себя вправе утверждать, что к лету 1793 г. бывший воспитанник ордена иезуитов занял в вопросах религии гораздо более левую позицию, чем та, которую занимали в это время робеспьеристы. В то время как эти последние требовали лишь борьбы с контрреволюционным католическим духовенством, но не с тем культом, которому оно служило, Фуше настаивал на лишении этого последнего его материальной базы. Однако это требование Фуше еще вовсе не означало предела, достигнутого им в борьбе с религией, и мы скоро увидим, каким образом от требования лишения католического культа его материальной базы, Фуше перешел к прямой борьбе с католицизмом. Однако, переход этот совершился не сразу; ему предшествовал период, в течение которого Фуше не только не боролся с католицизмом, но и был даже склонен к примирению с ним, так же, впрочем, как и вообще с контрреволюцией.

III

В Париже летом 1793 г. Фуше пробыл немногим более полутора месяцев: приехал он из Нанта в начале мая, а уже 27 июня он был назначен конвентским комиссаром в департаментах центральной и восточной Франции.²⁹ После всего, что мы знаем об эволюции, происшедшей в это время в его отношении к вопросам религии, можно было бы предположить, что уже с самого начала своей миссии Фуше поставит в качестве одной из главнейших задач своей деятельности борьбу не только с контрреволюционным католическим духовенством, но и с самой религией как таковой. Однако этого не случилось, и за первые два месяца новой миссии Фуше мы ровно ничего не слышим о каких-либо его действиях в этом направлении.

Объяснения этого на первый взгляд непонятного обстоятельства следует искать не в личных взглядах или намерениях Фуше, а в общей обстановке того момента. Нам уже приходилось указывать, что, оторвавшись в самом начале 1793 г. от своих классовых корней, Фуше не приобрел какой-либо новой социальной базы, а сделался типичным авантюристом, следующим за той партией, которая, по его мнению, имела в данный момент наибольшие шансы на победу. После поражения жирондистов Фуше считал за такую партию якобинцев, и в частности ее крайне левое крыло. Однако, как известно, после своей победы над жирондистами якобинцы, и в том числе якобинцы левые,³⁰ были склонны не столько к полному уничтожению разбитого противника, сколько к полюбовному соглашению с ним. При таких условиях было вполне понятным, что и Фуше в первые месяцы своей новой миссии не только не считал целесообразным углублять классовую борьбу, но, напротив, стремился к ее придушению; из

²⁸ Там же.

²⁹ *Recueil des actes...*, т. V, стр. 57.

³⁰ См.: Я. Михайлов-Захер. Анаксагор Шометт. М., 1930, стр. 32—34.

этого вытекала как вся вообще его политика этого времени, так, и, в частности, его политика в религиозной области.

Это относится не только к деятельности Фуше в Труа и Дижоне, где он был в течение июля 1793 г., но и к первому времени его пребывания в Ньевре, куда он прибыл 28 июля. Не взирая на то, что департамент Ньевр был в то время пристанищем контрреволюционеров и фанатичных попов,³¹ Фуше в выпущенном им 31 июля обращении «К гражданам департамента Ньевры» писал буквально следующее: «Республиканцы, ваши враги надеялись на ваши раздоры, но их гнусные надежды рушились в тот момент, когда все друзья республики собрались в храме свободы. Трогательная картина этого дня; братание, объятия, нежные поцелуи, сладостные слезы, крики радости, патриотические песни, раздававшиеся на всех улицах этого города — все это не могло не внести в души угнетателей народа беспокоейство, ужас и, я смею надеяться, раскаяние.

«О, если раскаяние действительно овладело сердцами хотя бы некоторых из них, это составляет достаточную гарантию того уважения, с которым они отныне будут относиться к воле народа! Так пусть же они явятся в нашу среду выразить свое раскаяние и изложить свои пожелания! Народная справедливость не заключается в мести, она неотделима от умеренности и милости, она требует наказания преступления, но прощает заблуждение. Так пусть же они явятся с полной уверенностью, и всеобщее прощение покроет все их ошибки. Счастливейшее для всего мира событие — рождение конституции, приближающей человека к природе и истине, — будет ознаменовано в их отношении своего рода политической амнистией, благодаря которой все их ошибки будут забыты. Жизнь под властью новых законов станет новой эрой их существования» (разрядка наша, — Я. З.).³²

При таком настроении Фуше в первое время его пребывания в Ньевре не удивительно, что местные контрреволюционеры и умеренные встретили его с распростертыми объятиями. Достаточным доказательством этого могут служить следующие слова, которые мы находим в одной позднейшей жалобе ньеврских жителей, составленной уже в эпоху термидорианской реакции, т. е. тогда, когда у них не могло быть никаких мотивов сознательно щадить бывшего комиссара Конвента: «Он был доступен для всех, протягивал руку помощи всем несчастным и обиженным. Он ежеминутно повторял, что не намерен кого-либо арестовывать, что он с полной беспристрастностью будет судить всех, арестованных Лапланшем,³³ и что преследовать он будет одно только преступление... Он явился, как пекий бог мира, спустившийся на землю для того, чтобы установить мир и восстановить справедливость, гуманность и доброжелательство, поправленные мерзавцами».³⁴

Этой общей соглашательской политике вполне соответствовала, самой собой разумеется, и политика в области религиозного вопроса, которой следовал в это время Фуше. Поэтому не следует удивляться тому, что гражданские крестины, устроенные им в Невре его родившейся 10 ав-

³¹ Находившийся в Ньевре в июне 1793 г. агент исполнительной власти Дижаньер писал в одном из своих донесений в Париж, что народ департамента Ньевры «настолько фанатичен и враждебен революции, что он бы непременно восстал против новых законов, если бы только имел вождя» (L. Madelin, ук. соч., т. I, стр. 87).

³² Martel, ук. соч., т. I, стр. 99—100.

³³ Комиссар в деп. Ньевры до Фуше. Невр — главный город департамента.

³⁴ L. Madelin, ук. соч., т. I, стр. 89—90.

густа дочери, хотя и не носили религиозного характера, все же не были использованы им для целей антирелигиозной пропаганды.³⁵

Совершенно той же самой политики, что и Невере, придерживался Фуше и в Кламеси, куда он переехал в середине августа. Вот что он писал оттуда Комитету Общественного Спасения в донесении от 17 числа: «Граждане-коллеги! Порядок и свобода, философия и братство, разум и природа торжествуют в стенах Кламеси. Несколько произнесенных от нашего имени слов произвели все то впечатление, которое я от них ожидал. Гнусный дух, раздирающий некоторые части республики, оказался также и здесь, вызвав раздоры между гражданами и даже между друзьями, братьями, супругами и их несчастными детьми. Город Кламеси был во власти нездоровых испарений. Но теперь они мгновенно сгорели на огне свободы. Все граждане сблизились между собой и упали в объятия друг друга... Дайте же оружие гражданам Кламеси: они готовы пролить свою кровь для его защиты!».³⁶

Неудивительно, что характеристика, данная Фуше в эпоху термидорианской реакции гражданами Кламеси, вполне соответствует той, которая была дана ему и гражданами Невера. «В Кламеси, как и в Невере, — читаем мы в соответствующем документе от 23 мессидора III года, — Фуше играл роль примирителя... Граждане, разделенные по инстинкту и по своим воззрениям, были примирены благодаря его вмешательству; тоном апостола он проповедовал мир и согласие».³⁷

Однако, только что описанная нами соглашательская тактика, применявшаяся Фуше в июле и в августе 1793 г., не могла быть длительной и составляла только кратковременный эпизод. Как известно, уже в конце августа—начале сентября 1793 г. якобинцы (и в первую очередь их эбертистское крыло), разочаровавшись в возможности соглашения с жирондистами и, главное, уступая давлению народных масс, круто меняют свою прежнюю политику и переходят к системе революционной диктатуры и террора. Поскольку же Фуше, как мы это неоднократно отмечали, неизменно следовал за политикой той партии, которая в данный момент казалась ему наиболее сильной, является вполне естественным, что он в конце августа 1793 г. еще раз круто меняет фронт и, следуя за эбертистами, объявляет себя решительным сторонником революционного террора и углубления революции.

Действительно, другое воззвание «К гражданам департамента Ньевры», выпущенное Фуше 25 августа 1793 г., как небо от земли далеко от тех чисто соглашательских взглядов, которые он проповедовал всего только за неделю до того. Не останавливаясь на всех элементах этого обращения, мы приводим лишь его наиболее яркие места.

«Довольно перемирий, довольно мира, — восклицает Фуше, — с теми, кто выработал гнусный проект отравить народ посредством испорченных продуктов или уморить его голодом в ту самую минуту, когда природа покрыла землю своими дарами!.. Покажем тем, кто стремится стать нашими хозяевами, что наша твердость превосходит их ярость и что наше мужество победит их усилия и их гордость... Всякий человек, который не стремится успокоить справедливое негодование народа, ослабляя силу его страданий, ставит себя тем самым в разряд подозрительных. Поэтому он должен быть удален из общества и лишен возможности пользоваться

³⁵ Martel, ук. соч., т. I, стр. 109—110.

³⁶ Recueil des actes..., v. VI, стр. 17.

³⁷ L. Madelin, ук. соч., т. I, стр. 92.

своими богатствами... Такой человек должен вызывать жалость лишь после того, как он падет под мечом правосудия!».³⁸

Естественным выводом из этих принципов явилась та политика решительного преследования всех контрреволюционеров и богатых, которую Фуше стал с этого времени столь прямолинейно проводить в Ньевре и Мулене. С этим поворотом Фуше в области политической и социальной был, естественно, связан и его поворот в области религиозной. Теперь ничто уже не мешало ему выступить в качестве борца с католицизмом не только в теории, но равным образом и на практике.

IV

Выше мы отмечали, что положения, которые Фуше формулировал в начале лета 1793 г., можно охарактеризовать как требование лишения католицизма его привилегированного положения, связанного с содержанием его культа за государственный счет. Вряд ли нужно доказывать, что для начала лета 1793 г. такая позиция являлась весьма передовой.

Однако с июня по август 1793 г. утекло много воды и еще больше крови. Явно контрреволюционная позиция, занятая в это время не только неприсягнувшим, но равным образом и присягнувшим (так называемым «конституционным») католическим духовенством, имела своим естественным результатом усиление борьбы с духовенством и перерастание ее в борьбу с самой религией.³⁹ Хотя процесс этот, как известно, до самого конца не затронул робеспьеристов, эбертисты уже с осени 1793 г. категорически требуют решительной борьбы не только с духовенством, но и с самим христианским культом и выставляют это требование в качестве одного из краеугольных пунктов своей программы. Поскольку же, как мы уже отмечали, Фуше с весны 1793 г. решил связать свою судьбу с судьбой крайне левого фланга монтаньярской партии, совершенно очевидно, что он в своей деятельности не мог теперь уже ограничиться одним только требованием лишения католической церкви ее привилегированного положения, а должен был выступить в качестве ярого сторонника полной дехристианизации. И если начало деятельности Фуше в этом направлении почти на месяц предшествовало официальному открытию дехристианизаторской кампании 1793 г., то объяснения этого следует искать в его тонком нюхе, позволявшем ему заранее чувствовать, в какую сторону подует ветер.

Первое, хотя и еще несколько туманное, проявление дехристианизаторской деятельности Фуше в Ньевре имело место 22 сентября 1793 г., в день годовщины провозглашения республики. Воспользовавшись приездом в Ньевру, т. е. на его родину, прокурора Парижской Коммуны Шометта, Фуше, по словам официального документа, «посвятивший в этом департаменте все дни суеверия празднествам в честь свободы, религии, морали и культа всех добродетелей, наметил день для открытия памятника Бруту».⁴⁰ Этот праздник подробно описан нами в другом месте,⁴¹ и поэтому сейчас возвращаться к его описанию мы не будем, тем более что никакие, строго говоря, антирелигиозные манифестации 22 сентября не имели места. Зато уже на следующий день Фуше явился в директорию департамента и предложил издать постановление, окончательно оформленное 25 сентября в следующей редакции:

³⁸ Martel, ук. соч., т. I, стр. 113—117.

³⁹ См.: Я. Михайлов-Захер. Французская революция и церковь, т. I, гл. III.

⁴⁰ Martel, ук. соч., т. I, стр. 137—138.

⁴¹ См.: Я. Михайлов-Захер. Анаксагор Шометт, стр. 47—50.

«По предложению гражданина Фуше, представителя народа, Совет департамента, принимая во внимание, что во всякой общественной ассоциации все входящие в ее состав члены должны стремиться к общему благу; что, изолируясь от общества, люди тем самым становятся равнодушными к его благу; что уже слишком долго священники живут в состоянии безбрачия; что они не исполняют ни одного из долгов подлинного гражданина; что, чуждые участия в общественных расходах, от каковых им всегда удавалось уклоняться при помощи оружия обмана, они до сих пор подавали лишь пример опасного и враждебного принципам республиканского строя эгоизма; что пора, чтобы эта гордая каста, возвращенная к чистоте принципов ранней церкви, вернулась в класс граждан, отказалась от оскорбительной для природы и благоприятствующей разложению нравов жизни, приблизилась посредством исполнения своих обязанностей к обществу, принимая участие в расходах управления, заслужила право на защиту со стороны правительства, —

«Постановляет:

«Всякий служитель культа или другой, оплачиваемый казной священник, проживающий в пределах данного департамента, будет обязан, в течение одного месяца со дня опубликования настоящего постановления, либо вступить в брак, либо усыновить ребенка, либо взять на свое иждивение и кормить неимущего старика. В случае отказа от исполнения этого предписания означенные лица будут считаться отказавшимися от исполнения своих функций и будут лишены как своих пенсий, которые с этого момента перестанут им уплачиваться» (разрядка наша, — Я. Э.).⁴²

Как ни важны практические диспозиции этого постановления, целиком вытекавшие из столь характерного для тогдашних дехристианизаторов стремления заставить католическое духовенство отказаться от соблюдения канонических норм, содержащаяся в нем фраза о «чистоте принципов ранней церкви» лишает нас возможности рассматривать его как чисто дехристианизаторское по своему духу. Однако⁴³ есть все основания предполагать, что утверждение о «чистоте принципов ранней церкви» должно быть приписано не столько самому Фуше, сколько инспирировавшему его в тот момент Шометту. Эта гипотеза приобретает особую вероятность при сравнении текста постановления 25 сентября с отчетом о состоявшемся уже на следующий день в присутствии Фуше (он прибыл туда утром этого дня) заседании общественных организаций в Мулене,⁴⁴ который гласит:

«Открытое заседание 26 сентября 1793 г., II года Французской Республики, единой и неразделенной, и

⁴² Martel, ук. соч., т. I, стр. 158—159.

⁴³ Подробнее об этом см.: Я. Михайлов-Захер. Анаксагор Шометт, стр. 51—52.

⁴⁴ То обстоятельство, что в проведении дехристианизации в Мулене широкое участие принимало тамошнее «народное общество», может создать впечатление, что дехристианизаторская деятельность Фуше пользовалась поддержкой плебейских масс. Но это не так, и для понимания действительной картины событий следует иметь в виду, что в муленское «народное общество», число членов которого при населении в 13 тысяч жителей составляло всего лишь 189 человек, наемные рабочие не допускались, большинство его представляли мелкие ремесленники и подмастерья (R. Cobb, ук. соч., стр. 199). Кроме того, в проведении дехристианизации в Мулене значительную роль играли трое местных церковников: викарии Grimand и Marcillat и преподаватель Agard (там же, стр. 191—192), очевидно действовавших по карьеристским соображениям. Точно так же среди комиссаров, посланных «народным обществом» Ньеры для проведения дехристианизации в местечке Вона, мы встречаем двух представителей духовенства (там же, стр. 193).

1 года народной конституции, состоявшееся в приходском храме богоматери.

«Собрание установленных властей, народного общества и граждан Мулена было создано представителем народа, коему Национальный Конвент поручил быть апостолом свободы в департаментах центра и востока и заменить там суеверные и лицемерные культы, которым народ, к сожалению, все еще предан, культом Республики и естественной морали. Собрание это состоялось в храме богоматери» (разрядка наша, — Я. Э.).⁴⁵

Во время этого собрания Фуше наряду с далеко идущими постановлениями по вопросам политического и социально-экономического порядка, касаться которых мы здесь не будем, провел также и следующее мероприятие, почти дословно повторяющее то, что было накануне декретировано в Невере:

«Ввиду того, что предписания природы и разума должны быть наконец выполнены и непререкаемым образом утверждены на развалинах фанатизма и суеверия, будет лишен права отправлять какие-либо общественные функции всякий священник, который не позднее 1 ноября сего года не вступит в брак, или не усыновит в законном порядке ребенка и не объявит его своим наследником, или не станет кормить за своим столом старика, рассматривая его в качестве отца» (разрядка наша, — Я. Э.).⁴⁶

Как ни близко муленское постановление 26 сентября к ньеврскому постановлению предыдущего дня, между ними имеется, однако, крайне существенная разница: в то время как во втором говорится о необходимости возвращения к «чистоте ранней церкви», в первом указывается на необходимость заменить «суеверные и лицемерные культы... культом Республики и естественной морали». Из этого совершенно ясно, что уже в конце сентября 1793 г. Фуше считал возможным открыто провозгласить свои атеистические или, по меньшей мере, антихристианские принципы, и если ньеврское постановление 25 сентября как будто бы противоречит этому, то объяснения этого противоречия следует искать, как мы уже говорили, во влиянии Шометта, бывшего, как известно, деистом.⁴⁷

Собрание 26 сентября в храме богоматери имело свое продолжение на улицах Мулена, когда двигавшаяся по ним большая толпа народа во главе с самим конвентским комиссаром разбивала и предавала уничтожению все встречавшиеся по пути внешние знаки католического культа.⁴⁸ Именно это, по-видимому, и имел в виду Фуше, когда он в своем донесении Комитету Общественного Спасения из Мулена от 30 сентября писал: «В течение одного только дня народ с восторгом видел, как к его ногам упали остававшиеся им ранее не замеченные символы его рабства, знаки суеверия и заблуждения, одним словом — все то, что могло напомнить его прежнее угнетение... Священники и их идолы заточены в храмах, глаза республиканцев видят лишь эмблемы возрождения и атрибуты могущества и бессмертия народа. Гражданские празднества и спектакли, во время которых воздаются почести добродетелям, заменили теперь бессодержательность дней, которые фанатизм стремился использовать для своей выгоды».⁴⁹

⁴⁵ Martel, ук. соч., т. I, стр. 160—161.

⁴⁶ Там же, стр. 165.

⁴⁷ См.: Я. Михайлов-Захер. Анаксагор Шометт, стр. 90—95.

⁴⁸ L. Madelin, ук. соч., т. I, стр. 103—104.

⁴⁹ Recueil des actes..., v. VII, стр. 151.

Примерно в таком же духе высказывался Фуше и в своем письме к Шометту от 6 октября: «Положение вещей таково, что местность, находившаяся ранее целиком во власти суеверия, в настоящее время не представляет глазам путешественника ни одного символа, могущего напомнить о господствующей религии».⁵⁰

А еще через пять дней Фуше, восхваляя в своем донесении Комитету Общественного Спасения от 22 вандемьера принятые им революционные меры, восклицал: «Они вызвали среди аристократии удивление и ужас, а религиозный фанатизм поражен ими насмерть. Ныне аристократия и фанатизм здесь уничтожены».⁵¹

Но как ни важны все эти дехристианизаторские мероприятия Фуше, они все же представляли не более как предисловие к изданному им по возвращении в Невер знаменитому постановлению 19 вандемьера (9 октября), являющемуся, без всякого сомнения, важнейшим документом всей дехристианизаторской кампании 1793 г. Вот текст этого постановления.

«Именем французского народа, представитель народа в департаментах центра и востока, —

«принимая во внимание, что французский народ не может признавать никаких привилегий, кроме тех, которые установлены законом, справедливостью и свободой, никакого культа, кроме культа вемирной морали, никакой догмы, кроме догмы его суверенности и всемогущества;

«принимая во внимание, что в тот момент, когда Республика торжественно объявила, что она оказывает одинаковое покровительство отправлению культа всех религий, дозволение последователям всех сект выставлять на публичных площадях, дорогах и улицах символы их культа и устраивать религиозные церемонии, могло бы повести к возникновению давки и беспорядков, —

«Постановляет:

«Ст. 1. Все культы различных вероисповеданий могут быть отправляемы только в принадлежащих им храмах.

«Ст. 2. Так как Республика не признает никакого господствующего или привилегированного культа, все религиозные символы, находящиеся на дорогах, площадях и вообще во всех общественных местах, подлежат уничтожению.

«Ст. 3. Всем священникам и служителям культа под страхом заключения запрещается показываться вне храмов в одежде, присвоенной их культу.

«Ст. 4. В каждом муниципалитете все умершие граждане, к какому бы вероисповеданию они не принадлежали, будут препровождаться через 24 часа после смерти и через 48 часов, если смерть последовала внезапно, на место, предназначенное для общего погребения, под погребальным покровом, на котором будет изображен Сон, в сопровождении общественного чиновника и окруженные своими друзьями, одетыми в траур, и отрядами своих братьев по оружию.

«Ст. 5. Общее место, где будет находиться их прах, должно быть удалено от всякого жилища и обсажено деревьями, под сенью которых будет возвышаться изваяние, изображающее Сон. Все прочие символы подлежат уничтожению.

⁵⁰ L. Madelin, ук. соч., т. I, стр. 109.

⁵¹ Recueil des actes..., v. VII, стр. 403.

«Ст. 6. На воротах этого участка, посвященного религиозным почтением душам умерших, будет сделана надпись: „Смерть есть вечный сон“».

«Ст. 7. На могилах тех, кого граждане соответствующей коммуны после их смерти признают оказавшими отечеству ценные услуги, будут воздвигнуты каменные изваяния, украшенные дубовыми венками.

«Ст. 8. Настоящее постановление будет напечатано, прочитано и расклеено на протяжении всего департамента, разослано во все генеральные советы коммун и священникам, которые будут ответственны за его исполнение» (разрядка наша, — Я. Э.).⁵²

Огромное значение постановления Фуше от 19 вандемьера заключается не только в том, что оно является одним из немногочисленных открыто атеистических документов того времени («Смерть есть вечный сон»). Помимо его принципиального значения, постановление Фуше сыграло большую практическую роль, ибо оно послужило образцом для целого ряда аналогичных распоряжений. Так, не говоря уже о Париже, где это постановление Фуше было одобрено Коммуной в ее заседании 25 вандемьера,⁵³ многие конвентские комиссары в провинции поспешили последовать примеру своего ньеврского коллеги и издали постановления, весьма близко напоминающие постановление от 19 вандемьера.⁵⁴ А конвентские комиссары Кавеньяк и Дартигоейт в изданном ими в Оке постановлении прямо заявляли: «Представители народа в департаменте Жер и других соседних местностях, ознакомившись с постановлением их коллеги Фуше относительно внешних обрядов религиозных культов, изданным 19 числа первого месяца...

«принимая во внимание, что постановление Фуше основано на великих принципах республиканизма и всемирной морали, —

«постановляют, что означенное постановление вводится в действие в пределах департаментов Жер, Ланд, Верхних и Нижних Пиренеев. Оно подлежит исполнению во всех своих пунктах».⁵⁵

Наряду с мерами, имевшими целью ограничить свободу религиозных церемоний, Фуше широко применял и конфискацию церковных драгоценностей. Так, в своем донесении Конвенту из Невера от 8 брюмера Фуше писал: «Гражданин-коллеги, посылаю вам 17 ящиков, наполненных золотом, серебром и всевозможной утварью, собранными из церквей и замков, а также пожертвованной санкюлотов... Обесценим золото и серебро и вываляем в грязи эти божества монархии; только этим путем мы сможем заставить почитать бога республики и установим культ строгих добродетелей свободы».⁵⁶

В том же самом заседании Национального Конвента 11 брюмера, в котором было зачитано это письмо Фуше, выступили делегаты из Невера и, вручая Конвенту присланные Фуше ценности, заявили: «Представители французского народа, санкюлоты Ньевры, презирая золото и серебро, явились к вам, чтобы вручить вам реликвии фанатизма и гордости. Они пирают ногами кресты и все игрушки попов. Жители деревень по собственному почину приносят столовую утварь их бога и их бывших хозяев; кроме того, они выражают категорическое пожелание об упразднении служителей

⁵² Reimpression de l'ancien Moniteur, Paris, 1847, v. XVII, стр. 137.

⁵³ Там же, стр. 137.

⁵⁴ P. De la Gorce. Histoire religieuse de la Révolution Française, vv. I—V. Paris, 1909—1923, v. III, стр. 236.

⁵⁵ F. A. Aulard. Le culte de la Raison et le culte de l'Etre Suprême. Paris, 1892, стр. 132—134.

⁵⁶ Reimpression de l'ancien Moniteur, v. XVII, стр. 318—319.

католического культа и замене их проповедниками морали. Даже женщины отказываются от своих крестов».⁵⁷

За этой посылкой Фуше последовал ряд других аналогичных. «Подношения, — пишет он Комитету Общественного Спасения, — продолжают поступать на алтарь отечества. Пересылаю вам четвертую партию золота и серебра, стоимость которой доходит до нескольких миллионов... Любовь к республиканским добродетелям и к простоте нравов проникла здесь во все души, едва только они освободились от развращающего влияния попов. Некоторые из этих обманщиков продолжают еще играть свои религиозные комедии, но санкюлоты осуществляют за ними бдительное наблюдение, разрушают их подмостки и на их развалинах водружают бессмертное дерево свободы. Да здравствует Республика!».⁵⁸

Наряду с только что описанными мерами Фуше уделял весьма значительное внимание также и антирелигиозной или, точнее, антихристианской пропаганде. С образцом таковой мы встречаемся, например, в отчете о заседании установленных властей, наблюдательного комитета и революционной армии, имевшем место 15 брюмера II года в Мулене в помещении бывшего храма богоматери. В речи, произнесенной во время этого заседания, Фуше — читаем мы в этом отчете — «говорил о лицемерии священников и о фанатических церемониях их культа. Он в прямых и откровенных выражениях говорил об исусовой морали и сделал это так ярко и правдиво, что заслужил восторженные аплодисменты народа». В заключение Фуше предложил «заставить исчезнуть все атрибуты поповского культа и заменить их бога богом санкюлотов».⁵⁹

Выступление 15 брюмера было последним актом дехристианизаторской деятельности Фуше в Невере и Мулене. За шесть дней до того, а именно 9 брюмера, Национальный Комитет постановил перевести его в качестве конвентского комиссара в «Освобожденный город», т. е. в бывший Лион.⁶⁰ 17 брюмера Фуше покинул Невер,⁶¹ а 20-го он прибыл в Лион, где к этому времени уже находился его коллега Колло Эрбуа.

Положение, которое Фуше застал в Лионе, существенно отличалось от того, которое он оставил в Невере и Мулене. В то время как в департаментах Ньевры и Аллье классовая борьба происходила в рамках внешней легальности, Лион в 1793 г. был, как известно, ареной ожесточенной гражданской войны, лишь недавно закончившейся взятием восставшего города войсками Конвента и изгнанием из него контрреволюционной армии Преси. При этих условиях вполне понятно, что перед конвентскими комиссарами в Лионе стояли гораздо более важные задачи. Ясно, что при данной ситуации заботы Фуше о борьбе с католицизмом не могли не отойти на задний план, поглощаясь более широкой задачей искоренения остатков контрреволюции. «Мы не будем говорить вам о священниках, — писали Колло д'Эрбуа и Фуше в своем донесении Комитету Общественного Спасения от 5 фримера, — мы не удостоаиваем их чести специально ими заниматься. Их поведение совершенно ясно: пользуясь своим влиянием на совесть народа, они ввели его в заблуждение. Таким образом, они являются непосредственными виновниками пролившейся здесь крови; тем самым приговор над ними уже вынесен».⁶²

⁵⁷ Там же, стр. 319.

⁵⁸ Recueil des actes..., v. VIII, стр. 113.

⁵⁹ Martel, ук. соч., т. I, стр. 190—192.

⁶⁰ Recueil des actes..., v. VIII, стр. 120—121.

⁶¹ L. Madelin, ук. соч., т. I, стр. 123.

⁶² Recueil des actes..., v. VIII, стр. 709—710.

Но если, таким образом, в первое время пребывания Фуше в Лионе ему было просто-напросто некогда специально заниматься дехристианизацией, а его борьба с контрреволюционным духовенством совершенно растворялась в борьбе с контрреволюцией вообще, то уже очень скоро появились новые обстоятельства, положившие конец самой возможности дехристианизаторской деятельности Фуше. Как известно, уже в первой половине фримера робеспьеристы, ранее временно скрепя сердце примирившиеся с дехристианизаторской кампанией, теперь, опираясь на дантонистов, перешли в решительное наступление против своих противников слева. В результате этого эбертисты оказались вынужденными капитулировать в этом вопросе, что, впрочем, не спасло их в дальнейшем от разгрома и гибели.⁶³ Само собой разумеется, что кому-кому, но уже никак не Фуше могло прийти в голову давать без надежды на успех открытый бой господствовавшей партии. Начиная с декабря 1793 г. в деятельности Фуше мы уже не встречаемся с какими-либо попытками дехристианизации. А в начале 1794 г. он, предчувствуя, как известно, скорый конец эбертистов, открыто рвет свои с ними связи. Тем самым, естественно, кончается навсегда и его борьба с религией.⁶⁴

⁶³ Подробнее об этом см.: Я. Михайлов-Захер. 1) Французская революция и церковь, т. I; 2) Анаксагор Шометт.

⁶⁴ Для характеристики позиции Фуше в отношении религии и церкви в конце его лионской миссии (он был отозван из Лиона постановлением Комитета Общественного Спасения от 7 жерминаля — 27 марта — 1794 г.) достаточно сказать, что из 18 монахинь, судившихся там 26 марта 1794 г. за отказ от принесения присяги, к смерти была приговорена только одна (см.: F. Bousoulade. Les religieuses et les serments, Annales Historiques de la Révolution Française, 1953, № 131, стр. 138). И это после того как первое время своей лионской миссии Фуше ознаменовал казнью большого числа церковников, составлявших, впрочем, только часть казненных им без всякого суда многих сотен в своем большинстве ни в чем неповинных людей!

З. Н. МЕЛЕЩЕНКО и Т. М. РУМЯНЦЕВА

КРИТИКА РЕЛИГИИ И ЦЕРКВИ НЕМЕЦКИМИ ПРОСВЕТИТЕЛЯМИ XVIII в.

В XVIII в. в Германии просветители боролись против официальной христианской религии и церкви. Несмотря на сравнительно слабое развитие материалистической философской мысли в Германии, там все же жили и писали такие материалисты, как Матиас Кнутсен, Ф. Штош, П. Вольф, Т. Лау, И. Эдельман и др. Вопреки всем препятствиям, которые встречало распространение их материалистических взглядов в затхлой атмосфере карликовых германских государств, деятельность этих мыслителей не прошла бесследно.

Однако главное направление антицерковного протеста в Германии шло не по линии открыто материалистической пропаганды, а выражалось в борьбе за свободомыслие, за право каждого человека верить или не верить, за пантеистические и деистические взгляды. Наряду с этим широко распространялась и пропаганда новейших достижений естествознания, в разработке которого немецкие просветители XVIII в. принимали большое участие. Наконец, публицистическая немецкая литература того времени критиковала церковные учреждения, быт и нравы духовенства.

Буржуазная историография замалчивала политическую направленность немецкого просвещения, изображая его корифеев во главе с Гете как «олимпийцев», далеких от бурных событий общественной жизни. Буржуазные исследователи рассматривали немецкое просвещение как полную антитезу французского с его политической заостренной злободневностью, как «чистое просветительство», главным содержанием которого является только идея интеллектуального и морального совершенствования человечества.

Буржуазная историография недооценивала также и философское содержание в творчестве немецких просветителей. Они изучались обычно как поэты, историки, теоретики искусства, фольклористы, и меньше всего обращалось внимания на то, что они содействовали развитию философской мысли в прогрессивном (за редкими исключениями) направлении, богатом элементами материализма и диалектики. Наконец, буржуазная историография умышленно оставляла в тени то важное обстоятельство в характеристике немецкого просвещения, что большинство его представителей глубоко интересовалось не только гуманитарными, но и естественными науками, а многие просветители были выдающимися учеными и исследователями природы, что не могло не отразиться на их идеологической борьбе.

Общественно-политическая деятельность немецких просветителей выражалась в литературном творчестве, в организации читален, театров, издании журналов, газет, сборников и народных календарей, распространении просветительской литературы как отечественной, так и зарубежной.

Эта деятельность проводилась с целью разоблачения основных зол немецкой действительности XVIII столетия: феодальной эксплуатации и экономической отсталости, национальной раздробленности страны и политического бесправия народа.

В социальном протесте немецких просветителей значительное место занимала критика религии и духовенства. Однако эти критические выступления имели свои характерные черты, обусловленные историческими особенностями положения церкви в Германии. В противоположность Франции, где до революции 1789 г. католическая церковь в союзе с королевским абсолютизмом оставалась могущественной силой политического, экономического и идеологического угнетения народных масс, роль и значение ее в Германии после реформации были ограничены. Католичество сохранилось как государственная религия в Австрии, Венгрии, западнославянских провинциях империи, а также в западных и прирейнских немецких государствах. Несмотря на поддержку, которую оказывали церкви германские императоры для подавления непрекращающихся в славянских провинциях народных движений, питавшихся идеями гуситских войн, католичество в Германии было расшатано этой борьбой. Кроме того, такие государи, как Мария-Тереза и Иосиф II — представители «просвещенного абсолютизма», стремившиеся укрепить и централизовать свою власть, проводили политику обуздания светской власти церкви, что вело (как это было в австрийских Нидерландах) к открытым острым столкновениям между государем и князьями церкви. Наконец, ослабляющим фактором являлось и сосуществование внутри единой — правда, призрачной — германской империи двух государственных религий — католической и лютеранской, так как вся обширная часть восточной Германии стала страной, где победила реформация.

Лютеранство было официальной государственной религией в таком быстро поднимавшемся и набравшем силы государстве, как Пруссия. Лютеранское духовенство, лишенное земельных богатств и политической власти, а также такой могущественной организации, как монашеские ордена, не могло иметь непосредственного воздействия на политическую жизнь и вынуждено было довольствоваться более скромной ролью при дворах немецких государей. Это, конечно, не означает, что духовенство протестантской Германии выполняло какие-либо прогрессивные идеологические функции. В большинстве своем оно стояло на страже феодально-сепаратистских интересов князей как в политическом, так и в экономическом плане. Выполнению духовенством этой роли содействовала и зависимость многочисленных немецких университетов с обязательными теологическими факультетами от щедрости и поддержки государей.

В результате реформации в религиозное вероучение был внесен известный элемент рационализма, исчезла мистика и экстатические настроения, разжигавшиеся католицизмом. Лютеранская теология допускала известный элемент критики в исторических исследованиях священного писания. Этот критицизм усиливался, когда обращался против католической религии. Нетерпимость и ненависть проявлялись лютеранскими теологами главным образом по отношению к открытым выступлениям против официальной религии, как это было, например, с Лессингом в его полемике против мракобеса Геце. Поэтому открытая антиклерикальная борьба деятелей немецкого просвещения велась главным образом против католической церкви. В этой области просветители выступали с большой смелостью и остротой: некоторые памфлеты, появившиеся в Германии в XVIII в., не уступают по силе английским и даже французским произведениям этого

рода. Критике подвергались не только организации и учреждения католической церкви, с неменьшим жаром разоблачали немецкие просветители реакционный характер католической религии, ее иррационализм и нетерпимость ко всякому инакомыслию, ее враждебность науке, искусствам и просвещению, двуличный характер католической этики. Что же касается критики лютеранства, то она шла главным образом в области теологии, философии и истории религии, пропаганды свободомыслия, разоблачения всех официальных религий, из которых ни одна не может претендовать на превосходство над другими религиями.

Свое критическое отношение к религии и церковным организациям деятели немецкого просвещения обосновывали с позиций деизма, пантеизма, а иногда — философского материализма и естествознания.

Критика религии и церкви в немецкой публицистике

Особый интерес представляет в деле критики религии и церкви немецкая публицистическая литература XVIII в., частью анонимная, что позволяло ее авторам смелее и политически заостреннее выступать против реакционной церковной идеологии. Именно в немецкой публицистике, с одной стороны, довольно рано появляется понимание тесной связи теологии с философским идеализмом и раскрывается его реакционная сущность; а с другой стороны, отражается связь борьбы против религии и церкви с борьбой за национальное единство Германии и за демократизацию всего ее политического строя.

Наиболее острым нападкам подвергалась реакционная сторона идеалистической системы Лейбница, развитие и вульгаризация ее в философской системе Х. Вольфа с его доказательствами, что существующий мир и все его порядки являются «наилучшими». Такой официальный оптимизм, призывавший к полному подчинению воле божьей и примирению со всеми отрицательными сторонами немецкой общественной жизни, вызвал энергичный протест прогрессивных мыслителей. В критике вольфианства сочетались элементы философского, политического и этического подхода к вопросу о роли религии в жизни Германии. Немецкие публицисты находили обоснование своим критическим выступлениям как в отечественной, так и в зарубежной философской литературе, в публицистике Франции и Англии, имевшей широкое распространение в Германии.

Одной из ранних попыток критики просветителями официальной религии было анонимное сочинение, автор которого укрылся под псевдонимом «Икс-Игрек-Зет-младший». Это произведение, написанное в форме речи-обращения к последователям философии Х. Вольфа, помещено в сборнике «Жизнь, деятельность и писания Христиана Вольфа, философа Лейпцигского и Братиславского», вышедшем в 1739 г. при жизни философа. Большинство статей — хвалебные, некоторые содержат отдельные критические замечания.

Статья «Икс-Игрек-Зет-младшего» отличается резким полемическим тоном и направлена против всей вольфианской философии. Написана статья не по-латыни (как часть других статей), а по-немецки, с явным желанием сделать ее доступной более широкому кругу читателей. Этому же, очевидно, служит и выбранное автором интригующее читателя название: «Здравомыслящее обращение Горация, как хорошо осведомленного кормчего корабля, ко всем вольфианцам. Изложено в речи, относящейся к его словам в 1-й книге четырнадцатой оды, посредством которых будет основательно опровергнута новейшая вольфианская философия».¹ Объявляя

¹ Vita, fata et scripta Christiani Wolfi Philosophi Lipsiae et Bratislavi, 1740.

себя убежденным противником вольфианцев, анонимный автор использует художественные образы из оды Горация, описывающего благоденствие разумного хлебопашца, который упорным трудом обеспечивает себе хороший урожай. Ему Гораций противопоставляет жизнь моряка, который может либо разбогатеть, либо погибнуть вместе с кораблем и всеми богатствами. Гораций сравнивает соблазны быстрого обогащения от морской торговли с пестрой раскраской корабля. Опытный мореплаватель знает, что под яркими красками скрывается гнилое и трухлявое дерево. Таковой является и вольфианская философия, которая прикрывает пороки и несовершенства людского общества красивым лозунгом: «Наш мир есть наилучший из миров».

Автор раскрывает всю ложность и обманчивость убеждения в непревзойденном совершенстве земного человеческого устройства, созданного «премудрым божеством». «Какая это жестокая и сомнительная картина!» — восклицает анонимный автор. «Вы говорите, — обращается он от имени Горация к вольфианцам, — что бог якобы выбрал из всех миров наилучший. . . И этим наилучшим является наш теперешний мир, эта жалкая долина горести? Да вы, что, смеетесь, уважаемые друзья?» «Да, — отвечают они, — именно в этом мире наиболее полно проявляются всемогущество и мудрость творца». Ибо, по мнению одних (вольфианцев, — З. М.), творец, создавая этот мир, не захотел бы предпочесть его какому-либо иному, лучшему. По мнению других, ничто не могло препятствовать ему избрать другой, лучший мир, если бы он был. «Ну, разве не является такое изображение посмешищем? Можно подумать, что бог предварительно сообщил вольфианцам, что он намерен сотворить; или (что) он считает себя обязанным отдавать именно этим философам отчет в своей деятельности: что он может сделать и чего не может!».

Таким образом, в легкой литературной и иносказательной форме, достаточно прозрачной для простого человека, «Икс-Игрек-Зет-младший» подрывает и веру в неограниченное могущество бога, и в его совершенный разум, и, наконец, в его благожелательное отношение к роду людскому. Считать совершенным современный мир, т. е. современное общественное устройство, в котором люди живут как в библейской «долине слез и бедствий», могут только оторвавшиеся от действительности последователи Х. Вольфа.

От критики тезиса о мире как наисовершеннейшем анонимный автор переходит к критике вольфианской теории «предустановленной гармонии». Он считает, что всякая «предустановленность» является самоограничением того, кто ее создал: она ограничивает его разум, так как за пределами этого предустановленного порядка прекращается движение его мысли. Она ограничивает его волю, так как, раз установив такой порядок, он уже ничего не желает. А отсюда вытекает, что и деятельность этого «предустановителя» в дальнейшем прекращается. Все пребывает неподвижным и неизменным от века и до века. В таком случае остается, конечно, верить, что «наш мир наилучший» и существовать в состоянии заснувшего ума и сердца. Анонимный автор не выражает материалистических взглядов. Он критикует официальную богословскую точку зрения, подпираемую вольфианской философией, как свободомыслящей с деистическими тенденциями, для которого допустимо существование «высшего существа», нематериального начала, но не противоречащего идее разумности и свободной деятельности человека, направленных на прогрессивные изменения существующего, а не на мертвый застой и подчинение религиозной догме.²

² Там же, стр. 11, 14 и сл.

Прогрессивные мыслители связывали критику лейбницевской «Теодицеи», философии Вольфа и его школы с пропагандой идеи веротерпимости, свободы научного исследования, с выяснением причин, порождающих реакционные идеи (вопрос о политическом режиме германских государств). Во избежание преследования властей большинство авторов издавало свои труды анонимно. Характер такой критики ясно проявляется, например, в анонимных «Философских исследованиях и известиях», составленных «некоторыми любителями мудрости» и напечатанных в Лейпциге в 1749 г. Другой «ревнитель истины» пишет сочинение «Философские мысли, относящиеся к вопросу: является ли настоящий мир наилучшим?» (книга вышла анонимно во Франкфурте и Лейпциге в 1749 г.); автор, так же как и другие анонимы, отрицательно относится к вольфианству.

В «Философских исследованиях и известиях», являющихся чем-то вроде альманаха в 6 выпусках, ясно видна тенденция ознакомить читателя прежде всего с самыми современными и острыми вопросами естествознания. Этому посвящены две трети всех статей: о первых опытах с электричеством, об орбитах вращения планет, о математических работах Ньютона, об интегральном исчислении и др. В осторожной форме альманах пропагандирует свободомыслие и критикует официальную теологию. Так, в 6-м выпуске помещен трактат о человеческой душе и опровергаются доказательства Лейбница в защиту бессмертия души. С точки зрения анонимного автора, единство монады не допускает отделения души от тела; следовательно, либо можно говорить о бессмертии и того, и другого, что противоречит действительности, ибо нет бессмертных людей, либо нельзя доказать бессмертия души — монады. Автор считает, что душа есть материальная сущность, при этом он заранее отвергает обвинения в атеизме, ибо материальная душа вечна, как часть природы. Свои доказательства он заканчивает призывом к здравому смыслу ученых: «Каждому гораздо легче понять душу как материальную, объяснить себе, как она действует в теле и тело существует с нею. Ибо в таком случае мы познаем действие одной материи в другой. Тонкое и достойное удивления строение мозга может дать исследователю побуждение ко многим важным и замечательным выводам. Представление же о душе как о простой монаде ведет ко все более тяжким и запутанным ошибочным суждениям».³

Анонимные авторы выступают и в защиту свободы научного исследования, правда в аллегорической форме: в выпуске 3-м помещено рассуждение «Ограничение свободы ученых есть признак мудрого правительства». Автор с явной насмешкой утверждает, что нигде так не процветают науки, как в Германии, где верховными судьями научной истины являются государи. Он призывает ученых не считать ограничения свободы мысли рабством и хранить про себя открытые истины.⁴

Но наиболее политически заостренным в этих сборниках является помещенное в первом выпуске рассуждение о том, «имеет ли право государь тайно убить другого государя?». Автор ведет рассуждение от имени высокого служителя церкви — члена ордена иезуитов и двух светских лиц. В уста иезуита он вкладывает пламенную защиту тайного убийства посредством яда. Доказательства идут в развитие лозунга: «Цель оправдывает средства» — со всеми приемами иезуитской демагогии. Против иезуита горячо выступает некий «мудрый и добросовестный старец», а третий участ-

³ Philosophische Untersuchungen und Nachrichten von einigen Liebhaber der Weisheit. Leipzig, 1744, стр. 440—441.

⁴ Там же, стр. 226.

ник дебата — придворный — придерживается половинчатого решения. Автор заканчивает свой рассказ тем, что он согласен с осуждением иезуитской морали.

Выступления анонимных публицистов против казенного оптимизма Х. Вольфа и против иезуитов почти во всех случаях подкрепляются ссылками на авторитет П. Бейля, «Исторический словарь» и другие произведения которого были широко распространены среди немецких мыслителей первой половины XVIII в. и способствовали распространению того скептицизма в вопросах вероучения, от которого шла прямая дорога к материализму.

Большое распространение имело в первой половине XVIII в. анонимное сочинение под названием «Переписка по вопросу о природе души», появившееся еще в 1713 г. Автор его выражает взгляды, проникнутые материализмом и атеизмом. Отрицая всякое значение за признанными авторитетами theologов и философ-идеалистов, аноним провозглашает свободу научного и философского исследования и обрушивается на теорию врожденных идей Декарта. Рассматривая человека как часть материальной природы, отличающегося от животных лишь количественным, а не качественным развитием, автор с позиций механистического материализма доказывает, что душа как бессмертная субстанция столь же не присуща человеку, как и животным, а все проявления так называемой душевной деятельности человека могут, как и у животного, быть объяснены «механическим уплотнением и разряжением сил при деятельности мозговых волокон». В заключительной части своей работы анонимный автор дает слово защитникам религиозного мировоззрения, которые «разбирают» его основные положения чисто формальным путем — пространными ссылками на Аристотеля, на авторитет ортодоксального лютеранского богословия и, наконец, на священное писание, «подтверждающими» акт сотворения мира, воскресения мертвых и т. д. При этом вся аргументация и приемы доказательств изображены в духе сатиры на традиционные диспуты богословов.

Весьма интересным и содержательным сочинением с антиклерикальным направлением является широко распространенный в Германии XVIII в. труд Христиана-Эрнста фон Виндгейма под названием «Достижения мировых ученых за период с 1700 по 1750 г.».⁵ Это шеститомное издание выходило в Нюрнберге в течение 1751—1753 гг. и представляло собой библиографический справочник по всем достойным внимания новинкам немецкой и зарубежной литературы (Англия, Франция, Голландия, Италия) в области политики, науки, философии и искусств, а также по «знаменитым книгам прошлых веков». В предисловии к первому тому автор указывал, что его главной целью является помощь в развитии умения разбираться в книгах, приобретать лишь действительно ценные и обогащающие ум сочинения, не презирать отечественную литературу и не переоценивать всякую заграничную новинку, а судить о книге по ее существу. Труд, задуманный Виндгеймом, был выполнен тщательно и добросовестно. Человек широкого образования, знаток западноевропейских языков, профессор университета в Эрлангене, Христиан-Эрнст фон Виндгейм был энтузиастом просвещения с самыми передовыми философскими взглядами. Свидетельством этого служит вся направленность его своеобразной энциклопедии, ибо труд его, конечно, далеко выходит за рамки простого справочника. Каждой упоминаемой книге предпосылается ее краткое содержание, даются отзывы и ха-

⁵ Christian Ernst von Windheim. Bemühungen der Weltweisen vom Jahre 1700 bis 1750. In 6 Bänden. Nürnberg, 1751—1753, Bd. I.

рактики видных ученых, подробно излагается полемика, возникшая по поводу той или иной проблемы.

Виндгейм направляет интересы читателя в сторону симпатий к материализму и атеизму. Конечно, как составитель справочника он не мог не включать в него и произведения явно идеалистического характера и отдельные сочинения второстепенных авторов. Но таких немного. Если сравнить, например, содержание статей о свободомыслии, помещенных в пятом томе справочника, то окажется, что из них 16 написаны в горячую его защиту и только пять выступают против свободомыслия.

Одной из первых книг, указанных в первом томе справочника, поставлено сочинение французского анонима, состоящее из трех частей: «Христианин-философ», «Философ-христианин» и «Честный человек и негодай». На первый взгляд — совсем нелогическая последовательность. Но оказывается, французский автор ставит вопрос о том, всегда ли обязательно для истинного философа быть христианином. И обязательно ли сочетание истинной добродетели с христианской религией, а порочной жизни — с отсутствием религиозных убеждений. В этом же первом томе помещены (с положительным отзывом) статья о четвертом правиле движения Декарта, о физике атомного мира, выдержки из произведений Бейля, Пуффендорфа, «Механики разума» Лесажа и ряд других передовых научных произведений. В третьем томе составитель помещает статьи о Фонтенеле, об этике картезианцев, о произведении Дж. Беркли «Три разговора между Гиласом и Филонусом», о жизни Т. Кампанеллы, о монархмахии. Но с особенной тщательностью представляет составитель своим читателям сочинение Тита Лукреция Кара в английском, французском и итальянском переводах. Он говорит о Лукреции и его предшественнике Эпикуре с величайшей симпатией и глубоким уважением. Он всячески восхваляет «благородное дело» переводчиков, которые содействовали широкому ознакомлению читателей с этим великим творением. Он прилагает все усилия, чтобы освободить Лукреция и Эпикура от обвинений в проповеди безразличности и безбожия, но делается это только для того, чтобы не отпугнуть читателя. Что сам Виндгейм вовсе не боялся атеизма Лукреция, а наоборот, разделял его, свидетельствует ряд статей — частью анонимных — в четвертом томе, посвященных античной философии, главным образом материалистам Эпикуру и Лукрецию. С особым удовольствием Виндгейм аннотирует анонимную французскую статью «О принципах природы согласно мнениям древних философов», где рассматривается отношение Декарта и Гассенди к античному материализму. Французский аноним, называя Декарта великим ученым, который «первый восстановил корпускулярную философию Демокрита и Эпикура», признает в то же время, что он (Декарт) искажил систему учителя и выхолостил ее «своей метафизикой». Значительно более верно следует Эпикуру Гассенди. И Виндгейм с удовольствием пересказывает мнение анонимного автора о Гассенди: «Мягкосердечие этого великого человека заслуживает не менее похвал, чем его глубокий ум и большая ученость... На примере Гассенди видно, как великие умы, увлекавшиеся Картезием, своа переходят на позиции древних атомистов».⁶

Виндгейм часто возвращается к аннотации книг английских свободомыслящих — Толанда и Коллинза. Он не только помещает в своем справочнике «Письма к Серене» Толанда и сочинение Коллинза о человеческой свободе, но и присоединяет к ним правильное изложение их содержания.

⁶ Там же, т. IV, стр. 169—170.

А в пятом томе Виндгейм дает краткое, убедительно написанное изложение антиклерикального трактата Коллинза «Речь о свободомыслии», появившегося анонимно в 1713 г. Книга вызвала шумное возмущение английского духовенства и реакционной части буржуазии; ее приписали Д. Толанду и только позднее выяснили, кто был ее настоящий автор. Сообщив с бесстрастным видом эти «необходимые» читателю сведения, Виндгейм добросовестно излагает все крамольные мысли Коллинза: право на сомнение в бытии божьем, на отрицание божественной природы священного писания и даже его утверждение, что всякая религия есть жульничество. Виндгейм приводит следующее положение из «Речи о свободомыслии»: «В такой стране, как наша, где народ так невежествен и суеверен, глуп и без всяких общих и частных добродетелей, я считаю, достаточно (для религии), если люди имеют стремление делать добро и оставаться в таких рамках, чтобы не стыдиться самих себя и не вредить себе».⁷

Виндгейм пропагандировал труды Бэкона, Галилея, Ньютона. Он явно симпатизировал голландскому ученому и философу Хартзекеру, жившему в первой половине XVIII в., за его полемику против метафизики Декарта. Особенно подчеркивает Виндгейм логическую последовательность в опровержении Хартзекером декартовского доказательства бытия бога, которое он называл пустой тавтологией. Он присоединяется к мнению Хартзекера о шаткости положения Декарта: «*Cogito ergo sum*». Доказательство бытия, говорит он, надо искать не в «*cogito*», а в «*ago*», т. е. не в том, что я мыслю, а в том, что я действую. Наконец, Виндгейм согласен со всеми, кто критикует теорию врожденных идей Декарта, и с особой симпатией комментирует положение Локка: ничего нет в интеллекте, чего прежде не было бы в чувствах.

Читатели труда Виндгейма проникались духом свободомыслия, рационализма и глубоко критического отношения к идеалистической философии и всякой религии. Они воспитывались в духе ядовитых антицерковных памфлетов Толанда, Коллинза, Мандевиля, приучались трезво оценивать ханжеские обвинения церковников и реакционеров в адрес атеизма и свободомыслия, получали научное обоснование в великих открытиях и достижениях естествознания, более ясное представление о связи идеологической и политической борьбы. С скромный справочник превратился в своего рода энциклопедию свободомыслия, оказавшую большое и плодотворное влияние на немецких мыслителей.

Отношение Лессинга, Гердера, Гете и Шиллера к религии

В Германии в борьбе против религии и церкви большую роль сыграли такие выдающиеся немецкие просветители, как Лессинг, Гердер, Шиллер, Гете и др. Они критиковали христианскую теологию главным образом с позиций спинозизма. Материалистическая философия Спинозы была интерпретирована ими в духе пантеизма, что объяснялось историческими условиями развития Германии.

Пантеизм немецких просветителей был направлен против христианского вероучения о противоположности духа материи, человека природе, души телу.

Пантеистическая философия Лессинга, Гердера, Гете прежде всего характеризуется монизмом. Идея единства мира пронизывает все их высказывания. Это единство состоит в том, что природа и бог, мате-

⁷ Там же, т. V, стр. 12.

рия и дух, тело и душа не являются двумя различными субстанциями, сущностями, это тождественные понятия. Одно без другого не может быть: бог — это духовное, безличное начало, находящееся не за пределами природы, а разлитое в ней; природа наполнена этим божеством, духовным началом. Выступая против идеи о сотворении мира богом, немецкие просветители учили о несотворимости и неуничтожимости природы, о ее вечном существовании, но одновременно они утверждали также, что и духовное началоечно и неуничтожимо. Эти идеи Лессинг развивал в сочинении «О действительности вещей вне бога», Гердер — в «Идеях к философии истории человечества», «Боге» и др.; Гете выражает свои пантеистические взгляды в многочисленных художественных произведениях: «Фауст», «Магомет», «Прометей», «Бог и мир» и др.

Немецкие просветители признавали строгую закономерность развития природы, общества и причинную обусловленность, т. е. детерминизм всего поведения человека. Лессинг, например, выступал против объяснения явлений природы вмешательством сверхъестественного существа, бога, требовал объяснять мир из него самого, из его собственных законов. Вслед за Спинозой, который определял субстанцию как «причину самой себя», Лессинг указывал, что нельзя объяснять каждый естественный акт волей бога, что природа производит по собственным законам и без того, чтобы на это была направлена какая-то божья воля. Необходимость господствует всюду. В мире, пишет Лессинг, «вещи расположены по порядку действий и причин».⁸ Ничто не случается без причины, все, что происходит, имеет прочную основу в вечной, бесконечной связи всех вещей.

Гердер, как и Лессинг, выступал против идеи божественного произвола, утверждая, что все в мире подчиняется естественным законам. Ничего нет и не может быть вне законов природы. «Также и в истории должны иметь силу естественные законы, лежащие в существе вещей: божество от этих законов, которые оно само же основало, может в столь же малой мере освободиться, потому что оно именно в них открывается в своем высоком могуществе с неизменной, мудрой и благой красотой».⁹ В «Идеях к философии истории человечества» Гердер утверждает единство законов растительного, животного и человеческого царств, подчеркивая связь между ними и переход от более низких ступеней к более высоким.

Наряду с Кантом немецкий просветитель Лессинг явился ниспровергателем вольфианской метафизики, которая имела в Германии широкое распространение. Лессинг не остановился на уровне диалектики Лейбница, философия которого теологична и телеологична. Исходя из того, что мир развивается диалектически, во внутренним, присущим ему законам, Лессинг решительно восставал против всяких попыток теологов поставить вопрос о сотворении мира богом, ибо такого творения никогда не было: мир, природа несотворимы и неуничтожимы, мир существует вечно.

В своем основном труде «Идеи к философии истории человечества» Гердер исторически смотрит на развитие вселенной, земли, возникновение жизни на земле, появление человека, развитие человеческого общества. При этом его взгляды в значительной степени приближаются к материализму. «Вся вселенная управляется законами» — так озаглавил он один из параграфов своего труда. Земля — это звезда между звездами. Она возникла постепенно, из состояния хаоса сил и стихий. Земля испытала

⁸ Lessings sämtliche Werke. In 20 Bänden. Hrsg. von H. Göring. Stuttgart, 1882—1885. Bd. 19, стр. 74.

⁹ Herder. Zur Philosophie der Geschichte, Bd. II. Berlin, 1952, стр. 457.

различные превращения, прежде чем стала такой, какой она есть теперь. Жизнь на земле развивалась постепенно. Сначала возникла неживая природа, а затем живая. После возникновения растений и растениеживотных появляются животные, а после животных — человек. Гердер подчеркивает, что во всей природе образованию одушевленных творений предшествовало образование вещества. Человек возник после животных и имеет с ними много общего.

У Гете диалектические идеи наиболее сильны в его естественно-научных трудах. Он явился одним из основоположников эволюционного метода в естествознании. Диалектика помогла Гете сделать ряд открытий. Он пришел к выводу, что необходимо признать череп дальнейшим развитием позвоночника. Гете нашел межчелюстную кость у человека, установил возможность наследственной передачи приобретаемых признаков. У Гете, не в пример немецким идеалистам, диалектика заключена в самой природе.

Сильной стороной немецких просветителей была историческая критика религии.

В «Заметках о Германии» Ф. Энгельс связывает появление исторической критики религии в немецкой идеологии с эпохой реформации, в частности с немецким протестантизмом. Он прямо указывает, что такой характер критики имеет корни в немецком протестантизме: «...немецкий протестантизм — единственная современная форма христианства, которая заслуживает критики. Католицизм уже в XVIII в. стоял ниже всякой критики и был просто предметом полемики. . . Только немец обладает теологией и в силу этого имеет объект для критики — исторической, филологической и философской. Эта критика является продуктом Германии, она была бы невозможна без немецкого протестантизма, и тем не менее она абсолютно необходима. С такой религией, как христианство, нельзя покончить только с помощью насмешек и нападок, ее нужно также преодолеть научно, т. е. путем исторического объяснения, а с этой задачей не в состоянии справиться даже естествознание».¹⁰

Лессинг требовал от ученых научной критики религии. Он считал недостаточной критику деистами, которые полагали, что, вскрывая противоречия в Библии, они тем самым критикуют и религию. Для Лессинга священное писание не равно религии: «Буква не дух, а Библия не религия».¹¹ Для него священное писание не было священным, он признает за ним лишь историческую ценность. Все эти религиозные книги, по утверждению Лессинга, отражают жизнь народа на определенной ступени его развития. Поэтому их необходимо исследовать с точки зрения филологической и исторической.

Лессинг требовал исторического исследования происхождения, распространения и роли религии в истории человечества, но не мог материалистически объяснить происхождение и сущность религии.

Просветители противопоставляли всем официальным («положительным») религиям так называемую естественную религию. По мнению Лессинга, люди в естественном состоянии признавали бога, пытались составить себе о нем понятие и стремились считаться с этим понятием при всех поступках и мыслях. Естественное состояние характеризовалось свободой и равенством, которые распространялись и на религию. Но в естественном состоянии люди неравны по своим физическим и умственным силам. Поэтому понятия о боге у людей были различны: каждый человек молился

¹⁰ Архив Маркса и Энгельса, т. X. Госполитиздат, 1948, стр. 352.

¹¹ Lessings sämtliche Werke, Bd. 18, стр. 111.

богу по-разному. В естественном состоянии не было религиозных обрядов, церкви, люди молились в одиночку. Естественная религия, таким образом, означает свободу в делах веры.

По договору возникает общество-государство и вместе с ним появляется «положительная» религия. Отныне свобода в отношении религии исчезает, ее место занимает принуждение людей к однородным религиозным правилам.

Лессинг, Гердер, Шиллер, Гете отвергают официальные религии за их нетерпимость и насилие. Свое отрицательное отношение к официальной религии Лессинг выразил как в специальных трудах, так и в художественных произведениях. С большой художественной силой это сделано, например, в «Натане мудром». Лессинг писал, что образ мыслей Натана, отвергающего все «положительные» религии, есть его собственный образ мыслей. По мнению Лессинга, все официальные религии одинаково истинны и ложны. Истинны, потому что все они были вызваны определенными историческими условиями жизни народа; ложны, потому что они представляют собой уже пройденный этап в развитии человечества, поскольку наступило время, когда в обществе должна иметь место естественная религия. Требование естественной религии означало у Лессинга свободу совести.

Гердер также выступал против официальной религии, против ортодоксии, но его взгляды менее последовательны и содержат теологические привески. В труде «Идеи к философии истории человечества» и фрагменте «О различных религиях» Гердер излагает свое понимание причин возникновения религии. Гердер видит отношение человека к природе как почитание и познание природы-бога. Здесь явно выступает влияние Спинозовской «Этики», интерпретированной Гердером как чистейший пантеизм.

Мировоззрение Гете насквозь антирелигиозно. Он хочет иметь дело только с природой и человеком, ему ненавистна религия, разделяющая человека и природу. Вложив большой вклад в дело изучения природы, Гете тем самым участвовал в подготовке материализма на немецкой почве.

Гете был противником всякой официальной религии, он не признавал идеи личного бога. Ф. Энгельс писал: «Гете неохотно имел дело с богом, от этого слова ему становилось не по себе, только человеческое было его стихией, и эта человечность, это освобождение искусства от оков религии как раз и составляет величие Гете».¹²

Гете испытывал отвращение ко всем атрибутам церкви, к церковному культу, выступал против таинств и обрядов («Гец фон Берлихинген», «Эгмонт», «Тассо», «Масляничное действие», «Фауст»). Действительно, храм не нужен был тому, для кого природа была храмом.

Гете считал религию несовместимой с человеческим разумом.

Ф. Шиллер также не признавал никакой официальной религии, но считал, что человек в собственном сердце несет религию. Он выдвинул религию любви и чувства.

Отрицательное отношение немецких просветителей к официальным религиям начинается с критического разбора Библии и Евангелия.

Лессинг специально останавливается на вопросе происхождения и развития иудаизма, сущности Библии. Хотя Библия и очень древний документ, но на этом основании нельзя утверждать о ее божественности, как это пытаются сделать богословы. Имеются, пишет Лессинг, другие, более древние религиозные памятники, например книги браминов.

¹² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 594.

Некоторые люди, указывает Лессинг, относятся к Библии как к идолу. В произведении «Библиолатрия» он ополчается против такого суеверия, называя его дикостью. Лессинг писал, что к Библии нужно подходить с исторической точки зрения. Он пытается исследовать содержание Библии: он излагает историю евреев по Библии, рассматривая прежде всего развитие их религиозных представлений. Лессинг хочет дать филологическую критику Библии: он проявляет интерес к различным переводам Библии, сравнивает их качество, устанавливает наличие или отсутствие тех или иных текстов и т. д.

Работы Лессинга по истории религии оказали огромное влияние на Гердера, который развивает преимущественно две основные идеи родоначальника немецкого просвещения: принцип историзма и народности — и применяет их к истории религии. Историческая точка зрения позволила Гердеру установить, что Библия является произведением народного творчества, поэзией еврейского народа; поэтому ее необходимо сравнивать с мифами. Гердер пытается связать культурную и религиозную жизнь народа с его политической историей. Так, например, он объявляет, что «большая часть еврейской поэзии, которая считается духовной, носит характер политический».¹³

Наибольшее внимание немецкие просветители уделяли вопросу возникновения и распространения христианства. Лессинг указывал, что понять христианство можно лишь в том случае, если исторически исследовать его. В работе «О виде и способе развития и распространения христианской религии» он пишет, что для выяснения причин победы христианства необходимо рассмотреть естественный ход вещей, наблюдаемый в то время. Под этим Лессинг подразумевает следующее: 1) внешние обстоятельства (т. е. господство других религий, состояние человеческого разума и степень развития философии), 2) средства, которыми пользовались христиане для распространения своей религии (т. е. метод их преподавания и их общественные связи), 3) препятствия, стоящие на пути христианской религии (противодействие властей и враждебная философия). В древнееврейских религиозных представлениях и древнегреческой философии Лессинг правильно усматривал теоретические источники христианской религии.

Хотя Лессинг не показал социально-экономические корни возникновения христианства, но его попытка обратиться для выяснения причин этого общественного явления к внешним обстоятельствам явилась шагом вперед в развитии науки.

Стремление Лессинга объяснить возникновение христианства историческими условиями было направлено против положения церкви, объясняющей победу христианской религии с помощью «чуда воскресения» Христа. Сам Лессинг, несмотря на правильное историческое чутье, не смог научно решить поставленный вопрос. Он идеалистически объясняет причину победы христианства: христианская этика — учение о всеобщей любви — явилась, по мысли Лессинга, причиной его распространения в Европе.

Для нахождения истины Лессинг предлагал свободное изложение взглядов на религию и опубликование всех произведений, направленных против нее. Поэтому свое внимание он сосредоточивает на истории критики религии и особенно на истории еретических учений. История еретизма, пишет Лессинг, убедительно доказывает постепенное освобождение разума от ярма веры. В глазах Лессинга еретик — самый достойный че-

¹³ Цит. по: Людвиг Фейербах. Избранные философские произведения, т. II. М., 1955, стр. 152.

ловек. Лессинг интересуется критиками религии: он с похвалой отзывается о языческих противниках христианства (Лукиане, Цельсе, Порфирии), защищает средневековых критиков (Абеяра, Б. Турского), очень высоко ценит Бейля и французского просветителя Дидро. Лессинг публикует ряд произведений, направленных против религии. Так, он издал труд немецкого деиста Реймаруса, присоединив к нему свои замечания, за что был обвинен теологами во главе с Геце в атеизме. Лессинг пишет так называемые «Спасения» с целью разоблачить легенды о выдающихся мыслителях и критиках христианства.

Гердер продолжает начатую Лессингом историческую критику христианства. В «Идеях к философии истории человечества» он исследует вопрос о происхождении христианства, о его распространении в восточных странах, Греции и римских провинциях. Гердер утверждает мысль о естественных причинах возникновения христианской религии и дает отпор традиционной точке зрения теологов рассматривать Римскую историю как подготовку будущего всемирного торжества христианства. Он пишет, что ученые впадают в большое противоречие с историческим воззрением, когда, например, «хотят даже кровавой Римской истории навязать определенный тайный план провидения, как если бы, к примеру, Рим возвысился до своего величия главным образом ради того, чтобы... ввести христианскую религию».¹⁴ Гердер делает новый шаг по пути, указанному Лессингом, пути исторического исследования вопроса зарождения христианства, решительно отменяя любые проявления телеологизма.

Главная заслуга Гердера заключается в решительной борьбе с телеологическим принципом в исторической науке.

Немецкие просветители были против чудес, откровений и т. д. Лессинг, например, скептически относится к пророкам и отвергает всякие «божественные откровения». Он приравнивает их к хиромантии, а святых и очевидцев чудес сравнивает с медиумами, считает их людьми нервноболезными, страдающими галлюцинациями. Лессинг подчеркивает коренное различие между доказательствами науки и «доказательствами» религии. Как и многие критики религии XVII—XVIII вв., он стремится объяснить «чудеса» религии как естественные явления природы, называя описания их символами. То, что раньше выдавали за чудо, теперь, пишет Лессинг, может быть объяснено научно.

Гердер также решительно отклоняет возможность каких бы то ни было чудес в природе и обществе: «В физической природе, — пишет он, — мы никогда не ссылаемся на чудеса: мы замечаем в ней законы, которые, как мы констатируем, действуют в ней всегда с равной силой, непреложностью и правильностью. Неужели же царство человечности со своими силами, с происходящими в нем переменами и страстями должно быть выключено из этой природной цепи?».¹⁵

Немецкие просветители, отвергая «чудеса», считали, что природа развивается по определенным законам, которые человеческий разум способен познать. Поэтому они выступали против единения разума и веры, науки и религии, философии и теологии.

Особенно резкой критике христианство подверглось со стороны Гете. Он не признавал «воскресение мертвых» и высмеивал церковные легенды о небесном рае. О особой силой Гете восставал против аскетической христианской морали («Коринфская невеста», «Римские элегии» и др.).

¹⁴ Herder, ук. соч., т. II, стр. 423.

¹⁵ Там же, стр. 376.

Острой критике немецкие просветители подвергали католичество. Лессинг обрушивается на католичество, как на темнейшую эпоху в истории человечества. По его мнению, господство католической церкви — это не только духовная тирания, но и социальная. Шиллер также нападал на католическую религию с ее изуверскими методами расправы с инакомыслящими. В письме к Рейнгольду он сообщал о содержании своей драмы «Дон-Карлос»: «Считаю своим долгом отомстить моим изображением инквизиции за поруганное человечество, пригвоздить к позорному столбу их гнусные деяния. Я хочу... чтобы нож трагедии вонзился в самое сердце той людской породы, которую он до сих пор лишь слегка царапал».¹⁶

В труде «История отпадения объединенных Нидерландов от испанского владычества» Шиллер рисует историю возникновения инквизиции: «Инквизиция существовала уже с самой той поры, когда разум осмелился коснуться (религиозных) предметов, с той поры, как только появились скептики и новаторы в деле религии». Но чудовищных размеров она достигла начиная с XIII в. и особенно в Испании. Шиллер дает убийственную характеристику инквизиторов: «Позор разуму и смерть духу — таков был их клятвенный обет; позор и ужас — вот что было их орудием». Еретик не мог претендовать на права человека, и даже неодушевленные предметы, принадлежащие ему, подвергались проклятию. Ни один человек не чувствовал себя в безопасности. «Одного подозрения было уже достаточно, чтобы вырвать гражданина из среды его семьи и общества, по малейшему оговору подвергнуть его пытке. Кто попадал в эту пропасть, не мог из нее вырваться». Влияние такого учреждения, как инквизиция, не могло не привести к самым ужасным и неестественным последствиям. «Все земные блага и самая жизнь каждого, даже ничем не запятнанного человека были отданы на произвол первого встречного негодяя... Общественная жизнь была отравлена всеобщим недоверием. Боязнь шпионов заставляла всех бояться взгляда собственных очей своих, каждого звука собственного голоса». Всюду, куда бы ни вступала инквизиция, опустошение шло за ней следом.¹⁷

Гете во время путешествия по Италии возмущается католическими обрядами, пышностью и великолепием католического богослужения. Оно ничего не дает человеку, но лишь ошеломляет его. Он говорит, обращаясь к католическим священникам, «этим духовным покорителям мира»: «Не закрывайте же от меня солнца высшего искусства и истинной человечности». Католические священники спекулируют на невежестве народа, щеколяют страданиями Христа. Кардиналы до того ненавистны Гете, что он называет их «краснокожими лягушками». Гете разоблачает корыстолюбие духовенства: «У церкви все варит желудок: она и страны пожирает, а все же сытой не бывает. Невредно церкви без сомнения неправое приобретение» («Фауст»).

Хотя немецкие просветители и считали, что протестантство явилось известным прогрессом в истории религии, но они видели, что и протестантская религия страдает теми же недостатками и пороками, которые присущи католичеству. Они отмечали, что уже сам Лютер был нетерпим ко всем, кто выступал против него.

В противовес христианству немецкие просветители выдвигают религию древних греков и римлян, которую они считают наиболее близко стоящей к естественной религии. Резкая критика христианства за его страх перед

¹⁶ Ф. Шиллер. Избранные произведения, М., 1954, стр. 10.

¹⁷ Ф. Шиллер. Собр. соч., т. VII, М., 1937, стр. 47, 49, 52, 53.

природой и человеческим телом дополняется симпатией к древнегреческой и древнеримской религиям за их близость ко всему природному, земному, человеческому. Для немецких просветителей-гуманистов человек — все. Лессинг писал: «Самое прекрасное занятие человека есть человек». Поэтому немецкие просветители приветствуют эллинов за их антропоцентризм, за жизнерадостность.

Гуманистические воззрения Лессинга оказали влияние на Шиллера. Произведение Лессинга «Как древние представляли себе смерть», утверждающее оптимизм языческой религии, имело непосредственное воздействие на Шиллера при написании им стихотворения «Боги Греции». В нем Шиллер выразил свою неприязнь к христианской религии, восхищение светлым, жизнерадостным мировоззрением древних, выступил против христианского аскетизма.

Современники называли Гете «великим язычником», подчеркивая его отрицательное отношение к антигуманистической, пессимистической христианской религии. Именно от близости Гете ко всему земному и человеческому проистекает его отвращение к христианству, как неземному и нечеловеческому. Он писал: «Я кажусь себе настоящим Антеем, который тем более чувствует в себе силы, чем крепче он соприкасается с матерью-землей». Поэтому для Гете невыносима самая основа христианского искусства — поэзия страдания. По его мнению, христианский аскетизм есть убийство. Например, во время путешествия по Италии Гете проходит мимо всех произведений, навеянных или созданных на сюжеты христианской церкви. Он пишет: «... нелепые сюжеты картин, которые бесят, вместо того чтобы внушать любовь и уважение»; «постоянная анатомия, лобное место, живодерня; никогда — современный интерес»; «нет ничего, что имело бы человеческое содержание».¹⁸ Гете проповедует культ природы и здоровой человеческой чувственности и отрицает все, что говорит о страдании, отречении, посте и немощи.

Критика религии немецкими просветителями велась ими во имя гуманистических принципов, во имя счастливой жизни человека на земле, во имя всестороннего развития человеческой личности. Немецкие просветители выдвинули в противовес христианской идее смирения и покаяния, идее искупления с помощью молитвы, веры и бога — идею практики, дела, творчества человека. Смысл жизни человека они видели в труде, в преобразовании природы и собственной общественной жизни. Отсюда вытекала идея противоположности человека какому-то личному богу. Эта мысль нашла свое яркое выражение в теме Прометея, интерес к которой у всех немецких просветителей не случаен. Смысл ее заключается в утверждении, что человек должен уповать не на бога, а на собственный разум и свой труд. Тема Прометея показывает стремление немецких просветителей освободить человеческий разум от веры, философию от теологии, искусство от религии. Гете и Гердер оставили каждый по поэме, посвященной этой теме. Характерно, что идею Прометея разделял не только Лессинг, но и молодой Маркс в своей диссертации.

Борьба Г. Форстера против религии и церкви

Виднейшим немецким просветителем был Г. Форстер (1754—1794), который не только сочувствовал французской революции, воспевал ее и восторгался ею, но и принимал самое деятельное участие в революционных

¹⁸ Цит. по: С. Соловьев. Гете и христианство. Сергиев посад, 1917, стр. 9.

событиях. Форстер до самой смерти остался верен своим революционно-демократическим идеям. Для него, эмиссара Конвента, борьба против религии и церкви была неотъемлемой частью политической и идеологической борьбы. Форстер боролся против религии и церкви и как философ с ярко выраженными материалистическими тенденциями, и как ученый-натуралист, и как патриот, и как крупный политический деятель-революционер.

Еще с юности Форстер не чувствовал никакого уважения ко всякой официальной религии. Этому способствовала вся обстановка его жизни и воспитания. Отец Г. Форстера — Рейнгольд Форстер, лютеранский пастор, был страстный любитель природы и естествоиспытатель, который, по воспоминаниям сына, во время проповеди в церкви часто останавливал полет своей мысли для наблюдения за полетом птиц. Рейнгольд Форстер скоро сменил спокойное занятие пастора на полную опасностей жизнь путешественника. Он объехал почти всю европейскую Россию, жил в Англии. Побывал у Южного полюса с экспедицией Кука. Позже он был профессором естественных наук в одном из немецких университетов.

Г. Форстер не учился ни в школе, ни в университете, и все свои знания получил от отца, путем чтения книг и из практических наблюдений и экспериментов. Знания его были настолько обширны и глубоки, что в 1785 г. он успешно защищает докторскую диссертацию по медицине. Влияние отца, ранняя трудовая жизнь, близкое знакомство с природой и населением отдаленных стран, постоянные поездки по Европе, дружеские связи с передовыми мыслителями XVIII в. — все это содействовало выработке у Г. Форстера широкого кругозора и подлинного свободомыслия. Форстер пришел к убеждению, что, начиная со служителей культа у языческих народов и до «научно мыслящих» профессоров-теологов, деятели религии являются врагами свободного научного исследования и защитниками политического бесправия народа. «Нет ничего страшнее, чем деспотическая власть человека, который стремится состоять в непосредственных отношениях с невидимыми потусторонними силами и вследствие этого неограниченно подавлять разум и совесть человека. Светский государь — все же человек, как все; его прерогативы — в обычае, наследстве и т. п. Папа же или любой поп (включая и наших протестантских) царит при посредстве невидимой силы, которая якобы превозносит его над всеми другими людьми», — писал Г. Форстер к Якоби 16 сентября 1782 г.¹⁹

Форстер-философ стремится разоблачить несостоятельность теологической идеи бога-вседержителя, нелепость учения о божественном промысле, от которого зависит не только бытие в целом, но и малейшие действия каждого человека. В бытность свою профессором университета в Вильно Форстер написал работу «Некоторые мысли о человеческих расах», где блестяще опроверг антинаучные и реакционные взгляды И. Канта о неизменности рас и извечности расового неравенства.

Пребывание в Польше позволило Форстеру близко увидеть тяжкие формы эксплуатации крестьян, страдавших под гнетом помещиков и католического духовенства.

Он все с большим интересом обращается к материалистической философии и атеистическим концепциям передовых мыслителей Франции. Его любимым философом делается Гельвеций. В конце 80-х годов, уже работая главным библиотекарем университета в Майнце, Форстер написал обшир-

¹⁹ Georg Forster's Briefwechsel nebst einigen Nachrichten von seinem Leben, Bd. II. Leipzig, 1829, стр. 309.

ную статью «Взгляд на природу как целое». В этом естественно-научном труде Г. Форстер раскрывает во всей полноте свои взгляды на бога и природу. Представление о единстве мира связывается обычно с идеей бога, который является первопричиной и творцом единого мироздания. Самая идея бога может пониматься двояко. Бог рассматривается как вечное провидение, в полной зависимости от которого находится вся вселенная как в целом, так и в малейших частях. Такое истолкование роли бога в мире, принятое религией, Форстер считает невежественным и не заслуживающим нашего внимания. Но существует и другая концепция: божество как однократное творческое начало, давшее миру закономерность и далее уже не вмешивающееся и не влияющее на развитие и движение природы. Такой взгляд, указывает Форстер, неприемлем ни для одной из официальных религий, но разделяется весьма многими учеными-естествоиспытателями и получил название деизма. Форстер склоняется к этой концепции. Деизм Форстера очень близок к атеизму, ибо сводит всю роль бога в едином материальном мире к однократному акту, к изначальному толчку.

«Что такое природа? — спрашивает Форстер. — Это пластическое творчество, в котором все изменяется, преобразуется, разрешается, развивается, обновляется, но которое не может ничего сотворить и уничтожить».²⁰ Таким образом, Форстер подчеркивает, что природа сама в себе не содержит ни начала, ни конца. Как и все передовые мыслители того времени, он твердо уверен, что сотворенная природа в своем развитии (понимаемом как постепенная эволюция) бесконечна. Но предположить ее и безначальной, т. е. в вечном движении без толчка извне, при тогдашнем состоянии естествознания было очень трудно. Поэтому и появляется бог-толчок. Но сказать что-либо еще более определенное о боге Форстер отказывается, ибо чем более углубляешься в эту «субстанцию», тем менее ее понимаешь. «Мы видим повсюду в природе действие, но никогда и нигде не видим деятеля», — пишет Форстер. Внутри природы царствует строгая механическая причинность, без случайных отклонений. Все так называемые царства природы взаимодействуют, там нет места никакому произволу, никакому чуду. Форстер распространяет принцип механистического материализма и на теорию познания. Он отрицает как теорию врожденных идей Декарта, так и априоризм кантовской критической философии. Наконец, он пытается изгнать идеализм и теологию и из социологической концепции, ставя развитие человеческого общества в зависимость от географических условий, особенностей труда и быта, от уровня умственного и нравственного развития, от характера и страстей. Конечно, социологическая концепция Форстера разделяла все недостатки, свойственные даже самым передовым мыслителям-материалистам революционной Франции, но ее достоинством было полное отрицание вмешательства божества в личную и общественную жизнь человека.

Форстер был одним из талантливейших публицистов своего времени. В публицистике, рассчитанной на широкие общественные круги, развернулась его критика религии и церкви. Уже в первом своем сочинении — описании путешествия Кука к Южному полюсу он уделяет большое внимание вопросам этики христианства и «безнравственности» диких племен на островах Таити. Форстер с негодованием описывает частые случаи обмана туземцев офицерами и матросами экспедиции Кука, насилия над женщинами, жестокого обращения. Иногда, пишет Форстер, такое обращение пытаются оп-

²⁰ Georg Forster. Kleine Schriften. Ein Beitrag zur Völker und Länderkunde, Naturgeschichte und Philosophie des Lebens, Bd. III. Berlin, 1794, стр. 319.

равдать тем, что среди местного населения наблюдаются случаи людоедства, вследствие чего дикари как бы сами исключают себя из человеческих существ, созданных по образу божью. Но Форстер убеждает читателя, что вовсе не врожденная звериная жестокость порождала людоедство, оно является пережитком тех времен, когда к нему принуждали нужда и голод. Людоедство в таких условиях более оправдано, чем современное массовое убийство на войне и истребление «культурными европейцами» незащитных туземцев. «Высокая культура» христианских завоевателей и колонизаторов разрушает все блага первобытной жизни, а взамен их несет пороки, болезни, нищету и вырождение. Красной нитью через это произведение проходит мысль о природном равенстве всех наций и рас и дается критика доказательств мнимой «предустановленной богом» неполноценности цветных рас.

С еще большим жаром обрушивается Форстер на «предустановленную богом» привилегию белой расы над всеми остальными. На эту точку зрения стал знаменитый философ и естествоиспытатель И. Кант. Форстер глубоко уважал Канта, но тем не менее смело выступил против его реакционной антропологии. Кант придерживался так называемой «адамитской теории» происхождения всего рода людского, как потомства одной человеческой пары — Адама и Евы. Появление в дальнейшем от этих белых праотцев людей, принадлежащих к цветным расам, Кант приписывал промыслу божью. Мы не будем здесь касаться той убедительной аргументации, которую приводит Форстер как географ, антрополог, зоолог и философ, а остановимся лишь на критике им религиозной стороны теории «адамитов». Форстер остроумно разрушает утверждение Канта о божьем промысле как причине расхождения рас: всемогущество бога, говорит он, может проявиться не только в расхождении рас, но и в их сближении, и, таким образом, наличие четырех известных рас будет иметь свой конец. Кант утверждал, что если бы люди с самого начала делились на четыре расы, т. е. происходили бы от разных предков, то резкие различия между ними обязательно привели бы с первых шагов жизни человечества к взаимному истреблению, к «войнам всех против всех». Форстер доказывает, что если и в животном мире есть не только борьба, но и мирное сосуществование, то тем более человек стремится по своей природе не к войнам, а к миру. Что же касается провидения, то оно оказалось плохим и несовершенным, ибо, согласно Библии, предопределило людям гибнуть в войнах и сделало первых же потомков Адама и Евы братоубийцами.²¹ Форстер нападает на теорию «адамитов», посредством которой ученые не могли объяснить наличие древних племен краснокожих в Америке. Сначала, говорит Форстер, им прямо отказывали в праве называться людьми как потомкам Адама. Но когда ближе узнали эти племена, обнаруживающие чисто человеческие черты, то ученые приняли теорию «адамитов». «Естественно, что Адам, это создание восточной фантазии, не мог сделаться основанием для объяснения перехода от сверхчувственного, потустороннего мира к чувственному, человеческому. Но мы отбрасываем фантазии и придерживаемся фактов».²²

Если в конце 70-х—начале 80-х годов в своей критике религии Форстер выступает главным образом как естествоиспытатель, то с приближением революции 1789 г., веяние которой ощущалось и в Германии, его антирелигиозная публицистика приобретает заостренный социально-поли-

²¹ Там же, т. II, 1794, стр. 334—335.

²² Там же, т. III, стр. 126.

тический характер. С 1789 г. Форстер издавал ежегодные обзоры английской литературы по всем отраслям знания, что давало ему возможность критиковать все разновидности ханжества, суеверий, невежества и нетерпимости. Такой же критикой наполнены его путевые заметки во время путешествия (совместно с А. Гумбольдом) по Рейну, австрийским Нидерландам, Голландии, Англии и Франции, а также «Альманах 1790 года», переписка и замечательные «Парижские письма».

Форстер разделял взгляд французских материалистов на причины возникновения религии, коренившиеся якобы в невежестве народа и предумышленном обмане его жрецами. Однако знакомство с жизнью самых различных народов на различных стадиях общественного развития привело Форстера к правильной мысли о связи религиозных представлений с образом жизни, уровнем техники, характером основных занятий и условиями окружающей природы.

Форстер подобно Лессингу, с которым он был близок, отрицал преимущество какой-либо религии над всеми остальными, обрушивался на всякое принуждение в вероисповедных вопросах и утверждал, что чем больше государственного принуждения в делах религии, тем больше людей будут терять веру в нее. Форстер резко критически относится к христианству со всеми его вероисповеданиями. Правда, он иногда признает, что лютеранство более рационалистично и содержит меньше нелепостей и нетерпимости, чем католичество, но считает это различие чисто количественным и не изменяющим существа религии. Что же касается англиканской церкви, то она по своей нетерпимости к инакомыслящим не уступает католицизму. «Письма об английской литературе» содержат яркие примеры ханжества, нетерпимости и слепой ненависти к науке, которыми заражены не только служители англиканской церкви, но и их прихожане. С сарказмом обрушивается Г. Форстер на ханжей и фанатиков, преследовавших великого английского ученого и философа Джозефа Пристли за его критическое отношение к официальной религии, за его материалистические естественно-научные взгляды, за его открытые симпатии к французской революции. В то же время эти ревнители христианства «оказывают покровительство тем реакционным географам и политическим писателям, которые, подобно путешественнику Бенфорду, рассказывают басни о благополучии и счастливой жизни негров на плантациях Вест-Индии».²³ Другие, как Адам и Гольдер, опираясь на «Моисеев закон», доказывают, что африканские народы — потомки Хама и обречены на вечное рабство. Но всех их перешеголял анонимный немецкий автор — знаток священного писания, возвестивший миру, что негроторговля основана на Евангелии и разрешена апостолом Павлом.

Форстер неоднократно критиковал ту «негодную духовную пищу», которой церковные идеологи питают народное сознание: вместо здоровых понятий о законах природы — религиозные басни, запугивание загробным возмездием.

Форстер показал реакционную роль монашества и особенно иезуитов, пагубные последствия светской власти папы и его наместников в католических странах, особенно подробно освещая деятельность духовных князей, стоявших во главе ряда германских государств. В своем народном альманахе Форстер помещает картину, где изображен умирающий австрийский император Иосиф II в окружении камергера и исповедника-иезуита. К картине приложен такой издевательский пояснительный текст: «Отец-испо-

²³ Там же, т. VI, 1794, стр. 289.

ведник только что принял от него последнюю исповедь. Выражение лица исповедавшегося умирающего императора ясно показывает, что он готов теперь последовать в путь к тому вселенскому ауто-да-фе, которое предназначено всему человечеству. Камергер же, при жизни императора устраивавший ему рай на земле, теперь не противится, чтобы монах, как бы похищая у него камергерский ключ, приоткрыл перед высским умирающим двери в царство небесное, не так широко, как он распахивал двери дворца, но все же настолько, чтобы можно было туда просунуть голову».²⁴

В своих путевых заметках 1790 г. Форстер сравнивает бедственное положение Кельна и других католических городов, управляемых князьями католической церкви, доведшими их до полного экономического упадка и духовного оскудения, с цветущим состоянием свободной республики Голландии, где лютеранское духовенство не вмешивается в государственные дела. Он обрушивается на тунеядство монахов в Кельне, которые вместе с огромными толпами профессиональных нищих превратились в подлинное народное бедствие. Он описывает братоубийственную войну католиков и протестантов в Брабанте (австрийские Нидерланды). Форстер разоблачает обман монахами и попами невежественных верующих, которым они демонстрируют «нетленные мощи» св. Урсулы и других «святых мучениц» в Кельне. «Уже одно то, что эта наспех собранная мешанина из человеческих и конских костей, возможно покрывавших некогда поле битвы, нагло выдается здесь за святыню и что кельнцы готовы насмерть биться за эти мощи и, более того, могут убить на месте любого смельчака, усомнившегося в их святости, — уже одно это есть свидетельство безысходного мрака, господствующего здесь в вопросах религии».²⁵

Когда революционные события коснулись пограничных с Францией областей Германии и революционные французские войска перешли Рейн, архиепископ, он же и герцог Майнцский, позорно бросил своих подданных и сбежал, увезя все свои сокровища. В Майнце была создана республика во главе с Конвентом, одним из организаторов и председателей которого был Форстер. После кратковременного существования республики Майнц снова оказался под старой властью, и Форстер был вынужден выехать в Париж, где до своей смерти работал как эмиссар французского Конвента. Он гневно разоблачает предательство князей церкви и их роль в создании аристократической коалиции. Он встает на защиту революционного террора: «Если говорить об ответственности французской революции за жестокости, то с тем большим правом надо говорить о жестокостях инквизиции и религиозных войн как оборотной стороне христианства».²⁶

Форстер обладал глубоким художественным чутьем и тонким пониманием искусства. Его эстетические взгляды имеют материалистическую и атеистическую направленность. Во время своего путешествия по Рейну и Голландии он тщательно изучал творения Рубенса и его школы. Форстер резко критикует эти произведения живописи как по форме, так и по содержанию. Он считает, что религиозная тематика противна самой природе искусства, которое призвано изображать окружающий человека реальный мир и его самого. Потусторонний мир не воспринимается нашими чувствами и не может быть выражен в чувственных образах. Натуралистическая живопись Рубенса не укрепляет, а принижает религиозные чувства

²⁴ Там же, стр. 15.

²⁵ Цит. по: Немецкие демократы XVIII в. М., 1956, стр. 243.

²⁶ Georg Forster, ук. соч., т. VI, стр. 289.

верующих, а в неверующих возбуждает отвращение и насмешку. Описывая картину Рубенса «Распятие Петра», Форстер пишет: «Святого прибивают гвоздями к кресту, и вообрази себе только эту мерзость! — чтобы палачи могли удобнее подобраться к его ногам, крест опрокинут головой вниз, страдания человека, таким образом, еще более страшны. Спаси бог, каким же эстетическим чувством обладал этот прославленный художник!». ²⁷ Разбирая недостатки картины Рубенса «Страшный суд», Форстер пишет: «Нет, не музы вдохновляли художника на создание подобных исчадий! В этой дифирамбической ярости, пронизывающей все полотно, в гроздеобразных группах людей, переплетающихся между собою, как отвратительные черви, в беспорядочной массе частей тела, напоминающих (пишу с ужасом о том, что вижу) мясной рынок каких-то каннибалов». ²⁸ Форстер считает, что только великое искусство Греции и Рима могло изображать богов, так как боги Греции, по существу, были совершенными образами людей.

Что же касается христианства, то оно не могло содействовать развитию жизнерадостного, подлинно человеческого искусства, ибо предметом его сделался бог — непостижимая духовная сущность, враждебная физической красоте и полноте жизни. «Северные народы, угнетаемые суровым климатом, скуное солнце, убогая природа, тяжелые бесформенные одежды и железные доспехи скрыли физическую красоту человека... Даже в святителях христианских храмов не ожидал художника оживляющий огонь, который ранее восхитил его в греческом антропоморфизме... Теперь (в средние века, — авторы) при изображении слабых, неразвитых членов грудного ребенка — младенца Христа или в мучениях и казни страстотерпца проблема воплощения в искусстве божества стала неразрешимой». ²⁹ Все это показывает, что Форстер был глубоко убежден в несовместимости религии с подлинным искусством.

Критика религии и церкви немецкими просветителями имела большое историческое значение, хотя она отличалась от атеистической пропаганды французских просветителей своим более умеренным политическим направлением и своими колебаниями от атеизма к пантеизму и деизму, что объяснялось слабостью и разобщенностью немецкой буржуазии, отсутствием революционной ситуации в Германии, особенностями положения церкви. Несмотря на условия, которые задерживали развитие материалистической философии, критика религии, звучавшая с такой силой и страстью в великих произведениях корифеев немецкой художественной литературы, занимавшая большое место в научных исследованиях, широко распространявшаяся в публицистике, сыграла большую роль в Германии в XVIII в. в борьбе с церковью.

²⁷ См.: Немецкие демократы XVIII в., стр. 244.

²⁸ Там же, стр. 251.

²⁹ Georg Forster, ук. соч., т. III, стр. 306.

Е. Г. КИРИЛЛОВА

АТЕИЗМ ЛЮДВИГА ФЕЙЕРБАХА

Среди домарксистских материалистов большую роль в борьбе с религиозными предрассудками сыграл великий немецкий мыслитель Людвиг Фейербах (1804—1872).

В 1954 г. член Центрального комитета социалистической единой партии Германии Курт Хагер писал: «Фейербах принадлежит к крупным прогрессивным мыслителям прошлого, память о котором дорога для нас. В то время как господствующая реакция в Западной Германии использует всякого рода идеализм и обскурантизм для того, чтобы ввести в заблуждение трудящихся, мы защищаем великие идеи прогресса и гуманизма, которым посвятил свою жизнь Фейербах».¹

Фейербах писал о своих сочинениях, в которых разоблачал религию: «Все они, строго говоря, имеют одну цель, одну волю и мысль, одну тему. Эта тема есть именно религия и теология и все, что с ними связано».² Своей критикой религии и идеализма, разработкой материалистической философии Фейербах выполнил огромную подготовительную работу для появления марксизма. Его критика религии способствовала распространению атеизма в Германии. Она оказала огромное влияние на формирование атеистических и материалистических взглядов русских революционеров-демократов — Герцена, Белинского, Чернышевского, Добролюбова.

Несмотря на то, что борьба Фейербаха с религией не является до конца последовательной, мы не должны умалять его заслуг. Философы-идеалисты стремятся исказить подлинное содержание учения немецкого материалиста. Одни из них раздувают слабые стороны его атеизма, утверждая, будто все значение философа состоит в том, что он был творцом «новой» религии, религии любви (Розенкранц, Карл Шварц, Штарке, из русских буржуазных авторов — Булгаков); другие характеризуют философа как ортодоксального гегельянца, позитивиста, антропологиста, замалчивая его материализм и атеизм (Равидович — «Философия Фейербаха», 1931; Нюдлинг — «Философия религии Л. Фейербаха», 1936).

Правые социалисты, маскируя свою оппортунистическую сущность, делают вид, что они высоко оценивают наследие Фейербаха. Так, в связи со 150-летием со дня рождения Фейербаха орган австрийских правых социалистов, журнал «Die Zukunft», поместил статью Ратнера «Л. Фейербах и сущность религии». Автору, выдающему себя за социалиста, трудно открыто отрицать прогрессивную роль немецкого мыслителя в борьбе с религией. В статье отмечается призыв Фейербаха отказаться от религии ради

¹ Neues Deutschland, 28 Juli, 1954, № 174.

² Л. Фейербах. Избранные философские произведения, тт. I, II. Госполитиздат, 1955, т. II, стр. 498.

науки, говорится о просветительской борьбе Фейербаха за лучшую жизнь на земле. Но статья носит объективистский характер.

Советские историки философии, опираясь на труды классиков марксизма-ленинизма, не отрицая многих недостатков философии Фейербаха, стремятся выяснить историческую роль Фейербаха в критике религии.

Заслуга Фейербаха в борьбе против религиозного дурмана состоит прежде всего в том, что он развивал в Германии материалистическую критику религии.

Антирелигиозные взгляды Фейербаха формировались в борьбе с идеализмом Гегеля. Ленин указывал, что «всемирно-историческое, „составляющее эпоху“ значение Фейербаха Маркс видел именно в решительном разрыве с идеализмом Гегеля и в провозглашении материализма».³ Фейербах пытался ответить на два вопроса: 1) что представляет собой религия как идеология и 2) каковы причины происхождения и живучести религии. Фейербах указал на органическую связь идеалистической философии и религии. Он первый высказал мысль, что невозможно доказать несостоятельность религиозных догм на почве идеалистической философии, которая сама является особой формой обоснования теологии.

В труде «К критике философии Гегеля» (1839 г.), в котором он окончательно порывает с идеализмом и богословием Гегеля, содержится знаменитое требование Фейербаха вернуться к природе, к материи, как к исходному пункту подлинно научного мировоззрения. Фейербах с особой силой разоблачает единую сущность гегелевской философии и христианской религии, отмечая их сходство: как христианская религия, в отличие от других религий, называет себя абсолютной, так и гегелевская философия объявила себя абсолютной. Как гегелевская философия кладет в основу мира ничто,⁴ так и христианская религия в основу мира кладет бога, т. е. тоже ничто. Философию Гегеля Фейербах называет здесь рациональной мистикой.

В знаменитой работе «Сущность христианства» (1841 г.) Фейербах продолжает доказывать идейное родство религии и идеализма и показывает их антинаучность. Он говорит, что идеализм — это прикрытое философской одеждой богословие, что логика Гегеля есть теология, приспособленная к разуму и современности, и что абсолютный дух Гегеля — «это теологический дух усопших», который, как призрак, блуждает еще в гегелевской философии.

Фейербах прямо заявлял, что идеализм и религия — это близнецы, сущность их состоит в том, что и идеализм, и религия есть извращенное, лженаучное представление о мире, а разница между ними та, что религия — это идеализм для масс, а идеализм — это религия для избранных.

Общей основой идеализма и религии, говорит Фейербах, является то, что первичным они считают дух. Считая мысль творящей действительность, они перевертывают природу наизнанку. Как теология оторвала человеческую сущность от человека и превратила его в абсолютное, божественное существо, так и гегелевская философия оторвала человеческий разум от человека, освободила его от субъективных определенностей и превратила в качестве субстанции во всеобщий мировой разум, в абсолютную мировую идею. Абсолютный дух Гегеля — это абстрагированный от субъекта и превращенный во всеобщий объективный дух.

От природы, заключает Фейербах, одинаково далеко отстоят и теология, и спекулятивная философия. Как теология считает бога абсолютной

³ В. И. Ленин. Соч., т. 21, стр. 34.

⁴ Л. Фейербах, ук. соч., т. I, стр. 88: «Ничто есть безусловно чуждое мысли и разума понятие».

истинностью, вне которого ничего не существует, так и спекулятивная философия полагает разум абсолютной реальностью, совокупностью всех сущностей. Основное противоречие теологии — противоречие между божественным и человеческим существом — в спекулятивной философии превращается в противоречие между вещью и понятием, между бытием и мышлением.

Раскрывая идейное родство и общую сущность религии и идеализма, Фейербах вместе с тем указал на отличие между ними. Он считал, что идеалистическая философия нового времени, особенно философия Гегеля, была все же шагом вперед по сравнению с христианской религией.

Заслуга Фейербаха в разоблачении религии состоит в том, что он определил религию как ложное, фантастическое отражение действительности. Если Кант сводил религию к морали, определяя ее как чувство наших обязанностей, основанное на божественном велении, а Фихте характеризовал ее как живой и действующий нравственный порядок, то Фейербах понимал под религией систему фантастических взглядов, дающих искаженную картину мира.

В конспекте книги Фейербаха «Лекции о сущности религии» В. И. Ленин высоко оценивает понимание Фейербахом религии. Он пишет: это «превосходное, философское (и в то же время простое и ясное) объяснение сути религии».⁵

Будучи крупнейшим материалистом и атеистом прошлого века, Фейербах сорвал с религии ее таинственный покров, свел ее сущность к сущности природы и человека.

Главным для Фейербаха является стремление «осветить темную сущность религии факелом разума». Он старается доказать, что силы, перед которыми человек склоняется в религии, которых он боится, есть не что иное, как создания его собственного, несвободного, необразованного ума. Философ доказывает, что бог — это обожествление собственного существа человека. Идея бога, по Фейербаху, представляет собой человеческий разум, но оторванный от своей человеческой природы и абсолютизированный.

Тайна религии есть антропология, учит Фейербах. Человечество должно искать истину не в религии, не в потустороннем мире, а в земной жизни, в человеке. Фейербах посвящает человеку все свое творчество, всю свою сознательную жизнь. Но гуманизм Фейербаха ограничен. Это буржуазно-просветительский гуманизм. Говоря о человеке возвышенно и призывая к добродетели, справедливости, немецкий мыслитель не понимает сути общественной жизни, раскола общества на классы, неизбежность классовой борьбы. Отсюда утопизм, абстрактность его гуманистических стремлений.

Антропологически объясняет Фейербах идею бога. Бог — это комплекс идей, это отражение сущности человека. Вера в сверхъестественного бога — это заблуждение, в котором веками находились люди. Эта вера обедняет человеческую жизнь, отвлекает человека от самого себя, от земных дел, обрекает на пассивность и рабство.

Критический анализ Фейербахом религиозных догм сочетается с выводами о необходимости искоренить религию, заменить ее наукой.

Как буржуазный просветитель, Фейербах не понял, что в основе религии в классовом обществе лежат социальные противоречия, что религия служит господствующим эксплуататорским классам.

Фейербах называл религию обманом. Но главной ее сущности он все-таки не понял.

⁵ В. И. Ленин. Соч., т. 38, стр. 67.

Фейербах показывал несостоятельность религиозных понятий с точки зрения логики, разума, науки. Но Фейербах не дошел до понимания классовой сути религии, не раскрыл социальных корней ее и путей ее преодоления.

Несомненной заслугой Фейербаха является то, что он показал, как идеалистическая философия неизбежно ведет к поповщине. Абсолютную идею, которую Гегель положил в основу всего существующего, Фейербах первый назвал замаскированным богом. Что такое идеалистическая философия? — ставит вопрос Фейербах и отвечает: это теология, превращенная в философию. И он объявляет им непримиримую войну, требуя отказаться от них ради разумной жизни на земле. «Если вы отрицаете идеализм, — восклицает материалист, — то отрицайте также и бога! Только бог есть родоначальник идеализма».⁶

Глубокие мысли Фейербаха об идейном родстве религии и идеализма нашли свое дальнейшее развитие у классиков марксизма-ленинизма. В «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс писали: «Все идеалисты, как философские, так и религиозные, как старые, так и новые, верят в наития, в откровения, в спасителей, в чудотворцев, и только от степени их образования зависит, принимает ли эта вера грубую, религиозную форму или же просвещенную, философскую».⁷

В книге «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленин указывает, что махизм ведет к поповщине, фидеизму.

В работе «К критике гегелевской философии права», подводя итоги критики Фейербахом религии, Маркс писал: «Задача истории, следовательно, — с тех пор, как исчезла правда потустороннего мира, — утвердить правду посюстороннего мира. Ближайшая задача философии, находящейся на службе истории, состоит — после того как разоблачен священный образ человеческого самоотчуждения — в том, чтобы разоблачить самоотчуждение в его несвященных образах. Критика неба превращается, таким образом, в критику земли, критика религии — в критику права, критика теологии — в критику политики».⁸

Прогрессивное значение атеизма Фейербаха состоит в том, что он решал вопрос о возникновении религии. Фейербах задался целью отыскать земные корни религии, сорвать с нее таинственный покров. Философ решительно отбросил утверждение теологов о вечности религии, о ее «боговдохновенности». Он отвергал идею врожденности религии: «Ничто не дает нам права выводить ее из особого чувства, особой способности или органа».⁹

Первый правильный вывод, который сделал Фейербах в вопросе о происхождении религии, состоит в том, что религия не вечна.

Фейербах исходит из того, что религия возникла на определенной ступени развития человечества, именно в древнейшие времена, когда люди не обладали знаниями о природе и все, что видели, что их пугало, считали сверхъестественным. В первую очередь, считает Фейербах, в религии отражалась зависимость человека от природы. Это была так называемая естественная религия. Зависимость человека от сил природы проявлялась в чувстве страха. «Объяснение религии из страха подтверждается прежде всего тем наблюдением, — пишет автор, — что почти все или во всяком слу-

⁶ Л. Фейербах, ук. соч., т. I, стр. 159—160.

⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 536.

⁸ Там же, т. 1, стр. 415.

⁹ Л. Фейербах, ук. соч., т. II, стр. 740.

чае очень многие первобытные народы делают предметом своей религии вызывающие страх и ужас явления или действия природы».¹⁰

Фейербах упускает самое главное для религий классового общества — страх людей перед непонятными им социальными силами, страх угнетенных перед угнетателями.

Следует указать, что, хотя Фейербах и не раскрывает классовые корни религии, у него имеются догадки на этот счет. Если блеск солнца, писал Фейербах, настолько ослепляет раба природы, что он ежедневно молится солнцу, то политический раб так ослеплен блеском царского венца, что он падает перед царем на колени, как перед божественной силой, от которой зависит его существование.

Фейербах неоднократно подчеркивает, что в религиозных представлениях людей, в их религиозных обрядах отражаются особенности социальной жизни. Египтяне коленопреклонением почитали своих богов, как и своих царей и их доверенных лиц. На древнем Востоке, как и в древней Греции и в Риме, с незапамятных времен подданные коленопреклонением выражали свое почтение и преданность повелителям, рабы — своим господам, женщины и дети — своим мужьям и отцам. Человек падает на колени перед своими богами, но то же самое он делает и перед своими властителями и вообще перед теми, в чьих руках его жизнь.

Несмотря на то, что Фейербах при анализе корней религии значительное место отводит социальному злу, неравенству, зависимости неимущих от имущих, все-таки главное внимание он уделяет страху людей перед естественными силами, т. е. силами природы. Чувство зависимости человека от природы, в которой он живет, от животных, приносящих ему пользу, от растений, которыми он питается, и так далее Фейербах называет универсальной причиной, объясняющей возникновение религии.

В раскрытии причин происхождения религии Фейербах сделал шаг вперед по сравнению с французскими материалистами. Он не ограничился теорией страха и невежества при объяснении корней религии, а высказал мысль о том, что религия коренится в некоторых объективных условиях человеческого бытия. Этими условиями он считает нужду, неудовлетворенные потребности, болезни, желания, которые человек не в силах осуществить.

Законное желание людей удовлетворить свои материальные и духовные потребности Фейербах называет разумным эгоизмом. Он выступил сторонником теории разумного эгоизма и развил дальше в этом вопросе взгляды французских материалистов.

Согласно фейербаховской теории разумного эгоизма, религия есть продукт эгоистического стремления людей к счастью. Человек не всегда может удовлетворить свои потребности. Причины этого он видит в самом себе, а выход ищет в вере, обращаясь к богу за помощью. «Только в потребностях коренится религия, — пишет Фейербах, — люди религиозны лишь в нужде, недостатке, несчастии».¹¹

В изложении теории эгоизма и его роли в возникновении и живучести религии у Фейербаха имеются глубокие высказывания. В. И. Ленин обнаружил зародыш исторического материализма в следующих высказываниях Фейербаха: «Когда начинается в истории новая эпоха? Всюду тогда, когда против исключительного эгоизма нации или касты заявляет свой вполне законный эгоизм угнетенная масса или большинство, когда классы

¹⁰ Там же, стр. 519.

¹¹ Там же, стр. 580.

или целые нации, одержав победу над высокомерными претензиями господствующего меньшинства, выходят из жалкого и угнетенного состояния пролетариата на свет исторической и славной деятельности».¹²

Происхождение религии Фейербах связывает с чувством желания. Люди в религии утешают себя надеждами, с помощью бога мечтают осуществить свои желания.

Считая чувство желания причиной веры людей в бога, Фейербах рассматривает смену форм религии в связи с изменением желаний людей. Каковы желания людей, пишет Фейербах, таковы и их боги.

Фейербах считает, что противоречия между потребностями и их удовлетворением, между желанием и умением, между представлением и действительностью порождают религиозные взгляды. Религия пытается разрешить эти противоречия путем внушения веры в бога. Фейербах называет это обманом. Как же он предлагает разрешить подобные противоречия? Путем отказа от религии, а для этого люди должны осознать сущность природы. Следовательно, просвещение, по мнению Фейербаха, способно лишить человека веры в сверхъестественные силы и помочь ему разумно строить свою жизнь.

Ограниченность философа в данном вопросе состоит в том, что человека и его желания он рассматривает абстрактно. Он говорит о человеке вообще, а не о «действительном историческом человеке». Желания людей Фейербах понимает также абстрактно. Он исходит главным образом из желаний индивидуума. Маркс и Энгельс показали, что сущность человека, его желания в конечном счете сами обусловлены определенными экономическими отношениями в обществе.

Важнейшим источником происхождения религии и ее живучести Фейербах считает невежество. Фейербах утверждает, что «религия возникает... лишь во тьме невежества, нужды, беспомощности, некультурности».¹³

Фейербах догадывается и о причинах самого невежества. Он говорит, что определенные политические силы заинтересованы в закреплении религиозных представлений, для того чтобы держать людей в «унижении и эксплуатации». Он видит, что невежество не только порождает религиозные верования, но и закрепляет их.

Рассуждения немецкого мыслителя по вопросу о происхождении религиозных верований подчинены целям разоблачения религии.

Великому немецкому гуманисту особенно ненавистна религия потому, что она держит верующих в темноте и невежестве. Он открыто заявлял, что религия — враг науки и прогресса. Для религиозного сознания, говорит Фейербах, природа не представляет никакого интереса, ибо оно нацеливает людей на потустороннее, загробное воздаяние. Религия прямо призывает отрешиться от знания, ибо знания приводят к мысли, что существует только естественное, природное. Находясь в плену религиозных заблуждений, человек теряет самого себя, принимает ценность земной жизни.

Фейербах, крупнейший материалист в понимании природы, остался идеалистом во взглядах на общественную жизнь. Идеализм в понимании истории определил его взгляды и на происхождение религии.

Фейербах объясняет корни религии с позиций антропологического материализма, который по сравнению с господствовавшими тогда идеалистическими взглядами был прогрессивным явлением.

Антропологический метод объяснения причин возникновения религии является ограниченным, но он был шагом вперед по сравнению со старым

¹² Там же, стр. 835.

¹³ Там же, стр. 724.

объяснением, что религия порождена только невежеством первобытных людей и жреческим обманом. Однако Фейербах дальше этого не пошел. Маркс писал о Фейербахе: «Он не замечает, что после выполнения этой работы главное-то остается еще не сделанным. А именно, то обстоятельство, что земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы. Следовательно, последняя, во-первых, сама должна быть понята в своем противоречии, а затем практически революционизирована путем устранения этого противоречия. Следовательно, после того как, например, в земной семье найдена разгадка тайны святого семейства, земная семья должна сама быть подвергнута теоретической критике и практически революционно преобразована».¹⁴

Особенно ценным в творчестве Фейербаха является его постановка вопроса о гносеологических корнях религии, освещение которых должно быть предметом специальной статьи. Фейербах правильно считал, что теоретико-познавательный источник религии коренится в отрыве ощущений от действительности, в отрыве понятий, т. е. абстрактного мышления, от чувственного познания. Но Фейербах рассматривает гносеологические корни религии в отрыве от классовых. Он не видит диалектической взаимосвязи между чувственным познанием и абстрактным мышлением, не включает в процесс познания практику как общественно-историческую деятельность людей.

Фейербах воюет с религией прежде всего потому, что она дает ложное, превратное представление о мире, что она мешает развитию науки и образованию. Он заявлял, что нельзя познавать законы природы и в то же время верить в существование сверхъестественных сил.

В ответ на утверждение богословов о том, что разум может уживаться с суеверием, политическая свобода — с религиозным рабством, естественно-научное и промышленное движение вперед — с религиозным застоєм, Фейербах писал: «Я гроша не дам за такую политическую свободу, которая оставляет человека рабом религии. Истинная свобода — лишь там, где человек свободен также и от религиозных предрассудков; истинное образование — лишь там, где человек возвысился над своими религиозными предрассудками и воображением».¹⁵

Утверждение о том, что мир создан богом из ничего в течение шести дней, Фейербах называет нелепым, фантастичным, которое должно быть отвергнуто наукой.

Фейербах задумывается над тем, почему богословам удастся вводить людей в заблуждение такими нелепостями? И отвечает: потому что правильное объяснение происхождения мира требует длительного изучения естествознания. Не желая размышлять о множестве причин, породивших то или иное явление, верующие люди легко воспринимают проповеди церковников. И Фейербах пишет: «Только ограниченность человека и его склонность к упрощению ради удобства подставляют ему вместо времени вечность, вместо непрерывающегося никогда движения от причины к причине — безначальность, вместо не знающей усталости природы — неподвижное божество, вместо вечного движения — вечный покой».¹⁶

Богословское утверждение, что природа, вселенная имела начало, что некогда не было ни мира, ни природы, Фейербах справедливо называет

¹⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 2.

¹⁵ Л. Фейербах, ук. соч., т. II, стр. 733.

¹⁶ Там же, стр. 595.

убогим, беспочвенной и бессмысленной фантазией. Философ по этому поводу пишет: «Кто выводит природу и мир из бога, тот утверждает, что голод происходит от сытости, нужда — от избытка, богатство мыслей — от их легковесности, работа — от ничегонеделания, тот хочет из амброзии спечь себе черный хлеб, из нектара богов сварить себе пиво».¹⁷

Противоположность науки и религии Фейербах показывает не только в объяснении мира в целом, но и в объяснении происхождения жизни на земле.

Фейербах высказал мысль, что жизнь возникла на земле не случайно, а закономерно, что органическая и неорганическая материя тесно связаны друг с другом.¹⁸ Мыслитель отвергает богословские утверждения и по вопросу происхождения человека. Он защищал материалистическую идею о естественном происхождении человека.

Фейербах раскрывает противоположность науки и религии и в решении вопроса о возможности познания мира.

Религия мешает человеку познать законы природы. В «Лекциях о сущности религии» Фейербах писал: «Все культурные средства, все изобретения, которые сделал человек, чтобы оберечь себя от насилий природы, как например, громоотводы, последовательная религиозная вера осуждала, как посягательства против божеского управления, осуждала — кто бы мог это подумать? — еще даже в наше время. Когда был открыт и применен серный эфир в качестве болеутоляющего средства, то... теологи одного протестантского университета, университета в Эрлангене, запротестовали против этого, а именно против применения его при тяжелых родах, ибо в Библии сказано: „в муках будешь ты рождать“, следовательно, рождение в муках есть прямое предписание, волеизъявление бога. Таким глупым и таким одновременно дьявольским делает человека теологическая вера!».¹⁹

Фейербах придерживается правильного взгляда на то, что религия с самого начала была враждебна науке, что наука выросла не из лона религии, а в борьбе с нею. Религия несовместима с наукой.

Фейербах считает возможным познать мир, верит в силу человеческого разума. То, что не знали наши предшественники, мы знаем в настоящее время. Фейербах ссылается на пример Коперника, который еще на смертном одре скорбел о том, что ему в течение всей его жизни не пришлось ни разу увидеть планеты Меркурий, как он того ни желал и каких усилий к этому ни делал. Теперь астрономы в любой ясный день могут наблюдать эту планету в телескоп. Так исполняются в ходе истории те желания человека, которые не являются воображаемыми, фантастическими.

«И хотя в природе, — пишет Фейербах, — достаточно имеется явлений, физическую, естественную причину которых мы еще не открыли, нелепо, однако, раз мы какое-либо явление не в состоянии объяснить физически, естественным путем, прибегать по этому случаю к помощи теологии. То, чего мы еще не познали, познают наши потомки».²⁰

Для познания действительности Фейербах считает необходимым на место божества поставить человеческий род или человеческую природу, на место религии — образование, на место потустороннего мира — историческую будущность, грядущее человечество.

Природа не прячется, а навязывается человеку со всей силой, и человек с помощью чувств познает ее. Если религиозные люди непонятны для них

¹⁷ Там же, стр. 847.

¹⁸ Там же, стр. 632.

¹⁹ Там же, стр. 682.

²⁰ Там же, стр. 639.

явления объясняли волей бога, то на смену этому Фейербах выдвигает разум человека.

Фейербах борется не только с религией за познаваемость мира, но и с идеалистической философией, в частности с агностицизмом Канта. Фейербах безгранично верит в силы человеческого разума. Он ратовал за науку, за то, чтобы научное мировоззрение вытеснило фантастические, ложные представления людей о природе.

Теологи утверждали и утверждают до сих пор, что религия является источником высокой нравственности человека, что, не будь религии, человек погряз бы в пороках, преступлениях, разврате, ибо только «страх божий» удерживает человека от дурных поступков.

Фейербах же доказывает, что нравственность, основанная на религиозных верованиях, античеловечна, антигуманна. Только нравственность, свободная от религиозного дурмана, способна сделать человека поистине честным, порядочным, культурным.

Фейербах полемизирует с богословами, утверждающими, что если человек не боится бога, то он способен на воровство, убийство, оскорбление другого человека. Философ говорит, что человек способен на подобные дела не в зависимости от того, во что он верит, а в зависимости от того, что он собой представляет. «Если ты злой, жаждущий мщения человек, то ты совершишь свое постыдное дело, несмотря на твою веру в бога и на твой страх перед богом, ибо благоприятствующий этому момент и страсть увлекут тебя; но если ты являешься противоположностью этому, если ты не подлая, а благородная натура, если ты и в самом деле человек, а не зверь, то ты и без страха перед богом и людьми найдешь в себе достаточно мотивов, которые удержат тебя от постыдного дела. Я назову прежде всего чувство чести, чувство, которое избегает делать тайным то, что стыдно делать при других».²¹

Фейербах заявляет, что религия является источником всякой безнравственности, ибо она основана на эгоистических интересах человека, она отвлекает человека от земной жизни, от его настоящих интересов и стремлений, она делает его равнодушным к человеческим страданиям.

Религиозную нравственность Фейербах считает враждебной человеку. Любовь к богу, пишет Фейербах, может породить лишь равнодушие к человеку. Тот, кто любит бога, не любит человека, и наоборот: кто любит человека, тот не может любить бога.

Христианство превратило мораль в религию, т. е. возвело нравственный закон в заповедь бога. Религиозный человек поступает так или иначе не потому, что считает данный поступок справедливым и хорошим, а потому, что так бог велел. Он удерживается от пьянства, обжорства, разврата не потому, что питает к этому отвращение, а под страхом божьей кары, божьего наказания. Фейербах указывал, что религия обрекает человека на безволие и пассивность, подрывает веру в собственные силы, уводит человека в мир фантазий, иллюзий, отвлекает его от земных дел.

Наличие религиозной нравственности Фейербах объясняет заблуждением, невежеством людей. Он не видит, что религиозная мораль выгодна господствующим эксплуататорским классам, что она воспитывается служителями церкви и узаконивается государственной властью. Как идеолог буржуазии, Фейербах проповедует идеи этого класса об общечеловеческой морали, не видя, что буржуазия не может открыто и прямо провозгласить

²¹ Там же, стр. 833.

принципы своей морали, ибо она стремится маскировать свою эксплуататорскую сущность.

Классовой ограниченностью объясняется и попытка Фейербаха заменить религиозную мораль естественной моралью, основанной на любви человека к человеку. Рассуждения о всеобщей любви — это те религиозно-идеалистические наслоения в мировоззрении Фейербаха, за которые его беспощадно критиковали Маркс и Энгельс.

Критикуя ошибки Фейербаха, мы вместе с тем не должны предавать забвению то положительное, что он сделал в разоблачении религии.

Н. М. ГОЛЬДБЕРГ

ВЫДАЮЩИЙСЯ АМЕРИКАНСКИЙ АТЕИСТ XIX в. РОБЕРТ ИНГЕРСОЛЛ

I

60 лет тому назад, 20 июля 1899 г., в США скончался Роберт Грин Ингерсолл, труды и деятельность которого имеют большое значение для развития американского атеизма. Великий прогрессивный писатель США, друг Ингерсолла, Марк Твен писал о нем: «Он был настоящий человек от начала до конца. Мое благоговение перед ним было глубоким и искренним; я высоко ценил его любовь ко мне и возвращал ему ее с лихвой».¹ Известный немецкий естествоиспытатель, автор «Мировых загадок», Эрнст Геккель называл Ингерсолла «доблестным борцом за правду».² Знаменитый американский поэт-гуманист Уот Уитмен говорил: «Ингерсолл, — это человек, значение которого... не может быть переоценено».³

В течение последних 40 лет XIX в. имя Ингерсолла, как популярнейшего в США человека, не сходило со страниц американской печати. Многие тысячи людей стремились увидеть и услышать этого смелого и страстного обличителя религии, которого американцы считали лучшим оратором в мире. Так, например, известный деятель рабочего движения Юджин Дебс, увлекавшийся лекциями Ингерсолла, добился его приезда в начале 70-х годов в городок Терри Хоут штата Индиана.⁴

Глубокие по содержанию, остроумные и блестящие по стилю, лекции Ингерсолла печатались большими тиражами и еще при жизни автора выдержали множество изданий. Имя Ингерсолла давно поставлено в ряд с именами таких прогрессивных деятелей Соединенных Штатов, как Патрик Генри, Томас Пейн, Уэнделл Филлиппс и др.⁵

Зато в течение десятилетий с кафедр многочисленных в США религиозных организаций в адрес Ингерсолла сыпались проклятия и угрозы. Не раз он читал свои лекции, а в кармане у него была присланная записка с угрозой, что он будет убит еще до конца своей лекции.⁶

В феврале 1882 г. делаварский суд предварительного следствия объявил, что Ингерсолл «архибогохульник и поругатель бога и религии», и советовал Ингерсоллу, прежде чем читать лекции в Делаваре, учесть, что в этом штате

¹ Цит. по: R. G. Ingersoll. The letters. New York, 1951 (далее: Letters), стр. 64.

² Там же.

³ Там же, стр. 385.

⁴ См.: Р. Бойер и Г. Морейс. Нерассказанная история рабочего движения. М., 1957, стр. 187.

⁵ Letters, стр. 103.

⁶ Там же, стр. 50.

«богохульство рассматривается как преступление, наказуемое штрафом и тюремным заключением».⁷ В 1897 г., когда на лекции Ингерсолла в Бостоне собирались массы людей, член палаты представителей Массачусетса Келиер предложил «по возможности удерживать Боба Ингерсолла от выступлений в воскресные вечера». Чикагская газета «Христианский гражданин» предлагала издать закон, запрещающий продажу книг Ингерсолла.⁸

Против Ингерсолла выступили наиболее известные представители духовенства: в США архиепископ балтиморский кардинал Джеймс Гиббон и пастор пресвитерианской церкви Генри Мартин Фильд (брат небезызвестного миллиардера Фильда); в Европе — английский премьер-министр и писатель по религиозным вопросам, по выражению К. Маркса — «отъявленный лицемер и казуист», Уильям Гладстон, кардинал Мэннинг и другие реакционеры, враги науки и прогресса, защитники религиозного обскурантизма.

В 1887—1888 гг. Фильд, Мэннинг и Гладстон выступили на страницах журнала «North American Review» с резкой критикой взглядов Ингерсолла. В ответ на выпады церковников Ингерсолл напечатал ряд статей, где с исключительной силой отстаивал свои атеистические позиции.

Воинствующие церковники и тесно связанные с ними буржуазные реакционеры преследовали Ингерсолла. Как откровенно писала через два дня после смерти Ингерсолла газета «Chicago Tribune» (22 июля 1899 г.), за то, что Ингерсолл посвятил себя «просвещению мира относительно „ошибок Моисея“, он был «выброшен из нации» (that threw him out of race).⁹ Газета имела в виду тот социальный остракизм, которому подвергается в буржуазном обществе всякий, обнаруживший малейший отход от религии.¹⁰

Теодор Рузвельт, бывший в начале XX в. президентом США, который поносил Пейна как «маленького грязного атеиста», ссылался на Ингерсолла как на одного из тех, кто пользуется «грязными средствами» для нападков на христианство.

В печати и в проповедях с церковных кафедр Ингерсолла обвиняли в том, что он развращает простой народ, повторяющий его «лживые слова».

Чтобы очернить Ингерсолла, о нем и о его семье распространялись самые вздорные и нелепые слухи, вроде того что он несостоятелен в финансовом отношении, что он сам и его дочери пьяницы и т. д. и т. п. Один религиозный еженедельник, ссылаясь на «авторитетный источник», сообщал, что единственный сын Ингерсолла, начитавшись бульварных романов, сошел с ума и умер в психиатрической больнице. В своем ответе на это измышление Ингерсолл писал, что его сын не много читал романов, что он не сошел с ума, что он не был помещен в психиатрическую больницу и что, наконец, у него никогда не было сына!

Церковники предлагали выслать Ингерсолла из США на отдаленный остров, за дикарям, языческую религию которых он якобы защищал.

За две недели до смерти Ингерсолла епископ Объединенного братства в Гаррисбурге предложил выслать его на Борнео.¹¹

Еще при жизни Ингерсолла не раз распространялись слухи о том, что будто бы он отрекся от своих «заблуждений». Ингерсолл неизменно опро-

⁷ R. G. Ingersoll. Complete lectures. Chicago, 1926 (далее: Lectures), стр. 345.

⁸ G. E. Macdonald. Fifty years of freethought, v. II. New York, 1929, стр. 144.

⁹ Цит. по: Dictionary of American Biography, v. IX, New York, 1932, стр. 470.

¹⁰ См.: У. З. Фостер. Закат мирового капитализма. М., 1951, стр. 118—119.

¹¹ C. H. Cramer. Royal Bob. The life of Robert G. Ingersoll. Indianapolis, New York, 1952, стр. 157—158; G. E. Macdonald, ук. соч., т. II, стр. 311.

вергал их.¹² И все же подобные слухи циркулировали и после его смерти. 10 марта 1916 г. детройтская газета «Journal» поместила письмо некоего Джона Льюиса, который писал: «Весьма возможно, что Боб Ингерсолл пребывает не в аду, как полагает один из его единомышленников, а в другом месте. Войдите в дом этого язычника, как сделал я, и вы узнаете, что вдова его (перед которой я почтительно снимаю шляпу) истинно верует в бога, причем вера ее в „слова его“ столь же абсолютна, как и моя собственная».

Вдова Ингерсолла немедленно поместила в той же газете опровержение, в котором писала:

«В ответ на два утверждения г-на Льюиса я должна сказать, что оба они абсолютно ложны и ни в малейшей степени не соответствуют действительности. Как мои дочери, так и я сама разделяю взгляды моего мужа на религию».¹³

Впрочем, более «осведомленные» лица «авторитетно» сообщали, что Ингерсолл горит в аду, а поэтому и книги его должны быть сожжены. Вскоре после смерти Ингерсолла заправили методистской церкви в Пэннингтон Гэп, в штате Виргиния, собрали несколько книг Ингерсолла, и, разорвав их, бросили в костер. Пока горели книги Ингерсолла, верующие пели религиозные гимны и молились богу.¹⁴

Ингерсолл умер в 1899 г., когда вполне обозначился переход к империализму и, как указывал В. И. Ленин, усиление реакции по всем линиям. Идеологи американской буржуазии постарались забыть Ингерсолла, этого не в меру беспоконного для них человека. Вокруг его имени был организован заговор молчания. Богословские словари и энциклопедии вовсе не упоминают об Ингерсолле.¹⁵

Для иллюстрации политики замалчивания, проводимой официальными кругами в США в отношении Ингерсолла, характерен и такой факт. В 1930-х годах в Конгрессе США было внесено предложение соорудить в Вашингтоне памятник Ингерсоллу... как деятелю республиканской партии. В письмах религиозных фанатиков, поступивших в это время в Конгресс и к родственникам Ингерсолла, прямо указывалось на то, что памятник не может быть сооружен, так как Ингерсолл выступал против религии, был неверующим. Конгресс тогда отверг упомянутое предложение и до сих пор американское правительство памятника Ингерсоллу не поставило.¹⁶

Безусловно прав был У. З. Фостер, когда он писал, что «теперь в капиталистической среде вряд ли найдется такой смелый писатель или политический деятель, который рискнет произнести хоть слово против религии или даже подойти к ней рационалистически. Теперь у нас нет буржуазных пейнов и ингерсоллов».¹⁷

¹² Letters, стр. 287, 316.

¹³ Ф. Грант. Религия на службе американского капитала. М., 1928, стр. 122.

¹⁴ С. Н. Сгратег, ук. соч., стр. 160.

¹⁵ Ср., например: Encyclopaedia of Religion and Ethics, v. VII. New York, 1926; Enciclopedia cattolica, t. VI. Roma, Città del Vaticano, 1951; Dictionnaire Apologetique de la foi Catholique, fasc. VII—XII. Paris, 1911; Kirchliches handlexicon, Bd. II. München, 1912; Enciclopedia del cristianesimo. Roma, 1947; Dictionnaire de Théologie catholique, t. 7. Paris, 1923; Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Tübingen, 1929; The catholic encyclopedia, v. VIII. New York, 1910; The New Schaff-Herzog encyclopedia of religious knowledge, v. V. Michigan, 1953; Православная богословская энциклопедия, т. 5. Гр., 1904. (Редактор словаря, А. П. Лопухин, сам бывал в 80-х годах в США, написал ряд книг и статей о религии в США и не мог не слышать об Ингерсолле).

¹⁶ С. Н. Сгратег, ук. соч., стр. 266.

¹⁷ У. З. Фостер, ук. соч., стр. 122.

II

Роберт Ингерсолл родился в 1833 г. в местечке Дрезден (штат Нью-Йорк) в семье бедного конгрегационалистского священника. Хотя воспитание детей в доме Ингерсоллов шло на основе библии, в семье были весьма распространены унитариянские и другие, по тем временам либерально-религиозные настроения. Немалое влияние на детей оказала мать Роберта — Мэри Ливингстон, любимой книгой которой было сочинение Томаса Пейна «Век разума», критиковавшего христианство с позиций деизма.

Усиленное чтение исторической и богословской литературы, размышления по поводу проповедей священников, жаркие споры с отцом и старшим братом Эбоном Кларком о вере в бога, о бессмертии души, о божественности Христа и тому подобное вселили в Роберта смятение. Его потрясли противоречия между здравым смыслом и догматами христианского учения. Ингерсолл вспоминал, что уже в 7 лет, когда он впервые услышал библейскую легенду о богаче, попавшем в ад, и бедном Лазаре, после смерти очутившемся в раю, он сказал себе: «Это ложь и я ненавижу вашу религию».¹⁸ Девятнадцати лет, окончив колледж, Ингерсолл стал учителем в школе. Баптистскому окружению не понравилась просветительская деятельность молодого учителя. После того как на просьбу высказать свое мнение о баптизме, он ответил: «Баптизм хорошая вещь, но только с мылом»,¹⁹ Ингерсолла уволили из школы. Начались мучительные поиски работы. Попав в Иллинойс, он изучает юриспруденцию у судьи Боумэна. Превосходная библиотека судьи помогла Ингерсоллу познакомиться с сочинениями античных философов и французских просветителей XVIII в. Он читал Вольтера, который, по его мнению, «больше, чем кто-либо другой сделал для освобождения человеческой мысли». Он увлекался жизнеописанием Джордано Бруно, называя его «храбрейшим», и учением Спинозы, которого считал «утонченным мыслителем».²⁰ В библиотеке судьи перед Ингерсоллом один за другим возникают образы великих умов человечества — Галилея, Декарта, Ньютона, Локка, Гольбаха, Гумбольдта, Дарвина, Гексли, Геккеля. Юношеский бунт против религии искал научное обоснование.

В 1858 г. Ингерсолл начинает адвокатскую деятельность, которая до конца его жизни остается для него важнейшим источником существования. После гражданской войны Ингерсолл вел дела крупных железнодорожных, торговых и других компаний. Огромные не только для последней трети XIX в., но и по нынешним временам доходы (свыше 100 000 долларов в год!) сделали его вхожим в дома американских миллионеров и миллиардеров.

В переписке Ингерсолла неоднократно встречаются его отрицательные высказывания о политической атмосфере США. Как носитель традиций американской буржуазной демократии, Ингерсолл порицал усиливавшуюся коррупцию государственного и партийного аппарата США. В письме к брату Кларку от 1 ноября 1862 г. он называет Конгресс коллекцией дураков и негодяев. В другом письме, от 17 марта 1865 г., он характеризует политическую жизнь в США как «грязную свалку, лживую и непристойную».²¹

¹⁸ Letters, стр. 9.

¹⁹ Ингерсолл имеет в виду баптистский обряд крещения, сопровождаемый погружением в воду.

²⁰ Letters, стр. 20—21.

²¹ Там же, стр. 130, 137.

Побуждаемый идеями буржуазного гуманизма, Ингерсолл пытался добиться успеха на политическом поприще. Попытки эти были неудачны. В 1868 г. в республиканской партии штата Иллинойс обсуждался вопрос о выдвижении кандидатуры Ингерсолла на пост губернатора штата. Запра-



Рис. 1. Карикатура из американского журнала «Пак» (1881).

Подпись под рисунком: «Р. Г. Ингерсолл: «Джим, когда я смогу войти» (в конгресс)?» — Дж. Г. Б.: «Придется тебе немного подождать, Боб. Ты для нас не вполне ортодоксальен (в религиозном отношении, — Н. Г. «».

вилы партии заявили, что критика Ингерсоллом религии делает его кандидатуру неприемлемой (рис. 1). Нетерпимость Ингерсолла к религиозному ханжеству и откровенные атеистические высказывания помешали ему в 1877 г. занять пост американского посла в Германии. В письме из Вашингтона от 11 ноября 1877 г. Ингерсолл писал, что президент Хайес не назначает его послом в Берлин, боясь вызвать недовольство религиозных

кругов. «Так, — заключал Ингерсолл, — я должен рассчитывать за свое право говорить то, что думаю».²²

С 1860 г. и до конца своей жизни Ингерсолл выступал как лектор и автор ряда статей преимущественно по религиозным вопросам. Неутомимая пропаганда научных знаний и беспощадная критика религии и церкви принесли Ингерсоллу широчайшую известность.

Заслуга Ингерсолла в том, что он выступил в США как самый крупный и самый смелый популяризатор великих достижений мирового естествознания и передовых идей, выдвинутых прогрессивными представителями европейской и американской буржуазии.

Когда Ингерсолл стал знаменит, множество людей обращалось к нему за советами о самообразовании. Ингерсолл указывал, что следует читать. Так, например, в письме Уильяму Леффу от 1 ноября 1887 г. он рекомендует читать сочинения поэтов и писателей: Шекспира, Вольтера, Бернса, Байрона, Шелли, Гуда, Диккенса, Гюго, Джорджа Эллиота; историков: Гиббона, Лекки, Бокля; ученых: Гумбольдта, Дарвина, Геккеля, Бюхнера. В другом письме, от 2 марта 1888 г., Ингерсолл добавляет к этому списку имена Теккерея, Дрэпера, Тиндаля, Спинозы, Юма.²³

Особенно энергично Ингерсолл отстаивал взгляды Томаса Пейна. В 1870 г., в связи со 133-й годовщиной рождения Пейна, Ингерсолл произнес яркую речь, в которой пропагандировал основные идеи сочинения Пейна «Век разума». В 1877 г. Ингерсолл выступил на страницах газеты «New York Observer» с рядом писем, в которых защищал Пейна от нападок церковников, пытавшихся оклеветать великого деятеля американского просвещения разными измышлениями о том, что будто бы Пейна перед его смертью мучили угрызения совести в связи с его критикой религии.

Ингерсолл пропагандировал идеи американского историка Дж. Дрэпера и, в частности, его книги «История умственного развития Европы», изданную в 1863 г., и «История конфликта между религией и наукой», изданную в 1874 г. Обе эти книги были запрещены папой римским для чтения их католиками. Дрэпер отстаивал свободу мысли, писал, что таинственное должно уступить место реальному, фактическому, что религия должна уступить свои позиции науке. «Если вы прочитаете, — писал Ингерсолл в 1887 г. в письме к Спинни, — сочинение Дрэпера „История умственного развития Европы“, вы увидите, что нет достаточно сильных слов, чтобы выразить глубину преступления, называемого христианством».²⁴

Подобно Томасу Гексли в Англии, Эрнсту Геккелю в Германии, Ингерсолл в США наряду с известным американским ботаником Азой Греем²⁵ был активным приверженцем и распространителем учения Дарвина.

Ингерсолл подошел к Дарвину с позиций, диаметрально противоположных американским церковникам. Если одни из них, реакционно настроенные, вроде Чарльза Ходжа — главы пресвитерианской церкви в США, категорически отвергали дарвинизм, то другие, вроде Генри Уорда Бичера или Вашингтона Гладдена, пытались примирить дарвинизм с религией. Бичер в 1883 г. заявил в одном из писем: «Я искренний христианский эволюционист... Я верю в то, что человек как физическое существо развился из животного мира, что же касается моральной и духовной природы человека, то он — сын божий».²⁶ В своих лекциях Ингерсолл неоднократно ссы-

²² Там же, стр. 162.

²³ Там же, стр. 286.

²⁴ Там же.

²⁵ Об А. Грее см.: Г. А. Гурев. Дарвинизм и религия. М., 1957, стр. 41 и др.

²⁶ Цит. по: P. Hibben. Henry Ward Beecher. New York, 1942, стр. 301—302.

лался на учение Дарвина для доказательства нелепости библейских сказок о создании богом человека. В лекции «Умиравшая вера», прочитанной в 1884 г., Ингерсолл говорил: «Этот век будет назван дарвиновским веком, по имени одного из величайших людей, когда-либо живших на земле... Его учение об эволюции, о выживании приспособившихся организмов, о происхождении видов, изгнало из ума каждого мыслящего человека последние следы правоверного христианства... Всего несколько лет тому назад не было ни одного невежественного священника, который бы не выступил против Чарльза Дарвина; и чем более невежественным он был, тем более смело решал он эту задачу... Христианский мир высмеивал и презирал Дарвина, и, однако, когда он умер, Англия с гордостью положила его прах рядом с останками своих знатнейших и величайших людей. Чарльз Дарвин завоевал интеллектуальный мир, и его учение об эволюции является теперь признанным фактом».²⁷

Распространение Ингерсоллом дарвиновских идей в США в конце XIX в. имеет значение и для современного положения этой страны, где борьба религиозных обскурантов против эволюционной теории все еще продолжается.

В 1925 г. в штате Теннесси состоялся пресловутый «Обезьяний процесс», на котором был осужден преподаватель Скопс, отстаивавший эволюционное учение против библейских легенд о создании мира и человека. В 1952 г. американский историк Крэмер писал: «До сего дня в Теннесси эволюционное учение не может преподаваться под прямым своим названием, и всякий, кто отвергает потусторонний мир с его воздаяниями и наказаниями, не может служить в гражданских ведомствах этого штата».²⁸ В 1957 г., как сообщала английская печать, учитель Робинсон, скончивший университет в Майами (штат Флорида), не был допущен к преподавательской деятельности в округе Дейд на том основании, что он поместил в газете «Майами Геральд» письмо, в котором поддержал известного американского буржуазного атеиста Джозефа Льюиса, выступившего против преподавания религии в гражданских школах. Робинсону прямо заявили: для того чтобы в этом округе преподавать в гражданских школах, учитель должен верить в бога. «Может начаться новый „процесс Скопса“, — писал по этому поводу журнал английских свободомыслящих «Freethinker».²⁹

III

В последние четыре десятилетия XIX в., когда Ингерсолл выступал против религии, США переживали период быстрого развития капитализма. Гражданская война в Северной Америке, ликвидировавшая рабовладельческую систему и господство плантаторов в стране, освободила американский капитализм от сдерживавших его пут. Расширились рынки, увеличилась рабочая сила и капиталы. Лихорадочно создавались новые предприятия, прокладывались железные дороги, быстро росли крупные промышленные центры, происходила концентрация земель, банков, фабрик и заводов. В США хлынули небывалые потоки эмигрантов. Вместе с тем происходило и обострение противоречий капиталистической системы в США.

Все чаще и сильнее потрясали американский капитализм экономические кризисы, классовые бои. Рос и мужал американский пролетариат. На него

²⁷ R. G. Ingersoll. The dying creed. London, стр. 17.

²⁸ С. Н. Cramer, ук. соч., стр. 127.

²⁹ Freethinker, May, 1957, № 20, стр. 158.

влияла классовая борьба европейских пролетариев. В стране действовали десятки секций 1-го Интернационала, в которых велико было марксистское влияние. Неизгладимый след в сознании американских рабочих оставила Парижская Коммуна, она способствовала росту рабочего движения в США.

В последней трети XIX в. в США происходило перерастание домонополистического капитализма в империализм. Возникновение американского империализма сопровождалось разложением буржуазной демократии, усилением реакционных тенденций в идеологии и политике буржуазии.

Новые явления в области экономики и политики американского капитализма не могли не отразиться и на состоянии религии в США.

Исторические условия развития религии и церкви в США (пестрота национального и социального состава населения с низким культурным уровнем, наличие особых, местных интересов, наличие в отдельных случаях религиозной подоплеки иммиграции, вызванной религиозным гонением, и др.) породили в этой стране множество различных церквей и сект и, как следствие, неминуемую обостренную междоусобную борьбу.

Как указывал Энгельс, американские буржуа, хотя «и не переняли от Европы средневековых институтов, но зато вполне усвоили множество средневековых традиций, религию... суеверие, спиритизм, — словом, всю эту чепуху, которая не слишком вредила делу, а сейчас (т. е. в 80-е годы XIX в., — Н. Г.) очень пригодится, чтобы дурачить массы».³⁰

Представители передовых кругов буржуазии в XVIII в. отстаивали веротерпимость как важное условие политического единства, необходимого для победы в войне за независимость, для создания единого государства. В целях самосохранения Соединенные Штаты возникают как светское государство, где не было какой-либо привилегированной государственной религии. В силу этого, как указывали К. Маркс и Ф. Энгельс, в США религия могла развернуться во всей своей практической универсальности.³¹ В США, таким образом, возникли наиболее благоприятные условия для распространения различных религиозных систем и внедрения их в общественную жизнь. В условиях американского капитализма «сама проповедь евангелия, сан христианского вероучителя превращается в товар, — писал К. Маркс, — ...обанкротившийся купец начинает промышлять евангелием, а разбогатевший проповедник евангелия берется за торговые махинации».³² В этой стране, с господствующим в ней духом наживы, уже сама по себе принадлежность к религии (безразлично к какой) рассматривается как доказательство «порядочности» в буржуазном понимании этого слова. Ингерсолл говорил, что многие американцы рассуждают так: «Мы не будем торговать с этим человеком (неверующим, — Н. Г.), мы не будем голосовать за этого человека; мы не будем нанимать его, если он адвокат; мы лучше умрем, чем примем прописанное им лекарство, если он врач... мы устроим ему социальный остракизм; он должен прийти в нашу церковь; он должен мыслить как мы, или он — не джентльмен».³³

Американской буржуазии выгодно было использовать аппарат религиозных организаций для воспитания народа в духе покорности и смирения. Она не жалела средств на увеличение церквей и оплату священников.

За 5 лет, с 1890 по 1895 гг., число служителей культа в США выросло со 111 тысяч до 130 тысяч человек, а число церквей, синагог — со 159 тысяч

³⁰ Ф. Энгельс. Письмо к Ф. А. Зооре от 29 ноября 1886 г. В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XXVII, стр. 607.

³¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 129.

³² Там же, т. 1, стр. 409.

³³ Lectures, стр. 62.

до 181 тысячи.³⁴ Напомним, что это были как раз те годы, когда в стране особенно быстро росло недовольство народных масс политикой правительства, стремившегося найти для капиталистов выход из очередного экономического кризиса. В стране развертывалось массовое рабочее движение, активизировала свою деятельность партия популистов, которая хотя и отрицала революционную борьбу, все же открыто говорила о нищенском положении американского пролетариата.

Приспосабливаясь к капитализму, церковь, как указывает американский буржуазный историк Коммэджер, перенимала технику большого бизнеса, епископы избирались на свои должности прежде всего с учетом их административных талантов.³⁵ Церковь верно служила американскому капитализму. Приведем характерный пример. В 1889 г. союз пекарей Нью-Йорка и Бруклина обратился к 500 священникам с просьбой помолиться против принудительной работы в воскресенье; только 6 священников откликнулись на эту просьбу.³⁶ Церковь выступала не только как идеологическое оружие господствующего класса, но и как крупная финансовая организация, привлекающая большие прибыли из своих капиталов. В XIX в., в связи с обострением классовой борьбы, борьбы между трудом и капиталом, материализмом и идеализмом, наукой и религией, религиозные организации вынуждены были пересмотреть многие свои позиции.

Консервативные элементы протестантизма — фундаменталисты упорно считали основой веры Библию. Они внушали, что только абсолютная вера в священное писание, даже несмотря на явно нелепый характер многих его мифов, может спасти верующего. Фундаменталисты воздействовали главным образом на самые отсталые круги общества. На юге и среднем западе фундаменталисты были тесно связаны с бандами ку-клукс-клана и терроризовали всякого, обнаружившего отклонение от веры в «слово божие».

Вместе с тем некоторые деятели протестантизма, вроде Филиппса Брукса, пытались заигрывать с наукой для сохранения и укрепления религии. Они не настаивали на буквальном понимании библейских текстов, разрешали иногда видеть в некоторых наиболее сказочных преданиях аллегория.

Для удержания масс верующих под эгидой религии часть духовенства пыталась дать ответы на вопросы, возникавшие в условиях роста монополий, прогрессирующего обогащения капиталистов и обнищания народа. В связи с необходимостью для буржуазии разложить изнутри рабочее движение некоторые религиозные проповедники пытались соединить христианство с социализмом. В США в 70—80-е годы XIX в. возникает ряд религиозных направлений, представители которых насаждали «социализированное христианство». Они занялись изучением положения рабочего класса, обследованием трущоб и в демагогических целях порицали корпорации и политическую коррупцию. Среди деятелей «христианского социализма» были свои «радикалы» и «консерваторы», но все они не выходили за пределы буржуазной демократии и даже не думали нападать на самую систему капитализма. Так, например, священник епископальной церкви Ньютон в 70-х годах взывал в своих проповедях и лекциях к «честному бизнесу».³⁷ В те же годы выступал священник конгрегационалистской

³⁴ H. K. Carroll. The religions forces of the United States. New York, 1896, стр. 452—453.

³⁵ H. S. Commager. The American mind. New Haven, 1950, стр. 166—167.

³⁶ A. M. Schlesinger. A critical period in American religion, 1875—1900. В кн.: Proceedings of Massachusetts historical society, v. LXIV, Boston, 1932, стр. 532.

³⁷ R. R. Roberts. The social gospel and the trust-busters. Church history, Sept., 1956, стр. 240.

церкви в Массачусетсе уже упомянутый В. Гладден, которого прозвали «отцом социального евангелия». Гладден заявлял: «Когда люди говорят о „естественном праве“ и подразумевают под ним законы алчности и борьбы..., то это не естественное, а противоестественное право; это преступление против природы; закон братства — вот единственный естественный закон. Закон природы — это закон симпатии, товарищества, взаимной помощи и услуги».³⁸ Он критиковал монополии, призывал рабочих быть бережливыми и больше трудиться и советовал им заниматься сельским хозяйством.³⁹

В конце XIX в. в США усилился рост католицизма и вытеснение им других религий. Именно в эти годы, по выражению католических авторов, начинается «золотой век католицизма в Америке».⁴⁰ В короткое время резко возросло число верующих католиков, чему, разумеется, способствовал прилив католиков-иммигрантов из европейских стран. За пять лет, с 1890 по 1895 г., число католических священников выросло с 9196 до 10382, почти на 1200 человек, число церквей увеличилось с 10276 до 14931.⁴¹

Американскую буржуазию привлекали в католицизме его дисциплина и организация, международные связи, большой опыт в деле подчинения масс не только в религиозной, но и в политической областях.

Эти качества католицизма приобретали для капиталистов особое значение в условиях подъема рабочего движения в США, определившегося в 70—80-х годах XIX в.

Таким образом, действуя по различным направлениям, все и всяческие религии и церкви в США оправдывали существовавшие там капиталистические порядки, стремились усилить духовное порабощение народных масс, не допустить роста вольнодумия и атеизма, отвлекали массы от классовой борьбы, обострявшейся в условиях перерастания американского домонополистического капитализма в империализм. В 70-х годах XIX в. в США зарождается прагматизм как одно из основных буржуазно-апологетических направлений философии империализма, имевшее, в частности, и задачу укрепления религии. Буржуазные философы, и прежде всего известная «кембриджская группа», в которой зародился прагматизм, стремились подчистить и сохранить религию. Все это делалось скрыто, под видом критики теологии, но на деле сводилось к нападкам на материализм.

Совместные усилия церковников и буржуазных философов способствовали замедлению распространения знаний, тормозили развитие классовой борьбы. В 80—90-х годах Ф. Энгельс неоднократно указывал на крайнюю теоретическую отсталость американского рабочего движения и господство религиозных взглядов в американском обществе. В январе 1895 г. Энгельс писал Ф. А. Зорге: все, что в Европе «отживает свой век, может в Америке еще два поколения прожить... не говоря уже о религиозных и спиритуалистических суевериях».⁴² У. З. Фостер указывал, что в 80-х годах в США значительная часть населения твердо верила в существование ада, рая и т. п. В «церквях произносились проповеди, в которых живописно изображались рай и ад и делался особенный упор на вопросы вероучения».⁴³

³⁸ H. S. Commager, ук. соч., стр. 172.

³⁹ R. R. Roberts, ук. соч., стр. 241.

⁴⁰ T. Mainard, The story of American catholicism. New York, 1954, стр. 522.

⁴¹ H. K. Carroll, ук. соч., стр. 444—445.

⁴² К. Маркс и Ф. Энгельс о религии и борьбе с нею, т. II. М., 1933, стр. 566.

⁴³ У. З. Фостер, ук. соч., стр. 118—119.

Таково в общих чертах было положение религии в США, против которой выступил Ингерсолл. Он разоблачал антинаучный и антинародный характер религиозных верований и церкви. Его деятельность, несмотря на то что он не сумел преодолеть классовой ограниченности буржуазного атеизма, объективно носила прогрессивный характер, способствовала распространению материалистического мировоззрения, подрывала влияние религии.

IV

В основе атеистических взглядов Ингерсолла лежит в общем материалистическое воззрение на мир, на человека и окружающую его природу. Не будучи естествоиспытателем, Ингерсолл положительно воспринял великие достижения мирового естествознания (труды Дарвина, Гексли, Геккеля) и стихийно пришел к материализму. В его материалистических взглядах не было научно-философской основы, у него только встречаются намеки на диалектику, но он, продолжая и развивая традиции прогрессивных американских мыслителей, и в особенности Томаса Пейна, ведет борьбу против религии и церкви с позиций материализма.

Ингерсолл никогда не называл себя материалистом. Известно, что буржуазная ограниченность даже такого классика материализма, как Л. Фейербаха, сказалась в том, что он избегал называть свое мировоззрение материалистическим, протестовал против оценки своей философии как материализма.

В лекциях и в переписке Ингерсолла не раз встречаются определения, которые он дает своему мировоззрению. «Я не материалист, — писал он в письме к Мэсону от 11 декабря 1883 г., — потому что я не знаю, что это такое. Я не спиритуалист (т. е. идеалист, — Н. Г.), потому что я не знаю, что такое дух. Я просто натуралист...».⁴⁴ Незадолго до смерти он писал в письме к Джонсу от 25 июня 1899 г.: «Я с трудом понимаю значение слов „спиритуалист“ и „материалист“. Я не вижу ни малейшего различия между утверждениями о том, что все „духовно“ или все „материально“».⁴⁵ Такая философская непоследовательность типична для Геккеля и других буржуазных просветителей XIX в.

Итак, Ингерсолл как будто бы отвергает материализм и идеализм и стремится подняться над ними. На деле же, при объяснении соотношения материального и идеального он полностью стоит на позициях стихийного материализма, он убежден в объективном существовании реального внешнего мира. Но он стыдится прямо признаться в этом, назвать себя материалистом. Эта стыдливость прежде всего — дань американскому мещанству, которое больше всего боится распространения из Европы идей материализма, опасных по своему классовому содержанию. Эти идеи могут подвести к научному объяснению не только явлений природы, но и общества. Но этого как раз не желает и боится Ингерсолл.

Каковы же взгляды «натуралиста», как именует себя Ингерсолл? Натуралист понимает под вселенной все, что вообще существует. Это все материально. В основе развития вселенной, природы лежат внутренние силы. Никаких других сил, вне природы и помимо нее, не существует. Что же касается потусторонних сил (существование которых предполагается некоторыми), то они не что иное, как духи, т. е. порождение человеческой фантазии.⁴⁶

⁴⁴ Letters, стр. 271.

⁴⁵ Там же, стр. 353.

⁴⁶ Lectures, стр. 36.

Очевидно, такое объяснение по существу не делает различия между понятиями «натуралист» и «материалист». Это позволяет нам считать, что Ингерсолл стыдливо прикрывает свою принадлежность к лагерю материализма.

Ингерсолл, противореча своим высказываниям о том, что он не материалист и не знает, что это такое, в лекции «Духи» и в ряде других мест рьяно защищает материализм.

«Вы скажете: „О! Да это материализм! Это доктрина о материальном!..“. Прежде чем кричать „материализм“, лучше бы выяснили, что такое материя. Можете ли вы говорить о чем-нибудь без материальной основы?.. Может ли у вас быть мысль, которая не внушена (не порождена) всем тем, что вы называете материей?»⁴⁷

Каковы же, по мнению Ингерсолла, качества и свойства материи? Материя не появляется и не исчезает. Материя вечна и бесконечна, она не увеличивается и не уменьшается. Она ничего не приобретает, но и ничего не теряет. Сегодня ее столько же, сколько вчера, и столько же ее будет завтра. Материю никогда и никто не создавал. Она постоянно принимает различные, бесконечные формы: то это — человек, то — животное, то — металл, то — земля. Материя все время находится в движении. Во всей вселенной нет ни единого атома в состоянии покоя.

Материальный мир развивается согласно своим внутренним законам. Во вселенной каждое следствие имеет причину и в свою очередь является причиной. В царстве безграничной вселенной нет места чуду.⁴⁸

Ингерсолл противопоставляет материалистическое мировоззрение идеалистическому и явно становится на сторону первого, когда критикует предшественников и говорит, что наши отцы отвергали материализм и объясняли все явления капризами богов и дьяволов.⁴⁹

Ингерсолл, обычно употребляющий понятие «материя», иногда пользуется понятием «субстанция». Нет никаких указаний на то, что он не отождествляет эти понятия. Далее, он ставит вопрос о взаимоотношении между «субстанцией» и энергией, силой, и признается в том, что у него нет полной ясности на этот счет. В письме к Пальмеру от 23 декабря 1889 г. он пишет: «Я убежден, что субстанция не может существовать отдельно от того, что мы называем силой, и что сила не может существовать отдельно от того, что мы называем субстанцией, но я не подготовлен к тому, чтобы сказать, что субстанция и сила это не одно и то же».⁵⁰ Ингерсолл, как видно, не знал уже данного к тому времени диалектическим материализмом определения энергии как свойства материи. Но у него мы находим представление об энергии как о материальном движении, независимом от человеческого сознания.

Ингерсолл выступает по сути против идеалистов, которые ищут «доказательства» существования «божества» не в природе, а в явлении разума, который, как они «невинно» утверждают, выше природы и противостоит ей. Они настаивают на том, что человек — создание особое и в его мозгу есть частица «Великой Первой Причины». «Они говорят нам, что материя не может создать мысль, но мысль может производить материю».⁵¹

В действительности же, считает Ингерсолл, поскольку мы знаем, что нет

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Там же, стр. 42.

⁴⁹ Там же, стр. 37.

⁵⁰ Letters, стр. 314.

⁵¹ Lectures, стр. 87.

разума вне материи, мы не можем мыслить независимо от того, что происходит в мозгу.⁵²

Таким образом, Ингерсолл усматривает источник мысли в природе. Как же осуществляется процесс мышления, процесс возникновения мысли?

В письме к Пальмеру от 26 марта 1888 г. Ингерсолл писал: «Мышление — необходимый естественный продукт, результат того, что мы называем „впечатлением“, которое осуществляется посредством воздействия чувств на мозг».⁵³

Эти идеи возникновения мысли Ингерсолл развивает в ряде своих выступлений. В лекции, прочитанной в ноябре 1882 г., он говорит: «Мы видим, слышим, чувствуем, ощущаем вкус. Все, что есть в природе, воздействует на мозг, и этот последний, с помощью данных ощущений создает то, что мы называем мыслью. И мозг не больше может помочь мышлению, чем сердце может помочь себе биться». И далее: «Каждый мозг — это поле, где природа сеет семена мысли, а мысль — это урожай, который человек собирает».⁵⁴ Через несколько дней, в другой лекции, Ингерсолл снова утверждает: «Вы видите, слышите, ощущаете, чувствуете, все это — пути, посредством которых природа приближается к мозгу. Впечатления создаются независимо от вашей воли. Вы не можете помочь мышлению».⁵⁵

Дав материалистическое объяснение человеческому мышлению, как отражения объективного реального мира, Ингерсолл, развивая свои рассуждения о возникновении мысли, приходит к заключению о том, что идеи возникают в результате воздействия среды на человека. «Мы получаем наши идеи из опыта, некоторые из них от предков, большинство же из опыта... Наши идеи правильного и неправильного порождаются нашей средой».⁵⁶

Определяя сущность своего философского мировоззрения, Ингерсолл постоянно называет себя агностиком. Под именем «великого агностика» он даже вошел и в историю общественной мысли США.⁵⁷ Каковы же характер и пределы этого агностицизма Ингерсолла?

В труде «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленин писал: «Мы, материалисты, вслед за Энгельсом, называем кантианцев и юмистов агностиками за то, что они отрицают объективную реальность как источник наших ощущений. Агностик слово греческое: *а* значит по-гречески *не*; *gnosis* — *знание*. Агностик говорит: *не знаю*, есть ли объективная реальность, отражаемая, отображаемая нашими ощущениями, объявляю невозможным знать это... Отсюда — отрицание объективной истины агностиком и терпимость, мещанская, филистерская, трусливая терпимость к учению о леших, домовых, католических святых и тому подобных вещах».⁵⁸

В одной из своих последних лекций, названной «Почему я являюсь агностиком», Ингерсолл говорит: «Мне кажется, что человек, который знает пределы человеческого ума, который соответствующим образом оценивает человеческие утверждения, по необходимости является агностиком. Он отказывается от надежды выяснить первую или последнюю причины, понять

⁵² Там же.

⁵³ Letters, стр. 612.

⁵⁴ Lectures, стр. 353.

⁵⁵ Там же, стр. 366.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ См.: A. M. Schlesinger, ук. соч., стр. 530.

⁵⁸ В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 115.

сверхъестественное или познать существование безграничной личности (т. е. божества, — Н. Г.). Отсюда слова „Создатель“, „Хранитель“, „Провидение“ теряют все свое значение».⁵⁹

В письме к Феррис от 9 сентября 1889 г. Ингерсолл заявлял: «Гностик это тот, кто признает знание, т. е. тот, кто осведомлен о сверхъестественном, который знает о боге, о происхождении и судьбе вещей. Агностик это тот, кто говорит, что он не знает, что он ничего не знает о сверхъестественном, ничего о возникновении и о судьбе и, следовательно, не претендует узнать, и охотно ждет».⁶⁰

У Ингерсолла не раз встречаются рассуждения о том, что никто ничего не знает ни о происхождении жизни, ни о происхождении материи и того, что мы называем мыслью: «Откуда и куда — это вопросы, на которые никто не сможет ответить».⁶¹

Однако мы уже видели, что Ингерсолл дает серьезное материалистическое объяснение и материи, и мысли. Явное противоречие в высказываниях Ингерсолла состоит в том, что он фактически, стоя на позициях материализма, подобно своему другу Томасу Гексли, неустанно говорит о своем агностицизме, выставляет его напоказ, отвергает материализм и т. д. В последней трети XIX в. пропаганда агностицизма, как указывал Энгельс, представляет собой в научном отношении попятное движение. Практически же она давала «этим стыдливым людям (агностикам, — Н. Г.) возможность впустить через заднюю дверь тот самый материализм, который изгоняется на глазах публики».⁶² Очевидно, об Ингерсолле можно сказать то же, что В. И. Ленин писал о Гексли: «... агностицизм его есть фиговый листок материализма».⁶³

По свидетельству издателя цитируемых нами писем Ингерсолла, Евы Ингерсолл Уэйкфилд, в семье Ингерсоллов явным предпочтением пользовался термин «неверующий» по сравнению с терминами «агностик» или «вольнодумец».⁶⁴

В ноябре 1887 г. Ингерсолл писал Генри М. Фильду: «Я очень доволен тем, что вы и я показываем, что пресвитерианин и атеист могут обсуждать теологические вопросы, не обнаруживая теологического темперамента».⁶⁵ Нетрудно понять, что под пресвитерианином Ингерсолл подразумевает Фильда, а под атеистом себя. По существу, для Ингерсолла не было различия между агностицизмом и атеизмом. Для публики же, для его корреспондентов (особенно из среды духовенства) Ингерсолл, который прослыл как «архибогохульник», предпочитал пользоваться термином «агностик».⁶⁶

Дело было, однако, не только в терминологии. Непоследовательность Ингерсолла ослабляла его антирелигиозную деятельность, сказывалась на его критике религии.

У Ингерсолла, например, есть много интересных мыслей о происхождении идеи бессмертия. Она возникла у людей, по Ингерсоллу, в связи с их естественным желанием и стремлением жить вечно. Но человек не может жить вечно, он умирает, и другие люди приходят к заключению, что и они должны умереть. Вот тогда-то желание жить на земле сменяется желанием

⁵⁹ R. G. Ingersoll. Lectures and essays. Second series. London, 1905, стр. 102.

⁶⁰ Letters, стр. 311—312.

⁶¹ Lectures, стр. 329.

⁶² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XIV, стр. 646.

⁶³ В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 195.

⁶⁴ Letters, стр. 249—250.

⁶⁵ G. E. MacDonald, ук. соч., т. II, стр. 537—538.

⁶⁶ См.: Freethinker, Febr., 1959, стр. 68.

жить в каком-то другом, неизвестном мире.⁶⁷ «Идея бессмертия, — говорит Ингерсолл, — это радуга надежды, сияющая над слезами горя».⁶⁸ Ингерсолл высказывает правильное предположение о том, что «наша надежда на бессмертие не пришла из какой-либо религии, но почти все религии пришли из этой надежды».⁶⁹ Вспомним, что в 1886 г. Фридрих Энгельс писал в «Людвиге Фейербахе»: «Представление о личном бессмертии выросло не из потребности в религиозном утешении».⁷⁰ Казалось бы, исходя из материалистических взглядов, которыми руководствуется Ингерсолл, следовало сказать: никакого другого мира нет. А Ингерсолл говорит: я думаю, что его нет, но у меня нет доказательств этого, и поэтому «я не знаю». Ингерсолл не раз заявляет, что у него нет никаких сигналов с «того света». «Я не видел, чтобы человек жил снова, или того, чтобы он жил до своего рождения».⁷¹ Ингерсолл не верил в потусторонний мир, но заявлял, что в конце концов для человека безразлично, есть ли другой мир или нет, надо делать лучшей земную жизнь. «Одновременно бывает лишь один мир... Не делайте себя убожеством другого мира, не убивайтесь из-за него».⁷² И еще одно очень важное замечание Ингерсолла, сделанное им в 1886 г. в письме к Агресту: «Тот, кто живет для потустороннего мира, опасен в этом».⁷³

Конечно, недомолвки Ингерсолла по вопросу о бессмертии представляли слабое место в его мировоззрении.

Для Ингерсолла характерно то, что он выступил как атеист. Ингерсолл прямо заявлял, что борьба с религиями, суевериями, церквями является целью его жизни. В 1868 г. Ингерсолл писал своему брату Эбону Кларку: «... я надеюсь увидеть день, когда все церкви будут сравнены с землей»;⁷⁴ в 1880 г. он писал Дэю: «Я ненавижу все формы суеверия, порабащающего мысль и превращающего сердце в камень»;⁷⁵ в 1887 г. он писал Льюису: «Вы можете быть уверены, что, пока я жив, я буду делать все, что могу для того, чтобы сокрушить то, что известно под названием „ортодоксальная религия“».⁷⁶ В 1891 г. в письме к Вейлю Ингерсолл писал: «Я надеюсь дожить до того дня, когда христианство и иудаизм будут вспоминаться как предрассудки, и не более».⁷⁷

Ингерсолл призывал американцев отказаться от веры и от поддержки церкви. В лекции «Ошибки Моисея» он говорил: «Я хочу, чтобы каждый, кто слушает меня, поклялся, что он никогда не даст ни одного доллара на постройку новой церкви, в которой будут учить такой постыдной лжи (т. е. религии, — Н. Г.). Я хочу, чтобы каждый из вас, прямо или косвенно, никогда не дал бы и доллара человеку, который проповедует такую ложь (т. е. религию, — Н. Г.)».⁷⁸

Все воззрения и всю деятельность Ингерсолла пронизывает мысль о том, что религия и наука противоположны и враждебны друг другу, они непримиримы, одна исключает другую.

⁶⁷ Letters, стр. 324.

⁶⁸ Lectures, стр. 37.

⁶⁹ Там же, стр. 135.

⁷⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XIV, стр. 644.

⁷¹ Letters, стр. 289.

⁷² Lectures, стр. 369.

⁷³ Letters, стр. 278.

⁷⁴ Там же, стр. 151.

⁷⁵ Там же, стр. 250.

⁷⁶ Там же, стр. 284.

⁷⁷ Там же, стр. 694.

⁷⁸ Lectures, стр. 18.

THE GODS

AND OTHER LECTURES.

BY

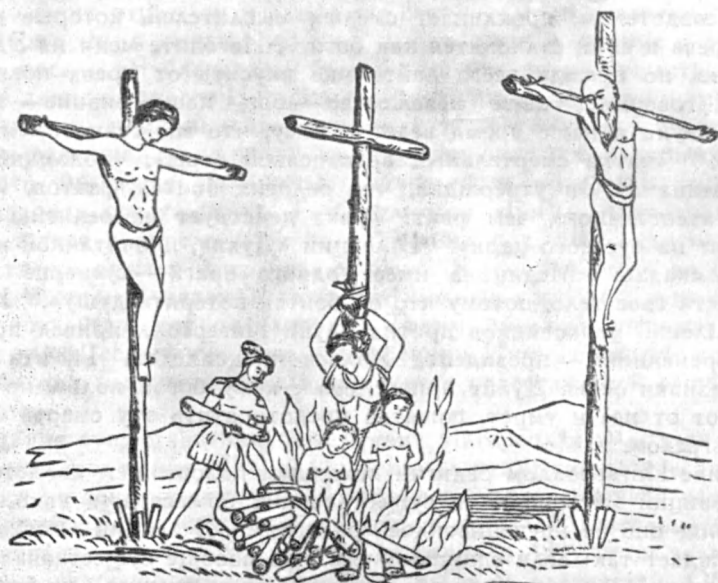
ROBERT G. INGERSOLL.

GIVE ME THE STORM AND TEMPEST OF THOUGHT AND ACTION, RATHER THAN THE
DEAD CALM OF IGNORANCE AND FAITH. BANISH ME FROM EDEN WHEN YOU WILL; BUT
FIRST LET ME EAT OF THE FRUIT OF THE TREE OF KNOWLEDGE.

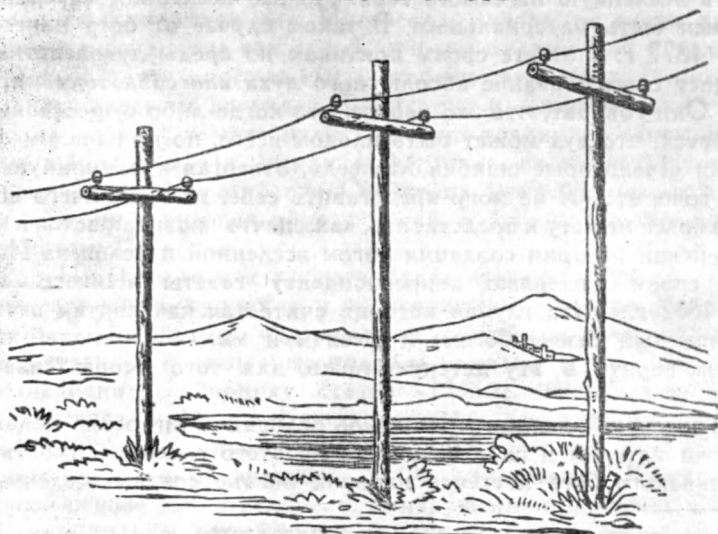
WASHINGTON, D. C.:
C. P. FARRELL, PUBLISHER.

1878.

Рис. 2. Титульный лист первого издания лекций Р. Ингерсолла.



FOR THE LOVE OF GOD.



FOR THE USE OF MAN.

Рис. 3. Фронтиспис из первого издания лекций Р. Ингерсолла.

Подпись под первым рисунком: «Во имя любви к богу», под вторым: «Для пользы человека».

В лекции «Боги» (рис. 2 и 3) Ингерсолл заявил: «Как раньше, так и теперь боги боятся образования и знания... Религия ненавидит науку, презирает разум, теология — это враг философии... Церковь своим пламенеющим мечом еще охраняет древо познания и, подобно своим предпологаемым создателям, проклинает смелых мыслителей, которые вкушают от этого древа и сами становятся как боги... Изгоните меня из Эдема, откуда угодно, но прежде всего дайте мне вкусить от древа познания».⁷⁹ Ингерсолл говорил: «наше невежество — бог, наше знание — наука»,⁸⁰ «развитие науки в наше время ведет к тому, что мы становимся нерелигиозными»;⁸¹ «наука смертельный враг всякой веры»; «подлинная наука безбожественна».⁸² Он утверждал, что религия боится фактов, и ничего нет более атеистичного, чем факт: «факт действует на религию так же, как динамит на русского царя».⁸³ В лекции «Духи», прочитанной в 1878 г., Ингерсолл сказал: «Медицина имеет одного врага — суеверие. Человек боится спасти свое тело, потому что он боится потерять душу».⁸⁴ Как пример выступлений церковников против науки Ингерсолл привел проповедь своего современника — президента Иэльского колледжа Тимоти Дуайта против прививки оспы. Дуайт проповедовал: кому богом положено умереть от оспы, тот от нее и умрет, попытка предотвратить эту смерть была бы страшным грехом.⁸⁵

В критике Ингерсоллом религии исходным положением является отрицание с позиций материализма существования божества, в каком бы образе или виде оно не преподносилось религиями. В лекции «Боги» Ингерсолл рассуждает так: если единственным, что вообще существовало до создания вселенной, был бог (как это утверждают верующие), то бог должен был создать вселенную из самого себя. Но раз вселенная материальна, то и бог должен быть материальным. В таком случае от бога ничего не остается.⁸⁶ В 1877 г. в ответе своим критикам из среды духовенства Ингерсолл отрицает существование абсолютного духа как создателя мира: «Что такое дух? Они говорят, что это первое, что когда-либо существовало. Мне иногда кажется, что дух может быть плодом всего, но не началом».⁸⁷

В лекции «Некоторые ошибки Моисея», отвергая креационную теорию, Ингерсолл говорит: «Я не могу представить себе, как из ничего возникает нечто, и тем более не могу я представить, как нечто возвращается в ничто».⁸⁸

О библейской истории создания богом вселенной и человека Ингерсолл говорит в своем интервью корреспонденту газеты «Чикаго Трибюн» в феврале 1882 г.: «Эта глупая история считается как святая истина, как отчет, написанный самим богом; и тысячи и миллионы людей полагают необходимым верить в эту детскую ложь, для того чтобы спасти свои души».⁸⁹

В своей последней лекции «Что такое религия» Ингерсолл делает такой вывод: «Если материя и сила вечны, то из этого с необходимостью вытекает, что никакого бога нет; что никакой бог не создал вселенную и не

⁷⁹ Там же, стр. 79.

⁸⁰ Там же, стр. 88.

⁸¹ Там же, стр. 115.

⁸² Там же, стр. 259.

⁸³ Там же, стр. 316.

⁸⁴ Там же, стр. 41.

⁸⁵ Там же.

⁸⁶ Там же, стр. 85.

⁸⁷ Там же, стр. 321—322.

⁸⁸ Там же, стр. 9.

⁸⁹ Там же, стр. 336.

управляет ею; что нет бога, который отвечает на молитвы; что нет бога, который помогает угнетаемым».⁹⁰ Ингерсолл неустанно подчеркивает, что он полагается только на силы природы,⁹¹ не может поверить в существование «небесного отца», он и члены его семьи — люди неверующие, потому что не верят ни в какую чепуху,⁹² и, наконец, в письме к своей жене в 1878 г. писал: «Я благодарю бога за то, что он не существует».⁹³ Конечно, и в данном вопросе Ингерсолл делает уступку агностицизму. Наряду с приведенными нами высказываниями у Ингерсолла встречается знакомое уже выражение: «я не знаю. . .». Впрочем, значение подобных оговорок очень часто умалется шутливыми замечаниями, которыми сопровождает Ингерсолл свои рассуждения. Так, в лекции «Боги», прочитанной в бостонском театре в апреле 1886 г., он заявил под смех аудитории: «Мне говорят: где-то должен быть бог. Хорошо. Я говорю, что я не знаю. Может быть, и есть. Я надеюсь даже, что больше чем один, потому что одному должно быть так тоскливо».⁹⁴ Таким образом, выражение «я не знаю» не имеет серьезного веса в концепции Ингерсолла. Но оно все же есть, и это, как мы уже говорили, результат недостаточной решительности Ингерсолла.

Отрицание существования бога ставит Ингерсолла в ряд видных буржуазных атеистов конца XIX в. Он понимал, что его атеистические взгляды отличаются от деистических воззрений его предшественников как в США, так и в Европе. При всем своем восхищении смелой деятельностью Вольтера и Пейна в письме к Коллису от 15 февраля 1899 г. он указывал, что священники ошибочно относят Вольтера и Пейна к атеистам. Оба они верили в бога, были деистами. Они верили в некое безграничное существо, которое создало и охраняет мир. Ингерсолл, однако, не сумел дать глубокой характеристики деизма как одной из форм буржуазной идеологии 18 в. Нет у него и обстоятельного анализа особенностей деистических взглядов Пейна, отличавшихся от взглядов Франклина и Джефферсона.⁹⁵

Ингерсолл развивает материалистическую традицию пантеизма Джордано Бруно и Спинозы. По мнению Ингерсолла, по существу своих взглядов Джордано Бруно был атеистом. Он «верил, что материя — это мать всех форм, что материя и энергия образуют собою бога. . . Он был пантеистом, то есть атеистом».⁹⁶

Заслугой Ингерсолла как пропагандиста атеистических взглядов было стремление разъяснить сущность и происхождение религии вообще.

По мнению Ингерсолла, содержанием любой религии является вера в сверхъестественное и некоторые правила морали.

В предисловии к сборнику статей «Новые мыслители», изданному в 1880 г., Ингерсолл писал: «Каждая религия основана на неправильном представлении не только причинности явлений, но подлинной цели жизни, т. е., иначе говоря, — на фальши».⁹⁷ Он утверждал: «Каждая религия имеет в своей основе таинственное, т. е. нарушение природы, т. е. лживое».⁹⁸ Он признавал только естественное и отвергал все сверхъестественное.

⁹⁰ Цит. по: Г. Кэтнер. Об агностицизме. Truth seeker, Febr., 1956, стр. 29.

⁹¹ Letters, стр. 277.

⁹² Там же, стр. 517.

⁹³ Там же, стр. 238.

⁹⁴ Там же, стр. 244—245.

⁹⁵ Там же, стр. 342.

⁹⁶ Lectures, стр. 316.

⁹⁷ Там же, стр. 259.

⁹⁸ Там же, стр. 86.

В письме к Д. М. Адамсу от 11 декабря 1886 г. Ингерсолл писал: «Я полностью убежден в том, что всякое учение, основанное на том, что называется сверхъестественным, представляет собой совершенную и явную ложь».⁹⁹

Немалый интерес представляют и мысли Ингерсолла о происхождении религии. Само собой разумеется, что в этом вопросе особенно отчетливо обнаруживается отсутствие у Ингерсолла стройного, научного объяснения истории развития человеческого общества. У Ингерсолла мы не найдем ничего об истории человечества как истории социально-экономических формаций. Он говорит о первобытном строе как стадии дикости, очень часто употребляет выражение «мрачные века», по-видимому, разумея под этим одновременно и период рабовладения (Ингерсолл был убежденным и искренним противником рабства в любом его проявлении) и период средневековья, и, наконец, говорит о цивилизации, олицетворяя ее главным образом с американским капитализмом, в котором в значительной степени видит осуществление своих идеалов.

Отсутствие научного понимания истории общества у Ингерсолла не могло не отразиться на его воззрениях на происхождение и развитие религии. Он ошибочно видит корни религии в невежестве людей и считает, что она исчезает с победой человеческого разума, науки и просвещения.

В лекциях «Боги», «Духи» и других Ингерсолл показывает, как религия возникает в глубокой древности, когда первобытный человек испытывает страх перед окружающими его силами природы. Человек путал свои фантазии с реальными вещами, поклонялся силам и явлениям природы. «Он поклонялся почти всему, включая и мерзких, самых отвратительных змей, — писал Ингерсолл. — Он поклонялся огню, воздуху, воде, свету, звездам и... змеям. Дикие племена часто делали богов из предметов, которые они получали от цивилизованных народов».¹⁰⁰

Ингерсолл, так же как и Фейербах, считает, что человек никогда не поклонялся чему-либо, что он не считал выше себя. Во льве человек увидел животное, обладающее большей силой, чем он сам. Змея, двигающаяся без рук и без ног, внушила ему страх. В орле, летящем против бури, человек увидел нечто более мощное, чем он сам. Человек был удивлен этим и стал поклоняться богам, которых создавал из львов, змей и орлов. Почти все звери были обожествлены. Библейская история о змее в саду Эдема не что иное как воспоминание о старом поклонении змее. Когда же люди обнаружили, что то или иное животное само по себе не является самым могущественным, они стали создавать богов из нескольких животных. «Они брали льва за силу, орла за быстроту, змею за коварство и создавали животное, которое не могло быть убито».¹⁰¹

Первобытный человек, смотря на огромное и полное тайн море, удивляясь дремучим лесам, обеспокоенный странными снами, объяснял все явления действиями духов — злых и добрых. Страх перед различными явлениями природы вызывает поклонение людей духам. Люди стали верить, что добрых духов можно умиротворить принесением им жертв. Невежественный человек полагает, что все явления создаются некими разумными силами, и отсюда цель веры, религии — сохранить дружеские отношения с этими силами.¹⁰²

⁹⁹ Letters, стр. 277.

¹⁰⁰ Lectures, стр. 80.

¹⁰¹ Там же, стр. 190.

¹⁰² Там же, стр. 81.

Как только человек обнаружил свое интеллектуальное превосходство над окружающей его природой, он, по Ингерсоллу, стал поклоняться богу в виде человека, наделив его всеми свойственными человеку чертами.¹⁰³

Важную роль в создании религиозных представлений Ингерсолл отводит среде, окружающей человека. «Каждый человек — продукт своей среды, своего окружения, тех обстоятельств, условий, которые окружают его».¹⁰⁴ Как известно, на действие среды указывали в свое время французские материалисты XVIII в.

Продолжая эту традицию французских материалистов, Ингерсолл обосновывает земной характер происхождения религии. По Ингерсоллу, религиозные взгляды прежде всего определяются местом, временем, образованием, наследственностью(!), окружающей средой. В лекции «Боги» он пишет, что человек создал богов из того, так сказать, материала, который его окружает; таким образом, боги имеют естественное происхождение. Бог не только говорит на языке создавшего его народа, но и повторяет ошибки этого народа в различных областях знания. Боги имеют и внешний облик создавших их народов. «Негры представляют своего бога с черной кожей и с курчавыми волосами; монголы придают своему богу желтый оттенок и темные миндалевидные глаза. Если бы у евреев было разрешено изображать бога, мы бы увидели Ягве с густой бородой, овальным лицом и орлиным носом. Зевс был настоящий грек, а Юпитер выглядел как член римского сената».¹⁰⁵

Религиозные идеи возникают и распространяются в зависимости от многообразных условий, существующих в той или иной стране, у того или иного народа. В свою очередь нет общих для всего мира религиозных идей. В каждом определенном месте господствует определенная религиозная идея. В лекции «Некоторые ошибки Моисея» Ингерсолл говорит, что большинство людей, родившихся в Турции, становятся магометанами и верят в сказание о том, что Магомет встретился на небесах с Гавриилом, у которого глаза так широко отстояли друг от друга, что потребовался бы быстроногий верблюд, чтобы совершить путешествие от одного глаза до другого; родившийся в Индии должен верить в распространенную там веру в бога с тремя головами, а христиане верят в трех богов с одной головой¹⁰⁶ и т. д.

Для буржуазных критиков религии характерен отказ от анализа социально-экономических корней и сущности религиозных верований. Эта черта мировоззрения свойственна в основном и Ингерсоллу. Однако у него иногда встречаются мысли, которые свидетельствуют, что он не только задумывался над этим вопросом, но порой высказывал правильные суждения о сущности религиозных идей и учреждений в классовом обществе. Он подходит к пониманию того, что религия, по существу, служит эксплуататорам, живущим за счет труда эксплуатируемых.

Прямое указание на то, что Ингерсолл стремился проникнуть в сущность религии в классовом обществе, мы находим в письме к Ходжсону от 5 ноября 1888 г. Ингерсолл писал: «Всякая религия была попыткой объяснить явления природы, и вначале это была честная попытка, принятая в этом направлении. Впоследствии же религия была сделана инструментом для угнетения человека, средством, при помощи которого меньшинство может жить за счет труда большинства».¹⁰⁷ Мы не нашли у Ин-

¹⁰³ Letters, стр. 302.

¹⁰⁴ Lectures, стр. 34.

¹⁰⁵ Там же, стр. 80.

¹⁰⁶ Там же, стр. 8.

¹⁰⁷ Letters, стр. 301.

герсолла развития мыслей, содержащихся в только что приведенном отрывке из письма. Что значит «впоследствии»? Мы бы сказали — с появлением имущественного неравенства и образованием классов. Однако никаких доказательств того, что Ингерсолл глубоко сознавал это, нет. Далее, что значит «меньшинство»? Какие слои общества включает в это понятие Ингерсолл? Несомненно, для Ингерсолла это прежде всего жрецы, священники, духовенство в целом. Но не только они. Ингерсолл имеет в виду и эксплуататоров, хотя и далеко не всех из них.

Для Ингерсолла, как идеалиста в вопросах истории общества, «всякая форма рабства, физического или умственного, — следствие распространенного невежества и результат страха».¹⁰⁸ Страх нарушить религиозные установления связан, таким образом, со страхом перед властью имущими. Объясняя тесную связь между господствующей властью и церковью, Ингерсолл говорит: «Все короли, князья и правители, воры и разбойники, которые бывали у власти, были поставлены безграничным отцом. А кто сопротивлялся власти, тот сопротивлялся порядку божьему».¹⁰⁹ В духе прогрессивных материалистических взглядов на природу государственной власти Ингерсолл заявляет: «Я отвергаю, что правители коронованы всевышним; правители, президенты и им подобные лица — это лишь слуги народа».¹¹⁰

Ингерсолл разоблачает антинародную сущность христианской проповеди терпения. Он приводит известный отрывок из Библии: «Рабы, повинуйтесь господам своим» (Исход, VII, 11) — и восклицает: «Это — приветствие самого милосердного бога тому, кто трудится за ничто и кто получает удары хлыстом по обнаженной спине как „законное“ вознаграждение за выполненную работу».¹¹¹

Уничтожающей критике Ингерсолл подвергает доктрину о вечной каре, об аде. Религиозная идея ада, как считает Ингерсолл, родилась из чувства мести и жестокости, с одной стороны, и чувства трусости, с другой. Доктрина ада призвана запугивать народ, дабы держать его в подчинении у богатых. Вот как высказывается по этому вопросу Ингерсолл в лекции «Ад»: «Кого останавливает доктрина ада? Великого, богатого, сильного? Нет! Бедного, слабого, презираемого. Слыхали ли вы когда-нибудь, чтобы в ад попал человек, стоящий миллион долларов, который умер в Нью-Йорке, или человек с доходом 25 тысяч долларов в год? Слыхали вы? Слыхали ли вы когда-нибудь, чтобы в ад попал человек, который ездил в экипаже? Никогда. Джентльмены, рассуждающие о своих активах, говорят: „Ад не для меня, он для бедных. У меня есть все, что я хочу, а ад оставьте бедняку“ (смех и одобрительные восклицания). Кто идет в ад? Бродяги! (смех)».¹¹²

Ингерсолл высмеивает как нелепую и противоестественную религиозную доктрину о предопределении. «Смешно человеку работающему, трудящемуся думать о том, что, до того как он появился, до того как возникла земля и т. д., его судьба была предопределена и что до его рождения он был приговорен к вечным страданиям».¹¹³

Таким образом, хотя Ингерсолл и не дал подлинно научного объяснения причин возникновения религии как надстроечного явления в обществе, не показал, что религия является формой общественного сознания, но мно-

¹⁰⁸ Lectures, стр. 45.

¹⁰⁹ Там же, стр. 51.

¹¹⁰ Там же, стр. 52.

¹¹¹ Там же, стр. 54.

¹¹² Там же, стр. 56.

¹¹³ Там же, стр. 143.

гочисленные правильные и остро сформулированные мысли об истоках и сущности религии подрывали религиозные верования американского общества.

Атеизм Ингерсолла особенно ярко обнаруживается в области критики Библии.

Он считал, что распространение «священного писания», изучение его учащимися в американских школах представляет огромное зло. Он глубоко верил в окончательное торжество научного знания над библейской мифологией, верил в прогресс, который не в состоянии остановить никакая религия. Он бросал вызов церковникам: «читайте вашу библию еретикам так же, как короли могут читать забытые законы против бунтов, чтобы остановить волны революции. Вы слишком слабы!». ¹¹⁴

Материалистическое мировоззрение, глубокая ненависть к вере в чудеса, в сверхъестественное, знание текста Библии — все это позволило Ингерсоллу обрушить огромный удар против нее. Если же вспомнить, что в последней трети XIX в. в США происходила активизация фундаменталистов, то становится понятным, что антибиблейские выступления Ингерсолла имели особо важное значение для борьбы против религии.

Ингерсолловская критика Библии пронизана духом, страстностью и методом пейновского «Века разума». Отличие состоит лишь в том, что Пейн в грубых ошибках и нелепостях Библии видел расхождение ее с «истинной природой» бога, а для Ингерсолла этой истинной природы бога не существует.

Ингерсолл категорически отвергает утверждение о том, что Библия — «слово божие». Для него Библия результат творчества множества людей, находившихся на низкой стадии общественного и культурного развития и отразивших в своем творчестве этот уровень. В лекции «Боги, какими они были, каковы есть и как они возникают», прочитанной в 1886 г., он говорил: «Если вы будете читать Ветхий завет с открытыми глазами и без страха, вы придете к заключению, что он не только написан людьми, но варварами, дикарями и что он совершенно не соответствует веку цивилизации». ¹¹⁵ Для Ингерсолла Библия — это собрание традиций, легенд, предрассудков и кое-каких более или менее правдоподобных сведений об истории.

В лекции «Некоторые ошибки Моисея» Ингерсолл утверждает, что чтение Библии приводит к заключению о ее нелепости и к отказу от веры в нее как в божественное откровение. «Все говорят о Библии, но никто не читает ее. Может быть, поэтому и верят». ¹¹⁶

Ингерсолл остроумно высмеивает библейские истории о сотворении богом мира (для бога это было безопасное дело, так как не было никого, кто бы мог противоречить, и поэтому бог дал волю своему воображению), о создании богом светил — луны и солнца (человек, писавший об этом в Библии, ничего не знал об этих светилах), о том, как бог допустил первый грех человека (подвел, таким образом, человека и поступил нечестно), о том, как во время всемирного потопа бог погубил не только людей, но и животных (которые ничего плохого не сделали), о вавилонской башне и нелепой истории возникновения языков и т. д. и т. п. Ветхий завет, по мнению Ингерсолла, содержит 100 000 ошибок. Бесчисленные составители и переписчики Библии вносили свои добавления и исправления, отражавшие их интересы.

¹¹⁴ Там же, стр. 147.

¹¹⁵ Там же, стр. 244.

¹¹⁶ Там же, стр. 10.

Критикуя Новый завет, Ингерсолл исходит из категорического отрицания божественности Христа. В письме к Риду в январе 1887 г. он писал: «Я не верю в то, что Иисус Христос был богом... Я не верю в то, что надо верить в бога Иисуса Христа, чтобы быть счастливым в этом или каком-либо другом мире. Гораздо лучше быть справедливым, чем верить в божественность Иисуса Христа».¹¹⁷ Через несколько месяцев в том же 1887 г. он пишет: «Я уверен, что Иисус, описанный в Новом завете, никогда не мог существовать».¹¹⁸ В 1888 г. в письме к Райнхарту Ингерсолл писал: «Я отвергаю сверхъестественное происхождение Христа, отвергаю, что какой-то бесконечный бог был его отцом или что он был действительно богом».¹¹⁹

Отрицая божественность Христа, Ингерсолл вместе с тем поддерживал версию о существовании Христа как человека. По Ингерсоллу, это был еврейский крестьянин, который был возмущен нелепостями и жестокостями, формальностями и бессердечием еврейской религии и поэтому выступил против нее. Вполне возможно, что ему были приписаны такие слова и дела, которых он никогда не говорил и не творил.¹²⁰

Ингерсолл разоблачает антинародный, человеконенавистнический характер христианской догматики и морали. Часто допускают, рассуждает Ингерсолл в лекции «Будущее», что поскольку в Новом завете есть возвышенные идеи, есть выражения любви, то христианство будто бы может облагородить человека. На деле же, продолжает Ингерсолл, христианство подобно подслащенной водке, оно разрушает и развращает то, что должно быть взлелеяно и поддержано.¹²¹

Со всей свойственной ему страстностью Ингерсолл обрушивается на христианское учение об искуплении верой. В письме к Этвуду от 13 декабря 1889 г. Ингерсолл писал: христианство говорит «неважно, что ты сделал. Ты можешь быть прощен, и таким путем ты сможешь избежать последствий твоих действий».¹²² Спасение может быть обретено верой. Это учение об искуплении верой, отраженное в евангелии Марка (XVI, 16), по мнению Ингерсолла, является более поздней интерполяцией. Ход рассуждений Ингерсолла таков: ни у Матфея, ни у Луки, ни у Иоанна, ни в 1-й главе Деяний апостолов ничего не говорится о спасении верой. Нет ничего по этому поводу и у Марка до 16-й главы. Согласно Марку, Иисус говорил о спасении верой перед своим вознесением. Между тем Матфей, который якобы присутствовал при последнем разговоре и сообщает его, ничего не знает о спасении верой.

Эта вставка сделана с целью принудить принять христианскую веру. Вы не можете верить так, как хотите, вы можете верить так, как нас обязывают. Слова о том, что «кто будет веровать и креститься спасен будет, а кто не будет веровать осужден будет» (Марк, XVI, 16), наполнили мир agonией и преступлениями. Этот отрывок противоречит нагорной проповеди, он противоречит всем многочисленным библейским утверждениям о спасении человека при помощи благих дел, милосердия и т. п.¹²³

Ингерсолл показывает, что в основе каждой религии, и в частности христианства, лежит нетерпимость к инакомыслящим и к вольнодумцам. Ре-

¹¹⁷ Letters, стр. 280.

¹¹⁸ Там же, стр. 288.

¹¹⁹ Там же.

¹²⁰ Там же.

¹²¹ Там же, стр. 123.

¹²² Lectures, стр. 313.

¹²³ Там же, стр. 271—273.

лигия и церковь держатся на принуждении, на преследовании и наказании. Религиозное же преследование родилось из инстинкта самосохранения. «Всякая религия процветает только благодаря поддержке мечом, и никакая религия не может быть утверждена иначе как жестокой силой», — говорит Ингерсолл.¹²⁴

Эти мысли Ингерсолла перекликаются с известными высказываниями В. Франклина — выдающегося просветителя XVIII в., деиста, одного из создателей Соединенных Штатов Америки. В 1772 г. Франклин опубликовал статью «Терпимость в Старой Англии и в Новой Англии», в которой доказывал, что религиозная нетерпимость характерна для христианства с самого начала его существования. Он боролся за религиозную веротерпимость во имя установления политического единства американских колоний в период войны за независимость. Франклин не выступал против религии как таковой, хотя его обвинения христианства в нетерпимости сами по себе подрывали религию.

Во времена Ингерсолла вопрос о политическом единстве США уже не существовал. Обличение Ингерсоллом религиозной нетерпимости носило атеистический характер и способствовало ослаблению религиозных верований в целом.

В лекции «Еретики и ересь» Ингерсолл говорит: высшее желание христианина — «заставить других принять его веру, и поэтому всякое свободомыслие он объявляет преступлением и это преступление — ересью. Когда он у власти, ересь — это самое ужасное и запретное слово. Оно означает: конфискацию, ссылку, заключение в тюрьму, пытку и смерть... Крест и пытка — неразделимые компаньоны. Неудивительно, что Христос заявил: „Я пришел, чтобы принести не мир, а меч“,¹²⁵ и далее: «Кладбище — наиболее совершенный тип хорошо управляемой церкви, там нет ни мысли, ни прогресса, ни ереси. Единственное отличие — мертвых не преследуют».¹²⁶

Критика Ингерсоллом религиозной нетерпимости была проиллюстрирована им примерами из современного ему законодательства некоторых американских штатов.

Убедительно показав, что вера в бога, в божественное откровение Библии охранялось в США с помощью законов, Ингерсолл наглядно доказывал, что существующее в США «отделение церкви от государства» носит формальный характер и лишь создает благоприятные условия для религиозного фанатизма.

Ингерсоллу, как и многим буржуазным атеистам XIX в., свойственно сочетание борьбы против существующих религий как веры в сверхъестественное с пропагандой какой-то «религии человечности».

Как известно, такие попытки насаждения некоей новой, рафинированной «религии без бога и церкви» имели место еще задолго до выступлений Ингерсолла. Эти попытки предпринимали материалисты и атеисты прошлого.

Еще французские буржуазные революционеры XVIII в. выдвинули и пытались осуществить идею «культы разума». Фейербах защищал религию, как основанное на чувстве сердечное отношение между людьми. Эти взгляды Фейербаха подвергнуты беспощадной критике Ф. Энгельсом.

Ингерсолл не сумел дойти до полного отрицания всякой религии, отрицания, свойственного пролетарскому атеизму и при жизни Ингерсолла пропагандировавшегося К. Марксом и Ф. Энгельсом.

¹²⁴ Там же, стр. 115.

¹²⁵ Там же, стр. 138.

¹²⁶ Там же, стр. 146.

У Ингерсолла встречается такая мысль: «Я хочу избавиться от всех новых религий и хочу, чтобы ни одна новая религия не заняла место старых»,¹²⁷ но в данном случае речь, по-видимому, шла о религиях в обычном и прямом смысле этого слова. На деле Ингерсолл все же проповедовал некую новую религию. Перед самой смертью 13 июля 1899 г. он писал Робинсу: «Я не изменился. Я все еще верю, что все религии основаны на лжи и ошибках. Я все еще отвергаю существование сверхъестественного и все же говорю, что подлинная религия полезна».¹²⁸ Что же разумел он под «подлинной религией»? Как бы отвечая на этот вопрос, он пишет в письме к Спарксу в 1886 г.: «Моя доктрина такова: всякая подлинная религия охватывается словом „человечность“».¹²⁹ Создавать счастье для других и для себя, выполнять долг в отношении других людей — таково содержание этой религии человечности, религии гуманности.

Ингерсолл уделил немалое внимание анализу воззрений Конта. В предисловии к сборнику статей «Новые мыслители», изданному в 1880 г. чикагской газетой «Таймс», Ингерсолл так охарактеризовал взгляды Конта. Огюст Конт оказался неспособным подняться над суевериями своего времени. Конт принял некоторые предрассудки христианства. Он повторил ошибку Лютера. Он пытался реформировать римскую церковь, вместо того чтобы ее разрушить. Но он постоянно думал о том дне, когда гуманность окажется единственной религией, добро — единственным богом, ошибка — единственным грехом и т. п.¹³⁰ В 1889 г. Ингерсолл напечатал в апрельской книжке журнала «The North American Review» статью под названием «Профессор Гексли и агностицизм», в которой писал, что позитивизм Конта лучше, чем католицизм, но оговаривал, что в целом он не верит в философию Конта.¹³¹ В том же 1889 г. в письме к Т. Гексли Ингерсолл выражал мысль о том, что цель, которую поставили последователи Конта, благородная, однако средства их не соответствуют этому. Они без основания полагают, что схватили «угря науки за хвост».

Что же касается идеи Конта о «религии гуманности», то она, как уже мы заметили, привлекла внимание Ингерсолла.

Социальное назначение этой религии гуманности, религии милосердия для Ингерсолла не вызывает сомнений. Это наивно-утопические надежды, что она покончит с бедностью, уничтожит тюрьмы и покроет мир счастливыми домами.¹³²

Ошибочные взгляды Ингерсолла на «религию гуманности» проистекают из его идеалистического взгляда на развитие общества. Материализм, здравый смысл Ингерсолла исчезают тотчас, как он предпринимает попытки объяснить общественные явления.

Ингерсолл не закрывает глаза на классовые противоречия в буржуазном обществе. В письме от 9 июня 1875 г. он писал, что «хитрые бездельники едят хлеб честного труженика, что богатые становятся богаче, а бедняки беднеют, что социальные различия постоянно увеличиваются».¹³³ Он не раз говорил о том, что богачи и церковники живут за счет неоплаченного труда рабочих. Более того, он считает, что человек не может пассивно мириться с несправедливостью. Он, например, признавая великий

¹²⁷ Letters, стр. 299.

¹²⁸ Там же, стр. 354.

¹²⁹ Там же, стр. 275.

¹³⁰ Там же, стр. 259.

¹³¹ The North American Review, April, 1889, стр. 414.

¹³² Lectures, стр. 183.

¹³³ Letters, стр. 161—162.

талант Толстого-художника, решительно отвергает учение Толстого о непротивлении злу насилием, считает это учение абсурдным. «Я не верю, что невежественным этого мира можно помочь образованием, принижающим самих себя. Гораздо лучше невежественных людей поднять, сделать их недовольными тем положением, в котором они находятся».¹³⁴ По Ингерсоллу, человек за благо должен платить благом, а за причиненный вред — по справедливости.¹³⁵ Читая лекцию «Ад», Ингерсолл под аплодисменты заявил: «Когда меч восстания поднят, чтобы защитить права человека, я — мятежник. Когда меч восстания поднят, чтобы дать человеку свободу, облечь его справедливыми правами, я на стороне этого восстания».¹³⁶

Но вся эта воинственность направлена была лишь против религии и церкви, против тех монархо-деспотических режимов, которые существовали в Европе и в странах Востока, за пределами США.

Ингерсолл мечтал о таких преобразованиях, которые бы покончили с нищетой и невежеством народа. Но эти преобразования не выходили за пределы буржуазной филантропии.

По Ингерсоллу, освобождение от религии происходит не в ходе классовой борьбы и не в результате освобождения трудящихся от эксплуатации, а в результате развития человеческого разума, распространения образования и науки. В духе вульгарного рационализма Ингерсолл «невежеством» объясняет тот факт, что религия занимает господствующее место в буржуазном обществе, хотя, как мы уже замечали, у него проскальзывают иногда мысли о связи религии с угнетением.

Идеи освобождения общества от религии и гнета церкви Ингерсолл развивает в лекции «Череп», прочитанной им в 1879 г. Утрата суеверия приближает человека к цивилизации. Все дело в развитии интеллекта. Развитие человека происходит тотчас, как его мысль соединяется с трудом. Вся история человеческого общества — это история прогресса в материальном производстве, в материальной и духовной культуре. Человек, овладев искусством ведения сельского хозяйства, лишил богов возможности «устраивать» голод. С развитием науки происходит изменение и в религиях, они лишаются всего сверхъестественного, и в них остается настоящая человеческая мораль, подлинная религия — религия гуманности.

Победа цивилизации, уничтожение суеверия и предрассудков, установление «религии гуманности» произойдет в Соединенных Штатах Америки мирным путем. Революция, которую Ингерсолл защищал и оправдывал, уже произошла в XVIII в. Теперь дело за тем, чтобы, используя возможности избирательной системы, защищать права трудящихся.¹³⁷

Ингерсолл не понимал научного социализма и отворачивался от него. Буржуазный демократ, преисполненный идеей, характерных для прогрессивной части американской буржуазии XVIII—начала XIX в., он, живший в середине и второй половине XIX в., не в силах был найти правильный выход из того социального конфликта, который обострялся на его глазах.

Ингерсолл выражал сочувствие рабочим в их борьбе за свои права. Он выступил в защиту знаменитых чикагских мучеников, жертв полицейского произвола в 1886 г. и предложил свои услуги в качестве адвоката, чтобы предотвратить казнь нескольких чикагских рабочих. За несколько дней до

¹³⁴ Lectures, стр. 714.

¹³⁵ Letters, стр. 296.

¹³⁶ Там же, стр. 52.

¹³⁷ Там же, стр. 616.

казни Ингерсолл подписал петицию к губернатору штата Иллинойс с требованием отменить казнь.¹³⁸

Наряду с этим Ингерсолл пропагандировал классовое сотрудничество и считал США лучшим в мире государством. В 1890 г. в письме к Паудерли, написанном в связи с забастовкой на Центральной железной дороге, он заявлял: «Я не верю в насильственные меры, но я верю в агитацию, и я верю в то, что при некоторых условиях стачки вполне оправданы и что они в прошлом делали добро и в будущем будут делать это добро».¹³⁹

Проповедь Ингерсоллом идеи всеобщей любви и братства в условиях обострения классовой борьбы в США в последней трети XIX в. не могла не прийти по вкусу американской буржуазии.¹⁴⁰

V

Деятельность Ингерсолла способствовала развитию атеизма в США. Американские буржуазные вольнодумцы вдохновлялись смелой борьбой Ингерсолла против религии.¹⁴¹ Знаменитый биограф Томаса Пейна Монкюр Конвей в беседах с Ингерсоллом и в его трудах находил подтверждение своим прогрессивным идеям.¹⁴² Ингерсолл превратил публичные лекции в сильное средство антирелигиозной пропаганды. Никто другой в США не собирал такие большие аудитории и не сумел так убедить слушателей в нелепости и вредности религии, как Ингерсолл.¹⁴³ Мысли Ингерсолла, его остроты, меткие словечки, высмеивавшие религию и ее прислужников, передавались из уст в уста в среде рабочих и мелкой буржуазии.

Буржуазные историки общественной мысли США всячески стремятся исказить атеистический характер мировоззрения Ингерсолла.

Светские справочники, вынужденные хотя бы кратко упоминать об Ингерсолле, сводят все дело к антихристианским и антибиблейским выступлениям Ингерсолла, не желая давать более глубокой оценки его творчеству, не указывают на отрицание Ингерсоллом религии вообще как веры в сверхъестественное и на то, что в основе этого отрицания лежала материалистическая концепция Ингерсолла.¹⁴⁴

В обширной буржуазной литературе, посвященной истории общественной мысли и философии США в конце XIX в., либо имя Ингерсолла вовсе игнорируется,¹⁴⁵ либо взгляды его интерпретируются односторонне,

¹³⁸ Р. Бойер и Г. Морейс, ук. соч., стр. 168.

¹³⁹ Letters, стр. 623.

¹⁴⁰ Именно пропаганда Ингерсоллом «религии гуманности» привлекает к себе внимание и современных буржуазных исследователей. См., например: К. Н. Gabriel. The Course of American Democratic Thought, 2 ed. New York, 1956. стр. 189 и сл.

¹⁴¹ О буржуазных рационалистических и атеистических организациях и печати в США в конце XIX в. и участии в них Р. Ингерсолла см. в кн.: G. E. MacDonald, ук. соч., т. II.

¹⁴² M. E. Burtis. Moncure Conway. New Brunswick, 1952, стр. 191 и 208.

¹⁴³ J. M. Robertson. A history of Freethought in the nineteenth century, v. II. London, 1929, стр. 446 и сл.

¹⁴⁴ «Ингерсолл Р. Г. привлек к себе внимание главным образом лекциями, направленными против христианской религии и книгами и памфлетами, опубликованными с той же целью» (Chamber's Encyclopaedia, A dictionary of universal knowledge, New edition, v. VI. London, 1908, стр. 141); Ингерсолл был «известен главным образом своими публичными лекциями против Библии и антихристианскими взглядами, которые служили препятствием к его политической карьере» (The Encyclopedia Britannica, Eleventh edition, v. XIV, Cambridge, 1910, стр. 565); Ингерсолл «был агностик и в своих лекциях нападал на Библию и верования христианской религии» (The Encyclopedia Americana, v. 15. New York—Chicago, 1943, стр. 129—130).

¹⁴⁵ M. Curti. The Growth of American Thought, 2 ed. New York and London, 1943; Gerard Deledalle. Histoire de la Philosophie Americaine. Paris, 1954, и др.

выпячивается пропаганда Ингерсоллом классового сотрудничества, замалчивается его атеизм и материалистическая основа его антирелигиозных взглядов.¹⁴⁶

Было бы неправильным сказать, что имя Ингерсолла совершенно забыто в США. Изредка появляются биографии Ингерсолла, издаются его отдельные сочинения. Издатели — представители умеренных буржуазных кругов, и в частности его родственники.

Особенно часто на Ингерсолла ссылаются органы американской буржуазной «вольнодумной» прессы; для части подобных изданий характерно враждебное отношение к диалектическому материализму, ко всему прогрессивному, демократическому. Прикрываясь именами Пейна, Джефферсона, Ингерсолла, такие органы печати, как журнал «Truth seeker», на деле пропагандируют расистские, человеконенавистнические, антисоциалистические, антисоветские взгляды. Издатели «Truth seeker'a» вместо известного лозунга эпохи буржуазных революций: «Свобода, равенство и братство (Liberty, Equality, Fraternity)», воспользовавшись игрой слов («Equality» и «Quality»), провозгласили новый лозунг: «Свобода, качество, братство (Liberty, Quality, Fraternity)». При этом под «качеством» разумеется расовая «чистота».¹⁴⁷ Впрочем, и идея «братства» народов не устраивает некоторых американских «вольнодумцев». В том же журнале можно прочитать о том, что поскольку нет общего отца на небесах, постольку все люди не могут быть братьями; братство людей — это такой же вымысел, как и отцовство бога.¹⁴⁸ Нетрудно заметить, что эти идеи прямо противоположны взглядам, которые отстаивал Ингерсолл, ратовавший за уважение и любовь между людьми. Даже его пропаганда буржуазного человеколюбия не устраивает нынешних американских реакционеров.

Особенно откровенно высказывается в антидемократическом духе Чарльз Смит, один из столпов современных реакционных «вольнодумцев» в США. В 1956 г. он опубликовал двухтомное сочинение, плод 27-летнего труда, под названием «Сенсизм — философия Запада».

В отличие от Ингерсолла, страстного борца за подлинную негритянскую свободу, Смит не верит в то, что люди равны и, особенно, что равны белые и цветные. По его мнению, при прочих равных условиях цветные не могут достигнуть того же культурного уровня, что и белые. Откровенный расист, Смит заявляет: «Уровень умственных способностей человеческих существ (вообще, — Н. Г.) ниже уровня умственных способностей белой расы». Эти идеи Смита усиленно распространяют его последователи. Неудивительно, что 9 ноября 1956 г. на ингерсолловском (!) форуме в Нью-Йорке состоялась дискуссия на тему «Равны ли расы?». Представители Книжного центра имени великого деятеля негритянского освободительного движения Фредерика Дугласа выступили против расовой теории, а один из видных деятелей журнала «Truth seeker» Роберт Каттнер откровенно заявил, что если цветные получат знания, оружие и начнут играть руководящую роль в общественной жизни, то белые загубят себя.¹⁴⁹

Но дело не только в этом. Смит высказывает такие воззрения на религию, которые, как пишет Г. Кэтнер в своей рецензии на книгу Смита, неприемлемы для вольнодумцев, последователей Пейна, Ингерсолла, Брэдлоу. Смит вводит в современную критику религии понятия «всемогущий бог»,

¹⁴⁶ К. Н. Gabriel, ук. соч.

¹⁴⁷ Truth seeker, Jan., 1957, стр. 4.

¹⁴⁸ Там же, Дес., 1956, стр. 183.

¹⁴⁹ Там же, стр. 191.

«небесный отец», «искупление», «возмездие» и др., ассоциирующиеся с фундаменталистской концепцией христианства, но придает им иное значение.

«Подобно тому, — пишет Смит, — как для понимания невидимых геометрических форм люди требуют изображения их на доске, подобно этому же они требуют символов для поклонения невидимым духовным существам». И далее: бог «не имеет независимого физического существования: его существование ощущается мыслью. Бог не является причиной всего существующего. Сознание бога это сознание имени „бог“». ¹⁵⁰

Вместо подлинно научного объяснения социально-экономических и гносеологических причин возникновения религии и ее сущности Смит занимается семантико-идеалистическими упражнениями, отнюдь не способствующими распространению научного атеизма в широких массах американского народа.

Книга Смита называется «Сенсизм — философия Запада». Правильнее было бы ее назвать «Философия империалистов Запада».

Нынешних американских «вольнодумцев» вроде Чарльза Смита и ему подобных отделяет от Ингерсолла пропасть.

Замечательные выступления Ингерсолла против религии не потеряли своей ценности и в современных условиях, когда пролетарские атеисты в США ведут борьбу против мракобесия и реакции.

¹⁵⁰ Цит. по: Freethinker, Oct., № 43, 1957, стр. 343.

Б. Я. РАММ

КАЗИМИР ЛЫЩИНСКИЙ — ЖЕРТВА РЕЛИГИОЗНОГО ИЗУВЕРСТВА

В 1689 г. в Варшаве был сожжен на костре замечательный мыслитель, обвиненный в атеизме, — Казимир Лыщинский. Его трагическая судьба, волновавшая в течение долгого времени умы в Польше и Литве, являвшейся в ту пору, как известно, частью Речи Посполитой, возбуждавшая интерес в ряде других стран, связана была с острой политической борьбой различных социальных сил.

Главными организаторами расправы над Лыщинским были польско-литовские иезуиты, которые оказывали в то время могущественное влияние на государственные органы, на суд и сейм и даже на королевский двор. Иезуиты использовали дело Лыщинского для еще большего укрепления политических позиций своего ордена в Польше. Однако этот судебный процесс не только эпизод в борьбе церковной реакции против свободомыслия, но вместе с тем и акт острой борьбы между политическими группировками Речи Посполитой второй половины XVII в. Более того, события эти неожиданно осветили также международные интриги, в которые были вовлечены дворы Варшавы, Парижа и римская курия.

Материалы по делу Лыщинского далеко не все разысканы, а те, что известны, опубликованы не полностью. Из опубликованных источников по процессу Лыщинского главным можно считать «Историческое и подробное сообщение о заключении и смерти Казимира Лыщинского...», изданное на немецком языке без указания автора и места издания в том же 1689 г., когда иезуиты расправились со своей жертвой.¹

В этой небольшой книжке, которая позднее перепечатывалась и была переведена на польский язык, детально, хотя не без некоторых неясностей и противоречий, изложен весь ход событий.

Наиболее важными из других источников следует признать письма главного вдохновителя и организатора суда над Лыщинским — виднейшего прелата римско-католической церкви, епископа киевского, а позднее вармийского, Андрея Хризостома Залуского.² Использование его писем требует большой осторожности, так как они в той части, в какой касались дела Лыщинского, появились на свет с определенной целью — представить все это дело в ложном свете. Ту же цель преследовали и речи Залуского, произнесенные им в самом ходе событий и опубликованные впоследствии.³

¹ Historische und ausführliche Relation von dem Gefängnis und Tode Casimiri Lyszynski... 1689 (в дальнейшем: Relation).

² A. Ch. Zaluski. Epistolae historico-familiares, t. I. 1709 (в дальнейшем: ZE).

³ A. Ch. Zaluski. 1) Sentencja w sprawie Łyszczynskiego, atheismi accusati. Mowy seimowy. Kalisz, 1718; 2) Kazanie w Warszawie 6 marca 1689 ex occasione P. Łyszczynskiego do atheisma oskarzonego i osądzonego na publicznych supplikacjach. Warszawa, 1696.

Далее, в качестве источников представляют интерес: 1) речь защитника Лыщинского на суде,⁴ 2) ходатайство Лыщинского о помиловании, представленное королю,⁵ 3) текст доноса на Лыщинского («манифест Яна Бржозки»),⁶ 4) речь государственного обвинителя в сейме Шимона Куровича,⁷ 5) декрет сейма от 5 марта 1689 г. по делу Лыщинского.⁸ Не все эти документы дошли до нас непосредственно, с некоторыми из них мы вынуждены знакомиться из третьих рук. Весьма вероятно, что важные материалы по делу Лыщинского имеются в Ватиканском архиве и в архивах иезуитов, так как в политике ордена этих лет дело Лыщинского сыграло несомненную роль.⁹

О некоторых других источниках будет сказано в ходе дальнейшего изложения.

В ряде книг по истории Польши имеются краткие упоминания о процессе Лыщинского и расправе над ним, однако этот процесс не получил еще достаточного освещения. Авторы работ, упоминающих о нем, как те, которые стремились оправдать злодеяние, совершенное иезуитами,¹⁰ так и те, которые становились на защиту Лыщинского,¹¹ одинаково поверхностно делали свои обобщения, руководствуясь больше симпатиями и анти-

⁴ A. Krzyżanowski. Dawna Polska, t. II. Warszawa, 1857, стр. 265—267 (имя защитника неизвестно).

⁵ Kazimierz Łyszczyński. Suplika pisana do krola Jana w wiewzieniu z Wilna 1688. В кн.: Zrodła do dziejow Polski, wyd. M. Malinowskiego i A. Przezdzieckiego, t. II. Wilno, 1844 (в дальнейшем: Malinowski), стр. 449.

⁶ A. Krzyżanowski, ук. соч., т. II, стр. 283—291; L. T. Tripplin. Tajemnice społeczeństwa wykryte w sprawach kryminalnych krajowich, t. I. Wrocław, стр. 2—17.

⁷ Mowa Symona Kurowicza, instigatora w. Ks. lit. przy sprawie ateisty Kazimierza Łyszczyńskiego podsiedka brzeskiego na sejmie warszawskim miana dnia 15 lutego, 1689 roku. В кн.: Malinowski, стр. 433—449. — Кржижановский упоминает «Извещение» о внесении дела Лыщинского на сейм 15 февраля 1689 г., которое «имеется в рукописном дневнике сейма» (A. Krzyżanowski, ук. соч., т. II, стр. 260). Он указывает, что «Извещение» он получил от ученого Игнаца Лойолы Рихтера. «Извещение» и представляет собой обвинительный акт, зачитанный Шимоном Куровичем.

⁸ ZE, стр. 1120; A. Krzyżanowski, ук. соч., т. II, стр. 273—275.

⁹ Неизвестно, на чем основано глухое упоминание о том, что «вся документация по делу Лыщинского хранилась в библиотеке Уффенбаха» (W. Krasinski. Historical sketch of the rise, progress and decline of the Reformation in Poland, v. II, London, 1840, стр. 413). Захарий Конрад Уффенбах — известный библиофил начала XVIII в. В его библиотеке, являвшейся одной из лучших в тогдашней Европе, имелось большое число рукописей. В дальнейшем большая часть его библиотеки вошла в состав библиотеки Геттингенского университета.

¹⁰ J. B. Niemeierus. Dissertatio de existentia Dei. Helmstadii, 1689; § 25; Abichtius. Dissertatio de damno atheismi in Republica. Lipsiae, 1703, § 7; Observationes Miscellanae Lipsienses. (Vermischte Gedanken über allerlei theologisch-politisch-historische Materialien). Leipzig, 1712, p. VI, стр. 488; J. Weber. Die beurtheilte Atheisterei. Leipzig, 1712, стр. 10.

¹¹ G. Arnoldus. Historia ecclesiastica, t. II, 1764, стр. 578; J. F. Reinhardus. Theatrum prudentiae. 1768, стр. 202; Dalerac. Les Anecdotes de Pologne ou Mémoires secrets du regne de Jean III Sobieski, t. II. [Amsterdam], 1699, стр. 344 и сл. — До последних лет о Лыщинском имеются лишь краткие упоминания в исторических сочинениях о Польше времен Яна III Собесского или в истории польской литературы того времени: Г. С. Бандтке. История государства польского, т. III. СПб., 1830; G. F. Coyer. Histoire du roi de Pologne Jean III Sobieski, t. III. [Paris], 1761, стр. 98 и сл.; т. IV, стр. 22 и сл.; J. de Jonsac. Histoire de Stanislaw Jablonowski. Lipsk, 1774, стр. 37—60; W. Krasinski, ук. соч., т. II, стр. 412 и сл.; N. A. de Salvandy. Histoire du roi Jean Sobieski et de la Pologne. Paris, 1844, стр. 625; S. Schmid. Histoire chronologique de Pologne. Paris, 1725, стр. 285 и сл.; A. Brückner. Geschichte der polnischen Literatur, Bd II. Leipzig, 1909; P. Chmielowski. Historia literatury polskiej, t. II. Warszawa, 1900; St. Tarnowski. Historija literatury polskiej, t. II. Kraków, 1900. — Следует упомянуть и об исторической повести, посвященной трагической судьбе Лыщинского: Ad. Kreschowiecki. Mrok (z cyklu «O tron» cz. IV). Warszawa, 1905.

патиями, чем научным изучением материалов самого дела и обстоятельств, связанных с ним.

Из авторов, писавших о Лыщинском, следует выделить польского историка XIX в. Адриана Кржижановского,¹² заслугой которого является то, что он собрал основные источники по делу Лыщинского. Однако он не подверг собранные им материалы критическому анализу и поэтому не смог выделить из них наиболее ценные. Еще большим пороком работы Кржижановского является ее тенденциозность — стремление не только снять с Лыщинского обвинение в атеизме, но и представить его верующим католиком. Кржижановский объявил Лыщинского «мнимым атеистом», приняв всерьез версию о том, что его атеистические рассуждения — лишь полемическая форма лучшего обоснования богословских взглядов. Все атеистические писания Лыщинского он свел к незначительным маргинальным замечаниям на книге кальвинистского теолога Альштедта, использованным в качестве улики против Лыщинского на процессе. В представлении Кржижановского, расправу учинили над вполне лояльным в отношении религии и церкви человеком. Вина организаторов этого злодеяния, по Кржижановскому, не в том, что они пытались и убили человека, выражавшего наиболее смелые для своего времени идеи, а в том, что ложно объявили Лыщинского носителем этих передовых идей, якобы безосновательно приписали ему атеистические воззрения.

Обвинительные материалы по процессу были объявлены заранее недостоверными, изображались как плод злостных измышлений обвинителей Лыщинского. Буржуазные историки отказываются признать в Лыщинском атеиста, настаивают на его христианском благочестии. Кржижановский доходит до утверждения, что если бы рассмотрение дела Лыщинского подтвердило бы обвинительные материалы процесса, необходимо было бы «без колебаний подтвердить приговор наших предков, светских и духовных, зверски уничтоживших Казимира Лыщинского».¹³ Кржижановский выводит атеизм из «порчи нравственности» и «искажения разума».¹⁴ Он с ненавистью упоминает атеистов древности, со злобой говорит о Гольбахе и Дидро. Кржижановский верно характеризует свою точку зрения, указывая, что «с таких позиций атеизм рассматривали все законоведы библейские, канонические, юстинианские, германские, венгерские, славянские вообще и польские в особенности».¹⁵

Другие авторы XIX в., писавшие о деле Лыщинского (Красинский, Сальванди и др.), пошли по тому же пути, что и Кржижановский, использовали сожжение Лыщинского прежде всего для обвинения иезуитов, ни словом не обмолвились о том, что Лыщинский был глубоким мыслителем, разоблачавшим религиозную темноту и невежество.

Развитый буржуазными учеными взгляд на Лыщинского как на «мнимого атеиста» удерживался до самых последних лет. Лишь в наши дни усилившийся интерес к прогрессивным, и в частности к атеистическим, традициям народов побудил ряд авторов в разных странах вновь пересмотреть концепцию о деле Лыщинского, в связи с чем его образ предстает в новом свете.¹⁶

¹² A. Krzyżanowski, ук. соч., т. II, стр. 225—294.

¹³ «...bez wahania się albo zatwierdzić wyrok przez który nasi przodkowie, duchowni i świeccy... okrutnie stracili Kazimierza Łyszczyńskiego» (A. Krzyżanowski, ук. соч., т. II, стр. 228).

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же, стр. 229.

¹⁶ В 1952 г. в докладе на научном заседании Музея истории религии и атеизма АН СССР, посвященном 20-летию Музея, нами была сделана попытка показать Лыщин-

Особое значение имеют недавно опубликованные в Польше новые источники, которые до сих пор оставались неизвестными; это рукописные материалы, хранящиеся в Корницкой библиотеке, а также в библиотеке Польской Академии наук в Гданьске.¹⁷ Они ярко свидетельствуют о мировоззрении Лышинского.

До сих пор о воззрениях Лышинского на религию мы знали почти исключительно из сообщений его врагов — католических фанатиков, которые искажали взгляды замечательного атеиста. Об этом, разумеется, можно было догадываться и ранее, но только теперь новые материалы позволяют полностью убедиться в правильности таких предположений.

* *
*

Общим историческим фоном, необходимым для понимания обстоятельств дела Лышинского, является состояние Польши во второй половине XVII в.

В то время население Речи Посполитой впадало во все большую нищету и разорение. Отсталое, крайне низкое по техническому уровню земледелие, захиревшая торговля и слабо развитое ремесло свидетельствовали о глубоком экономическом упадке страны, вызванном в известной мере крайней слабостью сословия горожан как прогрессивной антифеодальной силы.

В Польше не оказалось сил, способных противодействовать узкоэгоистической шляхте, стремившейся вытеснить крестьянство с внутреннего рынка. Сама же шляхта, в силу своей феодальной природы, могла лишь сохранять и стремиться и в дальнейшем развивать барщину и прочие феодальные формы производства, исторически изживавшие себя.

Общий упадок производства приводил к разорению и нищете широких масс — крестьянства на селе и мещанства в городах, а одновременно усиливались помещичий гнет над крестьянами и агрессивность шляхты в отношении мещан.

В расстройство пришла торговля, внутренняя и внешняя. В начале XVII в. вывоз хлеба по сравнению с концом прошлого века сократился почти в четыре раза. Усилился упадок городов как торгово-ремесленных центров. Они все больше превращались в мелкие поселки и местечки, основным занятием их жителей становилось малопродуктивное сельское хозяйство, мелкая торговля и ростовщичество, шинкарство. Экономической деградации Польши XVII в. сопутствовало и глубокое расстройство политической системы и разложение всей организации государства.

ского как борца за атеизм. В таком же плане представили фигуру Лышинского польские авторы — И. Козловский в своей заметке в журнале «Swiat» (№ 25, 1952) и В. Блахут в журнале «Problemy» (№ 1, 1953). В 1955 г. польское издательство научно-популярной литературы выпустило брошюру, посвященную Лышинскому (J. Wielowski. Sprawa Kazimierza Łyszczynskiego. Warszawa, 1955), а в 1957 г. литовский историк И. Юргинис опубликовал новую работу о Лышинском как об основоположнике литовского атеизма (J. Jurginis. Kazimieras Lyščinskis — ateizmo pradininkas Lietuvoje. Vilnius, 1957). К сожалению, в этой работе, где приведены некоторые новые сведения о жизни и процессе Лышинского, не всегда указаны источники. То же относится и к упомянутой работе Вьеловского, не претендующей, впрочем, на научный характер.

¹⁷ Польский историк религии и атеизма А. Новицкий опубликовал 5 фрагментов из обнаруженных им рукописных материалов, которые мы в настоящей статье и воспроизводим (A. Nowicki. Pięć fragmentów z dzieła «De non existentia Dei» Kazimierza Łyszczynskiego (według rękopisu Biblioteki Kornickiej, № 443). Euhemer, Przegląd religioznawczy, Warszawa, z. 1, № 1, listopad — grudzień, 1957, стр. 72—76.

Польша превратилась в магнатскую республику, где могущественная аристократия являлась полновластным хозяином страны, а шляхта тешилась «золотой вольностью», которая на деле была не чем иным, как государственной анархией. Знаменитое *liberum veto*, по существу, уничтожало всю «представительную» систему правления Речи Посполитой.

Эта политическая неурядица держалась по той простой причине, что она была выгодна могущественным магнатам. В этих условиях они смогли лишить королевскую власть какого-либо авторитета, а шляхту превратили в послушное орудие своей политики. В короткий срок они увеличили свои владения. Радзивиллы на Литве, Любомирские в Великой Польше, Вишневецкие, Потоцкие, Острогожские, Замойские выступали как самостоятельные государи — «королята». Они строили дворцы и крепости, города, обзаводились собственным войском, проводили узкоэгоистическую политику. Общественные интересы для них не существовали. Об этом вспоминали только в речах на сеймах, с тем чтобы прикрыть свою на деле антинациональную политику.

Чтобы отвлечь внимание от анархии внутри страны, правящая клика затевала длительные, и как правило, безуспешные войны то со Швецией, то с Турцией, а чаще всего с Россией. Эти войны еще более истощали хозяйство, разоряли население, тормозили экономическое развитие Польши.

Постоянные военные неудачи в XVII в. вытеснили Польшу из западноевропейского «концерта держав». Уже Вестфальский мир 1648 г. был заключен без ее участия; что же касается таких договоров, как Оливский 1660 г. или Кардисский 1661 г., они почти открыто были направлены против Польши. Из всех этих внешнеполитических авантюр пользу извлекали те же магнаты. В то время как на международной арене развернулась широкая борьба двух европейских блоков — одного во главе с Францией Людовика XIV и другого во главе с Габсбургами и папой, Речь Посполитая оказалась разменной монетой, которая переходила из рук одного блока в руки другого в зависимости от того, какая из магнатских группировок оказывала в данный момент большее влияние на короля и сейм.

Огромную роль при этом играли иезуиты, которые всегда тянули в сторону крайней реакции, а в условиях того времени — в сторону Габсбургов и папы римского.

Иезуиты поддерживали в Польше феодальное дворянство против растущей буржуазии, магнатов, боровшихся с королевским абсолютизмом. Король Сигизмунд III — воспитанник иезуитов — широко открыл им дверь в свою страну. Он сделал Польшу орудием католической реакции, поддерживал политику Габсбургов и осуществлял восточную экспансию под флагом католицизма. С восшествием на престол Яна II Казимира Польша получила короля-иезуита, кардинала римской курии, принявшего престол по разрешению папы. В его правление «Общество Иисуса» стало рассматривать Польшу как главную свою цитадель. Огромным было влияние иезуитов и при последующих королях, и в частности при Яне III Собесском, первым лицом при котором был иезуит Пржиборовский, а после него — иезуит Карл Вота, тайный агент императора Леопольда I.

Связаны были с иезуитами и наиболее влиятельные князья церкви — кардинал Михаил Радзейовский, ставший с 1688 г. примасом Польши, и уже упомянутый епископ Андрей Хризостом Залуский. В условиях магнатско-шляхетского засилия, господства крупной католической знати, борьбы различных группировок и все большего обострения классовых противоречий в стране никто не умел так ловко плести невидимую сеть интриг,

как это делали иезуиты. Они в короткое время завладели обширными имениями, стали обладателями громадных богатств.

Немалую вину несут иезуиты за обострение польско-русских отношений, происходившее на протяжении всего XVII в. Они явились главными проводниками религиозной нетерпимости, политики национального и религиозного гнета, который осуществлялся польской шляхтой на захваченных ею землях белорусского, литовского, украинского и русского народов.

Ян Собеский пожинал горькие плоды этой политики. После трудной, неудачной для себя войны на востоке, Речь Посполитая вынуждена была подписать в 1686 г. «вечный мир» с Москвой, по условиям которого Польша отказывалась навсегда от каких-либо территориальных притязаний на русских и украинских землях. Это означало окончательный отказ Польши от Киева и всей левобережной Украины, а также от Смоленска с прилегающими к нему землями. При заключении «вечного мира» русское правительство настояло на внесении в договор специальной статьи о православном населении не только на Украине, но и в самой Польше. Москва недвусмысленно объявила себя защитницей этого населения и вынудила польское правительство дать заверения о недопущении каких бы то ни было притеснений или насилий над ним. К этому надо добавить, что годом раньше русское правительство добилось, в результате настоятельных требований, передачи Киевской митрополии из ведения Константинопольской патриархии в ведение патриарха московского.

В результате всего этого в Киеве значительно усиливалось влияние православной церкви и умалывалась роль католиков и униатов, что имело особое значение в свете международной обстановки тех лет.

В это время разворачивалась подготовка широкого наступления антитурецкой коалиции европейских государств во главе с империей Габсбургов. Было ясно, что в случае победы над турками, вытеснения их из юго-восточной Европы завоеватели обратились бы и против православной церкви и православного населения в этих странах, стремясь установить полное господство католицизма на отнятых у турок землях. Таким образом, переход киевской митрополии в ведение Москвы и под защиту русского государства означал не только крупную потерю для католицизма в Польше, но и серьезный удар по исконным планам восточной экспансии католической церкви в целом.

Следует отметить, что в эти же годы католицизм испытал немалые неприятности в другой вернейшей своей цитадели, в Испании. Здесь распространилось учение, проповедуемое Молино, получившее название квиетизма. Большой успех книги Молино, встреченной даже известной частью духовенства как новое откровение, вынудил Иннокентия XI на решительные меры, и в 1687 г. Молино был арестован. Разумеется, что эти события не прибавили популярности ни папской курии, ни иезуитам.

Все эти обстоятельства не могли не повлиять на поведение руководящих церковных деятелей в Польше, когда в их руках оказалась судьба Лыщинского. Представлявшаяся возможность прославиться «спасением церкви и всего христианского мира» от опасности, которую можно было объявить даже большей, чем опасность квиетизма, была для них прямой находкой. Большое значение имело и то, что между князьями церкви в Польше отнюдь не было единства. При дворе действовали различные группировки, влиявшие на политику Яна Собесского. В области международных отношений продолжались колебания между позицией Австрии с одной стороны и Франции, с другой.

Интересные данные о скрытых силах, действовавших при польском дворе в эту пору, оставил приближенный королевы и, по-видимому, тайный агент правительства Людовика XIV, француз Далерак.¹⁸

Он вводит в атмосферу придворной борьбы, которая не прекращалась ни на час. Эта борьба сказалась и в деле Лыщинского, затрагивавшем престиж влиятельных магнатов.

Главные организаторы этого дела — Залуский, Витвицкий и Радзейовский, тесно связанные с иезуитами, поддерживали придворную группировку короля. Особую роль в королевской камарилье играла сама королева, властная и своевольная, француженка по происхождению — Мария-Казимира. Она была раздосадована незадолго до этого имевшим место отказом Людовика XIV предоставить герцогский титул ее отцу маркизу Анри д'Аркьен, а также интригами французского посланника герцога де-Витри. Под ее влиянием Ян Собеский отверг попытки французского двора добиться поворота польской политики в сторону Людовика XIV. Это вело к усилению влияния австрийской политики, проводником которого при дворе Собесского был иезуит Вота. Он действовал в согласии с папским нунцием Джакомо Кантельми.

Под влиянием императора папа римский предоставил отцу Марии-Казимиры кардинальскую шляпу.¹⁹ Это тоже сыграло роль в сближении Собесского с Австрией и все большем росте влияния иезуитов в эти годы в Польше.

Если при предшественниках Собесского иезуиты пробрались на посты каноников, захватив руководство церковной деятельностью на местах, то в годы его правления они закрепили за собой епархии, подчинив себе и церковную и общеполитическую жизнь всей страны.²⁰ Дело доходило до совершенного произвола с их стороны. Сам Залуский приводит письмо, с которым король обратился к генералу иезуитского ордена Гонзалесу с жалобой по поводу того, что иезуиты грабят и присоединяют к своим владениям коронные имения, в частности земли, принадлежащие королеве Марии-Казимиры.²¹

Явный крен политики Собесского в сторону империи способствовал получению в 1686 г. епископом вармийским Михаилом Радзейовским, одним из наиболее близких к королю иезуитов, кардинальской шляпы. А когда назначение его кардиналом вызвало серьезное недовольство, особенно у варшавского епископа Опалинского, заявившего, что по положению своей епархии он имеет больше прав на кардинальский пурпур, Собеский назначил Радзейовского примасом Польши, еще больше усилив иезуитское влияние в стране.²²

В близких отношениях к кардиналу-примасу находился Андрей Христом Залуский, незадолго до событий, связанных с Лыщинским, ставший епископом киевским. Можно предполагать, что особое рвение Залуского в деле Лыщинского объясняется его положением киевского прелата и теми потерями, которые понесла в Киеве католическая церковь в результате мира 1686 г. Связанный с иезуитами, прошедший большую практику на дипломатических постах, он следовал во всем принципу: цель оправдывает

¹⁸ Dalegac, ук. соч., т. II, стр. 165—169.

¹⁹ Далерак пишет: «Благоприятное для Марии-Казимиры решение было облегчено еще тем, что Иннокентий XI не хотел сделать кардиналом епископа Бовэ, на чем настаивал Людовик XIV; кандидатура тестя Собесского явилась, таким образом, желанным выходом из затруднения» (Dalegac, ук. соч., т. II, стр. 167).

²⁰ A. Krzyżanowski, ук. соч., т. II, стр. 241.

²¹ ZE, стр. 775.

²² A. Krzyżanowski, там же.

любые средства, и руководствовался исключительно интересами своей карьеры. В ходе процесса он не остановился ни перед лжесвидетельством, ни перед клятвопреступлением, обрушил на невинного человека поток клеветнических измышлений и обрек его на мучительные пытки и смерть.

Пагубное влияние иезуитов глубоко сказалось и в области идеологии. В литературе и искусстве, в просвещении и науке наблюдается застой. Образованность, которая в XVI в. достигла в Польше сравнительно высокого уровня, вытесняется во второй половине XVII в. религиозным фанатизмом и пустой схоластикой. Обычными становятся процессы «ведьм», которых сжигают на кострах. Усиливается преследование еретиков, еретических книг. В 1627 г. имело место первое ауто да фе с сожжением книг. За ним последовали другие.

Иезуиты создавали свои школы, захватили в свои руки Виленскую академию, получили в монопольное ведение цензуру и завели свои типографии. Обучение, просвещение, наука, литература оказались почти целиком под их контролем. Это способствовало духовному оскудению страны, которым характеризуется XVII в. в истории Польши.

Противодействие влиянию иезуитов сказалось не сразу. Однако это противодействие было, что видно из различных процессов по обвинению в ереси и колдовстве. Эти процессы часто были не чем иным, как расправой над теми, чьи идеи представлялись опасными для светских и духовных реакционеров.

Современником Лыщинского был выдающийся писатель и поэт Вацлав Потоцкий — автор известной поэмы «Хотинская война», в которой он ополчился против царившего на его родине гнета панов и духовенства. Потоцкий призывал своих «никчемных потомков» к борьбе с религиозным фанатизмом. Поэма Потоцкого, написанная в 1670 г., увидела свет лишь спустя два столетия.

Критическое отношение к социальному злу, царившему в Польше, воспитывали и стихотворные хроники Самуила Твардовского, в которых обличалась продажность и невежество чиновной шляхты, произвол магнатов и засилье реакции. Еще острее звучала сатира Кшиштофа Опалинского.

Вынужденные бежать из Польши от преследований, передовые люди XVII в. продолжали в других странах мужественную борьбу с мракобесием и невежеством, царившим на родине. Один из них — врач и физиолог, философ Ян Йонстон (1603—1679) отстаивал незыблемость и всеобщее значение законов природы, ее единство и постоянный прогресс. Йонстон говорил о «божестве», которое во всем идентично с самой природой.²³ Тем самым он становился на позиции пантеизма, служившего в ту пору нередко равнозначностью «стыдливому атеизму».

Резко выступал против клерикализма замечательный прогрессивный мыслитель и ученый Анджей Вишоватый (1608—1678).²⁴ Он принадлежал к протестантской секте ариан и вел активную борьбу с религиозным фанатизмом. В 1660 г. в пятидневном диспуте с иезуитами Анджей Вишоватый обнаружил большую ученость и проявил стойкость в защите своих позиций. Вскоре ему пришлось навсегда покинуть свою родину, но и за границей он не переставал бороться за свободомыслие, выступал против учения о триединстве, был связан с философом-материалистом Гассенди

²³ J. Jonston. Constantia naturae. Amstelodami, 1632.

²⁴ Его автобиография напечатана в «Bibliotheca antitrinitarium» (ed. Sandius, Amstelodami, 1682).

и с последователями Спинозы, проповедовал «религию разума» со значительными элементами деизма.

Никогда не замирала свободная мысль и на Литве.

Современный литовский историк Йозас Юргинис приводит интересные данные, свидетельствующие о том, как сильны были в крестьянских массах и среди городских ремесленников в Литве XVI—XVII вв. антицерковные настроения, как распространен был индифферентизм к католической церкви.²⁵ Епископ жемайтйский Меркелис Гедрайтис прямо заявлял, что в своей церковной округе он не встретил ни одного крестьянина, который мог бы прочесть молитву «Отче наш».²⁶

В начале XVII в. епископ Мотейус Валанчус писал, что крестьяне Поневежского округа «распустились» и ксендзам приходится прибегать к помощи местных властей, чтобы заставить их хотя бы один раз в году посетить церковную службу. Такие же сообщения сохранились и о других районах Литвы того времени.

Все эти настроения выражали ту неорганизованную оппозицию, которая, как говорит Энгельс, «проходит через все средневековье», выступая «соответственно условиям времени, то в виде мистики, то в виде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания».²⁷

В Литве, так же как в Польше и Германии, народная оппозиция церкви распространилась в части крестьянства, среди ремесленников, оказала влияние на известные слои городской интеллигенции — студентов, учителей и отдельных представителей низшего духовенства, тех, кто не имел обширных земельных угодий или обильных источников другого дохода.

По своей форме эти оппозиционные настроения принимали чаще всего характер религиозной ереси, но в этих еретических учениях и идеях нередко были элементы народного свободомыслия.

Такова была почва, на которой выросли идеи Казимира Лыщинского.

Кем же был Лыщинский, что нам известно о нем? В сущности, очень немного. По степени изученности его жизнь можно разделить на две неравные части. Одна — от рождения и до последних дней октября 1687 г., когда в документе, направленном церковным властям, он впервые был назван атеистом, и другая — 17 мучительных месяцев до 30 марта 1689 г., дня его трагической гибели. Эта вторая часть нам более или менее известна, последние же недели можно проследить чуть ли не день за днем. Но о предыдущей жизни Лыщинского мы знаем очень мало.

Из данных семейного архива Лыщинских, опубликованных одним из представителей этого дворянского рода, можно установить, что Казимир Лыщинский принадлежал к старинному роду литовских дворян. Он был одним из четырех сыновей Иеронима-Казимира и Софии Бальнской²⁸ и приходился братуном родоначальнику рода Корчак-Лыщинских — Льву (род. 1506). Свое происхождение этот род вел от венгерских князей, потомки которых обосновались в XIV в. на Волыни, а оттуда переселились в Польшу и Литву. Те из них, которые в начале XVI в. в Литве получили наследственные владения Лыщицы, находившиеся в Брестском воеводстве, и стали зваться Лыщинскими. Первым из них был упомянутый Лев.

²⁵ J. Jurginis, ук. соч., стр. 5.

²⁶ Там же.

²⁷ Ф. Энгельс. Крестьянская война в Германии. В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, стр. 361.

²⁸ Имена его братьев: Матвей, Петр и Викентий.

Об отце Казимира Лышинского — Иерониме-Казимире известно, что он был мельницким подстолием (выборная дворянская должность), а также брестским городским судьей. Совместно со своим братом Лукой он владел имением Лыщицы. Далее, имеются сведения, будто 22 марта 1682 г. он получил от Яна Собесского «рескрипт на упалое (вакантное, — Б. Р.) место брестского подсудьи» за воинские заслуги и успешную по-сольскую деятельность на сеймах.²⁹

Между тем о Казимире Лышинском находим очень схожую с этим справку: «В 1682 г., 23 марта получил от короля Яна III привилегию на должность брестского подсудьи».³⁰

Таким образом, король одновременно предоставляет одну и ту же должность и отцу, отличившемуся в ратных подвигах, и сыну, ничем еще, судя по имеющимся данным, свою деятельность не ознаменовавшему. Нам это представляется маловероятным, если не невозможным.³¹

Других сведений, которые могли бы уточнить скудные данные биографии Казимира Лышинского, у составителя родословной нет. Его краткая справка о самом процессе повторяет данные, известные из остальной литературы. Неверно указание, будто «по этому делу приезжал в Польшу папский нунций Кантельми». Он действительно приехал в Польшу в 1688 г., но прибыл не «по этому делу», а для выполнения функций папского представителя при дворе Яна III и пробыл на этом посту до 1690 г.³²

Годом рождения Казимира Лышинского издавна считается 1634 г. О годах его учения известно мало, но утверждения, что он прошел курс иезуитской школы, сначала подготовительной и средней (коллегии), а затем и Виленской иезуитской академии, очевидно, подтверждаются. Вероятно, решению отца отдать его в обучение иезуитам способствовало то, что плата за обучение сына в других школах была ему не по средствам, а иезуитские школы были бесплатными.³³ Обучение длилось 7 лет. Школа давала некоторое знакомство с философией и историей. Главное внимание уделялось изучению латинского и греческого языков и риторике. Естествознание, как и математика (за исключением арифметики), в программах обучения отсутствовало.³⁴ По окончании коллегии Лышинский, по-видимому, прошел трехлетний курс философского факультета Виленской

²⁹ Л. Лышинский. Дворянский род Лышинских. СПб., 1907, стр. 15, № 5.

³⁰ Там же, стр. 16, № 12.

³¹ Особенно недостоверной кажется справка об отце. Ведь в начале ее говорится, что он занимал должность брестского городского судьи, а в конце ее сообщается, что король предоставил ему как особую милость вакантное место брестского подсудьи. Здесь явная ошибка. Можно предположить, что в 1682 г. Иероним Лышинский получил должность подсудьи, еще не будучи судьей, а позднее получил повышение. Видимо, такое понимание и следовало бы принять, если бы не одно существенное обстоятельство: одновременное назначение на одинаковую должность в 1682 г. и отца, и сына. Если даже допустить, что были две одинаковые вакантные должности, такое назначение обоих на эти места необходимо признать невозможным: это было бы с точки зрения польско-литовского шляхтича XVII в. не «наградой за заслуги», а тяжелым оскорблением, к чему, по-видимому, у короля никаких оснований не было. Исправить эту ошибку, не имея в руках первоисточников, о которых составитель родословной не дает точных данных, ограничившись упоминанием о «семейном архиве», не представляется возможным. Можно бы было предположить, что составитель родословной допустил опisku, назвав должность, предоставленную Иерониму, «подсудья», в то время как следовало «судья». Но и это маловероятно, так как в таком случае одновременно был бы назначен судьей — отец, а его помощником — сын, что даже по понятиям XVII в. нельзя было считать приемлемым.

³² L. Bittner и L. Gross. Repertor. der diplomat. Vertreter, Bd. I, стр. 384.

³³ J. Wielowski, ук. соч., стр. 17.

³⁴ Там же, стр. 21.

академии, после чего сам стал преподавателем иезуитской коллегии.³⁵ Точных данных об этом не сохранилось.³⁶

После выхода из академии Лыщинский не принял посвящения, не вступил в члены ордена, формально не был с ним связан.³⁷ Возвратясь на родину, он стал брестским подсудком (помощником судьи) и зажил небогатым, семейным домом. Женился он, по-видимому, сравнительно рано, так как к 1687 г. имел уже замужнюю дочь.

В дальнейшем Лыщинский продвинулся по службе и получил должность секретаря трибунальского суда, а затем и сам стал трибунальским судьей.

Следует отметить, что в трибунальском суде Речи Посполитой в это время разбирались дела церковного характера, обвинения в уклонении от веры и т. п. Лыщинский исполнял свою должность вполне лояльно и даже удостоился похвального отзыва и ходатайства своего начальства, выступавшего в его защиту, когда началось его дело.

Помимо службы, Лыщинский занимался науками, особенно философией. Хотя официальные курсы в Виленской академии велись в традиционных рамках средневековой схоластики, эта академия славилась в ту пору как «столица науки в Польше». Многие профессора академии получали образование в университетах Италии, Франции.

Профессор права Виленской академии Олизаровский написал еще в 1648 г. книгу, в которой подверг резкой критике воззрения иезуитов на обществу. Шимон Старовольский, Кшиштоф Опалинский разоблачали религиозный фанатизм и невежество.

До сих пор обычное представление сводилось к тому, что Лыщинский всю жизнь был заурядным провинциальным шляхтичем, послушным сыном церкви и государства, интересы которого были поглощены семьей и служебной деятельностью.

В действительности же это все не так.

Новый пересмотр источников о Казимире Лыщинском неоспоримо убеждает в том, что это был выдающийся мыслитель, с большой эрудицией, с широким кругозором, восприимчив к лучшим традициям не только своего народа, но и передовой мысли народов других стран. Он предстает перед нами как мужественный борец за смелое научное понимание мира, как замечательный философ-атеист своего времени.

³⁵ Там же, стр. 26.

³⁶ Специальные разыскания в материалах Виленской иезуитской академии позволили нам обнаружить рукописную книгу под названием: «Академические лауреаты, или книга, содержащая порядок представления и список представленных к степени доктора, лиценциата, магистра и бакалавра в старинной Виленской академии общества Иисуса с 1650 г.» (*Laureae Academiae seu liber continens ritum promovendi et Catalogum Promotorum ad Gradum Doctoratus, Licenciatus, Magisterii et Baccalaureatus in Alma Academia Vilnensi Societatis Jesu ab a. 1650*). Имени Казимира Корчак-Лыщинского в этих списках не оказалось.

³⁷ По словам Й. Юргиниса, «студент Лыщинский высмеивал догматы католической церкви и критически высказывался по некоторым вопросам религиозной идеологии. Обвиненный в атеизме, он вынужден был уйти из Академии» (Очерки истории СССР. Период феодализма. XVII в. М., 1955, стр. 744). Эти утверждения историками не подтверждаются. Несколько иначе пишет об этом Й. Юргинис в своей специальной работе о Лыщинском, где сообщает, что «после 12 лет учебы Лыщинский, не пройдя посвящения, ушел из Академии и из Ордена» (J. Jurginis, ук. соч., стр. 18). Однако данных о том, что Лыщинский был членом Ордена, не существует, и, если бы это было так, вряд ли этот факт мог остаться неиспользованным его обвинителями на процессе.

Осенью 1687 г. некий Ян Бржозка — давний знакомый, должник Лыщинского написал на него донос на имя виленского епископа Константина Бржостовского. Донос этот был передан для заключения в Виленскую иезуитскую академию. Брат Яна Бржозки, Геден, был деятельным членом иезуитского ордена, а Бржостовский — одним из руководителей иезуитов.

Получив заключение Виленской академии, Бржостовский представил доклад королю, предлагая принять решительные меры против Лыщинского, которому вменялось в вину преступление особо тяжкое, чрезвычайного характера — *crimen laesae majestatis divinae* (оскорбление божеского величия).

При дворе делу был дан быстрый ход. В адрес виленского воеводы, королевского наместника в Великом княжестве литовском Казимира Сапеги пришло распоряжение Яна Собесского об аресте Лыщинского и отдаче его под суд. Под председательством епископа инфляндского Николая Поплавского судебная коллегия признала Лыщинского виновным в предъявленном ему обвинении. Однако в ответ на арест Лыщинского и судебную расправу над ним в среде литовско-белорусского дворянства поднялось широкое движение. Возмущение вызвало не столько существо дела, как то, что арестом Лыщинского Сапега нарушил одну из главных «вольностей» шляхты Речи Посполитой: никакой дворянин не может быть подвергнут задержанию без постановлению суда.

Нарушение «золотой шляхетской вольности» не могло быть допущено, так как это было бы равносильно политическому поражению шляхты. Этим можно объяснить, что протест, возбужденный брест-литовским подкоморием Писаржевским возымел свое действие. В своем протесте Писаржевский обвинял духовенство в том, что оно стремится ввести в Польше испанскую инквизицию.³⁸

В ответ на этот протест иезуиты решили перенести вопрос о Лыщинском в высшую инстанцию — сеймовый суд, который разбирал важнейшие преступления: об оскорблении короля, об измене и о еретических выступлениях. Значительные круги польско-литовского дворянства и прежде всего брестского, поднялись на защиту Лыщинского, отстаивая отнюдь не его право на свободомыслие, а защищая свои привилегии, боясь создать прецедент, который мог бы быть использован впоследствии.

Иезуиты же, не желая упустить захваченную ими жертву, пытались обосновать законность своих действий тем, что подвели «преступление» Лыщинского под статью «об оскорблении величества». Требуя квалификации преступления Лыщинского по этой статье, иезуиты добавляли, что если закон карает смертной казнью за оскорбление королевского величества, то много строже он должен рассматривать оскорбление божьего величества, в чем и обвинялся Лыщинский.

27 января 1688 г. в Гродно собрался очередной сейм, на рассмотрение которого королем было передано дело Лыщинского.³⁹ На этот раз его должны были судить сам король, королевские сановники, могущественные магнаты Польши и Литвы. Среди них особое место занимали опять-таки епископы. Если они и уступали светским магнатам по численности, то несомненно превосходили их своей сплоченностью и единством мнений. Заслуживает внимания то обстоятельство, что в Гродно прибыл также папский нунций Джакомо Кантельми.⁴⁰ Рассмотрение дела Лыщинского на

³⁸ Theatrum Europaeum, Leipzig, 1699, т. XIII, стр. 1006, § 10.

³⁹ ZE, стр. 1057.

⁴⁰ Там же.

гродненском сейме свелось к оглашению доноса, состряпанного иезуитами и подписанного Бржозкой. На этом дело и ограничилось, так как один из депутатов применил *liberum veto* и гродненский сейм 5 марта 1688 г. был сорван.⁴¹

До того, как в декабре 1688 г. собрался новый сейм в Варшаве, местное дворянство попыталось принять меры к облегчению участи Лыщинского. К королю была отправлена делегация в составе Петра Пекарского и Петра Галемского с ходатайством об освобождении Лыщинского из заключения до суда. Однако Ян Собеский 10 июня 1688 г. отверг ходатайство литовских дворян, заявив, что он согласен с епископами в их обвинении Лыщинского как атеиста.⁴²

После этого Лыщинский, находившийся в заточении в виленской тюрьме, обратился к королю с заявлением о том, что обвинение, предъявленное ему, ложно, что он является верующим католиком, что его арест и заточение — результат бесчестных происков его врагов. Он объяснял, что в своих записках, которые его обвинители использовали как улику против него, он излагал аргументы атеистов не как собственные утверждения, а с целью полемики с ними. Он писал не против бога, а против тех доказательств существования бога, которые находил у теологов и которые считал недостаточно убедительными. Он жаловался королю на незаконные действия при его аресте, на нарушение его дворянских привилегий. Лыщинский просил короля не допускать церковного суда над ним, а передать его дело сейму, где его судили бы не епископы, а сенаторы. Убеждая короля в своей невиновности, Лыщинский просил освободить его от тюремного заключения до суда.⁴³ Собеский оставался глух к мольбам Лыщинского.

Брест-литовские дворяне снова потребовали освобождения Лыщинского, настаивали на предоставлении ему возможности обжаловать решение епископского суда. Они угрожали даже использовать «вето» для срыва варшавского сейма, если их требование не будет удовлетворено, оспаривали законность ареста Лыщинского, усматривая в этом недопустимое нарушение своих сословных привилегий. Эти дворяне оспаривали довод о том, что Лыщинский был застигнут на месте преступления, утверждая, что он писал инкриминируемые ему сочинения гораздо раньше.⁴⁴

В декабре 1688 г., когда Лыщинский был препровожден из Вильны в Варшаву, в ходе его дела начался последний этап, который продолжался 3 месяца. На этом заключительном этапе ажиотаж вокруг дела все более нарастал. Заседания следовали за заседаниями, инстанции за инстанцией, и речь за речью. В особое неистовство впали, конечно, иезуиты. Для них главной виной Лыщинского были не столько его атеистические убеждения, как то, что он был воспитанником «Общества». То, что он посвящения не получал и членом Ордена иезуитов не был, во внимание ими не принималось. «*Societas reperit atheum*» («Общество породило атеиста») — таков был клич, который звучал как призыв к расправе за оскорбление «репутации Ордена».

Шумиха, которую поднимали иезуиты, имела, как и следовало ожидать, вполне конкретную подоплеку. Организаторы дела — епископы Витвицкий

⁴¹ ЗЕ, стр. 1059. — Залуский сообщает, что срыв сейма был произведен, «как подозревали, по приказу королевой», в связи с обсуждением вопросов династического характера.

⁴² J. Jurginis, ук. соч., стр. 30.

⁴³ Там же, стр. 30—31.

⁴⁴ Там же, стр. 32.

и Залуский — надеялись, что расправа с «атеистом» принесет им награды из Рима, возможно даже кардинальский пурпур.⁴⁵

За спиной главных организаторов расправы над Лыщинским действовала влиятельная фигура, предпочитавшая, однако, оставаться до поры до времени в тени. Это был папский нунций в Польше епископ Джакомо Кантельми. В его позиции по делу Лыщинского не может быть сомнений, хотя курия и приняла меры, чтобы скрыть свою прямую причастность к совершенному в Варшаве злодеянию.

С другой стороны, дело Лыщинского, вынесенное на суд общегосударственного сейма, затронуло интересы различных группировок, боровшихся между собой.

Уже на гродненском сейме 1688 г. стало ясно, что давняя борьба вокруг трона отнюдь не закончилась.

Срыв сейма несколько не помог разрядке политической атмосферы, и, когда 17 декабря 1688 г. в Варшаве открылся очередной сейм, сразу стало очевидным, что борьба разгорается с новой силой. Сейм прошел в нескончаемых спорах и ссорах и не принял решения ни по одному из вопросов, которыми он занимался, за исключением дела Лыщинского.⁴⁶

В сейме действовали две группировки, во главе которых стояли сильнейшие магнаты. Королевская клика опиралась на могущественных князей из рода Пацов и ту часть шляхты, которая ими была подкуплена, преимущественно из кругов польского дворянства. Этому лагерю противостоял другой, представленный в большей части литовским дворянством, во главе которого выступал могущественный магнат Казимир Сапега.

В течение двух месяцев сейм занимался общеполитическими проблемами, в ходе обсуждения которых обстановка в сейме накалялась все больше. Споры, как обычно, принимали ожесточенный характер, дело доходило почти до потасовки, угрожая срывом сейма.

Вопрос о Лыщинском, процесс которого начался 11 февраля 1689 г., явился своего рода отдушиной, открыв которую, королевская клика рассчитывала охладить разбушевавшиеся страсти и добиться хотя бы кратковременного единства в сейме. Однако сразу же обнаружились разногласия между депутатами. Первым выступил епископ познанский Казимир Опалинский с речью, полной грубых нападок и бранных слов по адресу атеистов. Опалинский настаивал на том, чтобы сейм утвердил решение епископского суда в Вильне по делу Лыщинского.

Епископ инфляндский Николай Поплавский начал оглашение этого решения, принятого в 1687 г. под его председательством в Вильне и обвинившего Лыщинского в атеизме. Теперь епископ также предлагал сейму утвердить это решение.

Но большинство дворян воспротивилось такому ходу дела, намеченного епископами. Они потребовали рассмотрения дела в сеймовом суде заново, независимо от решения епископского суда. Обойти этот протест не удалось. Чтение решения епископского суда было прервано. В этот же день и начался новый разбор дела в самом сейме.

15 февраля 1689 г. на сейме с большой речью выступил государственный обвинитель Великого княжества литовского Шимон Курович. Речь его свелась в основном к дословному повторению доноса Бржозки. Суть обвинения сводилась к тому, что в 15 тетрадах, изъятых у Лыщинского, им были собраны доводы против существования бога из сочинений древ-

⁴⁵ G. F. Coeur, ук. соч., т. III, стр. 172.

⁴⁶ A. K r z y ż a n o w s k i, ук. соч., т. II, стр. 260.

них и позднейших атеистов. Главной уликой Курович считал предъявленную Бржозкой запись Лыщинского на полях книги известного кальвинистского теолога XVII в. Генриха Альштедта: «ergo, non est Deus» («значит, нет бога»). И дальше Лыщинский, по словам Куровича, писал об Альштедте: «занимается словоблудием и плетет, что на язык попадет — этот легковёр». ⁴⁷ Курович зачитал донос Бржозки, в котором тот утверждал, что в своей рукописи Лыщинский отрицает существование бога, ангелов, ада и рая с возмездием за грехи и воздаянием праведникам. По его словам, «он сделал небо пустым, заселил его химерами, а человеческие души — разумные и бессмертные — он сравнивал с животными». Далее Бржозка приписал Лыщинскому утверждение, что Ветхий и Новый завет — сочинения, написанные людьми, что они не более чем пустой вымысел.

После обвинения выступил с речью и сам Лыщинский. Он признал тетради, предъявленные ему, своими и объяснил, что в них он записал не только собственные мысли, но и рассуждения атеиста, чтобы лучше разобраться в том, что и как следует опровергать. Лыщинский заявил, что имеет доказательства своей веры в бога и настаивал на предоставлении ему права изложить их с помощью защитника, так как в том состоянии, в котором он находился, не чувствовал себя в силах самостоятельно выступить. Однако просьба о предоставлении ему защитника была сначала отклонена. Лыщинский стал убеждать суд, что он исполнен благочестивых помыслов, повторяя версию о якобы с полемической целью изучавшихся им доводах атеистов. Некоторые из судей предложили ему привести те доказательства в пользу существования бога, которые он мог бы противопоставить доводам атеистов. Тогда Лыщинский сказал: «В каждом роде вещей имеется наиболее совершенная. Так, в роде светил имеется наиболее совершенное из них, которым является солнце. В роде одушевленных наиболее совершенным является человек. В роде же вещей духовных имеется также наиболее совершенная, которая и есть бог». ⁴⁸ Все это «доказательство» свидетельствует о том, что идея бога для Лыщинского была лишь логической, формальной категорией. «Доводы» Лыщинского, приведенные им на суде в пользу существования бога, совершенно теряют убедительность, если сравнить их с его пламенной, взволнованной аргументацией, когда он в своих произведениях отрицает существование бога. ⁴⁹

Речь на суде Лыщинский закончил новой просьбой о назначении ему защитника. Наконец суд снизошел до удовлетворения этого ходатайства.

К сожалению, в известных до сих пор источниках о процессе Лыщинского не сохранилось имени его защитника, который повел себя довольно смело. Он пытался сделать отвод суду на основании того, что обвиняемый подвергся незаконному задержанию. Однако это заявление было отклонено. Слушание дела было отложено до 18-го, а затем, по требованию защитника, до 25 февраля, когда он и произнес свою речь. В ней нет ничего существенно нового. Она строится на тех же доводах, которые приводил сам Лыщинский: 1) нет никаких доказательств того, что Лыщинский атеист или что он отступил от католической веры, 2) улики против обвиняемого искажены с преднамеренной целью погубить его, так как

⁴⁷ Там же, стр. 263.

⁴⁸ «In omni genere entium datur ens perfectissimum. Exempli gratia in genere astrorum, datur ens perfectissimum quod est sol. In genere animantium datur ens perfectissimum quod est homo. In genere entium intellectualium datur ens perfectissimum, quod est Deus» (A. Krz̄żanowski, ук. соч., т. II, стр. 264).

⁴⁹ См. ниже, стр. 191 и сл.

имеются лица, в этом заинтересованные, прежде всего Бржозка, который решил этим путем не только избавиться от необходимости заплатить свой давний долг Лыщинскому, но хотел обогатиться за счет подлежащего конфискации имущества обвиняемого.⁵⁰

Защитник настаивал на том, что Лыщинский — благочестивый католик, исправно выполнял религиозные обряды, ходил на исповедь, был человеком честным, благородным и милосердным. Он говорил о том, что его подзащитный собирался построить в своем имении часовню, для чего заготовил уже и строительный материал. Он ссылался на завещание, которое Лыщинский составил вполне в христианском духе. Главные свои усилия защитник направил на обоснование утверждения, что атеизм есть разновидность ереси, «умственное заблуждение в сочетании со злой волей»,⁵¹ а такое заблуждение ума требует не кары, а помощи для исправления. Защитник утверждал, что среди рукописей Лыщинского имелись и такие, которые свидетельствуют о богобоязненности автора. Однако эти рукописи, отобранные при аресте, в дальнейшем не фигурировали, так как это было бы невыгодно обвинителям. Заканчивалась речь призывом к милосердию, которого обвиняемый вправе ожидать от церкви, чей долг «вывести заблудших на верный путь», и от короля, который дарованием милостей «настолько же приближается к богу, насколько суровостью и мстительностью от него отдаляется». Защитник настаивал на том, чтобы обвиняемому было позволено очиститься от подозрений торжественной присягой.⁵²

Обвинители возражали против такой присяги, требуя, чтобы присягу принес обвинитель. Резким нападкам подверглось и ходатайство защитника о королевской милости.

Прения сторон продолжались и на следующий день. В заключение выступил Андрей Хризостом Залуский. «Дух страшится мыслить, язык говорить!» — так начал он свою речь. Залуский пытался опровергнуть доводы защиты, изображал Лыщинского не только атеистом, но и величайшим преступником, оправдывал нарушение его дворянских привилегий и стремился обосновать беспощадный приговор суда. Он утверждал, что атеизм является преступлением более тяжким, чем бандитизм, грабеж, насилие, ересь, вероотступничество и т. п. Залуский требовал передачи дела для окончательного решения в духовный суд (*ad forum spirituale*).⁵³ Кроме Залуского, выступил и кардинал-примас Михаил Радзейовский. Он требовал для Лыщинского смерти «в пламени и мучениях» после того, как обвиняемый сам сожжет все свои рукописи.

Помимо епископов, выступили и светские магнаты. Они солидаризировались с прелатами. Воевода серадзский Пененжек в длинной речи описывал все подробности предлагаемой им казни: пусть Лыщинский держит в руках свои рукописи на костре, пока сам не сгорит заживо. Пепел же его предлагал он заложить в пушку и выстрелить в воздух, дабы «все знали, какова была судьба того, кто осмелился назвать святую троицу химерой». ⁵⁴ Серадзского воеводу поддержали воеводы Познани и Калиша. По их мнению, пушку следовало повернуть на юг, в сторону неверных — турок.⁵⁵

⁵⁰ A. Krzyżanowski, ук. соч., т. II, стр. 265.

⁵¹ «Error in intellectu et pertinacia in voluntate» (A. Krzyżanowski, ук. соч., т. II, стр. 264—265).

⁵² Там же, стр. 266—267.

⁵³ Там же, стр. 271.

⁵⁴ J. Jurginis, ук. соч., стр. 39.

⁵⁵ Там же, стр. 40.

В своем последнем слове Лыщинский повторял уверения в своей невинности, но в заключение, видимо, поняв, что у него нет больше надежд на сохранение жизни, он просил смягчения казни путем предварительного удушения.

28 февраля в сейме состоялось голосование. Некоторые из депутатов высказались за отсечение головы, кто-то предложил передать дело в папскую курию. Но большинство высказалось за предложение Радзейовского, поддержанное Залуским, о сожжении Лыщинского живым после мучительных пыток.

Король вынес решение, чтобы Бржозка и шесть свидетелей обвинения принесли торжественную клятву в том, что они обвинили Лыщинского не по злобе и что не утаили никаких его рукописей, которые могли бы способствовать смягчению его вины. После этой присяги 4 марта 1689 г. был оглашен приговор. Этот приговор гласил: «Его королевское величество с сенаторами и со своим преданным советом Коронным и Литовским, а также с земскими депутатами, назначенными в суд его королевского величества, принимая во внимание, что Лыщинский, обвиняемый дворянином Бржозкой — стольником вроцлавским и шестью свидетелями такого же сословия перед делегатом из сената и перед Варшавским земским судьей в явном страшном преступлении, в подлом атеизме, в отрицании существования божьего величия и пресвятой троицы, а также благословенной богородицы, пресвятой девы Марии, признается виновным... Его королевское величество и суд соизволил признать, что этот обвиняемый заслужил более тяжелые меры наказания, чем уголовные преступники, и соизволил приговорить к следующему: во-первых, атеистические его рукописи, которые он должен держать в правой руке, стоя на лобном месте, выстроенном на площади старой Варшавы, будут сожжены палачом. Сам же обвиняемый Лыщинский будет вывезен под Варшаву, там сожжен живьем на пылающем костре и будет обращен в прах.

«Для исполнения этого приговора (во-первых) король временно отсылает преступника в заключение до исполнения приговора. Во-вторых, имение обвиняемого подлежит разделу пополам между обвинителем и казной и будет конфисковано с сохранением прав жены, приобретенных ею до подачи судебного иска. Усадьба, в которой жил преступник и писал свои подлые рукописи преступной рукой, как мастерская умалишенного, должна быть сравнена с землей, а земля, на которой находилась эта усадьба, должна оставаться пустырем, ничего не рождающим, как предостережение, памятное на века. В-третьих, обвинителю, урожденному Бржозке — вроцлавскому стольнику, обеспечивается полная безопасность личности, вещей, всякого движимого и недвижимого имущества, где бы только оно ни находилось, сообразно к его общему иску».⁵⁶

Иезуиты и епископы добились своего. Лыщинского ожидал костер. Бржозку — обогащение за счет казненного. Епископы ждали наград из Рима.

Ряд авторов, обращавшихся к делу Лыщинского, повторяя слова Далерака, сообщает, будто папа Иннокентий XI признал расправу над Лыщинским несправедливой и, якобы, осудил за это Яна Собесского в письме к своему нунцию Кантельми. Далерак утверждает, что лично читал это письмо.⁵⁷ Не исключено, что папа действительно написал такое письмо Кантельми, хотя, кроме упоминания Далерака, других данных о нем нет.

⁵⁶ ЗЕ, стр. 1120.

⁵⁷ Daleras, ук. соч., т. II, стр. 347.

Однако, если это письмо и существовало, оно лишь подтверждает лицемерие папской курии, так как именно папский нунций оказывал решающее влияние на весь судебный процесс.

Неопровержимое свидетельство об этом оставил Залуский. В письме, написанном тотчас после вынесения приговора Лыщинскому, он сообщает, что еще в начале разбора дела в сейме нунций Кантельми созвал в своем дворце собрание епископов и «от имени папы со стенаниями заклинал присутствующих прелатов, чтобы они, если уж позволили светскому суду взять в свои руки дела религии, то по крайней мере не поступились бы своими духовными привилегиями. . . Согласились, что враг бога и природы должен быть судим как уголовный преступник, что и имело место».⁵⁸ Нет сомнений, что именно на этом собрании, которое происходило, вероятно, между 15 и 18 февраля, был разработан план осуждения Лыщинского как атеиста и сожжения его на костре. Были распределены и роли в осуществлении этого заговора. Письмо же папы, если оно действительно существовало, было лишь игрой в «христианское милосердие».⁵⁹

На деле же представители церкви сделали все, чтобы умножить страдания своей жертвы. К физическим они добавили мучительные нравственные пытки. Был состряпан текст отречения и покаяния, который Лыщинского заставили произнести 6 марта в церкви св. Иоанна перед огромным числом собравшихся. Сначала выступил с речью-проповедью епископ Залуский. Под сводами старинной церкви гремели обвинения против атеиста, грозные предвещения «кары божией», которая постигнет всю страну и весь народ, «если бог не будет отомщен», если у него не вымолят прощения искупительной жертвой. Епископ призывал всех каяться и молиться, чтобы отвратить божий гнев. Когда экзальтация собравшихся была доведена до апогея, к Лыщинскому, посаженному на высоком помосте, поднялся познанский епископ Станислав Витвицкий, который заставил его повторять за собой заранее подготовленный текст отречения.⁶⁰

По словам Залуского, после этого епископ нанес Лыщинскому 20 ударов плетью, а затем Лыщинский обратился к собравшимся с такими словами: «Не верьте дьяволу, который совратил меня, ибо он и вас может совратить. Мы не должны заниматься исследованием дел божьих, нет необходимости видеть глазами вещи, скрытые от нас».⁶¹ После этого Лыщинский, по словам дошедших до нас источников, признавал себя атеистом, подтверждал все статьи обвинения.⁶² Всем своим содержанием это отречение противоречит выступлениям Лыщинского на суде, совпадает с основными тезисами его обвинителей и, несомненно, состряпано ими.⁶³

⁵⁸ ZE, стр. 1137. — Слова нунция, что епископы «позволили своему суду решать дела религии», следует понимать в том смысле, что на сейме епископу Поплавскому не позволили огласить решение Виленского духовного суда и оно не было внесено в протоколы сейма.

⁵⁹ О том, что Кантельми держал курию все время в курсе дела Лыщинского, упоминается в документах (см.: *Relacye nuncziuszow apostolskich o Polsce od r. 1548 do 1690*, t. II. Warszawa, 1864, стр. 507, 508, 522).

⁶⁰ ZE, стр. 1130.

⁶¹ Там же.

⁶² I. K. Rubinkowski, *Janina zwycieskich triumfow*. Poznan, 1744, стр. Gg. 3.

⁶³ А. Кржижановский (A. Krzyżanowski, ук. соч., т. II, стр. 277—278) считает, что Лыщинский лишился рассудка после вынесения ему приговора и что, таким образом, его отречение было произнесено им в невменяемом состоянии. Свидетельств об этом в источниках нет. Версию же эту польский историк создал для того, чтобы на Лыщинского не могла пасть «тень атеизма», от чего Кржижановский его всячески «оберегает». Можно отметить, что такую же версию выдвинул еще Годфрид Арнольд, писавший в самом начале XVIII в. (*G. Arnoldus*, ук. соч., т. II, стр. 578).

28 марта председатель сейма Радзивилл, маршал Великого княжества литовского, огласил Лыщинскому приговор. Король оказал осужденному «последнюю милость»: смертный приговор привести в исполнение не через сожжение живым, а через отсечение головы.

30 марта состоялась казнь. Залуский так описывает исполнение приговора: «Вывели его на место казни. Сначала издевались над языком и устами, которыми он жестоко оскорбил бога. Потом сожгли руку — это орудие омерзительного сочинения, далее — богохульные записи; наконец он сам, чудовище своего века, богоотступник и законопреступник, был сожжен в очистительном пламени, если только им можно умолить бога. Таков был конец преступника, дай бог, чтобы и преступления! Преступление, как многие рассказывали, могло бы глубоко укорениться в уме не одного и, несомненно, дало бы обильные плоды, если бы не такая примерная казнь, которая, подобно зиме, побила его рост».⁶⁴

В этом сообщении не все точно. Не сказано, что голова Лыщинского была отсечена на площади Старого рынка, где на костре до этого были сожжены рукописи и рука Лыщинского, после чего тело казненного вывезли за город, где приготовили другой костер, на котором оно было предано огню.⁶⁵

В сообщении Залуского привлекает внимание вырвавшееся у него различие между «преступником» и «преступлением», которое, «как многие рассказывали, могло бы глубоко укорениться в уме не одного (Лыщинского, — Б. Р.) — Б. Р.», несомненно, дало бы обильные плоды (разрядка наша, — Б. Р.). Это замечание бросает свет на значение взглядов Лыщинского в истории развития атеизма в Польше и Литве.

Феодално-католическая реакция торжествовала победу, уничтожив Казимира Лыщинского. Его имя было предано забвению. Для религиозных фанатиков и обскурантов он был страшен своим мятежным духом, своим свободомыслием.

Ненависть к окружавшему его миру насилия и лжи, лицемерия и ханжества Лыщинский выразил в латинской эпитафии, которую он написал самому себе и которую в завещании, составленном, очевидно, еще до ареста, он просил высечь на надгробном камне. Эта эпитафия фигурировала на процессе в качестве одной из улик против него, так как свидетельствовала об его атеизме. В ней говорилось: «Эй, путник! Не пройди мимо сих камней. Тебя ничто не оскорбит, если ты не оскорблен правдой. У камней ты научишься тому, что является правдой, которую люди и зная ее, все же выдают за ложь. Учение мудрых — сознательный обман».⁶⁶

Эти слова замечательно перекликаются с ныне впервые опубликованными фрагментами его трактата «О несуществовании бога». Эти фрагменты убеждают в смелости идей, которые Лыщинскому приписывали его обвинители. В отличие от даже наиболее радикальных своих предшественников, представителей свободомыслия, все же скрывавших свой атеизм за пантеистическими или деистическими высказываниями, Лыщинский решительно и открыто отмежевывается от веры в бога. По его словам, вера в бога наталкивается неизбежно на противоречие. Лыщинский видит его

⁶⁴ ZE, стр. 1137.

⁶⁵ A. Krzyżanowski, ук. соч., т. II, стр. 279; ср.: J. Jurginis, ук. соч., стр. 42.

⁶⁶ «Heus, viator! Lapidēs istos, cave, praetereas! Nihil ad hos offēdes, nisi veritate offenderis. Discēs a saxis verum, quod homines, etiam qui sciunt id esse verum, docent esse falsum. Doctrina sapientium prudens est mendacium!» (Relation, стр. 139).

в том, что эта вера несовместима с разумом. Богословие, как он говорит, — «гаситель разума», отнимающий солнце у мира.⁶⁷

Разум для Лыщинского — высший критерий истины. Но именно с разумом в непримиримом противоречии находится понятие о боге, поскольку ему приписывается невозможное, противоречивое. В этом утверждении слышится голос будущего века, прославленного торжеством рационализма.

Замечательно, насколько дальше своих современников ушел вперед Лыщинский. Он прямо заявлял о разрыве со всякой религией, доказывая небытие бога. Даже такой выдающийся польский философ, как современник Лыщинского Анджей Вишоватый, также признававший разум высшим критерием истины, пытался все же примирить разум с религией, стремился подчистить ее, освободить ее от явных несуразностей. Лыщинский же развивает идею полного отрицания религии с позиций рационализма.

Большой интерес представляет понимание Лыщинским сущности и происхождения религии. Исходя из идей греческих материалистов-атеистов о том, что религия — плод человеческого воображения, Лыщинский с материалистических позиций решает этот вопрос. Он заявляет, что бог не что иное, как химера, как порождение человеческого разума, и подчеркивает, что не видит в идее бога ничего, кроме предрассудка. «Бог и химера — одно и то же», — заявляет он.⁶⁸

Его идея о том, что религия — плод творчества самого человека, приобретает особое звучание, когда Лыщинский использует те же термины, что и богословие, однако для утверждений, прямо противоположных по содержанию: «человек, — говорит он, — творец бога, а бог — творение и создание человека».⁶⁹

В материалах процесса (так называемая рукопись Упгагена) обвинителю Лыщинского Куровичу приписывается утверждение, что Лыщинский называл бога «химерой, несуразицей, пустым понятием, созданным самим человеком, химерическим бытием».⁷⁰ Ясно, что это утверждение перекликается с ныне опубликованным фрагментом.

Однако, замечательно, что для Лыщинского религия — не просто результат невежества людей, как обычно объясняли ее происхождение переродытые рационалисты XVII в. «Религия, — пишет он, — установлена людьми безрелигиозными... вера в бога введена безбожниками», «страх божий внушен не имеющими страха, чтобы [их] боялись».⁷¹

Лыщинский не боится распространить свое понимание религии на христианство. «Вера, которую считают священной [историей], является человеческой историей», — заявляет он.⁷² Ветхий и Новый завет он объявляет ложным.⁷³ Утверждение о том, что всякая религия создана человеком, Лыщинский повторяет многократно. В рукописи Упгагена говорится, что «книжка Лыщинского, в которой он опровергает существование бога, содержит среди ряда других следующее утверждение: „Бог не является создателем человека, а человек — создатель бога, так как он [человек] создал себе бога из ничего“».⁷⁴

⁶⁷ См.: A. Nowicki, ук. соч., стр. 73—74, № 1.

⁶⁸ Там же, стр. 74, № 2.

⁶⁹ Там же.

⁷⁰ «Chymeram, monstrum, numen inane, creaturam hominis, ens chymericum» (там же, стр. 73).

⁷¹ Там же, стр. 74, № 3.

⁷² «Fides quae dicitur Divina est Humana historia» (там же).

⁷³ «Moysi Scripturae et Evangelio (quod est falsum)» (там же).

⁷⁴ «Deus non est creator hominis, sed homo est creator Dei, quia Deum sibi finxit ex nihilo». Это утверждение приписывает Лыщинскому и автор Relation, стр. 125, и

Но Лыщинский не ограничивается этой мыслью. Он отвечает на естественно возникающий вопрос о том, как же могла вера в ничто утвердиться в умах людей, что позволило ее создателям внушить ее людям. Его ответ на этот вопрос ставит Лыщинского в ряд самых передовых представителей атеистической мысли: «Простой народ удерживается в своем угнетении более мудрыми лживой верой о боге».⁷⁵ Таким образом, Лыщинский видит в религии средство угнетения, используемое властью имущими, которых он иронически называет «более мудрыми» (*sapientiores*). Помимо «простого народа» он противопоставляет им «мудрых» (*sapientes*), под которыми подразумевает передовых мыслителей, атеистов и к которым, как ясно из дальнейшего, он причисляет и себя. Эти «мудрые», говорит Лыщинский, стремятся помочь народу освободиться от угнетения, но «более мудрые» так настоятельно поддерживают в народе религиозную веру, что он не понимает усилий «мудрых», которые «хотят его освободить с помощью правды» и которые «народом [же и] подавляются».⁷⁶ О своем отношении к «более мудрым», которых Лыщинский считает обманщиками народа, он пишет и несколько раньше, давая краткую, но предельно выразительную оценку всем попыткам обосновать религиозную веру: «учение, философское ли или логическое, объявляющее себя правильным учением о боге, — ложно. И наоборот — то, что осуждено как ложное, есть правдивейшее».⁷⁷

В последней части дошедшего до нас отрывка трактата Лыщинский снова обращается к разуму как высшему источнику истины.

Разум является для него наиболее авторитетным судьей между религией и атеизмом. «Однако, мы не испытываем, — говорит Лыщинский, — ни в нас самих, ни в других... веления разума, свидетельствующего нам об откровении божьем».⁷⁸ Если, рассуждает он, такое «веление разума» было бы, то не существовало бы разногласий, возникающих по религиозным вопросам: «все бы соглашались, не сомневались, не противоречили бы Моисееву писанию и Евангелию (которое ложно), не было бы многих изобретателей различных сект и их последователей: Магомета и т. д. и т. п.».⁷⁹

«Такого внутреннего голоса веры (который, по утверждению Лыщинского, должен был бы говорить в каждом, если бы религия была истинной) в действительности не существует. Этот голос веры не только подвергается сомнению, но вызывает возражения, и не со стороны несмышленных (*insapientibus*), а со стороны мудрых, которые правильным рассуждением доказывают противоположное, как [и] доказываю я».⁸⁰ Таким образом, как и в начале, так и в конце, Лыщинский противопоставляет образ мыслей людей, называемых им «мудрыми», религии. Он подчеркивает, что отрицание религии идет не от «несмышленности», а напротив — от мудрости, от «правильного рассуждения» (*recta ratione*), неизбежно ведущего к противоположному (*contrarium*) религии пониманию.

позднее другие исследователи (J. Thomaſius. *Diatrise historico-philosophica de atheismo sive historia atheismi*. Altorfi, 1713; J. D. Seyler. *Acta Lyszczynski*. Krolewiec, 1740, стр. 7, § 6 и др.; см.: A. Nowicki, ук. соч., стр. 73, прим. 5).

⁷⁵ «Populus simplex a sapientioribus figmento fidei de Deo decipitur in oppressione sui» (A. Nowicki, ук. соч., стр. 74, № 4).

⁷⁶ «...et tamen hanc sui oppressionem ita conservant, ut si sapientes velint illos veritate ab hac oppressione liberare a populo opprimerentur» (там же).

⁷⁷ Там же, № 3.

⁷⁸ Там же, № 5.

⁷⁹ Там же.

⁸⁰ Там же.

Лыщинский не затушевывает своего атеизма, прямо подчеркивая противоположность религиозного и научного миропонимания. Это видно из его основного вывода: «Следовательно — бога нет!» («Ergo — non est Deus!»).

Анализ отрывков трактата Лыщинского «О несуществовании бога» позволяет по-новому осветить материалы процесса, критически оценить те высказывания, которые инкриминировались автору этого трактата. Теперь ясно, что эти высказывания, за небольшим исключением, совпадают с основными идеями Лыщинского, выраженными им в фрагментах его трактата.

Бржозка заявляет, что якобы Лыщинский «написал и учил», что «нет ни ангелов, ни неба, ни ада, ни хорошей, ни плохой вечности, ни награды добрым, ни наказания злым».⁸¹

Отрицанием загробного мира, идеи божественного возмездия и воздаяния Лыщинский отвергал не только основной догмат христианства, но одну из центральных идей всякого религиозного мировоззрения.

По словам Бржозки, «человеческие души, разумные и бессмертные, он сравнивал со скотскими [душами]».⁸² Таким образом, наряду с отрицанием существования бога и загробного мира Лыщинский отвергал также веру в бессмертие души.

Бржозка приводит неясное указание, будто Лыщинский «заселил место обитания бога химерами» (*boskie miejsce zasadził chymerami*).⁸³ Теперь, когда мы располагаем фрагментами трактата Лыщинского, в котором он называет химерой всякую идею о боге или других сверхъестественных существах, можно считать несомненным, что Бржозка неверно изложил мысль Лыщинского. Последний писал, что те, кто представляют себе в небе бога, ангелов и т. п., заселяют его химерами.

Есть в докладе Бржозки и интересное указание на конструктивные идеи Лыщинского, который, очевидно, не ограничивался отрицанием религиозных представлений. Он шел дальше. Он создал свою теорию общественного устройства, основой которого была, очевидно, свобода. Нам уже известно, с каким горьким чувством Лыщинский пишет об отсутствии свободы в современном ему обществе. Он и религию связывает, как мы видели, с несвободой и видит в религии одно из главных средств угнетения народа. Из слов Бржозки можно также понять, что главной идеей Лыщинского об обществе была идея гражданской свободы. Ее он противопоставлял феодальному устройству мира, основанному на принципе иерархии. Об этом говорят следующие слова Бржозки: «Порядок всего мира, самим господом богом установленный в виде стольких классов, властей и царств, он спутал с гарамантами (народ в древней Африке), желая иметь мир без правителя, города без начальника, народ без государя, храмы без священника, капитолии без судьи».⁸⁴

⁸¹ A. Krzyżanowski, ук. соч., т. II, стр. 287.

⁸² Там же.

⁸³ Там же.

⁸⁴ «Świata całego regimien od samego Pana Boga in tot classes et regnorum et monarchiarum sporządzone, z Garamantami (lud w starożytnej Afryce) pomieszzał, chcąc mieć orbem sine rectore, urbes sine praetore, populum sine pontifice, templum sine iudice» (там же). Упоминание о гарамантах не вполне ясно. Андрей Новицкий (A. Nowicki, ук. соч., стр. 75) предполагает, что Лыщинский «мог слышать об утопии эпохи Возрождения Мамбрини Розеа под заглавием „Элогия о гарамантах“ и что Бржозка имел в виду эту утопию. «Капитолии» упомянуты, по-видимому, как место суда. В древности у римского Капитолия приводили в исполнение смертный приговор (сбрасывали с Тарпейской скалы) или заключали в темницу при храме Согласия и Карцера.

Возможно, в Лыщинском следует видеть представителя ранних анархических идей, проникнутых духом отрицания всякой власти, утописта, мечтавшего о столь высоком развитии человеческой личности, о такой полной общественной свободе, в условиях которой будут жить люди будущего, что всякое принуждение, по его представлениям, окажется лишь помехой к полному раскрытию заложенных в каждом человеке способностей.

Однако, был ли Лыщинский мечтателем, замыкавшимся в «башне из слоновой кости», в своем собственном умственном мире?

Надо сказать, что до сих пор поддерживалось именно такое представление, будто Лыщинский писал для себя или, в лучшем случае, для умножения своего «литературного наследства», которое оставлял будущим поколениям.⁸⁵

Материалы по делу Лыщинского такую точку зрения опровергают.

В письме, посвященном делу Лыщинского, Залуский писал своему другу: «дошла молва, что оно (т. е. «преступление» Лыщинского, — Б. Р.) пустило глубокие корни в душах некоторых».⁸⁶ Рассказав о расправе над Лыщинским, Залуский восклицал: «таков был конец преступника, о если бы — и преступления!».⁸⁷

На распространение атеистических идей в умах современников Лыщинского указывает и обвинительный манифест против него, оглашенный на сейме, составленный, по-видимому, не без участия того же Залуского. В этом манифесте прямо говорится об учениках и последователях обвиняемого, о том, что его «пагубные идеи» распространились в среде молодежи.⁸⁸

Бржозка обвинял Лыщинского в том, что он «стал открыто заражать этой наукой [атеизмом] невинных людей, как в молодом, так и в зрелом возрасте», говорил о его «учениках», упоминал о кафедре, которую называл «кафедрой заразы», о школе, в которой Лыщинский преподавал.⁸⁹ Бржозка называл Лыщинского «безбожным учителем атеистов» и утверждал, что он написал «целые тома» о том, «что нет господ бога ни на небе, ни на земле».⁹⁰

В обвинительной речи Куровича говорится, что Лыщинский «написал своей рукой целые тома, из которых только 15 тетрадей (sexternow) достались пану стольнику вроцлавскому. Большая же часть с сочинениями, наиболее чернокнижными, осталась до сих пор у обвиняемого». И далее: «Кого учил по этим книгам этот ядовитый учитель и кого имел последователями своей науки, это он обязан открыть перед судом».⁹¹

В ходе его процесса не раз было упомянуто, что Лыщинский следовал безбожным учениям древних и «заморских атеистов».⁹² По заявлению Бржозки, оглашенном Куровичем, Лыщинский развивал свои идеи «не пифагорействуя, а эпикурействуя».⁹³ Вспомним, что имена Эпикура и Лукреция были у средневековых богословов жупелом, которым они бранились и угрожали идейным противникам церковной ортодоксии, обвиняемым в безбожии.

⁸⁵ J. Jurginis, ук. соч., стр. 44.

⁸⁶ «... quod altes radices in animis quorundam egisse fama tulit» (ZE, t. I, стр. 1137).

⁸⁷ «Hic finis scelesti hominis fuit, utinam et sceleris!» (там же).

⁸⁸ A. Krzyżanowski, ук. соч., т. II, стр. 285.

⁸⁹ Там же, стр. 286.

⁹⁰ Там же, стр. 288.

⁹¹ Там же.

⁹² Там же, стр. 285.

⁹³ Там же, стр. 286.

Идеи Лыщинского, действительно, проникнуты смелым духом отрицания сверхъестественного, духом того богоборчества, которое отличает великого греческого материалиста, чьи идеи, в интерпретации автора «О природе вещей», являлись прочной базой для передовых мыслителей последующих времен.

Интересно и упоминание Куровичем имени замечательного материалиста и атеиста Лючилио Ваннини, погибшего на костре инквизиции в 1619 г. Лыщинского Курович объявил его последователем.

Возможно, что это упоминание не лишено основания.

Философские сочинения Ваннини, его книга «Об удивительных тайнах природы — царицы и богини смертных», изданная в 1616 г. и внесенная в папский индекс, была известна в кругах передовых людей XVII в. Мысли Лыщинского о роли религии как орудия, позволяющего «сильным мира сего» удерживать народ в рабстве и страхе, как бы прямо повторяют идеи Ваннини, который пишет, что «известные же законы (подразумевается религия, — Б. Р.) являются лишь вымыслом и насмешкой, утвержденными государями в целях воспитания подданных и жрецами ради почестей и из жажды к золоту».⁹⁴ Эта мысль получает у Ваннини дальнейшее развитие и почти дословно совпадает со словами Лыщинского о том, что «простой народ удерживается в рабстве из страха перед высшим существом».⁹⁵

У Лыщинского имеются и другие утверждения, созвучные идеям Ваннини. Так, последний пишет, что догмы религии подтверждаются «вовсе не чудесами, а только писанием, подлинник которого, однако, нигде не найден», и что это писание «выдает чудеса за действительность и обещает воздаяние за добрые и злые дела». Однако это воздаяние религия обещает лишь в будущей жизни, «чтобы ее обман не мог быть открыт. Ведь кто оттуда... возвратился?».⁹⁶

Ход рассуждений у Лыщинского и у Ваннини как бы раскрывает основной тезис Лукреция Кара о том, что «страх порождает богов».

Казимир Лыщинский выступил как представитель городской интеллигенции, еще слабой в условиях Польши XVII в., но уже являющейся носителем нового миропонимания, которое бросало вызов религиозному фанатизму и реакции.

Лыщинский был смелым глашатаем критического рационализма XVII в., продолжателем лучших традиций передовой философской мысли. Рядом с именами бесстрашных борцов против религиозного обскурантизма, жертв инквизиции, — Джордано Бруно и Лючилио Ваннини, по праву должно стоять имя замечательного мыслителя XVII в. Казимира Лыщинского, сожженного на костре за атеизм.

⁹⁴ «Caeteras vero Leges nonnisi figmenta et illusiones esse asserebant... a principibus ad subditorum paedagogiam excogitatas et a sacrificulis ob honoris et auri aucupium confirmatas» (см.: L. C. Vanini. De admirandi Naturae regina deaque mortalium arcanis. Lutetiae, 1616, стр. 366).

⁹⁵ «Atque ita rusticana plebacula in servitio coercetur, ob metum supremi Numinis» (там же).

⁹⁶ Там же.

ФРАГМЕНТЫ ТРАКТАТА КАЗИМИРА ЛЫЩИНСКОГО «О НЕСУЩЕСТВОВАНИИ БОГА»⁹⁷

De non Existentia dei

1. Adjuramus Vos, o Theologi per Deum vestrum, an non his extinguitis Lumen rationis, an non tollitis solem de mundo, an non detrahitis de coelo Deum vestrum dum impossibilia Dei attribuitis, attributa et praedicata Dei contradictoria.

2. Homo est Creator Dei atque Deus est Creatura et Factura hominis. Homines sic sunt Creatores et Factores Dei neque Deus est ens reale sed rationis et quidem Hymericum, atquidem et Deus et hymera idem est.

3. Religio fundata ab hominibus sine religione ut si velut sine Deo colantur. Pietas in Deum inducta ab impiis. Timor Domini infusus a non timentibus ut timeantur. Fides quae dicitur Divina est humana historia. Doctrina sive Logica sive Philosophica quae se jactat de Deo docere vera est falsa. E contra, quae ut falsa damnata est verissima.

4. Populus simplex a Sapientioribus figmento fidei de Deo decipitur in oppressione sui et tamen hanc sui oppressionem ita conservant, ut si sapientes velint illos veritate ab hac oppressione liberare a populo opprimerentur.

5. Atqui non experimur in nobis ipsis nec in aliis hoc dictamen rationis certificans nos de Dei revelatione si enim in nobis esset, omnes as-

«О несуществовании бога»

1. Заклинаем вас, о богословы, вашим богом, не погасили бы вы свет разума, не отняли бы солнце у мира, не стащили бы вы с неба бога вашего, покуда вы приписываете богу невозможное, противоречивые признаки и свойства бога (4, 24—28).⁹⁸

2. Человек — творец бога, а бог — творение и создание человека. Люди, таким образом, — творцы и создатели богов, и бог является не действительной сущностью, а [произведением] разума и к тому же химерическим, и поэтому и бог и химера — одно и то же (11, 32—36).

3. Религия установлена людьми безрелигиозными, для того чтобы они почитались... (далее текст не вполне ясен). Вера в бога введена безбожниками. Страх божий внушен не имеющими страха, чтобы [их] боялись. Вера, которую считают священной, это человеческая история. Учение, философское ли или логическое, объявляющее себя правильным учением о боге, — ложно. И наоборот — то, что осуждено как ложное, есть правдивейшее (11, 37 и 1—5).

4. Простой народ обманут в своем угнетении более мудрыми лживой верой о боге, и они так поддерживают ее в его [народе] угнетении, что если мудрые хотят их⁹⁹ [народ] освободить с помощью правды от этого угнетения, они народом [же и] подавляются (12, 6—10).

5. Однако мы не испытываем ни в нас самих, ни в других этого веле-ния разума, утверждающего нас в откровении божьем, ибо если бы

⁹⁷ Рукопись хранится в Корницкой библиотеке (Польская Народная Республика).

⁹⁸ Цифры в скобках означают страницы и строчки рукописи.

⁹⁹ Очевидно, ошибочно, следовало бы: «его» («illum»).

sentirentur nec dubitarent nec contradicerent Moysi Scripturae et Evangelio (quod est falsum), nec essent varij variarum sectarum Inventores earumque sectatores Machometes etc etc Sed non scitur et non solum dubitatur sed contradicatur ne dum ab insipientibus sed a sapientibus qui recta ratione contrarium demonstrant, ut Ego demonstro.

ERGO NON EST DEUS.

оно было в нас, все бы согласились, не сомневались, не противоречили бы Моисееву писанию и Евангелию (которое ложно), не было бы многих изобретателей различных сект и их последователей — Магомета и т. д. и т. п. Однако, оно не известно [ведение разума] и [откровение божье] не только подвергается сомнению, но вызывает возражения, и не со стороны несмышленных, а со стороны мудрых, которые правильным рассуждением доказывают противоположное, как доказываю и я.

Следовательно — бога нет (12, 11—20 и 23).

Член-корр. АН СССР Н. К. ПИКСАНОВ

АНТИРЕЛИГИОЗНАЯ САТИРА И. С. ТУРГЕНЕВА

В своем идеологическом развитии И. С. Тургенев не пережил крупных поворотов или переломов, как это испытал, например, Л. Н. Толстой. В области политических взглядов Тургенев всегда оставался просветителем-гуманистом, либералом. Не пережил он и увлечения социализмом, хотя бы временного, подобно Ф. М. Достоевскому.

В области религиозных воззрений Тургенев испытал известную эволюцию. Правда, и здесь не было острого кризиса, как бывало с другими писателями, более активными по натуре. Все же, хотя Тургенев и воспитывался в духе традиционной, православной религиозности, что нашло отражение в его литературной деятельности, в конце своего творческого пути он выступил как религиозный вольнодумец и скептик. Юношей 18 лет, в 1836 г., он дебютировал в печати критической статьей о книге А. Муравьева «Путешествие по святым местам русским», статьей, переполненной религиозной фразеологией. И в ближайшие годы в печатных и устных высказываниях Тургенева нередко проявляются религиозные взгляды и настроения. В письменном ответе на магистерских экзаменах в Петербургском университете в 1842 г. Тургенев на вопрос об истории пантеизма еще критикует младогегельянцев и Фейербаха; о религии он пишет: «Ей предстоит тяжкая борьба; но она победит, потому что вечно-истинна».¹

Однако поездки за границу, тщательное изучение философии и антирелигиозной литературы в Германии в 40-х годах не могли не оказать сильного влияния на мировоззрение Тургенева. Он знакомится с вышедшим в 1835—1836 гг. обширным исследованием Давида Штрауса «Жизнь Иисуса», доказывавшем, что евангелия — плод народного мифотворчества, с исследованиями Бруно Бауэра, также посвященными разоблачению евангельских легенд.² Но всего сильнее должны были действовать на молодого Тургенева философские произведения Людвига Фейербаха. В 1830 г. Фейербах издает трактат «Мысли о смерти и бессмертии», где, вопреки христианству, отрицает личное бессмертие; книга была конфискована. В 1833 г. вышла его книга «История новой философии», потом — монография о Лейбнице (1837), о Пьере Бейле (1838), где Фейербах считает позором и лицемерием попытки примирения науки и религии. В книге «Критика философии Гегеля» (1839) совершается переход Фейербаха к материализму. Но торжеством его материалистической философии явилась книга «Сущность христианства» (1841). Борьба против христианства была у Фейербаха борьбой против феодализма, за демократию.

¹ И. С. Тургенев. Соч., т. XII, М., 1933, стр. 429.

² Штраус и Бауэр сберегались в библиотеке Тургенева, см.: В. Н. Горбачева. Молодые годы Тургенева (по неизвестным материалам). Казань, 1926, стр. 15.

Книга «Сущность христианства» оказала известное влияние на становление мировоззрения Маркса и Энгельса. Она же произвела сильное впечатление в передовом русском обществе — на В. П. Боткина, А. И. Герцена, даже на Н. В. Станкевича.

Особенно существенно для нас, что материализм и атеизм Фейербаха оказал огромное влияние на Белинского, который в те годы уже переходил от идеализма к материализму и социализму. Знаменательно еще, что в начале 1845 г. Белинский познакомился со статьей К. Маркса «К критике гегелевской философии права», где говорилось: «Религия есть опиум народа. Упразднение религии, как иллюзорного счастья народа, есть требование его действительного счастья».³ В связи с этим Белинский пишет А. И. Герцену 26 января 1845 г.: «Истину я взял себе и в словах бог и религия вижу тьму, мрак, цепи и кнут и люблю теперь эти два слова как следующие за ними четыре».⁴ В том же 1845 г. состоялись первые встречи Белинского с Ф. М. Достоевским; Достоевский потом вспоминал: Белинский тотчас же бросился обращать молодого писателя в свою веру. «Я застал его страстным социалистом, и он прямо начал со мною с атеизма». По словам Достоевского, из немецких мыслителей Белинский особенно ценил в эту пору Фейербаха и Штрауса.⁵

Следует особенно подчеркнуть эту страстную проповедь атеизма Белинским. В те годы (с 1843 по 1847 г.) с ним тесно общался Тургенев. Превосходно осведомленный в новейших достижениях германской философии, Тургенев тогда много помогал Белинскому в освоении немецкой науки, но и сам оказался под сильным влиянием Белинского, который, в отличие от Фейербаха, мыслил человека не абстрактно, а социально, ставя личность в прямую и неотвратимую зависимость от коллектива, от общества. Родственные этому мысли Тургенев стал высказывать в тогдашних своих статьях. В «Письмах из Берлина» (Письмо первое. «Современник», 1947, кн. III), противопоставляя Фейербаха Шеллингу, Гердеру, младогегельянкам, которые утратили свое влияние и «исчезают из памяти людей», Тургенев пишет: «Фейербах не забыт, напротив!» И в том же 1847 г., в письме к Полине Виардо от 8 декабря, Тургенев многозначительно пишет: «Среди всех, кто пописывает сейчас в Германии, Фейербах — единственный человек, единственный характер и единственный талант».⁶

Следует еще напомнить, что в июле 1847 г. Тургенев жил с Белинским в Зальцбрунне и потом встречался в Париже, т. е. в то время, когда писалось (и уже распространялось) знаменитое письмо Белинского к Гоголю, где так резко осуждается царизм и православие. Впоследствии, в 1855 г., К. Аксаков «в сильном негодовании» говорил про Тургенева (с его слов): «Белинский и его письмо — это вся его религия».⁷

Так с конца 40-х годов и в позднейшее время слагались антирелигиозные взгляды Тургенева. В письме к М. А. Милутиной от 22 февраля 1875 г., подводя итоги, Тургенев писал: «Скажу вкратце, что я преимущественно реалист и более всего интересуюсь живою правдою людской фи-

³ К. Маркс. К критике гегелевской философии права. В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 415.

⁴ В. Г. Белинский. Полн. собр. соч., т. XII, Изд. АН СССР, М., 1956, стр. 250, 531; ср.: Ю. Оксман. Летопись жизни и творчества Белинского. М., 1958, стр. 394, 396.

⁵ Ф. М. Достоевский. Полное собрание художественных произведений, т. XII. М.—Л., 1929, стр. 8, 9.

⁶ И. С. Тургенев. Собр. соч., т. XII. М., 1958, стр. 49.

⁷ Дневник В. С. Аксаковой. 1854—1855. Изд. «Огонек», СПб., 1913, стр. 42.

зиономии; ко всему сверхъестественному отношусь равнодушно, ни в какие абсолюты и системы не верю».⁸

Это не значит, что Тургенев утратил интерес к религиозным переживаниям и воззрениям людей; о них не раз он пишет в своих художественных произведениях. Порою, особенно в старческие годы, как бы в рецидиве ранних настроений Тургенев допускал архаическую фразеологию и образность (например, в «Стихотворениях в прозе»). Это давало повод церковникам, как и настроенным идеалистически критикам, цепляться за такие высказывания и писать о «религиозных исканиях», о «религии» Тургенева.⁹ При этом, конечно, замалчивались коренные атеистические основы мировоззрения Тургенева.

Воинствующим атеистом Тургенев не сделался: боевой натурой он не был, да и барская среда, в какой он обычно вращался в России, буржуазная и тоже барская среда на Западе ограничивали его мировоззрение.

Но и эта среда — если не поощряла антирелигиозной пропаганды, то все же оставляла некоторый простор свободомыслию. Ведь вольтерьянство было характерно для русского барства конца XVIII — начала XIX в.

Отзвуки вольтерьянства, осложненного воздействием феербахизма и материалистической науки, явственно сказываются в мышлении, в творчестве Тургенева зрелой поры. Характерный образчик такого вольтерьянского свободомыслия у Тургенева я привожу ниже.

В редактированном мною «Тургеневском сборнике»¹⁰ были напечатаны очень содержательные воспоминания о Тургеневе Н. А. Островской, сообщенные мне в копии ее дочерью, М. А. Островской. Островская записала несколько рассказов-импровизаций Тургенева, изложенных им изустно в дружеском кругу. Однажды (в августе 1874 г.) больной Тургенев сказал собравшимся около него друзьям: «Часто мне приходят в голову сюжеты для сатиры, только сатирического таланта у меня нет. С одним сюжетом я долго возился, но для меня он не годится — с ним мог бы сладить разве Вольтер». И Тургенев рассказал сюжет этой сатиры, а Н. А. Островская его записала.

Рассказ Тургенева, в составе воспоминаний Н. А. Островской, был напечатан в «Тургеневском сборнике» — по условиям тогдашней (военной) цензуры — с сокращениями и смягчениями.

Здесь привожу его полностью:

«В некотором царстве, в некотором государстве, в один прекрасный день упал на землю аэролит и вместе с ним лист бумаги, покрытый каким-то неведомым шрифтом. Лист этот попал в руки ученого. Ученый заинтересовался, стал разбирать, напечатал о своей находке, другие ученые заинтересовались, — собрался целый ученый синклит разбирать иероглифы, наконец прочли. Это оказалось — обрывок газеты, упавшей с дальней планеты.

«В нем давался отчет о публикации лекции одного профессора.

«В лекции этой, было сказано в газете, дело шло о вновь открытой астрономами маленькой планете.

«Профессора хвалили, сожалели, что на его чтении произошел скандал, но упрекали его, что он уже слишком злоупотреблял гипотезой. Тут было оторвано несколько параграфов, остался только конец.

⁸ И. С. Тургенев. Собр. соч., т. XII, 1958, стр. 475.

⁹ См., например, брошюру: М. Степанов. Религия И. С. Тургенева. Саратов 1913.

¹⁰ Изд. «Огни», СПб., 1915, стр. 62—133.

«— У нас, — говорил лектор, — раз в год разверзается небо, и мы слышим голос: Я есмь, я существую! Но вообразите себе несчастных людей, которые никогда этого голоса не слышат, которые не знают, откуда они пришли, куда идут, знают только, что они родились и должны умереть. В своем сомнении, в своем страхе смерти выдумывают они себе бога и доходят до того, что уверуют в него!..

«— Невозможно! — закричала публика. — Невозможно уверовать в собственную выдумку!

«— Господа, это гипотеза. Я пойду дальше; они хотят его олицетворить. Так как он все создал, сообразят они, он может всем распоряжаться, — значит он всемогущ. Затем в утешение себе они решают, что он всемилостив. Но, вспомнив о болезнях, горестях, бедствиях, они прибавляют, что он справедлив и наказывает за грехи. Какой-нибудь вольнодумец возразит, что ведь часто страдают больше всего добрые, а злые наслаждаются. Уверовавшие сначала рассердятся, нападут на вольнодумца, затем придумают — ну, хоть первобытный грех, который совершил первый человек и за который должно отвечать все человечество во имя высшей справедливости. Потом запутаются, может быть, сочинят даже целую легенду, хоть, например, о том, как бог захотел простить человечеству первобытный грех, захотел по своему милосердию сам искупить его. Для этого он сошел на землю, но не в своем виде, а в виде человека... Он раздвоился..., может быть, даже растроился и все-таки остался один.

«— Вздор! Вздор! Нелепость! — кричат в публике.

«— Гипотеза, господа, гипотеза! И, так как бог — человек, и воплотившись, все же должен оставаться богом, то не может родиться он, как все люди: родится он, положим, от девы, которая и после его рождения останется девой.

«Тут лектору не дали договорить, стащили его с хохотом с кафедры, надели ему дурацкий колпак...».

Это — только сюжет, притом записанный не самим автором. Однако следует признать, что и в этом изложении сатира не лишена остроты и дерзости. В сатире задеты самые основы религии, христианства, православия.

Происхождение религии Тургеневым выводится из страха смерти — в духе рационализма XVIII в. Люди «выдумывают себе бога». Затем они его олицетворяют. Он объявляется всемогущим, всемилостивым. Тургенев иронизирует над христианским учением о первобытном грехе, какой совершен одним человеком, но за который должно отвечать все человечество «во имя высшей справедливости».

Дальше высмеивается догмат об искуплении через богочеловека и попутно — догмат о «святой троице», а в заключение — догмат о «непорочном зачатии».

Композиционно сатира Тургенева построена очень складно. Лекция профессора на «дальней планете» о верованиях жителей земли прерывается протестами слушателей, свободных от религиозных суеверий. В ответ на сообщение профессора, что люди выдумывают себе бога и веруют в него, слышатся негодующие крики: «Невозможно уверовать в собственную выдумку!». На изложение христианского учения о том, как бог «раздвоился, даже растроился», слушатели кричат: «Вздор! Нелепость!». На изложение христианского догмата о богочеловеке, рожденном от непорочной девы, жители «дальней планеты» реагируют тем, что с хохотом стаскивают лектора с кафедры и надевают ему дурацкий колпак.

Надо думать, что Н. А. Островская точно записала антирелигиозную сатиру Тургенева.

Н. А. Островская (урожденная Татаринова) была ученицей Н. А. Добролюбова, который преподавал ей и ее двоюродной сестре уроки русской литературы на дому у Татариновых в 1857 г. Н. А. Татаринова была даровитая, широко образованная женщина. Она оставила обширные воспоминания, из которых часть, кроме опубликованного мною в «Тургеневском сборнике», еще напечатана К. И. Чуковским в журнале «Литература и марксизм».¹¹

У той же Н. А. Островской приводится сюжет и другой сатиры Тургенева — о двух религиозных проповедниках — с осмеянием склонности людей к религиозному фанатизму и изуверству и к вере в нелепые религиозные легенды («толпа увлечена слухом», что у «настоящего пророка» — «огромная жемчужина вместо пупка»).

Все это рисует Тургенева как религиозного вольнодумца. И остается пожалеть, что свои антирелигиозные сюжеты он не осуществил в печати.

¹¹ Н. Татаринова о Добролюбове. Незданные воспоминания. Литература и марксизм, 1931, книга вторая, стр. 105—125; ср: С. А. Рейсер. Летопись жизни и деятельности Н. А. Добролюбова. М., 1953. См.: Лекции Добролюбова о русской литературе; «Конспекты» Н. А. Татариновой (1857); статья и публикация Б. Ф. Егорова. Литературное наследство, 1959, № 67, стр. 223—258.

Е. Г. КИСЛИЦЫНА и Н. В. ЯКОВЛЕВ

АНТИРЕЛИГИОЗНЫЕ МОТИВЫ В ТВОРЧЕСТВЕ М. Е. САЛТЫКОВА-ЩЕДРИНА

Н. Г. Чернышевский отмечал, что среди наших писателей-классиков М. Е. Салтыков-Щедрин отличался своими передовыми общественно-политическими и философскими взглядами.

Следуя за Белинским, Герценом, Петрашевским в 30—40-х годах, а затем за Чернышевским, Добролюбовым, Сеченовым в 50—60-х годах, Салтыков все более укреплялся на пути к материализму и атеизму.

Положительное влияние на формирование антирелигиозных взглядов Салтыкова оказали и передовые идеи европейских философов и социалистов-утопистов.

Природный ум и глубокое всестороннее образование с определенным преобладанием в нем материалистических и социалистических стремлений и интересов обусловили высокий уровень и научный для своего времени характер литературного творчества Салтыкова. Его художественная проза полна философско-материалистических и социалистических идей. Его публицистика и критика насыщены художественными образами и картинами глубоко реалистического характера. При этом и в художественном творчестве, и в публицистике, и в критике немалое место занимают антирелигиозные мотивы и высказывания.

Этот обильный и разнообразный антирелигиозный материал легко группируется по ряду основных тем и вопросов. Таковы: бог, обряды, священное писание; затем образы служителей культа разных религий; далее отношение высших классов к религии и церкви и, наконец, «религиозно-политические» настроения и стремления патриархального крестьянства.

Изложение материала внутри каждого из этих разделов дано в хронологической последовательности.

I

Уже в своих ранних повестях и рецензиях (1847—1848 гг.) молодой Салтыков довольно остро критикует идею божества от ее самых низших до самых высших форм, от первобытного анимизма до монотеизма.

В рецензии на книгу «Логики» Н. Зубовского Салтыков подвергает материалистической критике учение формальной логики о силлогизме и приводит при этом «весьма поучительный анекдот», заимствованный у Дюмон-Дюрвиля.

«Несколько туземцев Новой Голландии собрались около утеса и свистали. Во время этого приятного занятия утес оборвался и, разумеется, передал их всех. Вы скажете, что все это произошло весьма естественно, что утес сорвался силой своей собственной тяжести, от уничтожения связи,

соединявшей его до тех пор с горою... Но ведь это говорите вы, материалист, а житель Австралии, глубокомысленный житель сейчас воспользуется подменным явлением и не преминет сделать следующий силлогизм: „Утес, — скажет он себе, — стоял крепко на своем месте, к нему подошли люди, начали свистеть, и он обвалился; следовательно, стоя около утеса, никак не надо позволять себе свистать, иначе он обрушится и раздавит меня“. И бедный житель Австралии, оцепленный этим силлогизмом, не сможет сделать свободного движения» и т. д.¹

Само собой разумеется, что первобытный человек «оцеплен» не силлогизмом, о котором он не имеет ни малейшего понятия, а верою в то, что природа одушевлена подобно ему самому. Он боится местных духов, обитающих повсюду: в лесах, водах и горах («утесах»).

С еще большей силой обрушивается Салтыков против идеи единого бога всех религий современного ему «культурного» человечества.

В революционной повести «Запутанное дело», за которую он и пошел в семилетнюю вятскую ссылку, Салтыков дает, между прочим, редкий по сатирической остроте образ божества.

Религия считает бога бесконечным в пространстве и времени, наделенным множеством свойств. И вот в снах героя повести, молодого безработного Мичулина, ему является «бесконечное на бесконечно маленьких ножках, совершенно подгибающихся под огромную, подавлявшую их тяжестью». Это «бесконечное так странно и двусмысленно улыбалось, глядя на то конечное существо, которое... пресмыкалось у ног его... Погоди же, сыграю я с тобой штуку! — говорило бесконечное, подпрыгивая на упругих ножках своих... я подниму завесу, скрывающую от тебя таинственную действительность» (I, 274—276).

При этих словах «бесконечного» перед взором Мичулина является кошмарное зрелище: огромная пирамида, составленная из насаженных друг на друга человеческих существ, внизу которой находится он сам, безработный.

Позднее, в 60—70-е годы, Салтыков уделил много внимания идее божественного провидения.

Христианская религия учит, что бог заботится о человеке, что все происходящее с человеком творится по воле божией. Салтыков делает защитником и апостолом этой идеи не кого другого, как знаменитого героя комедии Фонвизина, дядюшку «недоросля» Митрофанушки, Тараса Скотинина. Когда навозный помпадур, Митенька Кротиков, преодолел соблазны либерализма и обратился на путь реакции, то он не нашел себе лучшего идеолога, чем Тарас Скотинин.

«Скотинин как дважды два четыре доказал... что всякое усилие, делаемое человеком с целью оградить себя от каких-либо случайностей, есть бунт против неисповедимых путей. А посему: не следует ни пожаров тушить, ни принимать какие-либо меры против голода или повальных болезней. Все это посылается не без цели, но или в виде наказания, или в виде испытания. Следовательно, и в том и в другом случае не требуется ничего, кроме покорности и твердости в перенесении бедствий» (IX, 208). При этом Скотинин детально обосновывает существование «неисповедимых путей» и тем самым делает особенно ясной нелепость веры в бога.

О тех же «неисповедимых путях» говорит Салтыков и устами другого персонажа: «Если ты вмешиваешь бога в свои дела, то тебе следует сидеть

¹ Н. Щедрин (М. Е. Салтыков). Полн. собр. соч., т. I, М., 1941, стр. 341. — Все дальнейшие ссылки на произведения и письма Салтыкова даются по этому изданию в тексте с указанием тома (римские цифры) и страницы (арабские цифры).

смирно и дожидаться результатов этого вмешательства» (XI, 401). Единственное «действие», какое при этом требуется, это уединиться, скрестить руки под грудью и устремить взоры на пупок, как учил глуповцев блаженный Парамоша (IX, 399).

В 80-е годы Салтыков еще более резко подчеркивает нелепость веры в провидение в «Современной идиллии».

Собравшаяся на обеде у Фаинушки разношерстная компания ведет разговоры о самых разных вещах: о пароходах и паровозах, о телеграфе и телефоне, о стеарине и парафине, керосине и олеине, — и во всем этом беседующие усматривают «руку Провидения, явно России благодеющего». Собеседники восхищаются легкостью, с какой стали вскрывать на почте письма: «над паром секундочку подержал — читай себе да почитывай». Они готовы и в этом видеть участие провидения (XV, 158).

Показывая, что провидение может оказаться даже на службе у охраны, Салтыков дает замечательный образчик антирелигиозной агитации в подцензурной печати.

Один из атрибутов, которыми религия наделяет бога, это «всеблагот». Салтыков часто говорит о «всеблагот» провидении, о боге, о «милостях» его.

Вот бедная помещица Слепушкина, страдающая запоем, перечисляет «милости», которые ей, старухе, дал бог: мужа отнял, ее разума лишил. Она боится, что, «пожалуй, и дочку к себе возьмет» (XVII, 441).

В своих письмах Салтыков по разным поводам говорит о «всеблагот» провидении. Тут и факты личного порядка: болезнь сына, болезнь самого Салтыкова. Тут и факт общественного порядка — закрытие «Отечественных записок».

Говоря в письме к Елисееву от 5 февраля 1885 г. о том, что он (Салтыков) «думал в своем дому умереть», а после закрытия «Отечественных записок» приходится по чужим журналам скитаться, Салтыков прибавляет: «у бога милостей много, полна пазуха» (XX, 139).

В письме к Стасюлевичу от 20 января 1885 г., сообщая о скарлатине у сына, о перспективе жить самому шесть недель «как ошельмованному» и о собственной болезни, Салтыков пишет: «вот сколько подлостей имеет в запасе провидение» (XX, 134).

Рядом с идеей бога Салтыков осмеивает и служение ему, культ, молитву. В «Пошехонских рассказах» он выводит городничего, который решил перестать брать взятки. Это случилось перед свадьбой его дочери. Жена стала его упрекать. Тогда он помолился богу, чтобы бог внушил краснорядцам сделать ему приношение не во взятку, а «от сердца полноты». Он молился тайно, только слышал его молитву квартальный надзиратель. И что же? — через два дня краснорядцы нанесли городничихе вороха всего, чего ей было нужно (XV, 464—465).

Присутствие квартального надзирателя подсказывает читателю естественное объяснение успеха молитвы. В рассказе главное, конечно, не в молитве, а в осмеянии общественного порядка, при котором возможны подобные городничии. Удар по религии произведен попутно, но это не лишает его значимости.

Другой городничий усердно посещал церковные службы и, конечно, каждый раз получал при этом просвирку. Взятки он не брал, но, однажды вдруг нашел в просвирке... золотой?! Затем в другой просвирке оказалась ассигнация. И городничий, и вся его семья дивились и радовались чуду. Но если это еще могло быть делом рук человеческих, то чем же, как не божественным промыслом, объяснить, что даже в рыбе, наконец, нашлись... четыре золотых?! (XV, 464).

Наряду с богом и молитвой сатирически подается Щедриным и священное писание. По Библии, бог смешал языки строителей Вавилонской башни за то, что они возгордились и думали достичь самого неба. В «Истории одного города» рассказывается, например, о построении башни в городе Глупове. Глуповцы хотели выстроить башню до небес, но бросили, доведя ее до половины «и только, быть может, благодаря этому обстоятельству избежали смешения языков» (IX, 381).

В сказке «Повесть о том, как один мужик двух генералов прокормил» (1869) приводится рассуждение о том же «вавилонском столпотворении»: генералы решают, что оно «было», потому что без него нельзя объяснить существования разных языков и т. д. (XVI, 44).

Здесь Щедрин берет библейский рассказ о «Вавилонском столпотворении» (построении башни) и, не меняя ничего в сюжете, меняет только тон: то, о чем в Библии повествуется совершенно серьезно, Щедрин рассказывает иронически. Эта ирония затем легко переносилась с отдельного эпизода на всю Библию вообще. Сказка Салтыкова предназначалась «для детей», художник-воспитатель стремился подорвать веру в так называемый «закон божий», обязательный предмет преподавания в царской школе.

Но пародируя библейский рассказ в подцензурной печати, Щедрин все же должен был оставаться сдержанным. Он не высказывает прямо антирелигиозной мысли, читатель сам делал такой вывод.

Салтыков не чувствовал на себе ярма цензуры только тогда, когда писал письма. В них он касался подчас самого запретного и говорил прямо, не прибегая к эзоповскому языку. Так, в одном письме 70-х годов Салтыков, давая сатирическую «биографию» А. Н. Пыпина, зло смеется над мифом о благовещении и над догматом о непорочном зачатии (XVIII, 335).

Позднее Салтыков делает библейскую тему предметом сказки.

В «Рождественской сказке» выведен мальчик Сережа, который слышал, как священник в церкви произносил елейную речь о Правде, а потом увидел, что в жизни правды нет. В церкви проповедуется о братстве людей, а в жизни нет никакого братства, а есть люди, которые, как объясняет рабочий Григорий, в земле роются, и господа, которым этого «не приходится» делать. Сережа потрясен словами Григория. Он горячо восклицает: «Но ведь это же неправда и есть!» (XVI, 243 и сл.).

Смерть Сережи можно понимать и в переносном смысле, как особый «эзоповский» прием Щедрина — мальчик не физически погибает, но умирает для своего дворянского класса, переходит на сторону трудящихся масс.

«Рождественскую сказку» нужно сопоставить с более ранней сказкой «Пропала совесть» (1869). В последней повествуется о том, как никому на белом свете не нужная совесть попадает наконец в сердце ребенка и растет вместе с ним. «И будет маленькое дитя большим человеком, и будет в нем большая совесть».

В сказке «Христова ночь» взят евангельский рассказ о «воскресении Христа». Но общего с евангелием — только наличие «воскресшего». Самый образ его и содержание сказки — не евангельские.

«Воскресший» обращается к людям, «согбенным под игом работы и загубленным нищетою», и говорит им, что пробьет желанный час «и явится свет, которого не победит тьма», а они сбросят с себя «иго тоски, горя и нужды». Затем он обращается к «иным людям» (мироедам, богатеям, жестоким правителям и пр.) и говорит им, что приближается время, когда «слабые также познают свою силу», они же (богатеи и пр.) увидят «свое

ничтожество перед этой силой». В заключение «воскресший» проклинает предателя Иуду. Здесь также от религии взята только форма. Истинный смысл сказок, носящих такие религиозные заглавия, был понятен и революционным демократам, передовым читателям из народа, и духовенству, царской полиции и цензуре.

Гнев Салтыкова вызывал не мифический предатель мифического Христа, но реальные иуды-предатели его времени, либеральные болтуны и ренегаты революционного движения.

Что это действительно так, мы убеждаемся, сравнивая проклятия Иуде в сказке «Христова ночь» с толкованием образа Иуды на картине Н. Н. Ге, в главе VI публицистического цикла «Наша общественная жизнь», написанной в 1863 г. (VI, 168). Как далека возмущенная, страстная речь сказки от спокойного, объективного тона заметки 1863 г., в которой Иуда представлен воинствующим еврейским националистом, подготовляющим восстание против Рима и видевшим в религиозной проповеди христианства препятствия для своих планов.

На читателей-рабочих наибольшее впечатление производили слова «воскресшего», обращенные к трудящимся. Это видно из письма тифлисских рабочих к жене Салтыкова после его смерти. Рабочие отметили здесь сказку «Христова ночь» наряду с другими рассказами, которые им были особенно понятны и близки: «Путем-дорогою», «Коняга», «Соседи», «Карась-идеалист». Рабочие указали на то, что им особенно нравилось в этих рассказах, а именно, что писатель «любил и жалел простой народ». «Он знал и чувствовал» горе трудящихся масс и видел, что они «всю жизнь» проводят «в тяжелом беспросветном труде, не пользуясь плодами его» (XX, 418).

Но и духовенству и самодержавию было ясно подлинное революционное значение этих рассказов, скрытое за религиозной оболочкой. Недаром, когда Салтыков обратился за разрешением выпустить дешевым изданием ряд своих сказок, в числе которых были «Христова ночь» и «Рождественская сказка», то цензурой ему было отказано. Очевидно, царское правительство усматривало в сочинениях Салтыкова опасное вольнодумство, подрывавшее религиозные каноны, расшатывавшее веру в бога.

Правда, используя темы и образы религии для революционной пропаганды, Салтыков, конечно, не стоял еще на высоте современного научного, материалистического понимания религии. Русская революционная демократия 30—40-х годов, начиная с Белинского и Герцена, была не чужда некоторого «демократического» истолкования евангелия и образа Христа, что отразилось и в более поздних произведениях Салтыкова, в его публицистических и критических статьях и особенно в романе «Господа Головлевы», в сказках и «Пошехонской старине».

«Господа Головлевы» были написаны Салтыковым в 1875—1876 гг., но последняя глава романа появилась только в 1880 г., после долгого авторского раздумья.

Дошедший до последней степени морального разложения Иудушка вдруг на мгновенье просветляется, чтобы затем погибнуть. В чем заключается это просветление и в чем его причина?

Иудушка и Аннинька слушают чтение евангелия, и вдруг, в первый раз в жизни, Иудушка потрясен евангельским рассказом. Он оглядывается на себя и впервые содрогается перед сделанными им «умертвиями», т. е. всеми совершенными им преступлениями даже в пределах своей семьи, не говоря уже об отношении его к народу, об эксплуатации им крестьян в качестве помещика-ростовщика.

Что говорит Салтыков этой главою? Хочет ли он возвеличить религию, евангелие? Нет, не в религии причина просветления Иудушки. Он слушал и читал евангелие сотни раз, но только впервые как будто испытал какое-то воздействие с его стороны. Дело в том, что под влиянием еженощных воспоминаний Анниньки об их детстве, о гибели ее сестры и тому подобном, в нем наконец заговорил не Иудушка, а человек. Восстала «природа человека», которая, по мнению Салтыкова, как и его учителей-утопистов, сама по себе добра, которой «свойственно стремление к добру» («Пошехонье откликнулось», 1883—1885. XV, 583).

II

Образ служителя культа Салтыков-Щедрин впервые дает в 50-е годы, изображая в «Губернских очерках» раскольниковую игуменью Александру («Матушка Мавра Кузьмовна»). Этот образ взят из жизни, прототип его писатель нашел в следственном деле о раскольниках (старообрядцах). Салтыков-Щедрин изображает старообрядцев поповского толка. Неудивительно, что характерные черты игуменьи Александры оказываются налицо и в позднейших изображениях служителей официальной церкви.

Отличительная черта игуменьи Александры — это грубо материальная подкладка ее действий. Мы видим у нее только желание получить побольше «милостыни» для своего скита. Своей цели она добивается, по словам Мавры Кузьмовны, своим умением важно держаться, «сноровкой в обращении»; «С богатым человеком и говорит ласково и угрошение сделает, с средним человеком обойдется попроще, а с бедным и разговаривать, пожалуй, не станет». В результате ее скит, как никакой другой, получал «милостыню» и деньгами и продуктами, а «матери» (монахини) так отъедались за зиму, «что смотреть зазорно». Отъедаться было тем легче, что они не знали никакой «тягости». Надо было только одну наружность соблюсти, а пища благодаря «милостыни» бывала всегда «в лучшем виде».

В погоне за «милостыней», деньгами и продуктами игуменья Александра не останавливалась перед преступлением, «обделявая» «блудные дела» купцов и мещан. Это значит, что богатые раскольники сдавали в скиты своих «согрешивших» дочерей, иногда и неверных жен, поручая монахиням убийство новорожденных младенцев.

Вполне откровенно о своих действиях говорит Мавра Кузьмовна, тоже бывшая игуменья. Ей предстоит уступить место новому главарию, и она протестует: «Стара, стара (стала), а все утроба чай есть просит». И неплохо есть: «я не молоденькая постничать-то!», — говорит она. «Ведь известно, не станет он задаром буркалами-то вертеть, почнет тоже и народ залучать, так мы-то причем будем?». В своем желании больнее уязвить своего конкурента она думает выдать его секрет, но против воли выдает их общую, профессиональную тайну — хищничество под маской благочестия.

Непочтительное выражение «вертеть буркалами» в применении к священнослужителю разоблачает его обман. Здесь от лица Мавры Кузьмовны говорит сам автор (II, 405, 411—412).

Так изображает Салтыков-Щедрин в 50-е годы служителя культа из старообрядцев. Позднее мы находим образ служителя господствующей церкви.

Чтобы показать, как велика поповская алчность, Салтыков доводит изображение ее до шаржа. Он сатирически рассказывает об одном расстриге (бывшем попе), который согласился на все, что от него требовали, —

а требовали, чтобы он стал кудесником, — «едва дали ему понюхать монету рубль» («История одного города. Поклонение мамоне и покаяние». IX, 382). И второй раз повторяет Салтыков этот рассказ в таком же ультрастиристическом плане.

«Позвали меня однажды к попу, — рассказывает лекарь. — Прихожу, лежит мой поп, как колода, языком не владеет, не слышит, не видит, только носом нюхает. Домашние, разумеется, в смятении: готовят горчичники, припарки. Не нужно, говорю, ничего, а вот поднесите к носу ассигнацию. И что же бы вы думали? Как только он нюхнул, вдруг вскочил, как встрепанный. Откуда что полезло: и заговорил, и прозрел, и услышал, и сейчас же водки попросил» (XI, 464).

В более реалистически-бытовом плане Салтыков рассказывает в «Благонамеренных речах» об одном протопопе, который написал для знакомого помещицы поддельное завещание (XI, 59). Другие священнослужители не доходят до уголовщины, но все же занимаются такими делами, как торговля и ростовщичество. Так, в «Пошехонской старине» мы читаем: «Поп Семен... лошадьми торгует и деньги в рост дает» (XVII, 92). Там же у Щедрина дается комическая картина: священник прячет от дьякона и причетника часть церковных сборов за голенища сапог, но обиженные подвергают его обыску и отбирают деньги, свалив при этом попа на землю и сняв с него сапоги (XVII, 154).

Мы видим, что Салтыков то дает чисто бытовые картины, то прибегает к шаржу, но этими различными путями идет к одному и тому же реалистическому, жизненно-правдивому изображению нравов духовенства.

Служители церкви проповедуют народу о необходимости заботиться о спасении души, а сами пекутся лишь об удовлетворении своих телесных потребностей. «Угобжая» свою утробу, они возмущаются, когда другие требуют сытости.

На поминальном обеде после смерти брата Павла Иудушка Головлев возмущается безбожниками: «В бога не верят, бессмертия души не признают, а жрать хотят!». Ему вторит отец благочинный: «Именно — только бы жрать бы да пить бы», говорит он, «засучивая рукава своей рысы, чтобы положить на тарелку кусок поминального пирога» (XII, 116).

Особенно жестоко Салтыков бичует паразитизм монахов. Сын дикого царского полицейского, исправника, юный дикарь, мечтающий о том, чтобы как можно больше и слаще «ж-р-р-ать», завидует привольному житию монахов и сам готов уйти в монастырь, потому что «жрут эти монахи... страсти!» (X, 169). В «Пошехонской старине» Салтыков показывает раскормленных бездельников-монахов Троице-Сергиевой лавры, настоятелем которой был известный митрополит Филарет (XVII, 193).

Было еще одно «дело», пишет Салтыков, которым служители бога занимались всегда и усердно, — это торговля царством небесным. Церковь-лавочка видна уже в рассказе «Скрежет зубный» (1860). Умирающему торгашу представляются адские наказания, ждущие его за гробом, и он думает: «Нельзя ли на те самые деньги, ради которых погубил он душу свою, купить для нее царство небесное» (III, 143).

Позже Салтыков показывает не один раз, как происходит эта торговля. Самое яркое изображение — в рассказе «Дворянская хандра» (1878).

Там игуменья расхваливает монастырское кладбище (Щедрин прямо говорит: «свой товар»). Бесстыдно-откровенно объясняет она, чем оно хорошо: за места для могил для всех состояний такса установлена по-божески. «Поближе к благодати — и плата выше. Подальше от благодати —

и плата пониже». За службу, за освящение — «тоже такса. И тоже по состоянию» (XIII, 463).

Читая такое описание, невольно вспоминаешь пословицу: «Кому мертвец, а нам товарец (говорят попы, да гробовщики)».² Творчество писателя-демократа и народное творчество здесь совершенно совпадают.

В 80-е годы, в «Пошехонской старине», Салтыков рассказывает о том, как бойко шла в Троице-Сергиевой лавре торговля «святостью» Сергия.

У гроба Сергия непрерывно служили молебны. Набирали группу богомольцев, человек десять-двенадцать и, едва обслужив одних и получив с них деньги, приглашали новых. «Кому угодно молебен? В путь шествующим? Пожалуйте!» (XVII, 194).

Щедрин не мог прямо говорить о разврате духовенства, но есть намеки и на это.

В «Господах ташкентцах» есть некий *rège Antoine* (отец Антоний), «молодой и благообразный священник, который отличался тем, что говорил по-Французски без малейшего акцента... и... ходил в муар-антиновой рясе». Он посещал юного ташкентца, наставляя его правилам веры. И вот оказывается, что мать Коли Персиянова, молодая интересная вдова, имевшая большой успех в свете и опыт в сердечных делах, «не могла считать себя совсем безопасной» и со стороны отца Антония. Он в разговоре с ней выслушивал ее «смущенный и очи опустя, как перед матерью виновное дитя», и вдова «ожидала, что он нет-нет да и начнет вращать зрачками, как любой кавалерийский корнет» (X, 109).

В «Благонамеренных речах» прямо говорится об одной развратной помещице, что в ее усадьбе отдыхал и стар и млад: «Теперь на попа сказывают» (XI, 249).

Отрицательно изображены Салтыковым не только представители господствующей церкви. Он не забывает упомянуть и о жадности пастора и об сыскных наклонностях ксендза.

Во «Введении» к «Мелочам жизни» приводится, между прочим, следующая финская песня.

Давидовой корове бог послал теленка,
Ах, теленка!
А на другой год она принесла другого теленка,
Ах, другого!
А на третий год принесла третьего теленка,
Ах, третьего!
Когда принесла трех телят, то пастор узнал об этом,
Ах, узнал!
И сказал Давиду: ты, Давид, забыл своего пастора,
Ах, забыл!
И за это увел к себе самого большого теленка,
Ах, самого большого!
И Давид остался только с двумя телятами,
Ах, с двумя!

Салтыков поясняет, что ему эту песню перевели с финского языка, когда он жил на даче в Новой Кирке летом 1887 г. (XVI, 448).

В сказке «Гиена» Салтыков сравнивает это животное с... ксендзом! «У ксендзов такие умильные глаза бывают, когда они соберутся *ad maiorem dei gloriam* (для вящей славы божией) в совести пасомого пошарить» (XVI, 220).

² В. Даль. Пословицы русского народа. СПб., 1861, стр. 671.

Религия нужна господствующим классам, и служители бога не за страх, а за совесть стараются об укреплении эксплуататорского строя.

До освобождения крестьян служители церкви защищали крепостное право. «И в древности были рабы и напредь таковые должны оставаться без изменения» — таково их убеждение. Но вот появляется царский манифест 19 февраля 1861 г. — и тот самый архиерей, который изрекал истину о вечности рабства, услышал об освобождении и... «возвеселился». «Истинно любезная для христианского сердца сия минута была», — говорит он (XI, 193).

Не один раз затрагивал Салтыков вопрос об отношении церкви к крепостному праву до и по, как он иногда выражался. «Всегда бывали господа, всегда бывали рабы, и впредь, уповательно, так же будет» — вот традиционная формула отношения церкви к крепостному праву (XVII, 273). Но когда, худо ли, хорошо ли, произошла крестьянская реформа, духовенству приходится немедленно сделать крутой поворот. Вместо «всегда были рабы» приходится восклицать: «Свершилось дело прелюбезное и для всех сердец равно благопотребное» (XVI, 448).

В «Пошехонской старине» Салтыков рассказывает о том, на какие хитрости пускались наиболее ловкие из столичных священников, чтобы угодить своим аристократическим патронессам. Он говорит о шикарном протопопе Старого Вознесенья в Москве, который во время всенощной, ходя по церкви с кадилом, расчищал себе дорогу в публике, произнося французскую фразу: «place, mesdames!». Эта немудрая фраза производила большое впечатление, и благодаря ей «изворотливый настоятель» устроил свою карьеру: «церковь, в которой он служил, всегда была полна народа, а сам он ходил в шелковых рясах» (XVII, 238).³

Этот образ нам, в сущности, уже знаком. Шикарный протопоп с французской фразой, чем это не раскольник игуменья с ее «обхождением»? И тот и другая нашли легкие средства соблюсти свою выгоду. «Обхождение» одной отличается от «обхождения» другого как раз настолько, насколько паства первой — купцы-раскольники — отличалась от паствы второго — дам-аристократок. И Салтыков показывает, что у них хватает ума и хитрости, чтобы понять, чем привлечь нужных им людей.

Вполне естественно, что после 19 февраля 1861 г. духовенство, не оставляя службы старому хозяину, дворянину-помещику, немедленно поступает в услужение к новому — мироеду-кабатчику, вырастающему в негоцианта-капиталиста, мануфактур и коммерции советника.

Разбогатевшего торговца Дерунова, старого снохача, протопоп величает «приятнейшим сыном церкви»: Дерунов жертвует церкви сторублевки, а «сторублевку-то на полу не поднимаешь» (XI, 187—188).

Другой мироед-кабатчик Хрисаша — тоже «вор и прелюбодей». Но взойдет он в церковь — «поп скажет ему притчу». Начнет сравнением с сияющим солнцем, сравнит его с благодатным дождем, напоющим жаждущую ниву; окончит пожеланием сиять ему ввек добродетелями, «а в заключение сам вручит ему просвиру» (XI, 244).

Кабатчики — столпы, и духовенство восхваляет и охраняет начала новых порядков еще усерднее, чем делало это раньше.

Попы-сыщики, доносчики фигурируют у Салтыкова в рассказе «Охранители», в «Благонамеренных речах» (XI, 80).

³ Об этом протопопе Салтыков упоминал еще в 1863 г. в заметке «Неблаговонный анекдот о г. Юркевиче» (V, 242).

III

Отношение высших классов к религии и церкви очерчено у Салтыкова широко и многообразно. В революционной повести 40-х годов «Запутанное дело» Салтыков дает не только карикатуру на господ бога, но и образ-пародию на защитника религии.

Проживающий в Петербурге на содержании у хозяйки меблированных комнат бывший помещик Пережиги больше всего возмущен учением некоего «Бинбахера». Под этим именем он подразумевает и Фейербаха, и Бруно Бауэра. Этот «Бинбахер», по словам Пережиги, заявляет, что «того-то и нет... главного-то наибольшего-то и нет?!».

«— Бестия, бестия этот Бинбахер! — кричит Пережига. — Я Вам говорю, что все они врут, бестии!.. уж как же тут без „него“ обойдешься! Это в ихней земле — ну, там точно, там оно можно! — а у нас... да вы только сообразите, вы только подумайте!».

Пережига безошибочно определяет своим классовым чутьем всю опасность атеизма для существующего строя. Отрицание «наибольшего» на небе влечет за собой дальнейшее отрицание «наибольших» на земле, царя — в государстве, помещика — в имении, купца — в лавке.

В дальнейшем Салтыков систематически отмечает классовую заинтересованность дворянства и буржуазии в сохранении религии. Исполнительный орган высших классов, царская бюрократия, видит в религии одно из лучших средств обуздания народа. «Вспомните, что такое народ? и что у него остается, если он не будет чувствовать даже этой узды?», — восклицает граф Твердоонто. Реальным прототипом этого образа был реакционный министр граф Д. Толстой (XIV, 198).

Безбожие для господствующего класса и его правительства страшнее воровства и убийства. Это ярко отражено в рассуждении глуповского градоначальника Василиска Бородавкина. В своем сочинении «Мысли о градоначальническом единомыслии, а также о градоначальническом единовластии и о прочем» Бородавкин делит всех злодеев на три сорта: воров, убийц и безбожников. «Из сих трех сортов злодеев, конечно, каждый должен трепетать, но в равной ли мере? Нет, не в равной! Вору следует доставить трепетать менее, нежели убийце; убийце же менее, нежели безбожнику-вольнодумцу. Сей последний должен всегда видеть перед собой пронзительный градоначальнический взор и оттого трепетать беспрерывно» и т. д. («История одного города. Оправдательные документы». IX, 427).

Очень умело Салтыков вскрывает связь интересов церкви и самодержавия. Вот некий Быстротоков, автор книжки «Анафема, или торжество православия». Рецензируя сей плод церковно-бюрократического мракобесия, Салтыков приводит перечень двенадцати грешников, которым произносится в церкви анафема. Это перечисление устанавливало единство целей и интересов церкви и самодержавия. В глазах церкви приравниваются между собою преступления против духовной и светской власти. Все равно, что не верить в бога, в божественность Христа и девственность его матери и не признавать самодержца помазанником божием и дерзать «на бунт!» (V, 292).

В сочинениях Салтыкова перед нами проходит целая вереница защитников религии для народа из среды высших классов.

В «Губернских очерках» генерал Голубовицкий ораторствует о необходимости поддерживать в народе благочестие (II, 140).

С ним перекликается «седовласый младенец» из «Дневника провинциала

в Петербурге». Для старого дворянина-аристократа народ без религии все равно, что тело без души. «Он становится непочтителен к старшим и в своем высокомерии возвышает заработную плату до таких размеров, что предпринимателю ничего больше не остается, как оставить свои плодотворные проекты» (X, 315).

За генералом и помещиком выступает в качестве защитника религии и представитель желтой прессы, буржуазный журналист Подхалимов. Он утверждает, что провидение не без основания предоставляет одним «охранять и защищать границы», другим — «возделывать землю, производить торговые обороты и уплачивать соответствующие... сборы» (XII, 482).

Чтобы не допустить ослабления веры в народе, представители господствующих классов сами «усердно выполняют требуемые религией обряды». Они сознают, что обязаны быть религиозными, потому что должны «подавать пример *пур ле жанс*» (XI, 422), т. е. для людей, для народа.

Но в 80-е годы Салтыков уже отмечает некоторые изменения в отношении к церковным обрядам у высших классов. После реформы «соблюдение постов — да и то самых кратковременных — стало преимущественно уделом женского пола». Интеллигентные мужчины из дворянско-буржуазных либералов от постов отказывались, потому что с отменой крепостного права «пример подавать стало некому» (XV, 408).

Всеми этими художественными образами Салтыков вполне определенно и ясно вскрывает классовый смысл религии.

Но религия — не только внешне механическое исполнение церковных и домашних обрядов. Религия предполагает целый, и порою очень сложный, комплекс внутренних, душевных переживаний искренне верующего человека. Как же показывает Салтыков эту сторону религии высших классов?

Еще в XVIII в. у некоторой, более передовой части российского дворянства возник интерес к «вольтерианству», в котором смешивались и деизм, и атеизм. Но вслед за немногими, искренно заинтересованными и убежденными, тянулась вереница светской молодежи, для которой вольтерьянство было просто модной игрой в кошунство над тем, что большинством высших классов почиталось святыней.

Салтыков показывает, что атеист помещик принадлежит к более культурному слою дворянства. Таков Григорий Николаевич в «Благонамеренных речах» («Переписка», 1873). Он — вольтерьянец. К религии он обратился тогда, когда его разбил паралич. И то не вполне. И тогда он вдруг посреди псалма начинал говорить, что он не верит во все это (XI, 101).

Не больше веры и у Павла Головлева. После смерти своей сестры он пишет матери, что «известие о кончине сестры, погибшей жертвою, получил», и высказывает надежду, «что всевышний успокоит ее в своих сених», но вдруг прибавляет: «хотя сие и неизвестно» (XII, 48).

Огромного мастерства как психолог-материалист Салтыков достигает при анализе религиозной жизни широких слоев дворянства и буржуазии, не обремененных наукой и культурой и всецело преданных своему излюбленному делу приобретательства и хищничества.

Они верующие, но в чем выражается их вера? У них перед иконой «всегда теплится лампада». Такова бывшая княжна, вышедшая замуж за чиновника и целиком отдавшаяся «торговле мужиком». На нее не производит никакого впечатления, когда обираемый ею крестьянин указывает ей на эту самую лампадку (X, 258).

Они молятся, но их молитва — это взятка богу или торговля с ним, благодаря которой якобы и получается помощь бога в их грязных делиш-

ках. Бог и человек здесь стоят на равной ноге. Салтыков много раз говорит об этом.

«Иной раз... и просвирка... ах, как это иногда важно, мой друг! — наставляет своего сына маменька-чиновница. — Молитва-то! ведь она кажется... и ничего в ней нет... ан смотришь и долетела! Ан он в другом месте уйму денег урвал или вот в лотерею двести тысяч выиграл! — за молитву-то!» (X, 213).

Великолепный образ религиозного хищника дал Салтыков в лице Софрона Матвеевича Хмылова в «Господах ташкентцах». Занимая самую кляузную должность уездного стряпчего, он в отличие от своего старшего брата-исправника «был к церкви усерден, молился всегда на коленях и притом со слезами» (X, 161 и сл.), что не мешало ему быть еще большим грабителем на свой собственный лад. Здесь перед нами прямой предшественник образа Иудушки Головлева.

Иудушка знал «технику» молитвенного стояния, знал, когда как вести себя за молитвой. Он следил за тем, чтобы его иконостас был в порядке и лампы перед иконами горели. «Но молитва... не просветляла его чувств». И бог его был лишен всяких признаков величия. «Кабы мы бога помнили, и он бы нас не забывал. Всего бы подал: и ржицы, и овсеца, и картофельцу — на кушай! И за скотиной бы твоей наблюдал», — говорит Иудушка обираемому им мужику. — «Бог, маменька, все. Он нам и дровец для тепла и провизийцы для пропитания — все он». — «Ах, хорошо... коли кто с богом в ладу живет! И он к богу с молитвой, и бог к нему с помощью» (XII, 88, 134, 246).

Каждый шаг своей жизни Иудушка Головлев делает с именем бога на устах, с возведением глаз к небесам и поднятием рук кверху. Он делает это и тогда, когда грабит голодающего крестьянина Фоку, пришедшего к нему за хлебом, и тогда, когда толкает на смерть своего сына Петеньку, приехавшего к нему просить об уплате карточного долга. Все это он совершает, оставаясь в своих собственных глазах истинным христианином. Иудушка Головлев — это самый развернутый, законченный, заверченный образ верующего в творчестве Щедрина, и, разоблачая его, Щедрин тем самым разоблачает и религию.

Напоминает Иудушку и тот благолепный старичок-землевладелец, который, продавая свое имение, показывал покупателю чужой лес за своим полем и бутафорские сараи с сеном «и все с молитвой» (XIII, 31—33).

К другому типу принадлежит Анна Павловна Затрапезная («Пошехонская старина»). Ей, конечно, нужно, чтобы ее крестьяне верили в бога, но она не склонна покровительствовать излишним увлечениям религиозностью: это задевает ее интересы. Когда дворовый Сатир просит отпустить его в монастырь, она не разрешает ему этого. Она предлагает больному старику хорошо господам служить, говоря, что этим он и богу послужит (XVII, 324).

Конечно, Иудушка Головлев и благочестивый продавец Монрепо тоже не отпустили бы своего крепостного слугу, но не были бы при этом так откровенны, как Анна Павловна. Анна Павловна не лицемерит, а прямо показывает, что идея бога для нее имеет служебное значение. А в ее личной жизни бог почти совсем никакой роли не играет. Когда она после своего хлопотливого дня начинает готовиться ко сну, она сначала вспоминает, что забыла причесаться, а потом, что даже и богу не молилась. «Ах, да я ведь и лба-то сегодня не перекрестила... ах, грех какой! Ну, на этот раз бог простит» (XVII, 86—87).

Отношение Анны Павловны к своему «греху» очень легкое, потому что она очень невысоко ценит дела богомольства.

На реплику Агаши о монахах Сергиева монастыря: «Ишь раскормили! Один к одному!» — Анна Павловна отвечает, что монахи только и делают, что «пьют да едят, едят да пьют». Если они молятся, так сходить ко «все-ношней да к обедне — не велика беда».

Отец Анны Павловны не более почитителен к отцам духовным, чем она сама. Он даже об архиереях прямо говорит, что они «поют да пьют чай с утра до вечера. Им, признаться, и делать другого нечего» (XVII, 193).

Отношение к религии новых «столпов» общества, расцветающей российской буржуазии, лучше всего характеризуется в беседе автора с разбогатевшим прасолом и кабатчиком Осипом Деруновым. О чем бы ни говорил Дерунов, у него все время на языке бог, религия, церковь, но все это звучит как-то мимоходом, механически, как привычный способ выражения. На вопрос о своем богатстве он отвечает: «Благословил господь!».⁴ Когда речь заходит о цене за землю при продаже имения, он говорит, что у него, Дерунова, самая «христианская цена». Расхваливая вновь отстроенный город Талдом, он особенно восхищается церковью: «Собор-то, собор-то! на кумпол-то взгляни! За пятнадцать верст, как по остреченскому тракту едешь, видно!» (XI, 126—128).

Собор утверждает власть воздвигнувшей его буржуазии, повышает духовный авторитет хищников в глазах темного, забитого крестьянства, а потому и нужно, чтобы его отовсюду издали было видно. Так церковная эстетика Дерунова неразрывно переплетается с его классовыми вождениями.

В одном из своих писем Салтыков рассказывает крайне забавную историю (явно тут же им самим выдуманную для развлечения своего адресата) о том, как «Эвель Утин сделался христианином» (Евгений Утин, либеральный адвокат и журналист, сын известного откупщика Исаака Утина).

Старик Утин решил крестить сына, чтобы получить право жить при нем в Петербурге. Протоиерей Исаакиевского собора перед крещением наставлял молодого Утина в правилах веры. Ученик должен был учить молитвы. Две молитвы он выучил, третья же, «исповедание веры», ему не давалась, и, когда пришел протоиерей, ученик вместо молитвы прочел ему «боже, царя храни». Учитель «был приятно этим изумлен» и, сказав: «Это, пожалуй, еще лучше», — крестил Эвею (XIX, 301).

Здесь отчетливо вскрывается не только служебная роль религии в глазах буржуазии, но и связь церкви с самодержавием.

Как относился к религии типичный либеральный буржуа той эпохи, Салтыков увидел всего лучше тогда, когда он из полукрепостной России попал в 70-х годах в буржуазную Францию. В очерках «За рубежом» Салтыков говорит, что бог «положительно стесняет буржуа». Буржуа «не может терпеть, чтобы поп публично угрожал ему вечными муками за то, что он не ходит к обедне, или соблазнял наградой вечного блаженства, если он ходить будет». Но «он еще окончательно не вычеркнул слова „бог“ из своего лексикона»; это — «лазейка, оставленная на случай могущей возникнуть надобности». Поэтому буржуа и «любит перекрестить себе пупок — так, чтобы никто этого не заметил» (XIV, 197—198).

⁴ Преуспеяние Дерунова началось с того, что он ограбил купца, заболевшего и скончавшегося у него на дому (Благонамеренные речи. Столп, 1874; Превращение, 1875; XI, 126, 189). К. Маркс недаром указывал, что в основе всякого первоначального накопления капитала лежит какое-нибудь преступление.

IV

Наиболее сложным и трудным для Салтыкова-Щедрина как революционного крестьянского демократа был, конечно, вопрос о религиозности русского патриархального крестьянства. Первое десятилетие своей литературной деятельности он и сам находился под некоторым обаянием этой патриархальности. Но все более освобождаясь затем из-под ее власти, он, даже и не отдавая себе полного отчета в теоретическом значении своего дела, сумел дать замечательные художественные иллюстрации того, что В. И. Ленин позднее научно определил в «Проекте программы нашей партии» как «выступление политического протеста под религиозной оболочкой».⁵

В своей рецензии на книгу инок Парфения Салтыков объясняет происхождение аскетизма из недостатка счастья на земле: «когда, вследствие совокупного действия всех обстоятельств, среди которых живет человек, мысль его, не находя окрест ничего успокаивающего, освежающего, невольным образом отвращается от настоящей жизни, как от жестокого искуса, служащего лишь тесным преддверием к иной, лучшей жизни» (V, 45).

В 50-е годы Салтыков дает образы, конкретизирующие эту мысль, показывая людей, верящих в счастье за гробом.

Тут и народная масса, толпа, которая при виде крестного хода «благочестиво снимает шапки и творит молитву». Тут и отдельные представители этой массы: и молодой деревенский парень Матюша, «знаменующийся в церкви крестным знаменем»; и старый солдат Пименов с его благочестивыми рассказами; и богомолки Аринушка и Пахомовна с их бредовыми религиозными видениями. Тут и раскольники (они изображаются также и в других произведениях: «Мастерица», «Тихое пристанище»). Тут и монастырь и другие «святые места», описанные в книге инок Парфения, на которую Салтыков пишет большую рецензию. Тут, наконец, и религиозный фольклор, духовные стихи, услышанные Салтыковым где-нибудь на площади или выписанные им из какого-нибудь старинного рукописного сборника. Необходимо вдуматься в самое содержание рассказов и стихов всех этих богомольцев и странников.

Одной из сильных сторон в них является поэзия природы. Все они восхваляют ее простор — «пустыню», «лес неисходный» («Старец»), «зеленую дубраву» («Богомольцы, странники и проезжие. Общая картина»). «Там человек совсем будто другой делается» — вот чем дорога эта пустыня. «На сердце ни печали, ни досады, ни заботы нет» («Старец»).

Эта поэтизация пустыни несомненно отражает тягу к ней, к ее приволью социально-угнетенных народных слоев — крестьян, заводских рабочих, городских мастеровых, ремесленников, не видевших света в оковах вековой кабалы.

Другой важной чертой этой народной поэзии, восхваляющей пустыню, является выражающееся в ней хотя бы и извращенное стремление к подвигу. Это мучительные искания все тех же социально задавленных слоев феодального общества, стремящихся добиться освобождения от ненавистной кабалы, хотя бы путем добровольного умерщвления плоти (ср. Аринушку с ее стремлением в Ерусалимград).

Это ясно автору «Губернских очерков». При виде толпы богомольцев он начинает «сознавать возможность этого неудержимого стремления к подвигу, которое так просто и так естественно объясняется всеми жизненными обстоятельствами, оцепляющими незатейливое

⁵ В. И. Ленин. Соч., т. 4, стр. 223.

существование простого человека» (I, 134; разрядка наша, — Н. Я.).

Это именно и вызывает в Салтыкове то живое сочувствие, о котором говорит Добролюбов в своей статье о «Губернских очерках». Это и заставляет автора слушать без обычного для «благородного господина» глумления и рассказы о чудесах в пустыне отставного солдата Пименова, и бредовые видения Аринушки. «Пускай станционный писарь пункт за пунктом доказывает несбыточность» этих религиозных фантазий. Автор «со своей стороны не имеет силы опровергнуть их», т. е. разоблачить эти фантазии перед глазами патриархального крестьянина (II, 147).

Истинный смысл позиции Салтыкова по отношению к народному религиозному юродству выясняется, когда мы посмотрим, как изображается им отношение к религии других классов. Это понял Добролюбов: «В „Богомольцах“ великолепен контраст между простодушной верой, живыми, свежими чувствами простолюдинов и надменной пустотой генеральши Дарьи Михайловны и гадостным фанфаронством откупщика Хрептюгина».⁶

В 60-е годы Салтыков становится соратником Чернышевского и Добролюбова и большим почитателем Сеченова. Несмотря на жестокую полемику «Современника» с «Русским словом», Салтыков, несомненно, учитывал и то революционное и материалистическое, что было в деятельности Писарева, Зайцева и др. Все это помогает Салтыкову подняться на более высокую ступень в его философско-материалистических воззрениях и отношении к религии. Он отчетливо видит и показывает, как служит религия тем, кому она нужна. Конечно, ему приходится говорить эзоповским языком.

Возьмем одну статью 1863 г. — «Петербургские театры». Здесь, между прочим, Салтыков касается одной из модных в то время литературных теорий — искусства для искусства: это искусство отвращает «взоры человечества от предметов насущных, земных» и обращает их «к вопросам идеальным и небесным». Салтыков заявляет, что такое искусство оказывает услугу полиции (V, 153). Далее, от лица сатирического персонажа говорится и о «политическом интересе» искусства: «в руках опытного охранителя общественного благоустройства политический интерес может быть доведен даже до степени интереса небесного и служить самым лучшим отвлечением от интересов ближайших, земных» (V, 157).

На какой вывод наталкивали читателя эти слова? Не на тот ли, что настоящие «небесные» интересы, т. е. религиозные, служат еще лучшим отвлечением от интересов ближайших, земных, еще более оказывают услугу полиции и «охранителям общественного благоустройства»?

Подобным же эзоповским языком говорит Салтыков об учении религии о загробном существовании в статье «Современные призраки» (1863): «Изобретается... теория... о некоторых таинственных наградах и наказаниях... Возникает целый фантастический мир, до такой степени лишенный реальных оснований, до того непосредственный и разрозненный, что отношение к нему утрачивает характер разумности и окончательно переходит на почву упований» (VI, 390—391).

В 60-е годы у Салтыкова уже нет идеализации крестьянского религиозного юродства 50-х годов. Салтыков высказался решительно против высокомерного отношения к непосредственным проявлениям народной жизни, какое, по его мнению, было даже у людей, заявлявших себя сторонниками ее. Он говорил, что народные «предрассудки в верования кажутся... нам ничтожными, чуть не презрительными», но люди, подлинно сочувствующие трудя-

⁶ Н. А. Добролюбов. Губернские очерки. Соч., т. I, М., 1934, стр. 200—202.

щимся массам, должны «брать их (массы) как они есть», «должны принять за исходную точку своей деятельности тот нравственный и умственный уровень, на котором они стоят, и от него уже отправляться далее» (V, 324).

В рецензии на книгу Н. С. (Н. Субботина) «Современные движения в расколе» Салтыков указал, что под оболочкой верований может быть скрыто отношение народа к вопросам самым земным, самым жизненным. Так, в основе отрицательного отношения раскола к господствующей церкви лежало отношение к крепостному праву, «в осуждении которого согласны были все расколоучения». Салтыков указал, что выявившиеся тогда, в 60-е годы, признаки перемены в расколе объясняются изменениями «экономических и юридических условий», вызванных крестьянской реформой (V, 348).

Давая такое объяснение, Салтыков в то же время как бы подчеркнул куцей характер этой реформы. Он сказал, что «при... новой обстановке общественный характер раскольников протеста терял часть своих оснований и должен был сузиться». И далее Салтыков прибавил: «... в особенности же сильно должно было отразиться это явление в секте поповщинской, которая и без того захватывала жизненные явления менее глубоко и радикально» (V, 350), а поэтому, следовательно, удовлетворялась и куцей реформой.

В 70—80-е годы Салтыков-Щедрин с неизменной любовью и преданностью вспоминает о великих вождях русской революционной демократии — Белинском, Чернышевском и Добролюбе, а также Петрашевском. С полной решительностью становится он на сторону знаменитого физиолога-материалиста Сеченова в известном споре его по вопросам психологии с профессором-идеалистом Кавелиным (XV, 318). Крайне едко выступает Салтыков против философии позитивизма, агностицизма и ползучего эмпиризма, видя в них теоретическую основу для модного в литературе натурализма («Дневник провинциала в Петербурге»).

В связи со всем этим он высмеивает прежние увлечения патриархально-религиозным юродством. Салтыков говорит об интеллигентском преклонении перед патриархальностью как об искажении действительности. «Происходил психологический мираж, вследствие которого мужик становился перед нами словно живой. Мужик благонравный, патриархальный, трудолюбивый, мужик, угодный богу и начальству не неприятный» (XI, 419).

Сочувствовать религиозному юродству крестьянина Салтыков теперь не может. Мало того. Он с легкой иронией указывает, что крестьянин обращается к религии часто в совсем несоответствующей обстановке: «... добродушный русский солдатик... даже шпицрутеное хлестнуть не может без того, чтобы не произнести предварительно: „Господи-владычица! Успенья-матушка!“» (XII, 385). Этим хорошо вскрывается наносный характер того русского народного благочестия, о котором так любили распространяться славянофилы.

В 70-е годы Салтыков видит один из источников религии крестьянства — его бессилие перед природой. Крестьянин всецело зависит от природы, и это приводит его к вере и надежде на бога: «... захочет бог — полны сусеки хлеба насыплет, не захочет — ни пера земля не родит» (XIII, 116).

Другой и главнейший источник религиозности крестьянства — в его бессилии перед общественным строем, основанным на эксплуатации человека человеком. Об этом говорят чрезвычайно яркие художественные образы произведений Салтыкова 80-х годов.

Подходя сначала теоретически к этому вопросу, Салтыков сумел вполне

соединить политические и религиозные мотивы русских народных движений, так называемых «бунтов». «Что такое их порождает, экономические ли причины, политические ли или религиозные — ни один компетентный исследователь пошехонской народности на этот вопрос ясно не ответил», — пишет Салтыков в начале своего замечательного очерка «Пошехонское „дело“» (XV, 533).

Правда, в работах К. Маркса «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» и Ф. Энгельса «Крестьянская война в Германии» уже было дано настоящее научное объяснение религиозно-политического характера средневековых народных движений, так называемых ересей и т. д. Но Салтыкову эти книги, видимо, оставались неизвестными.

Тем более замечательно, что в своей художественной практике он смог дать яркие образцы «политического протеста под религиозной оболочкой» (В. И. Ленин). Настоящей энциклопедией патриархально-крестьянской жизни является «Пошехонская старина».

Сначала Салтыков пишет здесь, что дворовые девушки крепостной эпохи «были удивительно терпеливы и горячо верили, что смерть возместит им те радости, в которых так сурово отказала жизнь» (XVII, 62).

Но далее он выводит трех борцов против крепостничества «под маской религии» в лице Аннушки, Мавруши Новоторки и Сатира-скитальца, причем каждый из них ведет эту борьбу на свой особый лад.

Наиболее характерным и замечательным здесь является образ Аннушки, открывающий собой «галерею рабов». Подобно Еремееву Фонвизина, Савельичу Пушкина, Наталье Саввишне Л. Толстого, Якову верному Некрасова, — Аннушка полна преданности своим господам. Но в отличие от всех других типов верных крепостных слуг она неустанно разоблачает своих господ как угнетателей и эксплуататоров. Ссылаясь на евангелие и жития святых, она поучает всех дворовых терпеливо сносить от господ все и всяческие наказания. Но ее сравнения крепостников с древними кровожадными царями, гонителями христиан, ее непрерывные напоминания о господских притеснениях и «ранах» против воли и желания Аннушки превращаются в своего рода революционную проповедь под оболочкой религии и призывают крепостных слушателей не к покорности и подчинению, а к протесту и возмущению. В полном противоречии со своей философией подчинения Аннушка радостно встречает новый указ, облегчающий положение крепостных крестьян. Образ Аннушки полон высокого комизма от того, что она, идя в одну комнату, неизменно попадает в другую; воображая себя морально-религиозной проповедницей, фактически является политическим, антикрепостническим агитатором.

Высоким трагизмом проникнут образ Мавруши Новоторки. Она была свободной мещанкой, но добровольно вышла замуж за крепостного живописца. И вот она не только отказывается признать себя крепостной, но даже воображает, что на нее наложена «божья клятва» за то, что она неосторожно закрепостила если не свою бессмертную душу, то бренное тело. Единственный выход из этого рокового противоречия, единственный путь к освобождению своей гордой, свободной души из крепостнического плена она находит в самоубийстве. В полном противоречии с евангельским учением о смирении и терпении Мавруша ищет и якобы находит у бога оправдание для своего бунта.

Наряду с Аннушкой, Маврушей и Сатиром выступает еще ряд крепостных, решительно отвергающих рабство, но не прикрывающихся при этом никакой религиозной идеологией и фразеологией. Это «бесщастная Матренка», «Ванька-Каин» и Сережка Садовников. Два последних образа

наглядно показывают, какое освобождающее, хотя и уродующее на первых порах воздействие на психику крепостных дворовых и крестьян оказывал большой, в значительной мере капиталистический город.

Так и не сделавшись научным материалистом, не став на точку зрения рабочего класса, не поняв роли русского пролетариата как вождя многомиллионного крестьянства, Салтыков в те же 70—80-е годы сумел показать, наконец, и крестьянское свободомыслие, и даже рабочий атеизм.

В знаменитом разговоре мальчика в штанах и мальчика без штанов высказывается мысль о том, что русский не знает, «что такое бог?». На вопрос немецкого мальчика о боге, русский мальчик беспечно отвечает: «А бог его знает!» — и рассказывает, что у них на селе бывает праздник «успленью-матушке», а кем установлен этот праздник, богом или начальством, он «не любопытствовал» (XIV, 30). Этот мальчик символизирует собой пореформенную деревенскую бедноту, бежавшую в города в поисках заработка.

В рассказе «Дворянская хандра» (1878) выведен фабричный рабочий, пришедший на побывку в родную деревню и ведущий там антирелигиозную пропаганду. Испуганный священник бежит к помещику и передает ему безбожные речи рабочего о том, что «рука божия якобы не над всеми равно благостно и равно попечительно простирается, но иных угобжает преизбыточно, а других и от малого немилостивно отстраняет» (XIII, 473).

Это значит, что рабочий-пропагандист чрезвычайно умело подходит к своей революционной задаче. Он лучше студентов-интеллигентов знает и понимает своих собратьев-крестьян. Он берет, как говорится, быка за рога, начинает с веры в самого господ бога. Подорвать веру в царя небесного в темном крестьянстве было труднее всего. Но зато после этого гораздо легче было перейти к царю земному, которого все еще почитало патриархальное крестьянство и у которого надеялось найти защиту от господ-помещиков и кулаков-мироедов.

Совершенно свободны от какого-либо религиозного налета образы двух рабочих, Ивана Бодрова и Федора Голубкина в сказке «Путем-дорогою» и портного Гришки в «Мелочах жизни».

Верно отражая новую эпоху 70—80-х годов, Салтыков и сам приближался к пониманию «рабочего люда» (слова Петра Алексея на процессе 50-ти) как самой передовой, свободомыслящей, революционной части русских народных масс.

Итак, произведения Салтыкова полны яростного протеста против мракобесов и поповщины. Христианской и всякой иной религиозной проповеди загробного воздаяния, проповеди смирения и покорности перед лицом бессрочного страдания Салтыков противопоставляет «человеческий образ, просветленный и очищенный от тех посрамлений, которые наслоили на нем века подъяремной неволи» («Приклучение с Крамольниковым», XVI, 226). Революционный демократ полон убеждения в том, что жизнь должна быть радованием, а не бессрочным страданием.

Эти взгляды Салтыкова были отражением интересов революционной крестьянской демократии. Но в силу условий русского социально-политического развития, когда Салтыкову приходилось вести прежде всего прямую политическую борьбу с лживым либерализмом и оголтелой реакцией, удары по религии и церкви он мог наносить лишь попутно.

Задача открытой борьбы с религией в России «соответственно условиям нашей буржуазно-демократической революции, — говорил Ленин в 1905 г., — ложится почти всецело на плечи рабочего класса».⁷

⁷ В. И. Ленин. Соч., т. 15, стр. 379.

Л. Р. ХАРАХОРКИН

ИЗ ИСТОРИИ БОРЬБЫ ДАРВИНИЗМА С РЕЛИГИЕЙ В РОССИИ

В ноябре 1859 г. в Лондоне впервые был опубликован труд Чарлза Дарвина «Происхождение видов путем естественного отбора». Теория эволюции органического мира, изложенная в этом труде, произвела подлинный переворот во взглядах на историю происхождения и развития всех живых организмов. Она имела огромное значение не только для развития всех отраслей биологической науки, но и для распространения научно-атеистических воззрений на мир.

Дарвин, указывает В. И. Ленин, «положил конец воззрению на виды животных и растений, как на ничем не связанные, случайные „богом созданные“ и неизменяемые, и впервые поставил биологию на вполне научную почву, установив изменимость видов и преемственность между ними».¹

Дарвина впервые удалось верно объяснить, в силу каких естественных причин происходит развитие видов и почему все животные и растения так хорошо приспособлены к условиям своего существования. В естественном отборе, т. е. в историческом процессе выживания организмов, наиболее приспособленных к данным условиям жизни, он открыл решающий фактор происхождения явлений целесообразности в органическом мире. Разрушив телеологические представления о разумной целесообразности, якобы господствующей в живой природе, Дарвин лишил религию одного из ее основных доказательств существования «премудрого творца».

Теория Дарвина имела большое значение и для решения вопроса о происхождении человеческого рода. В труде «Происхождение человека и половой отбор» (1871) Дарвин неопровержимо доказал, что человек произошел естественным путем от общего с высшими животными корня. Хотя Дарвин не понял роли труда в процессе превращения обезьяны в человека и рассматривал этот процесс только с биологической точки зрения, тем не менее он убедительно опроверг религиозное учение о «божественном» происхождении человека и о «бессмертии» его души.

Теория Дарвина нанесла сокрушительный удар по религиозно-идеалистическим и метафизическим представлениям о живой природе. Вот почему сразу же после выхода в свет «Происхождения видов» вокруг этой теории разгорелась не прекратившаяся и поныне острая борьба материализма с идеализмом, науки с религией. В течение ста лет эта борьба принимала самые разнообразные формы и в разных странах имела свои особенности.

Наиболее благоприятная обстановка для быстрого восприятия эволюционных воззрений на природу сложилась в России, которую справедливо

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 1, стр. 124.

называют второй родиной дарвинизма. Распространение теории Дарвина в России совпало с общественным подъемом 60-х годов и возросшим в связи с ним интересом русского общества к науке вообще и естествознанию в особенности. Материалистические и атеистические идеи дарвинизма служили в России средством борьбы против самодержавия и церкви, стоявших на страже феодально-крепостнических порядков. «Теория Дарвина, — говорил А. О. Ковалевский на VII съезде русских естествоиспытателей и врачей, — была с особым сочувствием принята у нас в России... ее появление совпало с пробуждением нашего общества после Крымской войны, и она сразу получила права гражданства как в научном, так и в общественном мире».²

Быстрое распространение идей дарвинизма в России было подготовлено всем предшествующим развитием отечественной науки и прочными материалистическими традициями, сложившимися в русской философии. Так, еще в XVIII в. М. В. Ломоносов выдвинул эволюционную точку зрения в геологии и впервые попытался перенести этот взгляд на всю природу. На пороге XIX в. идеи трансформизма защищал А. Н. Радищев. Особенно заметную роль в становлении эволюционных воззрений на природу сыграли А. И. Герцен и Н. Г. Чернышевский. В таких сочинениях Герцена, как «Письма об изучении природы»,³ «Публичные чтения г-на профессора Рулье» (1846) и др., можно найти немало ценных эволюционистских идей, сыгравших положительную роль в развитии естествознания в России и оказавших благотворное влияние на процесс формирования материалистических и атеистических взглядов на природу у русской читающей публики. Недаром профессор В. А. Вагнер в статье «Герцен как натуралист» писал, что в «Письмах об изучении природы» указано «истинное значение новых путей изучения биологических наук». Идеи Герцена в философии естествознания были, по мнению Вагнера, «слишком передовыми» даже для западноевропейских ученых того времени. Они совершенно не совмещались с представлениями о каком-либо «разумном творце» природы.⁴

Проблема эволюционного развития природы занимала много места и в трудах Чернышевского, особенно в его сочинении «Антропологический принцип в философии», опубликованном в начале 1860 г. Чернышевский стремился показать, что животный и растительный мир не только прошел длительный путь исторического развития, но и продолжает эволюционировать в сторону все большего приспособления к усложняющимся условиям внешней среды. Предвосхитив многие из идей, доказанных Дарвином, Чернышевский способствовал последующему распространению идей дарвинизма в России. Указывая на естественное происхождение растений и животных, Чернышевский разрушал религиозные представления о «сотворении» мира. Постоянно подчеркивая, что человек является только частью природы, он подводил читателя к выводу, что человек произошел естественным путем, без вмешательства каких-либо божественных сил.⁵

² Протоколы VII съезда русских естествоиспытателей и врачей. Одесса, 1883, Прилож. 4, стр. 1.

³ «Письма об изучении природы» были впервые опубликованы в журнале «Отечественные записки» в 1845—1846 гг.

⁴ Вестник Европы, 1914, № 9, стр. 191—192.

⁵ См нашу статью «Вопросы атеизма в труде Н. Г. Чернышевского „Антропологический принцип в философии“» (Ежегодник Музея истории религии и атеизма АН СССР, II, 1958).

Идея постепенного развития природы была далеко не новой для русской науки. Советские исследователи Б. Е. Райков, С. А. Соболев, Л. Ш. Давиташвили и другие установили, что у Дарвина как эволюциониста был ряд русских предшественников, которые самостоятельно пришли к мысли о прогрессивном развитии природы.⁶

Разумеется, эти трансформистские воззрения передовых русских ученых не согласовались с общепринятыми в то время религиозно-идеалистическими взглядами на природу, а, напротив, исподволь разрушали их. Они подготовили почву для широкого распространения в России атеистического учения Дарвина.

По сообщению С. А. Соболя,⁷ русские ученые впервые непосредственно познакомились с трудом Дарвина «Происхождение видов» приблизительно во второй половине лета 1860 г. Уже вскоре после этого некоторые из них выступили публично с изложением основных положений новой теории. Например, К. А. Тимирязев вспоминает, что в сентябре 1860 г. профессор Петербургского университета С. С. Куторги на своей вводной лекции демонстрировал студентам первого курса книгу Дарвина «Происхождение видов» и «в ясных, сжатых чертах изложил содержание этой удивительной книги, показавшей нам органический мир в совершенно новом свете».⁸ Г. В. Платонов указывает, что вскоре после этого сам Тимирязев, прочитав книгу Дарвина в подлиннике, выступил с докладом об эволюционной теории на студенческом кружке, которым руководил А. Н. Бекетов.⁹

В ноябре 1860 г. профессор Н. П. Вагнер в Казанском университете произнес актовую речь «Жорж Кювье и Э. Жоффруа Сент-Илер», где упомянул и Дарвина.¹⁰ Л. Ф. Пантелеев, который в начале 60-х годов учился в Петербургском университете и был одним из организаторов публичных лекций в пользу неимущих студентов, в своих воспоминаниях пишет, что в начале 1861 г. Н. А. Северцов прочитал в Университете несколько публичных лекций. По словам Пантелеева,¹¹ эти лекции Северцова «были посвящены только что опубликованной Дарвином теории происхождения видов». На первой лекции собралось много публики, преимущественно из научных кругов, а также студентов-естественников.

До последнего времени было принято думать, что упомянутая выше вводная лекция С. С. Куторги была первой в России попыткой публичного изложения эволюционной теории Дарвина. Однако С. А. Соболев установил, что еще до выступления Куторги в русской научной печати появилось несколько переводных статей о Дарвине и его учении. Так, в январе 1860 г. в «Журнале Министерства народного просвещения» (№ 1) была опубликована переведенная Н. Н. Страховым статья Ч. Ляйелля «Появление человека на земле» (сентябрь 1859 г.), где сообщалось о предстоящем вскоре выходе в свет сочинения Ч. Дарвина «Происхождение видов». В марте

⁶ Б. Е. Райков. 1) Русские биологи-эволюционисты до Дарвина. Изд. АН СССР, М.—Л., т. I, 1952; т. II, 1951; т. III, 1955; 2) Предшественники Дарвина в России. Л., 1956; С. А. Соболев. Возникновение и развитие материалистической традиции в русской эволюционной мысли XVIII и первой половины XIX в. Труды Института истории естествознания АН СССР, т. 5, М.—Л., 1953; Л. Ш. Давиташвили. Очерки по истории учения об эволюционном прогрессе. М., 1956.

⁷ С. А. Соболев. Первые сообщения о теории Ч. Дарвина в русской печати. Бюллетень Московского общества испытателей природы, отд. биологии, т. L, вып. 3—4, 1945, стр. 128—137.

⁸ К. А. Тимирязев. Соч., т. V, Сельхозгиз, М., 1938, стр. 108.

⁹ Г. В. Платонов. Мировоззрение К. А. Тимирязева. М., 1952, стр. 107.

¹⁰ Н. П. Вагнер. Жорж Кювье и Э. Жоффруа Сент-Илер. Казань, 1860, стр. 71.

¹¹ Л. Ф. Пантелеев. Воспоминания. М.—Л., 1958, стр. 232.

1860 г. в «Вестнике естественных наук» (№ 12) была помещена статья, заимствованная из английского журнала «Westminster Review» (январь 1860 г.). Статья эта, по-видимому, принадлежит перу Т. Гексли и является рецензией на книгу Ч. Дарвина «Происхождение видов». Сущность теории Дарвина излагается в ней очень точно и с большой симпатией.

Автор статьи высоко оценивает новую теорию происхождения видов и предсказывает, что она «будет иметь значительное влияние на дальнейшее развитие естествознания». Он также не скрывает, что эта теория разрушает религиозно-метафизические представления о живой природе. Общепринятое понятие о неизменяемости видов, указывает автор, основано главным образом на «обыденных космологических (т. е. религиозных, — Л. Х.) воззрениях» и на краткости времени, истекшего, по «обыкновенному» (читай: библейскому, — Л. Х.) взгляду на вещи, с тех пор, как установилось теперешнее состояние природы». Как только биологи расстанутся с мыслью, что виды произошли «вследствие отдельных творений» и, что с того времени их формы «передавались без изменения из рода в род», так, по мнению автора, новый ряд идей будет введен и в другие, более общие отрасли естествознания. К числу таких идей он относит понятие о причинности и закономерности изменений органических форм, проблему соотношения между развитием отдельных органов, вопрос о влиянии на организм внешних условий и т. д. Важность этого замечания автора становится понятной, если вспомнить, что на протяжении многих веков вопрос о происхождении животных и растений решался в религиозном духе. Дарвину и его единомышленникам надо прежде всего добиться права обсуждать этот вопрос как естественно-научную проблему и решать его с общих позиций естествознания.

Прямо намекая на телеологическое объяснение явлений целесообразности в органическом мире, автор пишет, что Дарвин «вместо гипотезы, в пользу которой не говорит ни малейшее положительное доказательство», указывает нам на истинную, донныне действующую причину происхождения этой целесообразности. Дарвин только требует, чтобы при объяснении исследуемых явлений «была принята в соображение бесконечность геологических времен».

В следующем номере того же журнала¹² был помещен сокращенный перевод отчета о заседании Лондонского королевского общества, где 10 февраля 1860 г. обсуждался доклад Т. Гексли «О видах, расах и их происхождении». В этом докладе Гексли вновь отстаивал за естествознанием право решать вопрос о происхождении видов с научной точки зрения, не прибегая к помощи «творца». Он стремился убедить своих слушателей, что теория Дарвина дает вполне удовлетворительное доказательство присутствия в природе естественных факторов, обуславливающих появление новых видов.

С апреля по июль 1860 г. на страницах «Вестника естественных наук» было напечатано еще несколько переводных статей, пропагандировавших новую теорию происхождения видов. Русские ученые получили возможность хотя бы вкратце познакомиться с основными идеями дарвинизма. Указанные статьи давали достаточно ясно понять, что теория Дарвина исключает какое бы то ни было вмешательство сверхъестественных сил в процессы, происходящие в живой природе.

Эти первые в России известия о новой теории происхождения видов оставались в то время достоянием небольшого круга лиц, главным об-

¹² Вестник естественных наук, 1860, № 13, стр. 397—401.

разом специалистов-биологов и студентов-естественников. Однако с 1861 г. сведения о новой теории начинают проникать и на страницы толстых журналов, в результате чего уже более широкий круг русских читателей имел возможность познакомиться с материалистическими взглядами Дарвина. Так, в «Отечественных записках» № 2 за 1861 г. в «Обзоре иностранной литературы» кратко излагалась теория Дарвина по немецкому изданию его книги «Происхождение видов».

Анонимный автор «Обзора» весьма сочувственно относится к идеям Дарвина и видит главную его заслугу в открытии естественных причин образования современных видов животных и растений. Он указывает, что «Происхождение видов» произвело огромное впечатление на всех занимающихся биологией, потому что оно касается «самых основных вопросов ее». Благодаря Дарвину зоология из описательной науки «обращается в генеалогию животных».

Автор «Обзора» защищает взгляды Дарвина от нападок переводчика, немецкого профессора зоологии Бронна, снабдившего свой перевод критикой теории Дарвина. Возражая Бронну, который видел в отсутствии достаточного количества переходных форм главный довод против теории постепенного происхождения видов, автор приводит несколько новых фактов, говорящих в пользу Дарвина. Вместе с тем он упрекает Дарвина за непоследовательность в решении вопроса о возникновении первых живых существ.¹³ Как указывает автор, Дарвин, доказавший, что все современные организмы произошли от немногих первоначальных форм естественным путем не решился, однако, допустить естественное происхождение этих первоначальных форм. Мы, заключает автор, стоим перед великой задачей открытия уже не «изменения живых существ, но происхождения жизни».

В конце 1861 г. в популярном журнале «Библиотека для чтения» (№№ 11 и 12) появилась обширная статья «Дарвин и его теория образования видов». Имя ее автора до сих пор не установлено. М. А. Антонович¹⁴ полагал, что автором этой статьи мог быть профессор С. С. Куторга. Однако С. Л. Соболев¹⁵ приводит веские аргументы, ставящие авторство Куторги под большое сомнение.

Эта, по всей вероятности, первая в России оригинальная статья, популяризирующая учение Дарвина, написана с большим знанием дела в живой и доступной для широкого круга читателей форме. Из всех теорий происхождения видов, подчеркивает автор, теория Дарвина, бесспорно, есть «самая логическая, самая удовлетворительная и в то же время одна из самых простых. Наука приобрела в ней ту истину, что естественная отборность есть могущественный деятель в образовании видов».¹⁶

В статье излагается учение Дарвина об изменяемости живых организмов, естественном отборе (который называется здесь «естественной отборностью»), расхождении признаков как необходимым следствием «борьбы за жизнь» и рассматриваются все основные факты, доказывающие правиль-

¹³ В интересах распространения своего учения Дарвин считал необходимым в заключительных строках «Происхождения видов» по традиции упомянуть, что «Твоему первоначально вдохнул жизнь в одну или ограниченное число форм». Впоследствии, в одном из своих писем к Гуккеру, он писал по поводу этой фразы: «Я уже давно сожалею, что уступил общественному мнению и употребил выражение из Пятикнижия» [Life and Letters of Charles Darwin. London, 1887 (далее: DLL), т. III, стр. 17—18].

¹⁴ М. А. Антонович. Избранные философские сочинения. Госполитиздат, 1945, стр. 355, см. также стр. 371.

¹⁵ С. Л. Соболев. Возникновение и развитие материалистической традиции в русской эволюционной мысли. . . , стр. 39—40.

¹⁶ Библиотека для чтения, 1861, № 12, стр. 33.

ность этого учения. Автор обстоятельно критикует основные возражения, выдвинутые против дарвинизма, и приводит свои собственные аргументы в защиту эволюционной теории.

Особенно большое внимание в статье уделяется общефилософскому значению дарвинизма. Автор осторожно (видимо, по цензурным соображениям), но достаточно настойчиво раскрывает перед читателями несостоятельность религиозно-метафизических представлений о живой природе. Так, уже в начале статьи ставится под сомнение достоверность религиозного учения о непосредственном сотворении богем всех живых существ. Для объяснения образования видов, указывает автор, раньше чаще всего прибегали к содействию особой силы, отличной от всех других естественных сил природы. Но в глазах беспристрастной науки «предположение непосредственного появления различных организованных типов имеет только значение гипотезы» (разрядка наша, — Л. Х.). Автор решительно отвергает теорию Кювье, потому что она допускает «периодически действующую созидательную силу», и считает, что доводы Дарвина, который обходится без этой силы, следует признать «безусловно достойными внимания и даже в высшей степени важными».¹⁷

Автор показывает полную несостоятельность взглядов «приверженцев непосредственного творения» видов. Они, пишет автор, никогда, например, не дадут удовлетворительного объяснения «единства плана, которое обнаруживается во всех существах, принадлежащих к одному отделу». Напротив, это единство объясняется очень хорошо, если принять, что «все существа, принадлежащие к одному отделу, произошли от единого общего предка». Приведя ряд фактов, подтверждающих теорию постепенного происхождения видов, автор заключает: «Все эти факты и много других подобных остаются совершенно необъяснимыми в гипотезе творения».¹⁸ Благодаря теории Дарвина, указывает автор в другом месте, единство устройства органических существ «перестает быть тайной», а основные органы, общие для многих видов, — этот «вечный камень преткновения для телеологии, не имеет в себе более ничего загадочного».¹⁹

Касаясь вопроса о происхождении жизни на земле, вопроса, который в то время был предметом ожесточенных споров между материалистами и сторонниками идеализма и религии, автор статьи не придает никакого значения мимоходом брошенной Дарвином фразе о «Творце» первоначальных органических форм. Напротив, он стремится раскрыть всю глубоко материалистическую сущность его теории. Дарвин, пишет он, не высказал своего мнения о происхождении первого органического существа, но «мы не думаем, чтобы его теория требовала посредничества творческой силы». Для учения Дарвина необходимо только существование организующей силы самой природы. Если, указывает автор, наша планета не существовала целую вечность, то можно предположить, что «образование земного шара могло представить условия, необходимые для возникновения первого органического существа».²⁰

Прогрессивно настроенная часть общества встретила теорию Дарвина с одобрением, как замечательное достижение науки, срывающее с живой природы религиозно-мистический покров «таинственности» и «разумности» ее устройства. Напротив, реакционная часть общества сразу же почувствовала в лице Дарвина опасного врага. Так, например, член Главного уп-

¹⁷ Там же, 1861, № 11, стр. 1—4.

¹⁸ Там же, стр. 36.

¹⁹ Там же, № 12, стр. 1.

²⁰ Там же, стр. 32—33.

правления цензуры А. А. Берте по собственной инициативе представил на имя начальника управления докладную записку, где указывал на явно антирелигиозное направление опубликованной в «Библиотеке для чтения» статьи о Дарвине. В статье этой, писал Берте, происхождение и распространение всех органических существ на земле объясняется по теории Дарвина, которая «далеко расходится с Библией». Автор позволяет себе «в высшей степени неприличное выражение в отношении к сказаниям св. писания». В результате докладной записки Берте цензор, допустивший статью к печати, получил выговор, а всем органам цензуры предписывалось принять это замечание к сведению.²¹

Теория Дарвина, указывает М. А. Антонович,²² вполне соответствовала духу времени. Она имела философский характер и широкое философское основание; она объясняла простым и естественным способом всеобщие биологические явления, до тех пор казавшиеся непостижимыми и чудесными; она, наконец, подтверждалась массой фактов из всех областей естествознания. Дух времени был до такой степени силен, что даже Н. Н. Страхов, впоследствии крупнейший русский антидарвинист, в конце 1862 г. опубликовал статью «Дурные признаки»,²³ где в самых лестных выражениях рекомендовал «Происхождение видов» вниманию читателей. Дурным признаком Страхов назвал только то, что французская переводчица книги Дарвина А. Ройе пыталась перенести теорию Дарвина на все социальные явления.

Вскоре после выступления Страхова в журнале «Русский вестник» № 1 за 1863 г. появилась большая статья С. А. Рачинского²⁴ «Цветы и насекомые», где впервые на русском языке в очень увлекательной и доступной форме излагалось содержание ботанической работы Дарвина «Опыление орхидей» (1862). В конце статьи кратко говорилось об эволюционной теории Дарвина и сообщалось публике о предстоящем в скором времени выходе в свет «Происхождения видов» на русском языке. Эта книга горячо рекомендовалась читателям в качестве «одной из самых блистательных книг, когда-либо написанных по части естественных наук».

В начале 1863 г. молодой и никому в то время еще неизвестный И. И. Мечников написал для журнала «Время» обширную рецензию на книгу Дарвина «Происхождение видов» (немецкий перевод Бронна), которая, однако, оставалась неопубликованной, вероятно, потому, что в 1863 г. издание этого журнала по распоряжению цензуры было прекращено.²⁵

Большую роль в пропаганде идей дарвинизма в России сыграли «Три публичных лекции» известного немецкого биолога М. Я. Шлейдена.²⁶ В первой лекции — «Древность человеческого рода» — автор, опираясь на данные Ч. Ляйелля и других геологов, доказывает, что люди, не говоря уже о животных и растениях, существовали на земле до того времени, когда, согласно библейским сказаниям, был «сотворен мир». Вторая лек-

²¹ Центральный государственный исторический архив в Ленинграде (ЦГИАЛ). ф. 772, оп. 8, 1862, д. 33, л. 1.

²² М. А. Антонович, ук. соч., стр. 354.

²³ Время, 1862, № 11, стр. 158—172.

²⁴ Профессор ботаники Московского университета С. А. Рачинский (1836—1902) в то время был активным пропагандистом эволюционных воззрений на природу и первым переводчиком «Происхождения видов» Дарвина. Позже он стал реакционером и мистиком.

²⁵ Указанная рецензия под названием «Несколько слов о современной теории происхождения видов» впервые была опубликована в книге: И. И. Мечников. Избранные биологические произведения. М., 1950, стр. 655—672.

²⁶ М. Я. Шлейден. Древность человеческого рода. Происхождение видов. Положение человека в природе. Три публичных лекции. СПб., 1863.

ция — «Происхождение видов» — посвящена изложению взглядов Дарвина. Шлейден упоминает здесь о борьбе, разгоревшейся в Англии вокруг новой теории, и выражает полную уверенность, что победа останется за Дарвином, учение которого в скором времени «сделается общим достоянием естествоиспытателей». В третьей лекции — «Положение человека в природе» — Шлейден показывает, что неминуемым следствием эволюционной теории Дарвина является признание естественного происхождения человека от общего с высшими животными предка.

Таким образом, уже до появления русского издания «Происхождения видов» читающая публика в общих чертах познакомилась с теорией Дарвина и была в значительной мере подготовлена к положительному восприятию его материалистических выводов. Поэтому не удивительно, что, когда в начале 1864 г. книга Дарвина наконец вышла в свет на русском языке,²⁷ она была встречена, по свидетельству М. А. Антоновича,²⁸ с большим энтузиазмом. Важнейшие органы прогрессивной печати — «Современник», «Русское слово», «Библиотека для чтения», «Отечественные записки» — живо откликнулись на это событие и поместили большие рецензии и статьи, в которых теория Дарвина получила самую высокую оценку.

В мартовской книжке «Современника» за 1864 г. была опубликована рецензия М. А. Антоновича «Теория происхождения видов в царстве животных», где он писал: «Приветствуя русский перевод Дарвина, мы прежде и сильнее всего желаем ему успеха». Величайшая заслуга Дарвина, подчеркивает Антонович, состоит в том, что он придал теории естественного происхождения видов «научный вид, собрал и систематизировал доказательства в ее пользу, подробно разъяснил причины изменения организмов и способы его». В разъяснении этих причин и заключается «новость и оригинальность его теории». Явно намекая на религиозные представления о живой природе, Антонович указывает, что Дарвин легко объясняет те явления, для объяснения которых «прежде придумывались разные фантастические гипотезы».

Вслед за рецензией Антоновича в «Русском слове» (1864, №№ 4—8) начинает печататься обширная статья Д. И. Писарева «Прогресс в мире животных и растений». С присущим Писареву литературным талантом и полемическим задором он излагает в этой статье теорию происхождения видов Дарвина и самым восторженным образом отзывается о ней. «Открытия Дарвина, — пишет он, — не только обогащают нас новыми знаниями, но они освежают весь строй наших идей и раздвигают во все стороны наш умственный горизонт».²⁹ Именно на эту сторону теории Дарвина Писарев и обращает главное внимание. В пределах, возможных в условиях цензуры, он старается растолковать читателям огромное значение дарвинизма для победы человеческого разума над «царством тьмы» и не упускает случая показать несостоятельность религиозных догм. Правда, статья Писарева не отличалась большой научной строгостью в изложении взглядов Дарвина. Она изобиловала отступлениями от основной темы и содержала много общефилософских рассуждений автора. Но благодаря тому, что Писарев пользовался в то время огромной популярностью среди всех прогрессивно настроенных читателей, его выступление имело, может

²⁷ Ч. Дарвин. О происхождении видов в царствах животном и растительном путем естественного подбора родичей. Перевел с английского С. А. Рачинский. СПб. 1864.

²⁸ М. А. Антонович, ук. соч., стр. 358.

²⁹ Русское слово, 1864, № 4, стр. 8.

быть, наибольшее значение для быстрого распространения воззрений Дарвина в русском обществе.

Еще одна развернутая рецензия на книгу Дарвина появилась в журнале «Библиотека для чтения» (1864, №№ 6—8). В отличие от Писарева автор этой рецензии, скрывающийся за инициалами Е. Э—н,³⁰ избегает широких обобщений и подходит к оценке теории Дарвина очень осторожно. Он обстоятельно излагает взгляды Дарвина и приводит основные факты, говорящие в его пользу. Вместе с тем он подробно останавливается и на слабых сторонах теории Дарвина, которые, по его мнению, препятствуют «безусловному признанию ее в ее настоящем виде». Он осуждает Писарева и других, по его словам, «неумеренных» приверженцев дарвинизма за слишком поспешные выводы и ставит им в пример самого Дарвина, который был в своих выводах гораздо скромнее. Отношение автора к теории Дарвина видно из заключительных строк статьи, где говорится, что «теория Дарвина в своем настоящем виде далеко не представляет удовлетворительных и полных объяснений по всем вопросам. Есть значительные трудности в удовлетворительном истолковании при ее помощи многих явлений; но нет, кажется, пока ни одного возражения, которое поражало бы в корень это учение, отнимало у него всякую будущность».³¹ Такая сдержанная оценка теории Дарвина не могла, конечно, повредить ее авторитету, а, напротив, она только вызывала у читателей желание непосредственно познакомиться с самим сочинением Дарвина.

В конце 1864 г. в «Отечественных записках» (№№ 8, 10, 12) была опубликована статья «Книга Дарвина, ее критики и комментаторы», скромно подписанная буквами К. Т. Она принадлежала К. А. Тимирязеву, в то время еще студенту Петербургского университета. В начале 1865 г. статья вышла отдельным изданием под заглавием «Краткий очерк теории Дарвина». С тех пор эта работа Тимирязева («Ч. Дарвин и его учение») переиздавалась много раз, и до настоящего времени она остается лучшим в мировой литературе популярным изложением теории Дарвина. Строго придерживаясь подлинника, Тимирязев сумел в кратком очерке точно передать общий дух теории, выделить и четко сформулировать ее основные положения, показать глубину аргументированности выводов Дарвина и раскрыть их огромное значение. Подлинно научное истолкование теории Дарвина блестяще сочетается у Тимирязева с простотой и живостью изложения. Эта работа Тимирязева сыграла выдающуюся роль в воспитании не одного поколения русских читателей в духе научного материализма и атеизма.

Благодаря перечисленным рецензиям и статьям книга Дарвина имела в России чрезвычайно большой успех. Об этом можно судить хотя бы по тому, что уже в 1865 г. вышло ее второе издание. Учение Дарвина, вспоминает И. И. Мечников, при содействии многочисленных популяризаторов особенно быстро «проникло в умы учащейся молодежи и завоевало все ее симпатии».³² Конечно, так восторженно отнеслись к этому учению далеко не все. «Мне помнятся, — пишет профессор Н. А. Умов, — те горячие споры, которые поднялись в русских интеллигентных кружках между мо-

³⁰ Нам представляется, что автором названной рецензии был либеральный журналист Е. И. Эдельсон, опубликовавший в 60-е годы несколько статей по вопросам естествознания (одно время он учился в Московском университете на естественно-историческом отделении). В течение нескольких лет Е. И. Эдельсон заведовал критико-библиографическим отделом «Библиотеки для чтения».

³¹ Библиотека для чтения, 1864, № 8, стр. 33.

³² И. И. Мечников. Страницы воспоминаний. М., 1946, стр. 16.

лодыми и старыми поколениями после появления на русском языке книги о происхождении видов».³³

Теория Дарвина была направлена против религии, мистики и других проявлений реакции в идеологии. Поэтому, по словам К. А. Тимирязева, отношение к учению Дарвина с начала 60-х годов являлось «мерилом современности или отсталости».³⁴

На большую популярность атеистических идей дарвинизма в России и их «разрушительное» влияние на умы указывали самые крайние противники этого учения. Например, в антидарвинистской статье, помещенной в 1865 г. в богословском журнале «Духовный вестник», говорится, что попытка Дарвина объяснить происхождение растений, животных и человека силами естествознания «каждодневно находит большее и большее сочувствие не только в кругу записных естествоиспытателей, но и вербует себе множество адептов во всех кружках образованного и полуобразованного мира».³⁵

Распространение материалистических идей дарвинизма в России не могло, конечно, не натолкнуться на решительное противодействие со стороны всех реакционных элементов, и в первую очередь церковных кругов, видевших в успехах естествознания опасную причину растущего неверия. Уже вскоре после появления учения Дарвина духовные и светские защитники самодержавных порядков начинают выступать против него. С каждым годом борьба за дарвинизм в России обостряется, она выходит далеко за рамки биологической науки и приобретает характер общественно-политического столкновения сил прогресса с силами реакции.

В советской литературе, посвященной истории дарвинизма, обычно подчеркивается, что антидарвинизм никогда не пользовался в России популярностью. Это, безусловно, верно, когда речь идет о передовой части русского общества. Но мы не можем забывать, что многочисленные выступления антидарвинистов, в частности на страницах различных богословских журналов, издававшихся в значительно большем количестве и большем тиражом, чем прогрессивные журналы, находили себе поддержку в другой части общества. Эти выступления часто служили материалом для проповедей, с которыми священники обращались к своим прихожанам, и таким образом оказывали известное воздействие на сознание масс. Да и многие правые представители «образованных классов» встречали выступления антидарвинистов с нескрываемым одобрением. Вот почему следует согласиться с Б. Е. Райковым,³⁶ который пишет, что нельзя получить достаточно ясного представления об успехах дарвинизма в России, не учитывая действий этой враждебной стороны.

Церковь всегда враждебно относилась к учению Дарвина. Ее представители первыми в России выступили против него. В мае 1860 г., когда в России еще мало кто знал о книге Дарвина, в богословском журнале «Странник» была опубликована статья профессора Петербургской духовной академии Е. И. Ловягина «О предположениях новейших геологов, не согласных со священным писанием», в которой уже упоминается теория «постепенного преобразования видов» Ч. Дарвина. Ссылаясь на Библию, автор пытается доказать, что в «произведении царства органических су-

³³ Памяти Дарвина. Сборник статей. М., 1910, стр. 2.

³⁴ К. А. Тимирязев. Соч., т. VIII, Сельхозгиз, М., 1939, стр. 187.

³⁵ И. Красовский. Новейшая теория происхождения человека и вообще происхождения видов. Духовный вестник, 1865, сентябрь, стр. 2.

³⁶ Б. Е. Райков. Из истории дарвинизма в России. Труды Института истории естествознания и техники АН СССР, т. 16, вып. 3, М.—Л., 1957, стр. 3.

ществ: растений и животных. действовал непосредственно сам бог, а не природа независимо от бога».³⁷

Такое стремление опровергнуть дарвинизм ссылками на авторитет священного писания было характерно для всех первых выступлений креационистов. Застигнутые появлением эволюционной теории врасплох, они оказались не в состоянии противопоставить прекрасно обоснованным выводам Дарвина более веские возражения, а ограничивались злобными нападениями на выводы науки, не совместимые с догматами религии. Так, в журнале «Христианское чтение» была помещена статья И. Осинина «Несколько слов об отношении естественных наук к вере», где говорится: «Едва ли не самым злейшим врагом божественного откровения и благотворного его влияния на общество надобно признать... естествознание, отрешенное от всякой мысли о Божественном Творце».³⁸

В 1863 г. в «Православном собеседнике» (тт. I и II) появилось обширное апологетическое «исследование» под названием «Основная истина христианства и коренное заблуждение неверующего разума», в заключительной части которого анонимный автор пытается с помощью священного писания опровергнуть открытия новейшего естествознания, не отвечающие «христианским представлениям». Он с порога отвергает всякую мысль о возможности объяснить устройство мира с помощью естественных законов природы. «Возможное ли дело, — восклицает он, — производить устройство и образование мира из одних его законов, когда в этом устройстве мы видим печать высочайшего разума, которого совсем нет в мировых законах?».³⁹

Автор «исследования» всеми силами стремится развенчать и теорию эволюционного развития органического мира. Но он не понимает сущности этой теории, и поэтому его возражения выглядят наивно и беспомощно. Например, он указывает, что материалисты хотят «изъяснить разнообразие мировых существ» действием закона постепенного или прогрессивного развития низших организмов в высшие. «Но почему же, — спрашивает он, — природа, следуя сему закону, не возвела и прочие низшие существа на степень высших? И почему опыт не представляет нам теперь этого удивительного перехода?». В заключение своей «критики» естественно-научных воззрений на природу автор не находит ничего лучшего, как обратиться к читателю с таким увещанием: «Не обольщайся, верующий христианин, этой ложной философией. Как бы ни казалось на первый взгляд основательным и разумным ее учение, но если это учение направлено к опровержению какого-либо догмата нашей веры, то это признак его неверности и обмана».⁴⁰

Ревнители православной веры в борьбе с дарвинизмом порой пытались воспользоваться помощью своих западных единомышленников. Так, в периодическом издании Московской духовной академии «Творения святых отцов» в 1864 г. был напечатан «Разбор учения Дарвина о происхождении видов в царствах животном и растительном», заимствованный из английского журнала «Atheum» (1862). Журнал этот с самого начала враждебно относился к учению Дарвина и всегда охотно предоставлял свои страницы самым крайним антидарвинистам.⁴¹ К ним принадлежал и автор указан-

³⁷ Странник, 1860, т. II, стр. 355, 359.

³⁸ Христианское чтение, 1862, т. I, стр. 535.

³⁹ Православный собеседник, 1863, т. II, стр. 543.

⁴⁰ Там же, стр. 546.

⁴¹ Об анонимном авторе одной такой резко отрицательной рецензии на книгу «Происхождение видов», помещенной в журнале «Atheum» (1860, ноябрь), Дарвин

ного «Разбора» — английский профессор философии Фрошаммер. Его большая статья целиком посвящена «опровержению» эволюционной теории. Фрошаммер утверждает, будто бы в результате признания теории Дарвина «философское рассмотрение природы должно сделаться совершенно невозможным». Он отвергает эту теорию потому, что она разрушает телеологическое воззрение на природу и стоит в резком противоречии с «учением книги Бытия о сотворении мира».⁴²

Через год в «Христианском чтении» была опубликована статья «Научные генеалогии современного естествознания и преимущественно теория Дарвина», заимствованная из «*Evangelische Kirchenzeitung*» (1865, № 35), в переводе с примечаниями и добавлениями И. Троицкого. Статья изобилует самыми злобными нападка на естествознание вообще и на дарвинизм в особенности. Уже в самом начале ее автор с возмущением говорит, что на знамени, выкинутом современным естествознанием, начертаны роковые слова: «Отрицаю существование бога». Искжая факты, он утверждает, будто бы все естествоиспытатели «стремятся лишить человека того, что есть в нем человеческого, и уравнивать его во всем безусловно с животными».⁴³

Автор не жалеет самых черных красок для характеристики теории Дарвина, главный недостаток которой он видит в том, что она «отнимает у природы ее идеальное основание и провозглашает слепой случай строителем органического мира». Она без дальнейших околичностей «отстраняет личного Творца и творение видов». И при помощи этой «смешной и ничтожной гипотезы, — негодует автор, — хотят уложить в гроб все идеальное содержание природы, на которое сама природа постоянно и настоятельно наводит всякую серьезную мысль».⁴⁴

Примерно в таком же духе написаны и все другие переводные и оригинальные статьи против дарвинизма, опубликованные в 60-е годы в русских богословских журналах.⁴⁵ В этих статьях Дарвин и его последователи обвиняются в пропаганде естественно-научного материализма и атеизма, которые будто бы «вредно» влияют на умы и «разрушают» общественную нравственность.

Если бы теория Дарвина была доказана и принята, сокрушается И. Красовский, то «идея о существовании Творца была бы потрясена и уничтожена для всех времен».⁴⁶ Дарвинизм, заявляет священник Г. Малеванский, есть не что иное, как один из видов «квази-научного обоснования общей материалистической гипотезы», вот почему критику его «мы считаем

писал Гукеру: «Манера, с которой он притягивает сюда бессмертие, натравляет на меня священников и отдает меня им в руки, это — низость. Он сам ни за что не стал бы жечь меня, но принес бы дрова к костру и указал бы черным бестиям, как поймают меня» (DLL, v. II, стр. 229).

⁴² Творения святых отцов, 1864, кн. 3, стр. 352.

⁴³ Христианское чтение, 1865, т. II, стр. 412.

⁴⁴ Там же, стр. 617, 624.

⁴⁵ И. Красовский. Новейшая теория происхождения человека и вообще происхождения видов; И. Троицкий. Современный материализм и церковные средства против него. Христианское чтение, 1866, т. II; Н. Рождественский. О древности человеческого рода. Христианское чтение, 1866, т. II; Г. Малеванский. 1) Человек в ряду существ природы как образ божий. Труды Киевской духовной академии, 1857, т. III; 2) О духовной природе человека. Православное обозрение, 1873, т. I; Г. Дебольский. Неестественность и неправильность отрицаний сверхъестественного. Христианское чтение, 1869, тт. I и II; В. Докучаев. Теория Дарвина перед судом св. Писания как самого древнего исторического и ботанико-зоологического памятника. Странник, 1869, т. I.

⁴⁶ Духовный вестник, 1865, сентябрь, стр. 24.

необходимым соединить с критикой материализма». ⁴⁷ Несколькими годами раньше тот же автор, нападая на теорию Дарвина, стремился во что бы то ни стало доказать, что в органическом мире ничто не изменяется. Он голословно утверждал, будто бы все роды животных «чем были несколько тысяч лет назад... тем они остаются и теперь, тем же, должно полагать, останутся и впредь навсегда». ⁴⁸

Особенно яростно авторы названных статей нападают на эволюционную теорию, когда речь заходит о происхождении человека. «Хотя сам Дарвин, — пишет И. Троицкий, — не применил своей теории к человеку, но зато тем прямее и решительнее сделали это его последователи». ⁴⁹ Ссылаясь на умственные и нравственные особенности человека, Н. Рождественский пытается доказать, будто бы между человеком и животными лежит такая глубокая пропасть, которая делает происхождение человека от животных совершенно невозможным. Человек, уверяет он, является высшим существом потому, что «он получил от Творца душу разумную и мыслящую». Такое представление о человеке «имеет на своей стороне и авторитет слова божьего, и сознание человеческое... и здравый психологический анализ». ⁵⁰

Г. Малеванский заявляет, будто бы всей своей жизнедеятельностью человек ясно показывает, что он «не должен и не может быть мыслим как существо, произведенное слепыми силами природы». Напротив, утверждает автор, человек всей своей жизнедеятельностью доказывает, что он «является подобием существа всесовершеннейшего или просто личным образом божьим». Человек не мог бы быть таким, каков он есть, если бы он «не был создан по образу божьему». ⁵¹

Разуверившись в возможности опровергнуть дарвинизм, противники этого учения не нашли ничего лучшего, как объявить его явлением в человеческом духе «ненормальным» и «неестественным». Например, протоиерей Г. Дебольский уверяет, что, как современная материалистическая философия возникла из ума, «страстями плоти сбитого с естественного пути», так и современная наука отличается «неестественностью тех противоречий, которыми она силится подорвать и ниспровергнуть священный авторитет учения библейского». ⁵² Дебольский пытается при помощи священного писания и злобных выпадов разделаться со всеми не угодными ему науками. «В умозакключениях на основании физиологии, — вещает он, — бездна непримиримых противоречий учению Библии... потому ясно, что эти умозакключения неестественны, превратны». Геология, не совместимая с библейской хронологией, из всех естественных наук, по мнению Дебольского, есть наука «самая поверхностная и неосновательная; все ее выводы и умозакключения суть одни предположения и умствования». ⁵³ В таком же духе он характеризует и другие отрасли естествознания. Автор заканчивает свои рассуждения словами: «Таким образом, естественное и разумное заключается в духе веры христовой; все неестественное и неразумное — в противоречиях вере и напаках на нее». ⁵⁴

Совершенно очевидно, что «критика» такого рода не могла сколько-нибудь серьезно повредить популярности идей дарвинизма в России

⁴⁷ Православное обозрение, 1873, т. I, стр. 538.

⁴⁸ Труды Киевской духовной академии, 1867, т. III, стр. 77—78.

⁴⁹ Христианское чтение, 1865, т. II, стр. 426.

⁵⁰ Там же, 1866, т. II, стр. 556.

⁵¹ Труды Киевской духовной академии, 1867, т. III, стр. 341—342.

⁵² Христианское чтение, 1869, т. I, стр. 830.

⁵³ Там же, стр. 832.

⁵⁴ Там же, т. II, стр. 16.

60-х годов. Это вскоре вынуждены были признать и сами церковники. Так, П. А. Милославский⁵⁵ с сожалением отмечает, что высказанные на страницах духовного журнала критические замечания «неспециалистов» о естественно-научных теориях и гипотезах обычно считаются «не стоящими внимания».

Передовые русские ученые не только быстро усвоили теорию Дарвина, но и своими конкретными научными исследованиями значительно развили ее дальше. Благодаря их трудам дарвинизм был внедрен во многие отрасли биологии. Так, И. М. Сеченов с помощью эволюционной теории объяснил сложнейшие явления в области физиологии животных, а К. А. Тимирязев — в области физиологии растений. А. О. Ковалевский и И. И. Мечников явились создателями сравнительной эмбриологии.

Весьма важную роль в подтверждении теории Дарвина сыграли работы В. О. Ковалевского, положившего начало совершенно новой отрасли биологической науки — эволюционной палеонтологии. В «Происхождении видов» Дарвин писал, что палеонтология еще не располагает достаточным количеством фактов, доказывающих органическую эволюцию, а его противники в один голос утверждали, что отсутствие переходных форм от одного вида к другому якобы делает всю теорию Дарвина «недостовой». Изучая историю происхождения лошади и ее ближайших предков, Ковалевский установил наличие таких переходных форм и подробно описал их (1873). Вскоре по методу Ковалевского учеными разных стран были описаны переходные формы для многих других видов.

Трудами русских ученых дарвинизм был внедрен в антропологию (А. П. Богдановым), экологию (Н. А. Северцовым), географию и палеонтологию растений (А. Н. Бекетовым), лесоводство (Г. Ф. Морозовым), садоводство (М. Б. Рытовым и И. В. Мичуриным) и т. д.

Русские ученые внесли большой вклад и в развитие некоторых теоретических положений дарвинизма. Так, они пошли значительно дальше Дарвина в определении роли внешней среды в развитии органических форм. Продолжая традиции русских биологов-эволюционистов додарвиновского периода, И. М. Сеченов, А. Н. Бекетов, В. О. Ковалевский и другие указывали на определяющую роль условий существования в развитии всех живых существ. Позднее вопрос о неразрывном единстве организма и среды был всесторонне разработан в трудах И. В. Мичурина. К. А. Тимирязев правильно решил вопрос о соотношении необходимости и случайности в развитии органических форм.

Творчески развивая различные стороны дарвинизма, русские ученые одновременно пропагандировали это учение среди широких масс. Так, в 1872 г. В. О. Ковалевский перевел на русский язык сочинение Дарвина «О выражении ощущений у человека и животных» (1872).⁵⁶ Краткое и популярное изложение этого сочинения вскоре было издано большим тиражом.⁵⁷ Известный русский психолог М. И. Владиславлев опубликовал в «Журнале Министерства народного просвещения» (1873, № 4) положительную рецензию на английское издание названной книги Дарвина. В 1877 г. в «Отечественных записках» была напечатана обширная рецензия анонимного автора на книгу Дарвина «Самоопыление и перекрестное опыление растений» (1876), где говорилось, что, хотя эта книга и посвя-

⁵⁵ Православное обозрение, 1878, т. III, стр. 43.

⁵⁶ Ч. Дарвин. О выражении ощущений у человека и животных. Перевод с английского под редакцией проф. А. Ковалевского. СПб., 1873.

⁵⁷ Ч. Дарвин. Язык чувств. СПб., 1873.

щена частному вопросу ботаники, она «блестяще подтверждает теорию происхождения видов Дарвина в целом».⁵⁸

Активным пропагандистом эволюционных воззрений на живую природу был А. Н. Бекетов. В 1873 г. он опубликовал в «Вестнике Европы» (№ 4) большую статью «О борьбе за существование в органическом мире», а в 1882 г. произнес на общем собрании Петербургского общества естествоиспытателей речь на ту же тему, которая была затем опубликована.⁵⁹ В этих статьях Бекетов выразил свое положительное отношение к учению Дарвина. Еще раньше Бекетов написал ряд общедоступных очерков по естествознанию, которые были изданы в виде отдельной книжки «Беседы о земле и тварях, на ней живущих» (1864).

Много сделал для пропаганды эволюционной теории и И. И. Мечников. В 70-е годы он опубликовал в «Вестнике Европы» популярные статьи о дарвинизме: «Задачи современной биологии» (1871, № 4), «Антропология и дарвинизм» (1875, № 1), «Очерк вопроса о происхождении видов» (1876, №№ 3—8) и др. В 1874 г. в «Отечественных записках» (№ 3) была напечатана актовая речь профессора Петербургского университета А. С. Фаминцына (с 1884 г. — академика) «Дарвин и его значение в биологии», где высоко оценивались заслуги Дарвина перед наукой. Правда, в этой речи Фаминцын признавал дарвинизм с большими оговорками. Он считал, что теория естественного отбора требует дальнейшей разработки, а теория происхождения человека является совершенно неудовлетворительной. Тем не менее и он не мог отрицать большого значения эволюционной теории для развития биологии.

Наряду с крупнейшими русскими учеными активное участие в пропаганде идей дарвинизма в России принимали многие передовые журналисты, педагоги, врачи и другие общественные деятели. Сейчас их имена забыты, но в свое время они сыграли важную роль в распространении научно-атеистических воззрений на природу в русском обществе. Так, известный врач и публицист В. О. Португалов (1835—1896) опубликовал в журнале «Дело» обширную статью, где подробно и в доступной форме изложил теорию происхождения видов Дарвина.⁶⁰

Видный русский педагог и прогрессивный деятель народного просвещения Н. А. Корф в статье «Теория Дарвина и вопросы педагогики»⁶¹ доказывал необходимость преподавания основ дарвинизма в средней школе. Он не только пропагандировал здесь теорию Дарвина как «вполне научно обоснованную», но и пытался применить ее к решению некоторых педагогических проблем. Вслед за Корфом необходимость преподавания естествознания, в частности дарвинизма, в школе отстаивал С. П. Ловцов.⁶² В статье «Воспитание с естественно-научной точки зрения»⁶³ он указывал, что естествознание, свободное от всех предвзятых телеологических идей, оказывает самое благотворное влияние на процесс воспитания у юношества правильных взглядов на природу, развивающуюся по своим собственным законам. Поборником преподавания в школе естественных наук был также

⁵⁸ Дарвинизм в ботанике. Отечественные записки, 1877, № 4.

⁵⁹ А. Н. Бекетов. Дарвинизм с точки зрения общезначимых наук. Труды СПб. общества естествоиспытателей, 1882, т. XIII, вып. 1.

⁶⁰ В. О. Португалов. Последнее слово науки. Дело, 1869, № 11—12; 1870, №№ 2, 4, 5, 7.

⁶¹ Вестник Европы, 1873, № 5.

⁶² Доктор медицины С. П. Ловцов был видным деятелем народного здравоохранения и издателем «Архива судебной медицины и общественной гигиены».

⁶³ Вестник Европы, 1874, № 4.

известный педагог-дарвинист А. Я. Герд. Принципы дарвиновской теории он воплотил в написанном им «Учебнике зоологии» (1877).

О большой популярности идей дарвинизма в России свидетельствует тот факт, что в связи со смертью Дарвина (апрель 1882 г.) в русской печати появился целый ряд некрологов, статей и брошюр, посвященных его памяти. Так, в журнале «Дело» был напечатан большой некролог, автор которого А. Москвин в самых лестных выражениях говорил о громадных заслугах Дарвина перед наукой и обществом. Теория Дарвина, писал Москвин, благодаря «содействию лучших ученых нашего времени, с радостью называющих себя дарвинистами, разрослась в прочное и обширное здание».⁶⁴ В статье «Ч. Дарвин и современное состояние эволюционного учения»⁶⁵ академик М. А. Мензбир, в то время еще начинающий ученый, в популярной форме изложил суть учения Дарвина, остановился на современном состоянии эволюционной теории и ее значении для всего последующего развития биологической науки. В 1882 г. вышло 2-е издание книги К. А. Тимирязева «Ч. Дарвин и его учение». В Киеве была издана брошюра В. Гиацинтова «Ч. Дарвин, его жизнь и учение».

Убедившись в том, что первые, грубые и примитивные выступления против дарвинизма не достигли цели, защитники религии начинают искать новые, более утонченные и действенные методы борьбы с «крамоллой» в естествознании. Наиболее дальновидные ревнители религии осознают, что для развенчания какой-либо научной теории в глазах общественного мнения одного авторитета священного писания недостаточно. Поэтому они предпринимают многочисленные попытки придать своим выступлениям против дарвинизма видимость объективной, научной критики. Такое стремление опереться в борьбе с учением Дарвина на «научные» доводы в 70—80-е годы характерно для большинства его противников из церковной среды. В результате их выступления приобретают более опасную форму.

Новому наступлению церковников на дарвинизм в России способствовала изменившаяся к началу 70-х годов историческая обстановка. На смену общественному подъему 60-х годов приходит политическая реакция, которая в 80-е годы усиливается еще более. Царское правительство предпринимает решительные меры борьбы со всеми проявлениями свободомыслия. Ряд прогрессивных журналов закрывается. Среди них — «Современник» (1866), «Русское слово» (1866), «Отечественные записки» (1884) и др. Усиливается надзор за печатью, университетами, средними школами, откуда изгоняется естествознание как предмет преподавания (1871). Резко возрастают цензурные преследования прогрессивных изданий и отдельных сочинений, в том числе по вопросам естествознания.⁶⁶

В журнале «Русский вестник», который к началу 70-х годов превратился в орган реакции (издавался М. Н. Катковым), появляются статьи, направленные против учения Дарвина. К антидарвинистам примыкают и некоторые религиозно настроенные реакционные русские ученые.

Острота этой борьбы особенно возросла в связи с выходом в свет нового сочинения Дарвина «Происхождение человека и половой отбор» (1871), большое антирелигиозное значение которого было совершенно очевидным как для друзей Дарвина, так и для его врагов. «Доминирующим чувством противников учения Дарвина среди неспециалистов, — вспоми-

⁶⁴ А. Москвин. Чарлз Роберт Дарвин. Дело, 1882, № 5, стр. 15.

⁶⁵ Русская мысль, 1882, кн. 7.

⁶⁶ О цензурных преследованиях сочинений Ч. Дарвина и его последователей см. нашу статью «Ч. Дарвин и царская цензура» (Труды Института истории естествознания и техники АН СССР, т. 31, вып. 6, М.—Л., 1959).

нает Н. А. Умов, — ... было чувство обиды: казалось обидным, что человек произошел не путем чуда из земли, а от обезьяны или же общего с нею корня».⁶⁷

Сторонники Дарвина в России сразу же откликнулись на его новое сочинение. В журнале «Знание» (1871, № 7—8) был помещен сокращенный перевод «Происхождения человека». В конце 1871 г. вышло в свет сразу три русских издания этой книги Дарвина, в том числе в переводе под редакцией И. М. Сеченова.⁶⁸ В журнале «Всемирный труд» (1872, № 5) была помещена статья Л. К. Попова (впоследствии реакционера) «Законы развития», где по Дарвину и Геккелю излагалась теория эволюционного развития земли и ее обитателей до человека включительно. Врач Я. Симонович написал брошюру, в которой популярно изложил взгляды Дарвина на происхождение человека.⁶⁹

Вскоре последовал ответный удар сил реакции. Все три издателя книги Дарвина «Происхождение человека» были привлечены Петербургским цензурным комитетом к судебной ответственности.⁷⁰ В донесении о журнале «Знание» № 8 за 1871 г. цензор С. П. Сысоев обратил внимание цензурного комитета на то, что изложенная в этом номере «гипотеза Дарвина о происхождении человека находится в противоречии с ветхозаветным преданием об этом предмете».⁷¹ Министерство внутренних дел объявило журналу «Всемирный труд» третье предупреждение с приостановлением издания на 6 месяцев (1872), в результате чего этот журнал вообще прекратил свое существование. Журнал «Знание» получил второе (1872), затем третье (1875) предупреждение с приостановлением издания на 6 месяцев, а вскоре после этого был закрыт совсем (1877).⁷²

В 1871 г. Петербургский цензурный комитет запретил печатать брошюру «Отношение человека к животному миру».⁷³ Цензор Е. М. Богданов писал: «Читанные во Флоренции неизвестным автором лекции под заглавием „Отношение человека к животному миру“ и переведенные на русский язык И. Алехиным представляют собой популярное изложение теории Дарвина о происхождении человека... Означенные лекции по содержанию своему совершенно противоречат библейским сказаниям о происхождении мира и человека и не могут не подрывать учений христианской религии». Впоследствии эта брошюра так и не увидела свет, а ее рукопись до настоящего времени хранится в архиве Петербургского цензурного комитета.⁷⁴

Новое сочинение Дарвина вызвало бурю негодования в стане его богословствующих противников. Теория происхождения человека становится с этого времени главным объектом всех их нападок на дарвинизм. Уже в начале 1872 г. в «Трудах Киевской духовной академии» (т. I) была помещена резко отрицательная рецензия на первое английское издание «Про-

⁶⁷ Памяти Дарвина. Сборник статей, стр. 2.

⁶⁸ Ч. Дарвин. 1) Происхождение человека и половой подбор. Сокращенный перевод с английского. Изд. ред. журнала «Знание», СПб., 1871; 2) Происхождение человека и половой подбор. Перевод с английского под редакцией Г. Е. Благосветлова. Изд. ред. журнала «Дело», СПб., 1871; 3) Происхождение человека и подбор по отношению к полу. Перевод с английского под редакцией И. М. Сеченова. СПб., 1871.

⁶⁹ Я. Симонович. Теория естественного подбора и применение ее к человеку. Общедоступное изложение по Дарвину. Тифлис, 1872.

⁷⁰ ЦГИАЛ, ф. 776, оп. 11, 1871 г., дд. 136, 142, 149.

⁷¹ Там же, ф. 777, оп. 27, 1871 г., д. 57, л. 505.

⁷² Там же, оп. 2, 1870 г., д. 80, л. 57.

⁷³ Там же, оп. 27, 1871 г., д. 57, л. 602.

⁷⁴ Там же, оп. 25, 1871 г., д. 292.

исхождения человека». Вскоре появилась обширная статья священника В. Попова «Научная несостоятельность Дарвинова учения о происхождении человека»,⁷⁵ которая должна была служить образцом нового метода «критики» дарвинизма.

По своему сдержанному тону и наукообразности рассуждений автора эта статья заметно отличалась от первых выступлений церковников. Попов тщательно избегал резких выпадов против Дарвина, упреков в безбожии и т. п., а напротив, старался придать своим рассуждениям видимость строгой научности. Он часто ссылается на данные авторитетных естествоиспытателей и без особых искажений излагает теорию самого Дарвина. Задачу своего «исследования» Попов формулирует следующим образом: «Так как учение Дарвина весьма быстро распространяется между нашими соотечественниками, исповедующими христианскую религию, и многими неопытными и увлекающимися умами может быть принято за истину, обоснованную на научных данных, то мы, в видах противодействия распространению этого ложного учения, решились попытаться доказать, что оно основано на крайне шатких основаниях, а потому и не может быть признано научно-состоятельным».⁷⁶

«Критика» Поповым теории естественного происхождения человека сводится к следующим основным положениям.

1) Фальсифицируя данные сравнительной анатомии, он пытается доказать, будто бы, несмотря на общность строения тела высших обезьян и человека, их разделяет такое большое расстояние, лишенное всяких переходных форм, которое делает постепенное возникновение человека крайне маловероятным (Попов сознательно сравнивает физическую организацию человека с современным обезьянами, обходя молчанием утверждение Дарвина, что обезьяна и человек имеют одного общего предка).

2) Исходя из того, что человек по своим психическим свойствам качественно отличается от всех других живых существ, Попов стремится доказать, что будто бы это ставит человека «на недостигаемую высоту, как могучего властелина, увенчанного светочем божественного разума».⁷⁷ В своих целях он ловко использует слабые стороны учения Дарвина, пытавшегося объяснить происхождение человеческого сознания действием естественного отбора.⁷⁸

3) Попов утверждает, будто бы теория происхождения видов Дарвина, лежащая в основе его теории происхождения человека, является только «маловероятной гипотезой».

Другим примером псевдонаучного метода критики церковниками учения Дарвина является статья профессора Петербургской духовной академии Н. П. Рождественского «О степени древности мира и человека».⁷⁹ Если ее сравнить с его же статьей, написанной в 1866 г., то сразу же бросается в глаза резкое различие между ними в манере изложения и способе «опровержения» естественно-научной теории происхождения человека.

⁷⁵ Православный собеседник, 1873, тт. I и II; 1874, т. II.

⁷⁶ Там же, 1873, т. I, стр. 97.

⁷⁷ Там же, 1874, т. II, стр. 281.

⁷⁸ Дарвин и его последователи не понимали роли труда в процессе возникновения человека. Не умея правильно объяснять возникновение человеческого сознания, они ошибочно утверждали, будто бы человек качественно не отличается от высших животных. Используя эту ошибку Дарвина, Попов и другие стремились доказать, будто бы человек обязан происхождением своего разума богу.

⁷⁹ Христианское чтение, 1884, т. I.

В статье 1866 г. Рождественский в самых резких выражениях с негодованием отвергает эту теорию потому, что она «стоит в противоположности с богооткровенным учением, не мирится с началами человеческого разума и идет в разрезе со всеми требованиями здоровой логики».⁸⁰ Совсем в другом духе написана статья 1884 г. Рождественский делает вид, что будто бы с большим уважением относится к воззрениям Лейблля, Дарвина и других натуралистов. Рождественский заявляет, что вопрос о том, сколько времени существуют мир и человек, есть «больше научный, чем религиозный вопрос». Поэтому он полагает за лучшее вообще не сравнивать геологическую хронологию с библейской, так как хронология древности мира еще окончательно не решена самим естествознанием. Автор с ликованием подчеркивает, что и поныне существуют «паразитальные разногласия в результате вычисления древности мира у разных геологов, которые брались за это непосильное для геологии дело».⁸¹ Если же геология не может абсолютно точно определить время существования мира — значит, уверяет Рождественский, все ее предположения о чрезвычайно длительном процессе развития земли и ее обитателей являются неосновательными. Отсюда он делает вывод, будто бы теория постепенного происхождения всех живых существ остается научно недоказанной.

Так, спекулируя на трудностях в развитии науки и ее ошибках, Рождественский пытается сохранить в неприкосновенности религиозную идею о сотворении мира богом. В таком же духе и с такой же целью написаны и многие другие антидарвинистские статьи, опубликованные в различных богословских журналах того времени.⁸²

Всеми возможными способами защитники религии пытались создать впечатление, будто бы новейшее естествознание само отказывается от основных выводов Дарвина, как недостаточно обоснованных и опытом не доказанных. Поэтому они особенно охотно поддерживали и усиленно пропагандировали критику дарвинизма представителями ученого мира. Например, когда в 1877 г. на съезде Общества немецких естествоиспытателей и врачей в г. Мюнхене вспыхнул спор между Геккелем и Вирховым, «Христианское чтение» посвятило этому событию специальную статью «Прочны ли выводы естествознания о происхождении жизни и человека?», направленную против дарвинизма вообще и Геккеля в особенности.⁸³

Профессор Иенского университета Эрнст Геккель (1834—1919) был одним из самых убежденных и ревностных приверженцев теории Дарвина среди немецких ученых. Как блестящий популяризатор и страстный пропагандист идей дарвинизма он пользовался широкой известностью не только в Германии, но и далеко за ее пределами. Так, А. Д. Некрасов указывает, что книга Геккеля «Естественная история творения» (1868) сыграла чрезвычайно большую роль в быстром распространении идей дарвинизма в Германии и других странах и принесла своему автору громкую славу. Она выдержала 11 изданий и была переведена на 12 иностранных языков, в том числе на русский.⁸⁴

⁸⁰ Н. Рождественский, ук. соч., стр. 556.

⁸¹ Там же, 1884, т. I, стр. 71.

⁸² А. Розов. Мироздание и история человечества. Труды Киевской духовной академии, 1873, № 7; А. Гусев. Вопрос о воспитании в учениях современных естествоведов. Православное обозрение, 1874, т. II; Ф. С. Орнатский. Происхождение человека. Труды Киевской духовной академии, 1881, т. I; К. Истомин. Эволюционизм и эволюция. Вера и разум, 1887, № 20;

⁸³ Христианское чтение, 1880, т. I, стр. 3—46.

⁸⁴ А. Д. Некрасов. Борьба за дарвинизм. М., 1937, стр. 98—99.

Весьма характерно, что первое русское издание этой книги Геккеля в 1873 г., по решению Комитета министров, было уничтожено.⁸⁵ Такая же участь постигла в 1879 г. второе издание этой книги Геккеля, напечатанное по цензурным соображениям под измененным заглавием: «История племенного развития организмов» (СПб., 1879).⁸⁶

Еще более шумный успех у широкого круга читателей имела книга Геккеля «Мировые загадки» (1899). В течение нескольких лет только в Германии было распродано 240 000 экземпляров этой книги. Переведенная на многие языки, она, по словам А. Д. Некрасова,⁸⁷ послужила для распространения эволюционных идей в большей степени, чем какое-нибудь сочинение Дарвина или Гексли. Русские издания этой книги Геккеля подвергались неоднократным запрещениям и уничтожениям, как и все другие его сочинения.⁸⁸

Развивая дарвинизм, Геккель в общих выводах пошел значительно дальше самого Дарвина. Он считал, что теория эволюционного происхождения видов и человека является во всех отношениях абсолютно доказанной истиной и что в природе вообще не существует никаких «мировых загадок», а все может быть сведено к немногим общим законам. В таком духе Геккель выступил и на Мюнхенском съезде. В своей речи «Учение о развитии в настоящее время и его отношение к общей науке» он указывал на громадное значение эволюционной теории не только для биологической, но и для любой другой науки и предлагал ввести во всех школах обязательное преподавание дарвинизма. Причем, защищая идею эволюционного развития всей природы, он выдвинул в качестве бесспорных истин несколько очень смелых предположений, которых не мог доказать. Этим и воспользовался Вирхов,⁸⁹ выступивший на съезде с речью «Свобода науки в современном государстве».

Вирхов стремился в своей речи доказать, что все теории Геккеля являются только проблемами, подлежащими дальнейшему научному исследованию. Указывая на действительно бездоказательный характер отдельных утверждений Геккеля, он пытался представить дело так, будто бы вся эволюционная теория является недоказанной. Решительно возражая против преподавания дарвинизма в школе, он заявил, что эта теория разрушает нравственность и несет идеи социализма.

Все реакционеры с восторгом встретили выступление Вирхова. Они рассматривали это выступление как научно обоснованное опровержение ненавистных им идей дарвинизма. Особенно же радовались клерикалы, которые надеялись, что с «падением» дарвинизма укрепятся позиции религии. «Для нас, — говорится в упомянутой выше статье в „Христианском чтении“, — этот спор важен в том отношении, что он представляет обильный и удобный материал для серьезной оценки того, насколько прочны выводы естествознания по вопросам о происхождении жизни, развитии органических форм вообще и происхождении человека в частности».⁹⁰

Насколько «серьезной» и «беспристрастной» была эта оценка в действительности, можно судить по тому, что изложению взглядов Геккеля в статье отводится всего несколько страниц, но зато о всех возражениях

⁸⁵ ЦИНАА, ф. 776, оп. 11, 1872 г., д. 92.

⁸⁶ Там же, 1879 г., д. 106.

⁸⁷ А. Д. Некрасов, ук. соч., стр. 113.

⁸⁸ ЦИНАА, ф. 776, оп. 9, 1908 г., д. 1608; оп. 16, д. 1760, л. 12 и др.

⁸⁹ Крупнейший немецкий естествоиспытатель Рудольф Вирхов в начале своей научной деятельности был весьма прогрессивным ученым, однако позднее, особенно после Парижской коммуны (1871), он встал на сторону реакции и клерикализма.

⁹⁰ Христианское чтение, 1880, т. I, стр. 4.

Вирхова в ней говорится очень подробно и в самых лестных выражениях. В своих же выводах автор идет еще дальше. Так, если Вирхов называет дарвинизм «гипотезой», которая когда-нибудь в будущем, может быть, и будет доказана, то автор статьи прямо утверждает, будто бы дарвинизм «от ныне и во веки веков» опровергнут.

Следует заметить, что противники эволюционной теории вообще очень часто избирали мишенью для своих нападок не сочинения Дарвина, отличающиеся чрезвычайным богатством фактов и обоснованностью выводов, а сочинения Геккеля, допускавшего порой поспешные обобщения. Например, в «Православном обозрении» (1879, т. III) была помещена статья В. И. Голубинского «Критические замечания на учение Геккеля о происхождении мира». Эта статья представляет собой сокращенный перевод (с примечаниями и добавлениями переводчика) брошюры немецкого философа и натуралиста И. Губера,⁹¹ который довольно подробно и в очень резкой форме критикует сочинение Геккеля «Естественная история творения».

В статье «Идея творения и теория эволюции», опубликованной в 1881 г. в «Христианском чтении» (т. II), неизвестный автор с особенным ожесточением нападает на Геккеля. «Дарвинизм, — пишет он, — в своем последующем развитии далеко перешел те пределы, которые он имел у самого творца, и получил широкое распространение благодаря Геккелю.⁹² Отвергая полностью все построения Геккеля, автор статьи тем самым стремится опорочить и эволюционную теорию в целом. «Все, что мы с какой-нибудь верностью знаем относительно органических существ, — уверяет он, — все это не дает никакой поддержки даже самому умеренному эволюционизму».⁹³

В том же журнале в 1884 г. был помещен очерк «Признаки противоматериалистического движения в современной философии и науке».⁹⁴ Его автор, скрывающийся за инициалами А. С., с большим удовлетворением указывает, что за последние годы появилось немало сочинений против материализма в философии и естествознании. В этом он видит признак того, что в скором будущем материализм в науке будет окончательно похоронен.

Противником дарвинизма среди крупных натуралистов был французский антрополог Жан Луи Арман Катрфаж. Отдавая дань заслугам Дарвина как ученого, Катрфаж не разделял его взглядов и особенно решительно возражал против приложения эволюционной теории к человеку. В 1877 г. он издал новый капитальный труд «Род человеческий», где выделял человека в особое царство наряду с царством растительным и животным. Он отрицал генетическую связь человека с миром животных и считал главным отличительным признаком человека его религиозность.

Клерикальная печать, разумеется, сразу же с похвалой отозвалась о книге Катрфажа. В «Православном обозрении» (1878, т. III) ей специально была посвящена большая статья профессора философии Казанской духовной академии П. А. Милославского «Человек — царь и раб природы». В начале статьи с сожалением отмечается, что учение о происхождении человека от обезьяны «проводится и в ученых трактатах и в распушенно-популярных формах и распространяется в обществе как положительная на-

⁹¹ I. Huber. Zur Kritik modernen Schöpfungslehren mit besondere Rücksicht auf Hückels «Natürliche Schöpfungsgeschichte». München, 1875.

⁹² Христианское чтение, 1881, т. II, стр. 668.

⁹³ Там же, стр. 681.

⁹⁴ Там же. 1884, т. I, стр. 596—638.

учная истина». Тем большее, по мнению автора, значение имеет отрицание этого ходячего мнения столь маститым натуралистом, как Катрфаж.

Милославский видит главную заслугу Катрфажа в том, что он путем всестороннего изучения предмета и достаточных научных доказательств будто бы убеждает нас «в особенном положении человека в природе, которое не объясняется одними механическими причинами». Этот вывод Катрфажа, с удовлетворением замечает автор, сходится с «учением христианской веры». Вслед за Катрфажем Милославский вынужден признать, что теория Дарвина вполне удовлетворительно объясняет «многие частные случаи изменения видов растений и животных». Но зато с тем большей настойчивостью он пытается доказать, будто бы дарвинизм не отвечает требованиям «всеобщей теории происхождения видов». Когда же речь заходит о происхождении человека, Милославский уверяет, что факты, установленные Катрфажем, будто бы ясно показывают, что, «составляя один „род“, человечество не связано с другими родами животных кровным родством», а поэтому о применении теории Дарвина к человеку не может быть и речи. «Для современной науки, — утверждает он, — происхождение и развитие человека и человечества — неразгаданная тайна».⁹⁵

Все усилия Милославского и его единомышленников представить новый труд Катрфажа последним словом науки, отвергающей дарвинизм, окончились полной неудачей. Книга Катрфажа, несмотря на былую славу ее автора, не имела успеха.

В борьбе с дарвинизмом духовенство пыталось использовать вышедшую в Лондоне в 1870 г. книгу английского путешественника-натуралиста Уоллеса «Теория естественного отбора», почти одновременно изданную на русском языке в трех различных переводах.⁹⁶

Большой интерес русского общества к этой книге объясняется тем, что А. Р. Уоллес пользовался славой одного из создателей эволюционной теории. Он самостоятельно открыл в 1858 г. роль естественного отбора в образовании видов, а затем примкнул к Дарвину и безоговорочно признал приоритет последнего в создании теории происхождения видов. Защищая и развивая эту теорию, Уоллес, в отличие от Дарвина, не решился применить ее к человеку, а, напротив, отделял человека от животных и приписывал ему сверхъестественное происхождение.

Богословы с радостью ухватились за эту явную уступку Уоллеса идеализму. Профессор христианской апологетики Казанской духовной академии А. Ф. Гусев посвятил книге Уоллеса серию статей под общим названием «Натуралист Уоллес и его русские переводчики». Эти статьи были впервые опубликованы в «Православном обозрении» (1878, т. III и 1879, т. I), а затем вышли отдельной книгой (М., 1879). Как сообщает Б. Е. Райков,⁹⁷ Гусев преподнес свою книгу обер-прокурору Синода К. П. Победоносцеву.

Гусев расточает похвалы Уоллесу за то, что тот не нашел возможным объяснить происхождение физиологических и психических особенностей человека действием одного только естественного отбора, а признает участие в этом «высочайшей разумной, то есть божественной силы». Гусева особенно радует, что с такой мыслью о божественном происхождении чело-

⁹⁵ Православное обозрение, 1878, т. III, стр. 638.

⁹⁶ А. Р. Уоллес. 1) Естественный подбор. Этюды. Перевод проф. К. Э. Линдемана. М., 1876; 2) Естественный подбор. Перевод с английского под ред. Н. П. Вагнера. СПб., 1878; 3) Теория естественного подбора. Очерк А. Р. Валласа. Изд. Г. Е. Благосветлова, СПб., 1878.

⁹⁷ Б. Е. Райков. Из истории дарвинизма в России, стр. 12.

века «русский читатель встречается не в богословском трактате, а в замечательном произведении первоклассного натуралиста».⁹⁸

Попутно Гусев обвиняет русских переводчиков книги Уоллеса — К. Э. Линдемана и Г. Е. Благоветлова в «подлоге» и «преступлении» за то, что они, в угоду «предубеждениям и предрассудкам нашей известной среды», выбросили из книги последнюю главу, где речь идет о происхождении человека.⁹⁹ Особенно достается профессору Петровской сельскохозяйственной академии Линдеману, который, сверх того, поправил по-своему и некоторые формулировки Уоллеса. Напротив, профессору Петербургского университета Н. П. Вагнеру Гусев выражает глубокую признательность за то, что он в своем переводе сохранил последнюю главу в неприкосновенности.¹⁰⁰ Этим «почтенный русский натуралист, — по словам Гусева, — не только совершил доброе дело для русской науки вообще, но и для богословской в частности».¹⁰¹

Обвиняя первых двух переводчиков книги Уоллеса в «подлоге», сам Гусев тут же заявляет, что он находит «не особенно нужным знакомить читателя как вообще с сущностью учения Уоллеса о происхождении и развитии органической жизни, так и с подробностями его теории» (в этих вопросах Уоллес защищал материалистическую точку зрения), но зато он очень подробно излагает и комментирует идеалистические представления Уоллеса о происхождении человека. В самых резких выражениях Гусев критикует Тимирязева и Мечникова, которые отрицательно отнеслись к учению Уоллеса о человеке, и гораздо мягче говорит о своем несогласии по этому вопросу с Вагнером. Правда, Гусев поторопился похвалить Вагнера, которому такая похвала не делала чести. Вскоре после выхода в свет книги Гусева Вагнер в печати отрицательно отозвался о ней и ее авторе.¹⁰²

Кульминационным моментом борьбы за дарвинизм в России было издание в 1885 г. большого сочинения Н. Я. Данилевского, направленного против эволюционной теории.¹⁰³ Автор этого сочинения придерживался крайне реакционных взглядов. Он выступил с критикой учения Дарвина, по его собственным словам, потому, что это учение не оставляло в природе места «Верховному разуму» или по крайней мере очень хорошо обходилось без него.

Зоолог по специальности, Данилевский сумел собрать воедино все основные доводы против эволюционной теории, высказанные в России и в Западной Европе до него, расположить их в строгом порядке и значительно развить и дополнить их своими примерами. Огромный по объему «труд» Данилевского производил впечатление, будто бы дарвинизм действительно опровергнут «научным образом». Разумеется, сочинение Дани-

⁹⁸ Православное обозрение, 1878, т. III, стр. 487.

⁹⁹ Настроенные в пользу Дарвина переводчики исключили последнюю главу из книги Уоллеса, потому что она явно противоречила материалистическому содержанию всех других глав этой ценной книги.

¹⁰⁰ Н. П. Вагнер сам занимал двойственную позицию в вопросе о происхождении человека, которую он изложил в специальной статье, приложенной к переводу книги Уоллеса.

¹⁰¹ Православное обозрение, 1878, т. III, стр. 487.

¹⁰² О полемике Вагнера с Гусевым см.: Свет, 1879, № 4; Православное обозрение, 1879, т. II.

¹⁰³ Н. Я. Данилевский. Дарвинизм, т. I. Критическое исследование. СПб., 1885. — Сочинение Данилевского было снабжено таблицами и рисунками в красках и многочисленными приложениями. Оно осталось неоконченным в связи со смертью автора; позднее отдельным изданием вышла одна глава II тома и предметный указатель: Н. Я. Данилевский. Дарвинизм. Критическое исследование, т. II. СПб., 1889.

левского было с ликованием встречено лагерем реакции. Вскоре же в газете «Новое время» (1885, №№ 3525 и 3591) появилась статья Эльпе,¹⁰⁴ расхваливавшего книгу Данилевского. В 1886 г. в «Русском вестнике» (№ 12) была опубликована аналогичная статья И. П. Семенова. Особенно же видную роль в пропаганде идей Данилевского сыграл довольно известный в то время философ-идеалист и литературный критик Н. Н. Страхов. В 1887 г. в «Русском вестнике» (№ 1) он опубликовал о сочинении Данилевского хвалебную статью под вызывающим заглавием — «Полное опровержение дарвинизма».

На книгу Данилевского сразу же откликнулись и богословы, всегда внимательно следившие за литературой антидарвинистов. В 1886 г. в журнале Харьковской духовной академии «Вера и разум» (№ 3) ей была посвящена большая рецензия И. Чистовича. По мнению рецензента, Данилевский снял с учения Дарвина ту «блестящую шелуху, в которой оно было завито, и показал, какое гнилое и ядовитое зерно заключается в этой оболочке». Чистович расхваливает Данилевского за то, что он будто бы опроверг дарвинизм с двух точек зрения: эмпирической и философской. С первой точки зрения Данилевский якобы доказал естественно-научную несостоятельность теории Дарвина, со второй точки зрения он доказал, что «никакая форма грубейшего материализма не спускалась до такого низменного мирозерцания, как дарвинизм». В заключении автор желает сочинению Данилевского «возможно большего распространения, особенно среди учащегося юношества и его руководителей».

Через год в «Православном обозрении» (1887, т. I) была напечатана обширная статья профессора Киевской духовной академии П. Я. Светлова «К вопросу о дарвинизме», где с большим одобрением разбиралось сочинение Данилевского. Автор статьи горячо рекомендует это сочинение, как единственное по своему «научному значению», которому нет в литературе «равного по достоинствам». Несмотря на это, с нескрываемым огорчением признается Светлов, оно прошло незамеченным в печати, словно бы его и не было. Такой неуспех книги Данилевского в светской журналистике он объясняет тем, что основные начала дарвинизма получили всеобщее признание среди передовой русской интеллигенции.

В защиту учения Дарвина вновь выступил К. А. Тимирязев. В апреле 1887 г. он с большим успехом прочитал в Политехническом музее в Москве публичную лекцию «Опровергнут ли дарвинизм?». Вскоре эта лекция была опубликована в журнале «Русская мысль» (1887, № 5—6). Страхов ответил статьей «Всегдашняя ошибка дарвинистов»,¹⁰⁵ переполненной грубыми личными нападка на Тимирязева. Так возникла ожесточенная полемика между Тимирязевым и Страховым, которая продолжалась около трех лет и окончилась полной победой Тимирязева.¹⁰⁶

Разгромив Данилевского, Страхова и др., Тимирязев нанес сокрушительный удар и по всем антидарвинистам из церковной среды. Все многочисленные попытки богословия опровергнуть теорию Дарвина «научными средствами» ни к чему не привели.

В 1888 г. известный русский зоолог-дарвинист профессор Н. А. Холодовский писал, что объемистое сочинение Данилевского произвело в читаю-

¹⁰⁴ Псевдоним Л. К. Попова, упомянутого выше.

¹⁰⁵ Русский вестник, 1887, №№ 11 и 12.

¹⁰⁶ См.: В. Л. Комаров, Н. А. Максимов, Б. Г. Кузнецов, К. А. Тимирязев, М., 1945; Г. В. Платонов. Мирозозрение К. А. Тимирязева; Б. Е. Райков. Из истории дарвинизма в России, 1957.

щем обществе некоторую сенсацию, а известная часть печати даже усмотрела в нем «окончательное опровержение дарвинизма». Однако блестящая статья Тимирязева положила конец этому недоразумению.¹⁰⁷

В 1890 г. в «Русской мысли» (№ 3) была напечатана статья Тимирязева «Факторы органической эволюции». Вскоре (зимой 1890/91 г.) Тимирязев с большим успехом прочитал цикл публичных лекций «Исторический метод в биологии», опубликованных затем в том же журнале.¹⁰⁸ В 1894 г. вышло в свет 3-е издание книги К. А. Тимирязева «Чарльз Дарвин и его учение» с приложением «Наши антидарвинисты», где были помещены статьи автора против Данилевского и его защитников. В 1896 г. вышла книга М. А. Антоновича «Чарльз Дарвин и его теория». До этого значительная часть ее была напечатана в виде отдельных статей.¹⁰⁹

Убедившись в том, что и «научная» критика эволюционной теории не имеет серьезного успеха в русском обществе, защитники религии в начале 90-х годов переходят к новым формам борьбы с дарвинизмом. Правда, они продолжают поддерживать и пропагандировать все попытки опровергнуть дарвинизм как естественно-научную истину,¹¹⁰ но это уже перестает быть главным методом их борьбы с теорией Дарвина. На первый план теперь выдвигается критика этой теории с «нравственной» точки зрения. Церковники начинают особенно настойчиво утверждать, будто бы дарвинизм, провозгласивший «борьбу за существование» движущей силой развития органического мира, подрывает основы общественной нравственности и препятствует распространению в обществе гуманных идей. Поэтому, уверяют они, дарвинизм должен быть отвергнут, как «безнравственная» теория.

Примером такого рода «критики» может служить статья священника С. Левитского «Дарвинизм и нравственный прогресс», помещенная в 1898 г. в «Богословском вестнике» (№ 9). Автор признает, что дарвинизм продолжает пользоваться «широким правом гражданства как в науке, так и в ходячем образе мыслей», что препятствует, по мнению Левитского, нравственному прогрессу.

Вся статья проникнута стремлением автора придать своим рассуждениям видимость защиты «высоких идеалов». Он с нескрываемым огорчением говорит о «падении нравственности» в наш век «безраздельного господства материализма». Главной причиной этого он считает широкое распространение в публике естественно-научных знаний. Правда, он не решается прямо отрицать достоверность этих знаний и тщательно избегает каких-либо резких выпадов против науки. Он просто апеллирует не столько к разуму, сколько к чувствам своих читателей. В действительности же все рассуждения автора о нравственности носят ярко выраженный идеалистический характер. Он совершенно произвольно переносит установленные Дарвином законы развития органического мира на социальные явления, а затем уже, исходя из этих ложных предпосылок, рассматривает роль дарвинизма в развитии нравственности. Искажая таким способом факты, автор старается доказать, будто бы дарвинизм мешает укреплению общественной нравственности по следующим причинам:

¹⁰⁷ Н. Холодковский. Теория Дарвина, ее критики и ее дальнейшее развитие. Русское богатство, 1888, №№ 1 и 4.

¹⁰⁸ Русская мысль, 1892, №№ 8—10; 1893, № 8; 1894, №№ 6 и 7; 1895, № 7.

¹⁰⁹ Там же, 1893, № 12; 1894, № 2.

¹¹⁰ М. Б.—н. Человек и животное. Православное обозрение, 1890, т. II; С. Глаголев. О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого. М., 1894, ч. II; А. Введенский. Рецензия на книгу Г. Тейхмюллера «Дарвинизм и философия» (1894). Богословский вестник, 1896, № 8; А. Кириллович. Дарвинизм перед судом философии Гартмана. Вера и разум, 1902, № 4—5, и др.

1. Теория Дарвина, низводящая человека в разряд животных, не связывает его какими-либо нравственными обязанностями, а, напротив, освобождает его от них. По чувству своего кровного родства с низшими породами тварей, утверждает автор, человек «может сам уподобиться им».

2. Левитский уверяет, что согласно теории Дарвина «случай вывел человека в люди». Отсюда следует, будто бы человек, по Дарвину, должен «пользоваться всяким удобным случаем, чтобы взять от жизни все, что есть в данный момент под руками».

3. Согласно теории Дарвина, человек выделился из мира животных благодаря «борьбе за существование», которая якобы и поныне сохраняет для него свое значение. Но борьба за существование «есть враг нравственного прогресса». Человек может делаться лучше, уверяет автор, только в том случае, когда в основе его деятельности лежат правила, «имеющие для него абсолютное значение, как требования абсолютного существа».

Отсюда Левитский делает вывод, что дарвинизм с его теорией борьбы за существование и естественного отбора препятствует нравственному прогрессу и поэтому заслуживает осуждения. Напротив, вера в бога является «источником нравственного усовершенствования, и поэтому она сохраняет свое абсолютное значение».¹¹¹ Так под флагом защиты общественной нравственности от «разлагающего влияния» идей дарвинизма автор на деле стремится укрепить пошатнувшиеся позиции религии в России. Этим же целям служили и все другие попытки доказать «безнравственный» характер учения Дарвина.¹¹²

Вместе с тем церковники, потерявшие надежду опровергнуть дарвинизм, в конце XIX в. начинают все чаще заявлять, будто бы учение Дарвина вовсе и не противоречит религии, а, напротив, вполне может быть согласовано с ней. Эта мысль задолго до них была высказана в Западной Европе. В 1867 г. было напечатано сокращенное изложение книги Кэмпбелла Арджилского¹¹³ «Царство закона», автор которой стремился согласовать теорию Дарвина с основными догматами христианской религии. Он должен был, разумеется, поступиться некоторыми из этих догматов или толковать их очень иносказательно.¹¹⁴

У русских богословов, в то время настроенных против теории Дарвина весьма воинственно, попытка Кэмпбелла не встретила поддержки. Однако, потерпев явное поражение в открытой борьбе с дарвинизмом, они сами начинают искать пути примирения религии с теорией Дарвина, чтобы таким способом сохранить в неприкосновенности веру в бога. При этом они сознательно отступают от буквы священного писания во имя спасения его духа, т. е. самой идеи творения. Например, профессор философии Московской духовной академии В. Д. Кудрявцев в 1877 г. писал, будто бы только по чистому недоразумению можно считать, что учение Дарвина «враждебно телеологическому воззрению на природу». Независимо от достоинств или недостатков этого учения, уверяет Кудрявцев, оно предпола-

¹¹¹ Богословский вестник, 1898, № 9, стр. 280.

¹¹² Н. Г. Дебольский. Вопрос о происхождении человека с точки зрения биологии и этики. СПб., 1883; А. Фуллее. Изложение и критика современных систем морали. (Мораль эволюционистов и дарвинистов). СПб., 1886; С. Говоров. Эволюционная теория в применении к науке о нравственности. Вера и разум, 1889, № 4—5; А. Липский. Научно-механическое миропонимание и этика. Вера и разум, 1902, № 5, и др.

¹¹³ Джордж Дуглас Кэмпбелл, восьмой герцог Арджилский (1823—1900), был автором многочисленных брошюр и статей против Спенсера, Дарвина, Гексли и др. (Dictionary of National Biography, Supplement, v. I, London 1901, стр. 391).

¹¹⁴ Христианское чтение, 1867, т. II, стр. 765—816.

гает «телеологическое действие природы, бессознательное на низших ступенях органического царства и постепенно переходящее в сознательное на высших».¹¹⁵

В обширной статье, специально посвященной задаче примирения научного знания с религиозной верой, протоиерей Н. А. Сергиевский утверждает, что для апологета библейской истории творения гипотеза Дарвина якобы, «вообще не имеет угрожающего смысла, как и всякое другое космогоническое учение».¹¹⁶ Эта же мысль, только в иной форме, развивается в статье «Главнейшая причина религиозных сомнений и неверия».¹¹⁷ Ее автор, скрывающийся за инициалами Н. М., пытается разграничить «сферы влияния» науки и религии. Он утверждает, что будто бы «истины религии и истины положительных наук относятся к разным областям знания, а поэтому, в сущности, и не могут противоречить одни другим». При чем на долю науки он оставляет исследование «второстепенных причин бытия», а только религии предоставляет право говорить о «первой причине бытия».¹¹⁸

Благодаря Дарвину в науке и общественном мнении утвердилось представление, что живая природа развивается по своим собственным, объективным законам. Чтобы как-то вывести из-под удара идею творения, защитники религии пытаются «доказать», что сами законы природы будто бы созданы богом. В таком случае, уверяют они, наука, изучая эти законы, не противоречит религии, а, напротив, только подтверждает ее. Так, в статье «Целесообразность в природе и явления мимитизма» Е. А. Воронцов, разбирая учение Дарвина о естественном происхождении покровительствующей окраски животных, утверждает, что это учение «не должно считаться посягательством на всемогущество Творца, а самое явление — узурпацией природой его прав. Мы называем естественным то, что имеет свою причину в законах природы, а эти законы установлены Творцом».¹¹⁹

Следует заметить, что эти первые и еще очень робкие попытки примирить религию с дарвинизмом получают в XX в. широкое распространение и становятся главным методом борьбы защитников религии с материалистическими идеями современного естествознания.¹²⁰ Указанное выше стремление православных богословов согласовать научные знания с религиозной верой как нельзя лучше свидетельствует о том, что в открытой борьбе с естествознанием, и в частности с дарвинизмом, уже в конце XIX в. они потерпели явное поражение.

¹¹⁵ В. Д. Кудрявцев. Телеологическая идея и материализм. Православное обозрение, 1877, т. I, стр. 521.

¹¹⁶ Н. А. Сергиевский. О библейской истории творения в связи с естественной историей. Православное обозрение, 1883, т. I, стр. 614.

¹¹⁷ Вера и разум, 1899, № 1.

¹¹⁸ Там же, стр. 6—7.

¹¹⁹ Там же, стр. 193.

¹²⁰ О современной борьбе церковников с идеями дарвинизма см.: Ю. А. Левада. Современный фидеизм и наука. Вопросы философии, 1957, № 3.

Н. А. ЕЛЬШИНА

АНТИКЛЕРИКАЛИЗМ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ И. Е. РЕПИНА

В славной плеяде художников, посвятивших свое искусство защите русского общества от «самодержавия, православия и народности»,¹ особое место занимал Илья Ефимович Репин (1844—1930).

Реалистические полотна Репина, глубоко отображающие русскую жизнь, являются живыми страницами истории России второй половины XIX в. В творчестве гениального художника значительное место заняли темы, посвященные реакционной роли православной церкви: «Протодьякон» (1877), «Экзамен в сельской школе» (1878), «Крестный ход в Курской губернии» (1880—1883), «Крестный ход в дубовом лесу. Явленная икона» (1877—1889), «Отказ от исповеди перед казнью» (1879—1885). Эти картины были созданы в наиболее плодотворный период творческой деятельности Репина, в 70—80-х годах XIX в., когда антиклерикальные темы прочно вошли в русскую живопись. Талантливыми предшественниками Репина в этой области были такие художники, как В. Г. Перов, Л. И. Соломаткин, Ф. С. Журавлев, Н. В. Неврев, В. В. Пукирев. Они критиковали быт духовенства, религиозное ханжество купцов и мещан, используя для этого чаще всего средства сатиры. Их картины явились откликом на революционную ситуацию 60-х годов, требовавшую от искусства активного вмешательства в общественную борьбу, ясного ответа на «проклятые вопросы» времени, одним из которых был вопрос об отношении народа к церкви. По сравнению с произведениями этих художников картины Репина, посвященные вопросам религии и церкви, были идейно богаче, включали в себя всестороннюю характеристику русской действительности. Репина интересовало не столько осуждение антиморального поведения духовенства, сколько разоблачение проповедников религии, как верных слуг самодержавия. Для этого он использовал новые, почерпнутые из современной ему жизни сюжеты, дающие возможность ярче осветить классовую позицию духовенства. Так, в картине «Отказ от исповеди перед казнью» Репин впервые в живописи затронул такую важную сторону деятельности священников, как участие их в борьбе с революционными народниками.

В произведениях Репина критика православной церкви органически сливалась с обличением всего социального строя царской России. Глубокая психологическая разработка образов придавала этому обличению особенную остроту и действенность. Картины Репина производили такое сильное впечатление, что перед ними, как свидетельствует В. Д. Бонч-Бруевич, революционеры клялись посвятить свою жизнь борьбе с самодержавием.² Книги И. Е. Репина «Далекое близкое» и «Воспоминания, статьи и письма

¹ В. Г. Белинский. Избранные философские сочинения, т. 2, М., 1948, стр. 519.

² См.: А. А. Сидоров. Илья Ефимович Репин. М., 1943, стр. 25—26.

из заграницы», а также эпистолярное наследие художника и мемуарная литература содержат ценный материал для характеристики его мировоззрения.

О религии Репин говорил редко и своих убеждений в этой области почти не раскрывал. Еще будучи учеником Академии художеств, он писал А. В. Прахову о своей неспособности «сокрушаться о великих вопросах».³ Писатель С. Н. Сергеев-Ценский, знавший Репина в более поздний период, также отмечает его нелюбовь ко всякого рода «отвлеченностям».⁴ Вместе с тем в письмах художника ярко проявляется его ненависть к служителям культа, чью деятельность он оценивает в крайне резких выражениях.

Репин был уроженцем украинского города Чугуева. Сын военного поселенца, он в раннем возрасте сам испытал лишения и нужду и был свидетелем подневольной жизни. В книге «Далекое близкое» Репин рассказывает о быте военных поселенцев этого города, пропитанном наивными религиозными представлениями, верой в ведьм и колдунов. Песни, сказки и поверья чугуевцев запомнились Репину на всю жизнь. В своих воспоминаниях он приводит одну из песен, рассказывающую о том, как сатана обещает богатым мучения в аду за их скаредную земную жизнь.

Религиозные верования были прочными в семье Репиных. Мать Ильи Ефимовича строго соблюдала религиозные обряды, и ее осведомленность в церковном богослужении удивляла даже местного дьячка. Все, что считалось по церковным понятиям греховным, как например курение табака или светские картинки с изображением обнаженных людей, ею решительно осуждалось. Богомольные старушки и странницы были у Репиных желанными гостями. Хозяйка дома читала им жития святых. Под влиянием этих чтений у мальчика даже возникло желание стать святым. Но он недолго поддавался такому настроению. Реальная жизнь постоянно привлекала к себе пытливый ум ребенка. В Осиновской церкви, куда Репин часто ходил с матерью, его внимание поглощали иконы, исполненные местными мастерами. «Я заглядывался на эти картины до самозабвения, — пишет Репин, — это было дурно во время службы, особенно во время херувимской; отвернувшись от всей таинственности богослужения, я, вместо того чтобы, опустив голову, даже коленопреклоненно, тихо молиться, задираю голову и глазел на картины. За это мне очень доставалось дома от маменьки».⁵

Особенно ярко запечатлелись в его памяти крестные ходы. Он уже тогда воспринимал их как художник и любовался красочным богатством этих шествий: «После длинной службы в церкви явленную икону несли на колодез. По тенистому лесу толпа рассыпалась и так красиво, пятнами, освещалась в густом орешнике».⁶ Наблюдения за участниками крестных ходов, пребывание в их «душной и жесткой толпе» принесло Репину впоследствии большую пользу в его творческой работе.

Рано проявив способности к художественному творчеству, он быстро выучился писать иконы у местного религиозного живописца Бунакова и стал самостоятельно принимать заказы на изготовление образов для церковей соседних уездов. Уже с первых шагов своей творческой жизни Репин становится врагом шаблона и банальности. Пользуясь канонами, по которым полагалось писать образа, он в то же время стремился найти новые, оригинальные композиции и сделать лица святых живыми и выразительными. Его образа выгодно отличались от иконописной продукции работавших с ним богомазов. Репин вспоминает о своих первых исканиях в ис-

³ Репин. Художественное наследство, т. II. М.—Л., 1949, стр. 26.

⁴ С. Н. Сергеев-Ценский. Мое знакомство с Репиным. Октябрь, 1946, № 1.

⁵ И. Е. Репин. Далекое близкое. М., 1949, стр. 95—96.

⁶ Там же, стр. 74.

кусстве: «я ... ощутил в себе большую смелость и свободу творчества, и кисти мои вольно играли священными представлениями: я позволял себе смелые повороты и новые эффектные освещения сцен и отдельных фигур».⁷

В 1863 г. Репин переехал в Петербург, где вскоре был принят в Академию художеств. Пребывание Репина в Академии совпало с периодом общественного подъема в стране и расцветом деятельности русских революционных демократов. Под влиянием прогрессивных идей 60-х годов складывались основные черты мировоззрения Репина, определившие на долгое время направленность его художественного творчества.

В области искусства 60-е годы отмечены крупными достижениями идейно-реалистического направления в русской живописи, пробивавшего себе дорогу в упорной борьбе с академизмом. Ограничивая творческие замыслы учеников преимущественно библейскими и мифологическими темами, Академия тормозила развитие реалистического искусства. Лучшая часть художественной молодежи, находившаяся под влиянием материалистической эстетики Чернышевского и Добролюбова, выражала недовольство системой академического преподавания. В 1863 г. 14 конкурентов во главе с И. Н. Крамским отказались писать дипломную картину на заданную им мифологическую тему и, покинув Академию, организовали самостоятельное творческое общество — «Санкт-Петербургскую художественную артель». Репин с большим сочувствием отзывался об этом событии, сыгравшем большую роль в истории русского изобразительного искусства. По признанию самого Репина, его друг и учитель Крамской перевернул всю его натуру, благодаря ему он впервые понял истинное назначение художника. Проповеди Крамского об идейности и содержательности в искусстве, о необходимости для художника быть критиком общественных явлений и обладать всесторонними знаниями и передовым мировоззрением находили горячий отклик в Репине.

В 1874 г. Крамской писал Репину: «Вы — реалист один из самых неутомимых, почти граничащий с материализмом».⁸ Крамской проявил большую проницательность: материалистическое восприятие жизни, характерное для Репина, получило в его последующих произведениях еще более яркое выражение. Большое значение в идейном развитии Репина имела его дружба с братьями Мстиславом и Адрианом Праховыми. В их семье, связанной с университетским студенчеством, Репин узнавал подробности о волнениях студентов в начале 60-х годов. Праховы знали наизусть оперу, которую сочинили студенты, заключенные в Петропавловскую крепость за участие в демонстрациях. О характере этой оперы, исполнявшейся в манере церковных распевов, можно судить, хотя бы по такому куплету: «Приидите братие, братие, братие... и совет составим... как давить нам просвещение, как искоренять науку».⁹ Настроения оппозиционные царскому правительству, проникали в сознание Репина и не покидали его в течение всей жизни.

В самой Академии художеств Репин был связан с талантливыми, демократически настроенными художниками, в числе которых были Н. И. Мурашко и М. М. Антокольский. Огромное впечатление произвела на Репина только что появившаяся статья Мунте о Будде, которую А. Прахов прочел в своем переводе на одном из товарищеских вечеров. «Особенно нас поразило, — пишет Репин, — что легенды о рождении и детстве Будды

⁷ Там же, стр. 110.

⁸ Переписка И. Н. Крамского, 2, Изд. «Искусство», М., 1954, стр. 288.

⁹ Архив Академии художеств, Воспоминания И. Е. Репина, 1913 г., А I, оп. 54, II, К 2.

были так близки к христианским сказаниям: благовещение, поклонение волхвов и пр. Разница только в обстановке детства: у Будды была царственная роскошь и пресыщение жизнью; а у Христа — обстановка рабочего плотника». ¹⁰ Свободное и живое обсуждение вопросов религии в своем тесном кругу ученики предпочитали лекциям академического священника Ильи Денисова. Репин писал: «Самое страдательное лицо был священник Илья Денисов. Он читал историю церкви и закон божий, и на его лекциях царил пустота. — Да вы хоть по очереди ходите! — резонно обижался он. — Что же я буду читать лекции пустым партам?!». ¹¹ Литография Репина «На уроке закона божьего», хранившаяся в Пенатах, может служить иллюстрацией к этим воспоминаниям (см. рисунок). Изображен священник, с воодушевлением читающий свои записки, в то время как его немногочисленные слушатели заняты посторонними делами. Один из них, положив кисть руки на лист бумаги, сосредоточенно рисует контуры своих пальцев, сидящий за его спиной юноша сладко спит, двое учеников о чем-то непринужденно беседуют, а самый нетерпеливый «слушатель» пробирается к двери с намерением покинуть аудиторию. Эта сценка дает нам представление об отношении студентов к преподаванию богословия. Автор «Записок сельского священника», печатавшихся в журнале «Русская старина», отмечал, что «студенты высших учебных заведений на классы закона божия не ходят совсем. На лекциях по закону божьему бывает обыкновенно два-три студента, не более». ¹² Успехи естественных наук и передовая русская публицистика подрывали среди учащейся молодежи религиозную веру.

Репин, чутко воспринимавший общественные настроения своей эпохи, несомненно также проникался свободомыслием. Несмотря на это, он успешно выполнил все учебные задания — картины и эскизы на религиозные темы. Среди них выделяются «Иов и его друзья» (1869) и особенно его дипломная работа «Воскрешение дочери Иаира» (1871). Сюжет этой картины настолько не соответствовал вкусам и убеждениям Репина, что он помышлял даже отказаться от конкурса. Все же картина необыкновенно удалась ему и явилась, по словам Стасова, среди академических работ «одним из самых оригинальных и поразительных созданий». Репина вдохновило не чудо воскрешения, в возможность которого он не верил, а воспоминания о тех впечатлениях, которые он испытал в детстве, когда умерла его сестра Устя. Репин воспроизвел момент, предшествующий «чуду». Это дало художнику возможность внести в картину знакомые ему жизненные настроения, реалистически отобразить поведение и чувства евангельских героев. С исключительной правдивостью передал Репин скорбь матери, душевное волнение отца, спокойную уверенность Христа и поэтический облик умершей девочки. Новые тенденции, появившиеся в ученических работах Репина, шли от русской реалистической школы живописи, к которой Репин питал глубокую симпатию. В письмах к П. М. Третьякову он выражал свое недовольство деятельностью Академии художеств, раздававшей золотые медали за иконную живопись. Поощрение Академией отжившей рутины он называл «отвратительной подлостью» по отношению к молодежи.

Отрицательное отношение к иконописи сохранилось у Репина и в более поздний период. Это подтверждает воспоминание художника И. Дроздова, относящееся к 1906 г. Он рассказывает о том, как однажды кто-то из учеников Академии предложил организовать при мастерской Репина бюро за-

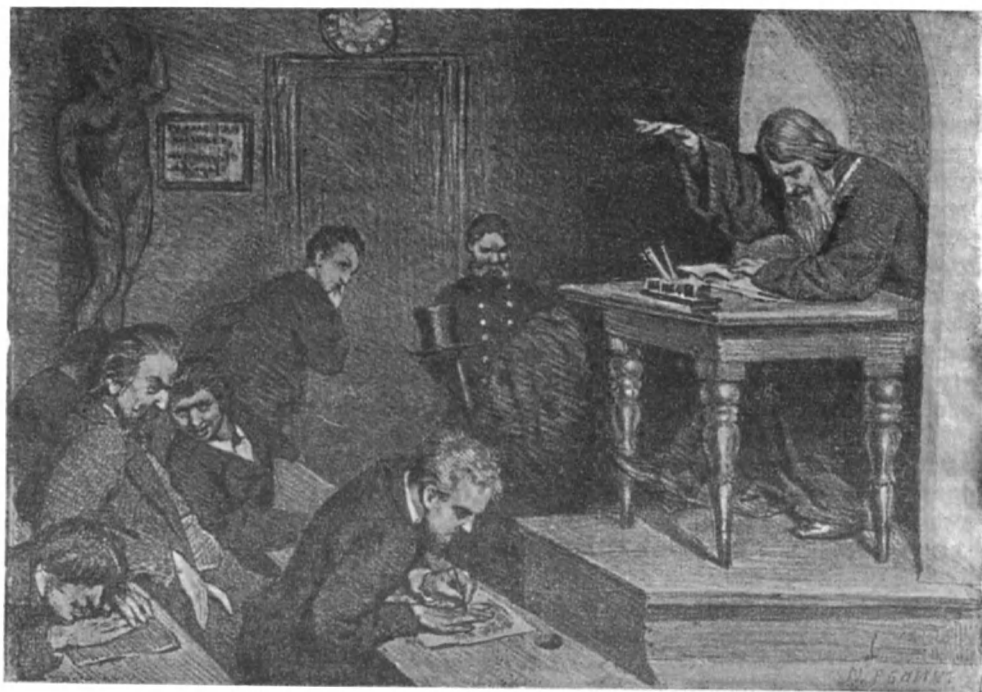
¹⁰ И. Е. Репин. Из воспоминаний. Летопись, 1916, № 2, стр. 239.

¹¹ И. Е. Репин. Далекое близкое, стр. 139.

¹² Русская старина, 1880, XI, стр. 699.

казов по изготовлению икон, плакатов и т. п. для помощи нуждающимся студентам. Одобрив вначале это предложение, Репин вскоре изменил мнение: «Он размахивал руками и кричал: „Не надо, не надо, к чорту эти иконы! Надо писать эскизы!“». Репин был уверен, что иконопись не принесет никакой пользы учащимся и только отвлечет их от настоящей творческой работы.

Дружба Репина со Стасовым, завязавшаяся к началу 70-х годов, имела огромное значение в развитии демократических идеалов художника. Стасов, посвятивший свою жизнь пропаганде революционно-демократических



И. Е. Репин. «На уроке закона божьего». Литография

взглядов на цели и задачи искусства, особенно ценил в творчестве русских художников реализм, идейность и преданность интересам народа. Обнаружив в репинском таланте эти качества, он стал его горячим поклонником.

Репин долгое время был единомышленником Стасова в вопросах искусства, во многом разделял его критическое отношение к религии. В письмах Стасов не скрывал своих атеистических убеждений. Преклоняясь перед художественным гением Толстого и высоко оценивая критическую сторону его учения, он не упускал случая, чтобы выразить Толстому свое несогласие с его взглядами на религию. Религиозные идеи писателя были для него тем «темным» и непонятным «уголком», с которым он никак не мог примириться. В письме к Толстому от 9-го июня 1894 г. Стасов писал: «Почти постоянно вы опираетесь на мысли о Христе, о боге. На что это? На что нам и тот и другой, когда так легко и разумно — вовсе обойтись без них. По крайней мере, я лично сам не чувствую ни малейшей надоб-

ности ни в том, ни в другом представлении, для того, чтоб быть хорошим и настоящим человеком... Я желаю и чувствую себя способным быть самостоятельным и идти к добру и правде без „высших“, фантастических, выдуманных существ». ¹³ Будучи глубоко убежденным в том, что христианство, расслабляя ум и волю людей и воспитывая в них пассивное отношение к жизни, приносит несомненный вред обществу, Стасов решительно боролся с пропагандой религиозных идей в искусстве. Он критиковал религиозную живопись Академии, не одобрял стремления некоторых передвижников заниматься евангельскими сюжетами. Он отмечал, что картины на религиозные темы не соответствуют дарованию этих художников и «всегда выходили мало замечательными, а то и вовсе негодными, сплошь у всех наших реалистов, т. е. художников, верных жизни и природе, начиная с Перова, продолжая Крамским и кончая Репиным». ¹⁴

Обращение некоторых передовых художников к религиозным сюжетам явилось своеобразным протестом против официальной церкви. Осуждая деятельность ее служителей, они противопоставляли учение Христа догматам православия. В. Д. Поленов писал в 1888 г. В. М. Васнецову: «... для меня Христос и его проповедь — одно, а современное православие и его учение — другое; одно есть любовь и прощение, а другое... далеко от этого». ¹⁵ Крамской, Ге, Поленов и другие художники в своих картинах лишали Христа всяких «божественных» свойств, изображали его простым человеком. Такие произведения резко расходились с традициями церковного искусства и возмущали сторонников казенного православия своим «грубым материализмом». Они были для них столь же неприемлемы, как и антиклерикальные картины В. Г. Перова.

Используя образ Христа для выражения демократических идеалов, художники обнаруживали неверие в революционные силы народа. В своих представлениях о мифическом «спасителе» человечества они оказались далеко позади Н. Г. Чернышевского, который еще в 1849 г. выражал критическое отношение к христианским идеям.

На вопрос о том, что важнее — проповеди нравственности и любви к человечеству или изгнание материальной нужды, Чернышевский отвечал: «Да много ли успехов принесло учение этого существа, которое проповедовало нравственность и любовь? вот 18 веков, а эти учения и не думали еще входить в жизнь... тут у меня более чем прежде ясно явилась мысль, что Иисус Христос, может быть, не так делал, как должно было, т. е. *contradictio in adjecto*, — бог, который может освободить человека от физических нужд, должен был раньше это сделать, а не проповедовать нравственность и любовь, не давши средств освободиться от того, что делает невозможным освобождение от порока, невежества, преступления и эгоизма». ¹⁶

Репин положительно относился к картинам «Тайная вечеря» Н. Н. Ге, «Христос в пустыне» и «Радуйся царь Иудейский» Крамского и особенно высоко ставил «Явление Христа народу» А. Иванова. «По своей идее, — писал он Стасову, — близка она (картина А. Иванова, — Н. Е.) сердцу каждого русского. Тут изображен угнетенный народ, жаждущий слова

¹³ Л. Толстой и В. Стасов. Переписка. 1878—1906. Л., 1929, стр. 126—127.

¹⁴ В. В. Стасов. Статьи и заметки публиковавшиеся в газетах и не вошедшие в книжные издания, т. I. М., 1952, стр. 57.

¹⁵ Е. В. Сахарова. В. Д. Поленов. Письма, дневники, воспоминания. Изд. «Искусство», М.—Л., 1950, стр. 243.

¹⁶ Н. Г. Чернышевский. Дневник, ч. I. 1848—1849 гг. М., 1931, стр. 296.

свободы, идущий дружной толпой за горячим проповедником „предтечею“». ¹⁷ В то же время картины Ге, созданные под влиянием толстовских идей и решавшие вопросы морали в духе евангельских заповедей, не находили в нем сочувствия. Корень зла современной ему жизни Репин видел в социальном устройстве общества, в нищете и невежестве народа, поэтому он признавал утопичность тех «рецептов», которые предлагали Толстой и Ге для обновления мира.

В свей художественной практике Репин стоял, по существу, на позициях Чернышевского. Сочувственно отзываясь о картинах Крамского, он тем не менее избрал для себя другой путь в искусстве и предпочитал разрешать жизненные проблемы на конкретном материале окружавшей его действительности. Творческая фантазия Репина не замыкалась в кругу религиозных образов. Репин в большинстве случаев обходился в искусстве без «высших» «фантастических» существ. В 1881 г. он писал Стасову: «Ах, жизнь, жизнь! Что это художники ее обходят?! Чорт возьми, брошу я все эти исторические воскресения мертвых, все эти сцены народно-этнографические; переселюсь в Петербург и начну давно задуманные мною картины из самой животрепещущей действительности, окружающей нас, понятной нам и волнующей нас более всех прошлых событий». ¹⁸ Действительно, в течение 80-х годов Репин создал ряд блестящих произведений, положительным героем которых стал не отвлеченный образ Мессии, призывавший людей к пассивности и страданию, а революционер-народник, посвятивший свою жизнь активной борьбе с эксплуататорским строем. Стасов называл эти произведения «настоящими историческими картинами» и писал Репину, что это настоящее искусство, за которое его впоследствии особенно высоко поставят.

Однако материалистический подход к отображению жизненных явлений не был теоретически осознан самим художником. Его мировоззрение не было свободно от идеализма и религиозности. В 1867 г. он писал А. В. Прахову о том, что признает существование «вечного разума» и «мирового порядка».

В более поздние годы Репин заменяет эти категории понятием бога. В 1874 г. в переписке Крамского и Репина возникла любопытная полемика, в которой оба художника высказали свои представления о Христе и об атеизме. Поводом для спора послужило то, что Крамской, рассказывая Репину содержание задуманной им картины «Хохот» («Поругание Христа»), высказал следующую мысль: «Мой бог — Христос, величайший из атеистов, человек, который уничтожил бога во вселенной и поместил его в самый центр человеческого духа и идет умирать спокойно за это». ¹⁹ Далее Крамской указывал, что под атеизмом он понимает «последнюю, высшую ступень развития религиозного чувства», а настоящим атеистом считает человека, черпающего силу только в самом себе и стремящегося самому сделаться богом. Те места в евангелии, где Христос ссылается на «пославшего его», Крамской называл «восточными цветами красноречия», и не придавал им никакого значения. Репин возражал своему бывшему учителю: «Вы можете быть каких Вам угодно убеждений на этот счет, но не навязывайте этого Христу. Евангелие, как всякая великая истина, дает материал самых противоположных партий взглядам, но почувствуйте сердцем это время, этих

¹⁷ И. Е. Репин и В. В. Стасов. Переписка, т. I (1871—1876 гг.). Изд. «Искусство», М.—Л., 1948, стр. 38.

¹⁸ Там же, т. II (1877—1894 гг.). Изд. «Искусство», М.—Л., 1949, стр. 58—59.

¹⁹ И. Е. Репин и И. Н. Крамской. Переписка. 1873—1885. М.—Л., 1947, стр. 55.

людей, и Вы сейчас увидите, что это натяжка с Вашей стороны». Репину казалось, что трактовка Христа как атеиста сможет повредить картине Крамского, Репин считал, что Христа возвышает над людьми «глубокое религиозное чувство», твердое убеждение в себе как посланнике бога. Правильно определяя атеизм как полное отрицание бога, он в то же время не понимал его сущности: «Настоящий атеист, — писал Репин, — если он не из детского каприза отрицает бога, что бывает со многими даровитыми людьми, есть холодный, мертвый человек, не видящий никакого смысла в жизни, верящий только в органическую жизнь и презирающий ее. Геологическая формация — вот его будущее, вот его глубокая идея».²⁰ В этих словах Репина сказало его незнание научного атеизма.

В своем толковании образа Христа Репин стремился как можно объективнее и ближе подойти к евангельскому тексту, как к историческому источнику для создания картины. Он не строил на материале евангелия никаких собственных теорий, так как религиозные проблемы, лежавшие вне сферы его художественных интересов, сами по себе его не волновали. Внимание Репина было всецело приковано к реальной жизни, доставлявшей ему богатейший материал для художественного творчества. Оба художника имели одинаковое представление о евангельском герое как о простом смертном, но расходились во взглядах на «атеизм» Христа. То, что Репин ставил в заслугу Христу его «глубокое религиозное чувство» и враждебно отзывался об атеистах, показывает нам, что он в то время считал себя религиозным человеком и находился еще в плену обывательских, реакционных представлений об атеистах. К счастью, такие убеждения не были у него устойчивыми. В 1881 г. в письме к Крамскому Репин, выражая свое резко отрицательное отношение к мировоззрению писателя Ф. М. Достоевского, как раз ставил ему в упрек его «поповское карание атеизма и неразрывной якобы с ним всеобщей деморализации, сухости и пр.».²¹ Через несколько лет Репин окончательно опроверг свою прежнюю характеристику атеистов созданием глубоко положительного образа революционера в картине «Отказ от исповеди перед казнью».

В 80-е годы творчество Репина достигло наивысшего расцвета. Несмотря на разгул реакции, художник держался передовых взглядов в вопросах политики, искусства и религии. «Возмутительная действительность», не смогла убить в нем веру в торжество идеалов революционной демократии 60-х годов. В 1881 г. он писал Стасову о том, что верит в «жизнь, трепещущую добром, правдой и красотой. А главное, свободой и борьбой против неправды, насилия, эксплуатации и всех предрассудков».²²

Царское правительство и близко стоявшие к нему «фальшивые нахальники», Катков и Победоносцев, вызывали в Репине ненависть. Он не мог оставаться равнодушным и к тем реакционным идеям, которые оправдывали эксплуатацию народа. В 1892 г. он писал Стасову: «Да вообще все христианство — это рабство, это смиренное самоубийство всего, что есть лучшего и самого дорогого и самого высокого в человеке, — это кастрация».²³

На почве демократических воззрений Репина вырастала его неприязнь и к православному духовенству. В письмах к друзьям Репин всегда с возмущением отзывался о служителях культа, характеризуя их как «рассад-

²⁰ Там же, стр. 62.

²¹ Там же, стр. 169.

²² И. Е. Репин и В. В. Стасов. Переписка, т. II, стр. 60.

²³ Там же, стр. 172.

ников консерватизма» и «рабов полиции». Но еще ярче он проявил свой антиклерикализм в изобразительном искусстве.²⁴

«Протодьякон», созданный в 1877 г., был первым словом Репина в живописи, сказанным против духовенства. В своей модели — чугуевском дьяконе Иване Уланове он раскрыл типические черты, характерные для духовенства в целом, превратив этим портрет в картину с острым обличительным смыслом. Деспотизм, чревоугодие, ненасытная жадность и много других пороков читаются в облике этого дьякона.

«От протодьякона требуются только голос и волос, ухо и брюхо» — гласила ходившая по Москве поговорка. Иван Уланов вполне отвечает этим «требованиям». С предельной выразительностью обнажены Репиным все низменные, животные стороны этой примитивной, не тронутой духовным развитием натуры. По выражению Крамского, Репин изобразил «ожирелое тунеядство, прикрывающееся стихарем». Зрителю бросается в глаза явное несоответствие между плотской внешностью Уланова и его «профессией» духовного пастыря. «Протодьякона» можно заподозрить в чем угодно, но только не в склонности к постам, покаянию и смирению. Репин художественными средствами выразил мысль Белинского о том, что религиозность в русском народе не привилась даже к духовенству. Он с невольным восхищением выделил все «языческие» черты своего героя, его пышущую здоровьем «плоть и кровь», которая сама в себе несла отрицание христианского аскетизма и подвижничества, столь ненавистных художнику.

Репин писал, что в этой картине он дал «экстракт наших дьяконов, этих львов духовенства, у которых ни на одну иоту не попадаете ничего духовного — весь он плоть и кровь, лупоглазие, зев и рев, рев бессмысленный, но торжественный и сильный, как сам обряд в большинстве случаев».²⁵ В этом высказывании Репин не только дает образную характеристику «Протодьякона», но и выражает свое понимание религиозного обряда. Впоследствии его мысли о религиозных обрядах получили новое художественное воплощение в картинах «Крестный ход в дубовом лесу. Явленная икона» и «Крестный ход в Курской губернии».

В 1877 г. Репин получил от своих друзей предложение принять участие в иллюстрированном издании Библии и Евангелия. Вначале он согласился и оставил за собой 10 библейских сюжетов. Но скоро он пришел к убеждению, что не может посвятить себя серьезным занятиям над чуждыми ему религиозными темами, и написал А. В. Прахову: «С иллюстрацией Библии просто беда; я начинаю думать, что я к Библии неспособен».²⁶ Репин в это время был увлечен идеей создания картины с изображением крестного хода и занимался углубленным изучением крестьянского быта. Посещение базаров, трактиров, участие в свадьбах, наблюдения за крестными ходами вскоре принесли замечательные плоды: в конце 70—начале 80-х годов Репин создал серию крестьянских портретов и сцен из народной жизни. В двух эскизах, относящихся к этой серии, он изобразил духовных лиц, в трактовке которых проявил правильное понимание их социальной роли. В эскизе «В волостном правлении» (1877) священник наряду со старостой и писарем отнесен Репиным к деревенским властям и противопоставлен бедняцкой массе крестьянства.

²⁴ Рассматривая наиболее значительные антиклерикальные произведения Репина, мы не касаемся очень интересных, но менее важных: «Гоголь и отец Матвей», «Офицер и монахиня», рисунок к Сорочинской ярмарке.

²⁵ И. Е. Репин и И. Н. Крамской. Переписка, стр. 126.

²⁶ Репин. Художественное наследство, т. II, стр. 34.

Во втором эскизе, носящем название «Экзамен в сельской школе» (1878), изображена следующая сцена: в классе инспектор и священник экзаменуют деревенских ребят. Бойкий парнишка только что без запинки ответил на вопрос и стоит, улыбаясь и выжидательно глядя на экзаменаторов. Но они остались недовольны, вероятно, почуяв в его ответе «крамолу», которую вселил в умы ребятишек молодой учитель, стоящий у доски. Священник, обратившись к инспектору, развел руками, как бы говоря: «Вот плоды современного обучения». Сидящие за столами дети с интересом наблюдают за происходящим. В этой правдивой сцене священник выступает в роли единомышленника начальства. Он враждебно настроен к тем знаниям, которые несла в народ разночинная интеллигенция.

Репин был горячим поборником просвещения и мечтал о подъеме культуры в провинции. Большое значение он придавал также художественному образованию молодежи, которое поддерживали некоторые меценаты. Узнав о закрытии художественной школы в Смоленске, Репин с иронией писал художнику А. А. Куренному (6 VII 1899): «отовсюду теперь стремятся сюда и не знают, что частные лица уже переменили взгляды на жизнь и считают церкви и старые братины лучшими просветителями общества».²⁷

Глубокое знание крестьянского быта пробудило в Репине желание широко отобразить народную жизнь в ее самых типических проявлениях. Репин осуществил свое намерение в двух монументальных полотнах: «Крестный ход в дубовом лесу. Явленная икона» (1877—1889) и «Крестный ход в Курской губернии» (1880—1883).

Тема крестного хода давала богатые возможности сказать суровую правду о жизни народа, опутанного ложью религии.

«Крестный ход в дубовом лесу» изображает эпизод из быта крепостного времени. В густом дубовом лесу движется несметная толпа народа, сопровождающая «явленную» икону. В первых рядах шествия — суматоха и давка. Богомольцы рвутся к иконе, расталкивая друг друга. Несколько человек ухватились за нее и крепко держатся, как за последнее средство спасения. Одна из женщин бросилась перед ней на колени и застыла в земном поклоне. В этом массовом проявлении религиозного фанатизма видно, как глубоко вкоренились суеверия в сознание крестьян. В их слепом уповании на чудо можно почувствовать, как тяжела жизнь этих обездоленных людей. В передних рядах, но несколько обособленно от толпы, идет «чистая» публика, среди которой — дама под зонтиком и важный генерал. Все внимание зрителя художник фиксирует на фанатизме и невежестве крестьянской массы.

Толпу возглавляет деспотичный и невежественный протодьякон — Иван Уланов. Протодьякон выступает здесь во всем своем «величии». Он господствует над умами и сердцами этих темных людей, вселяя в них своим «бессмысленным», но «торжественным и сильным» ревом благоговейный страх перед «небесными властителями». Картина может быть воспринята как обобщенный образ феодально-крепостнической России в целом.

В 1881 г. Репин посетил Коренную пустынь — место, получившее известность устройством многолюдных крестных ходов. Эта поездка, доставившая художнику много новых впечатлений, явилась для него стимулом к продолжению работы над темой крестного хода в пореформенное время. В 1883 г. Репиным был написан «Крестный ход в Курской губернии». Художник раскрыл сложный и противоречивый облик пореформенной Рос-

²⁷ И. Е. Репин. Письма к художникам и художественным деятелям. М., 1952, стр. 141.

сии; в ярких, впечатляющих образах показал социальные «уродства» ее жизни, духовную красоту и силу народа. Благодаря максимально правдивому отображению жизни, картина приобрела остро обличительный характер. Осуждение православной церкви, утверждающей социальную несправедливость, заняло в ней одно из главных мест. Эта тема раскрывается художником как в общем композиционном построении церковного шествия, так и в поведении участников крестного хода.

Многолюдная процессия тянется по песчаной дороге, пролегающей вдоль оголенных холмов. Над морем голов колышутся хоругви и кресты, сверкающие на солнце. С двух сторон возвышаются над толпой конные полицейские. Эта толпа более организована по сравнению с той, которая показана на «Крестном ходе в дубовом лесу». Старосты и урядники наводят в толпе «порядок»: с помощью палок и нагаек расчищают путь местным богачам и духовенству, оттесняя к краю дороги крестьянскую бедноту. Лучшие места в процессии занимают богатые и «почетные» лица: купцы, дворяне, отставные военные, чиновники; охраняемые полицией, они выступают важно и степенно, чувствуя себя в безопасности от грубого натиска толпы. В центре толпы шествует с «чудотворной» иконой франтиха-барыня. На ее расплывшемся, как блин, лице разлито самодовольство от сознания важности выполняемой роли. Рядом с ней — урядник, грозящий палкой мужикам, разжиревший купец, генерал и прочие заправилы города. Репин индивидуально и остро обрисовал типы и характеры этой купеческой и мешанской среды, ханжество, отсутствие искренней веры, пристрастие к одной только внешней стороне обряда. В этой же группе находятся и церковнослужители. Истомленные знанием, они проявляют равнодушие к привычному для них церковному обряду. В картине показана полная отчужденность служителей культа от народа. Православная церковь наравне с полицией выступает как одно из учреждений государственного аппарата самодержавия.

Репин проявил единомыслие с В. Г. Белинским, назвавшим православную церковь «поборницей неравенства, льстецом власти, врагом и гонительницей братства между людьми».²⁸ Верхам общества художник противопоставил крестьян и странников, которых полиция не считала достойными приблизиться к «святеньям». В обрисовке этих самых «низших» слоев населения ярко проявились демократические симпатии Репина. Особенно выделяется среди этого отверженного люда фигура горбуна, обгоняющего на своем костыле церковную процессию. Ни социальное рабство, ни религия не смогли истощить духовных сил этого человека, убить в нем стремление к лучшей жизни. Умные, мечтательные глаза горбуна, серьезное, полное достоинства выражение лица выгодно отличают его от тупых и самодовольных «хозяев» церковной процессии. С глубоким сочувствием изобразил художник старика-крестьянина и двух странниц, измученных долгой дорогой и навьюченных на плечах скарбом. На их суровых, почерневших от солнца лицах запечатлелась безрадостная трудовая жизнь, тягостные заботы и лишения. Вместе с тем в них живет сознание человеческого достоинства, они просты и искренни в своих чувствах. Картина Репина пронизана пониманием религии как силы, отравляющей сознание народных масс.

Художник показал в картине не только силу и торжественность крестного хода, но и отсутствие в этом обряде здравого смысла: в первых рядах процессии он представил группу степенных мужиков, которые с трудом

²⁸ В. Г. Белинский, ук. соч., т. 2, стр. 515.

несут на своих плечах носилки с тяжелой, но «почетной» ношей — пустой часовенкой, убранный цветами и лентами. За ними едва поспевают две богобоязненные мешанки, почтительно склонившиеся к доверенному им пустому киоту. Как сами предметы почитания, так и отношение к ним участников крестного хода позволяют сделать вывод, что цель, ради которой все эти люди томятся от мучительной жары, теснят друг друга под окриками полицейских и даже испытывают удары их нагаек, — нелепа и призрачна.

Картина Репина полностью оправдала те надежды, которые возлагали на нее Стасов и Крамской. Появление «Крестного хода в Курской губернии» было воспринято передовой прессой как крупная победа реалистического искусства. В то же время реакционные критики злобно нападали на художника, обвиняя его в намеренном искажении русской жизни, в сгущении ее отрицательных сторон. Защитников самодержавного строя испугал острый социальный смысл этого произведения, его идейная направленность.

Правдивый показ жесткой и уродливой действительности призывал к коренной перестройке социальных отношений, к уничтожению классового неравенства, к освобождению от религиозного дурмана.

В 1885 г. Репин создает одно из своих самых ярких произведений — «Отказ от исповеди перед казнью». Стасов ценил его выше всех работ Репина, считал особенной удачей выражение лица и позу осужденного. Из интересного исследования И. С. Зильберштейн²⁹ стало известно, что стимулом к созданию картины послужил драматический отрывок в стихах поэта Н. М. Минского «Последняя исповедь», прочтенный Репиным и Стасовым в 1879 г. в первом номере нелегального журнала «Народная воля». Содержанием отрывка является словесный поединок, происходящий в камере смертника в присутствии палача между революционером и священником. Попытки священника склонить узника к покаянию терпят полный крах. В гневных тирадах осужденный разоблачает служителей культа как лицемерных и трусливых врагов народа, а повесть о Христе называет пустой басней.

Через много лет Стасов вспоминал, какое неизгладимое впечатление произвел на них этот диалог и как они, потрясенные этим произведением, «метались, словно ужаленные и чуть не смертельно пораненные». Репин был глубоко взволнован речами революционера и решил перенести этот сюжет на холст. Картина, созданная им через несколько лет, не явилась простой иллюстрацией к произведению Минского. Политическая реакция 80-х годов, отмеченная жестокой расправой с революционно настроенной интеллигенцией, сама по себе явилась вдохновляющим источником для Репина и раздувала всегда горевший в нем огонь ненависти к самодержавию и его слугам. О стойком поведении революционеров перед казнью Репин знал не только по слухам и из сведений, проникавших в печать, он сам был очевидцем казни Каракозова в 1866 г. Об этом событии он оставил описание и, кроме того, запечатлел в рисунке мужественное лицо Каракозова, увиденное им за несколько минут до казни.

Эскизы, опубликованные И. С. Зильберштейн, относящиеся к разным годам, показывают, что в настойчивых поисках наиболее убедительного решения картины художник постепенно отказывался от повествовательной трактовки, от связи с литературным произведением. В окончательном варианте Репин сумел добиться предельной выразительности образов и лаконичности композиции.

²⁹ И. С. Зильберштейн. История одного шедевра. Новый мир. 1950, № 9.

В тюремной камере — двое людей, застывших в напряженном молчании. Один из них — священник, другой — приговоренный к смерти узник. Неподвижная фигура священника, в длинной рясе и камилавке, с крестом в руке, почти символична. Художник не раскрывает индивидуальных особенностей служителя церкви, характеризуя его как типичного и ничем не примечательного «чиновника в рясе» и слугу самодержавия. Он пришел к осужденному с лицемерными словами утешения и с призывом к покаянию и выполняет эту гнусную роль как послушный исполнитель обязанности, возложенной на него церковным и полицейским начальством. Художественными средствами Репин выразил мысль, которую много лет спустя он высказал в своей запрещенной цензурой статье о Льве Толстом: «Самые высокопоставленные власти, залитые орденами отличий и золотым шитьем, самые священные особы, митрополиты, архиереи в массивных золотых шапках и ризах кованых — все это беспрекословно рабы полиции».³⁰

Репин противопоставил священнику не пассивную жертву, а смелого противника. Образ революционера, написанный с редкой психологической выразительностью, не оставляет сомнений в симпатиях к нему автора. Осужденный сидит на койке в полоборота к священнику. Долгие дни, проведенные в холодной и мрачной тюрьме, томительное ожидание смерти наложили зловещий отпечаток на узника. Его умное, энергичное лицо приобрело землистый цвет, щеки ввалились, длинные пряди волос сбились на лбу, из-под расстегнутой рубашки видна исхудавшая грудь. Но физические и моральные страдания не смирили гордый дух узника, не поколебали его веры в правоту своих убеждений. Он исполнен ненависти и презрения к стоящему перед ним служителю культа. Гордо подняв голову, он вызывающе смотрит на него. Узник, отказываясь от исповеди, выражает не только свое неверие в бога. Он видит в священнике классового врага, прикрывающегося маской смиренного пастыря, и обличает его.

Зрителю понятны чувства и настроения революционера. Ненависть к священнику имела прочные основания и была вызвана враждебной натурой деятельностью духовенства. Одним из проявлений помощи духовенства царизму было использование таинства исповеди в целях политического сыска. В этой трагической ситуации отчетливо обнаруживается лицемерие священника. Находясь всецело на стороне «власть имущих», он в то же время проявляет «заботу» о спасении души революционера. Репин первым из русских художников сделал героем своей картины человека, не пожелавшего подчиниться проповеднику религии и в столкновении с ним одержавшего моральную победу.

Появление картины в годы реакции, вдохновляемой православной церковью, было вызовом царскому правительству. Смелый выбор сюжета, обличавшего православное духовенство как политического союзника царизма, и глубоко положительная трактовка образа революционера свидетельствовали о передовых идейно-классовых позициях самого художника.

После окончания Академии Репин редко уделял внимание религиозной живописи, которая была чужда его реалистическому дарованию. Она ему мало удавалась. Исключение составляет картина «Николай Мирликийский избавляет от смерти трех невинно осужденных» (1888). Несмотря на то что это произведение было предназначено для церкви, оно не только не имеет иконного вида, но не носит религиозного характера. Как и в своих жанровых работах, Репин не изменяет в ней жизненной правде.

³⁰ И. А. Бродский и Ш. Н. Меламуд. Репин в «Пенатах». М.—Л., 1940, стр. 54.

Художник стремился передать душевное состояние людей в самые трагические минуты их жизни. В решении этой сложной задачи он проявил себя наблюдательным и тонким психологом.

Осужденный, над которым уже занесен меч палача, стоит на коленях, опустив голову и судорожно сжав руки. В его позе — предельная внутренняя собранность и напряженность человека, ожидающего каждое мгновение свершения казни. По-иному ведет себя приговоренный к смерти юноша. С острой выразительностью подчеркнуты художником его неестественная худоба, поставленные носками внутрь ноги, широко раскрытые глаза, в которых выражен ужас и проблеск надежды на спасение. Все эти черты создают облик слабовольного, психически неуравновешенного человека. Третий осужденный — сидящий на земле старик, в иступлении простер скованные цепями руки к св. Николаю; его лицо искажено острым душевным волнением.

Как и в «Воскрешении дочери Иаира», художник не представил здесь «чуда». Св. Николай стремительным жестом схватил меч палача и остановил казнь. Но за этим порывом не чувствуется реальной силы, дающей возможность освободить невинных людей. Св. Николай изображен в церковном облачении, но в остальном лишен традиционных черт «святости». Это не грозный «чудотворец», а мечтательный, чутко воспринимающий чужое горе человек. Его величие — не в обладании сверхъестественной властью, а в благородстве его души, в готовности выступить против любого акта насилия, взяв под свою защиту всех обиженных и угнетенных.

Такая трактовка сюжета не имела ничего общего с церковной легендой. Картина, созданная в пору правительственного террора, явилась откликом на «животрепещущую действительность» и содержала протест против смертных казней. Но живая связь с современностью была скрыта за религиозным сюжетом.

Как уже отмечалось в литературе, картина была созвучна моральным проповедям Л. Н. Толстого. Поэтому В. Г. Чертков придавал ей большое значение. В 1887 г. он писал Толстому о том, что Репин «занят теперь такими работами, которые по содержанию своему близки и дороги нам с вами, и общение его с вами не может не отразиться хорошо на этих работах и через них на многих людей».³¹

В 1887 г. Репин побывал в Ясной Поляне, но общение его с гениальным писателем не принесло результатов, которых желал Чертков. Картина не удовлетворила Толстого: «...у Репина сказано то, что он хотел сказать, так узко, тесно, что на словах это было бы еще точнее можно сказать. Сказано, и больше ничего. Помешал казнить, ну, что ж, ну, помешал. А потом? Но мало того: так как содержание не художественно, не ново, не дорого автору, то даже и то не сказано».³²

Репин, так же как и Толстой, был страстным противником смертных казней, но в отличие от последнего сомневался в том, что одним моральным протестом можно добиться их отмены. Увлечение некоторыми идеями Толстого было у Репина явлением временным и недостаточно глубоким, для того чтобы он мог правдиво и убедительно отразить их в своем творчестве. Восхищение Толстым-художником не мешало Репину критически относиться к религиозно-нравственным идеям его учения. Он не раз выражал сожаление о том, что Толстой не продолжает свою художественную деятельность, а увлекается «узкой моралью» и неосуществимыми теориями.

³¹ И. Е. Репин и Л. Н. Толстой. Материалы, т. 2. М.—Л., 1949, стр. 33.

³² Там же, стр. 52.

Особенные возражения вызывало у него отрицание Толстым культуры и прогресса. Репин видел в культуре основу благополучия народа и считал разумное пользование всеми жизненными благами естественным правом каждого человека. Христианская мораль с ее проповедями пассивности и отречения от «земной суеты» казалась Репину нелепой и противоречащей природе человека. В письме к Черткову от 3 июля 1889 г. Репин писал: «Я обожаю природу всю, как она есть. Радуюсь ее культуре во всем. Все должно улучшаться, облагораживаться, но ничего не должно атрофироваться. Были же в разные времена чудачки: молчаливники всю жизнь, постники добровольные, затворники, целомудренники, — это могут себе позволить выродки, но простые, обыкновенные люди себя переделать не могут».³³

Идеи Толстого о «непротивлении злу насилием» и о необходимости личного усовершенствования не находили у Репина сочувствия. Смысл своего существования Репин видел не в том, чтобы «жить по-божески», употребляя растительную пищу, а в неутомимом творческом труде, в созидании. В 1900 г. под влиянием своей жены, Н. Б. Нордман-Северовой, преданной до фанатизма идеям «беззубойного питания», Репин стал придерживаться вегетарианского режима. Но в 90-х годах он был еще противником вегетарианства и в письмах к Т. А. Толстой писал о своей неспособности к аскетизму.

Аскетическим идеалам христианства Репин противопоставлял «язычников» и отдавал им явное предпочтение, видя у них принципиально иное, чем в христианстве, отношение к жизни. «Милые язычники, как я их люблю; они так просты, естественны, без всяких ломок себя», — писал Репин Т. А. Толстой в 1892 г.³⁴ Репину ненавистны были те оковы, в которые христианство пыталось заковать волю и разум человека. Он высоко ценил людей, обладавших сильным и независимым умом, и причислял их к «язычникам». Репин писал: «Как Гете, Пушкин был язычник, проникновенный и независимый ум его царил над миром».³⁵ Отрицая христианские идеалы, Репин не мог сочувствовать стремлению Толстого подчинить искусство религиозно-нравственным целям. Он прекратил иллюстрировать книги «Посредника», как только убедился в том, что направление этого издательства, организованного Толстым и его последователями, чуждо его воззрениям. В письме к дочери Толстого Репин писал, что «Посреднику» не подойдут его работы, так как «все они носят отпечаток простого, жизненного, языческого характера и ничем не могут быть полезны христианским идеям».³⁶

В середине 90-х годов Репин временно отошел от своих прежних эстетических позиций и стал отрицать ценность содержания в художественных произведениях. В этот период проявляются слабые стороны мировоззрения художника, его идеалистическое понимание природы самого искусства. Неудачные произведения на религиозные сюжеты, созданные им в 90-х годах, явились лучшим доказательством ложности его теории. Репину, как и другим представителям передовой интеллигенции того времени, были

³³ И. Е. Репин. Письма к писателям и литературным деятелям (1880—1929). М., 1950, стр. 45—46.

³⁴ И. Е. Репин и Л. Н. Толстой, т. I. Переписка с Л. Н. Толстым и его семьей. М.—Л., 1949, стр. 63.

³⁵ Русская воля, 1 февраля 1917 г.

³⁶ И. Е. Репин и Л. Н. Толстой, т. I. Переписка с Л. Н. Толстым и его семьей, Письмо Репина от 11 октября 1893 г., стр. 84.

свойственны известные противоречия и колебания, но они не определяли общую идейную направленность его творчества.

Репин был художником, материалистически раскрывавшим жизненные явления в искусстве. В своих лучших картинах Репин дал яркие образцы остро-обличительной трактовки окружавшей его «гнусной российской действительности». Он высоко пронес в них свою жгучую ненависть к реакционным силам, пытавшимся сохранить несправедливый общественный порядок и направить недовольство народа на путь религиозных утешений.

Советские люди, претворившие в действительность мечты Репина о свободной, основанной на справедливых и разумных началах жизни, чтут гениального художника, помогавшего своим ярким талантом делу освобождения трудящихся от социального и духовного рабства.

Л. И. ЕМЕЛЯХ

ИЗ ИСТОРИИ АНТИКЛЕРИКАЛИЗМА И АТЕИЗМА РУССКИХ КРЕСТЬЯН В 1905—1907 гг.

Первая русская революция — генеральная репетиция Великой Октябрьской социалистической революции — показала, что трудовое крестьянство, несмотря на свои колебания, является единственной серьезной силой, способной пойти на союз с рабочим классом. Ленин писал, что только после первой русской революции крепостная, патриархальная, благочестивая и покорная Россия совлекла с себя «ветхого Адама»,¹ русский народ получил действительно демократическое революционное воспитание, русский рабочий класс помог миллионам крестьян подняться, выпрямиться, сбросить с себя привычки крепостных рабов. Революция 1905—1907 гг. не смогла уничтожить царизм, но дала народным массам много полезных уроков для дальнейшей борьбы с самодержавием, помещиками и капиталистами, с их духовным оплотом — православной церковью, которая всячески оправдывала жестокую эксплуатацию трудящихся. В период первой революции русские крестьяне, боровшиеся с помещиками, выступали против земельной собственности церкви. Известны факты, когда вместе с усадьбами помещиков сжигались дома духовенства и хозяйственные строения монастырей, владевших большими земельными угодьями. Наиболее революционная часть крестьянства срывала маску с аполитичности духовенства, выступала против тех церковнослужителей, которые особенно явно поддерживали помещиков, сопровождала свои разоблачения угрозами, а иногда и изгнанием священников, как защитников помещиков.² Подобно тому, как крестьянство выступало еще не против царя, а против его слуг, оно протестовало не против «небесного царя», а против «плохих» служителей церкви. Значительная часть крестьянских масс мечтала смести до основания казенную православную церковь, чтобы «жить по Евангелию», уничтожить все старые формы религиозного культа, но еще не в состоянии была отказаться от религии. Изучая небывалый размах антицерковного движения в русской деревне в начале XX в., нельзя переоценивать его влияния на всю массу крестьянства, которая еще находилась под властью религиозных предрассудков. «В нашей революции меньшая часть крестьянства действительно боролась, хоть сколько-нибудь организуясь для этой цели, — писал В. И. Ленин, — и совсем небольшая часть поднималась с оружием в руках на истребление своих врагов, на уничтожение царских слуг и помещичьих за-

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 26, стр. 364.

² См.: Л. И. Емельях. Антицерковное движение крестьян в годы первой русской революции. Вопросы истории религии и атеизма. Сборник статей, т. 3, Изд. АН СССР, М., 1956, стр. 459—494.

щитников. Большая часть крестьянства плакала и молилась, резонерствовала и мечтала, писала прошения и посылала „ходателей“, — совсем в духе Льва Николаевича Толстого!». ³

Требования реформы казенной церкви

В период первой русской революции борьба против церковного и монастырского землевладения, против «крепостников в рясах» дополнялась требованием «дешевой церкви».

Еще в конце XIX в. вопрос об отмене платы за требы, которые часто брались натурой, сильно волновал крестьян, желавших освободиться от этого феодального обычая крепостнической церкви. Поэтому в деревне особой формой борьбы крестьян против духовенства были бесконечные жалобы на тягостные поборы духовенства за так называемые требы. В архивах хранится много подобных прошений отдельных крестьян и целых сельских сходов. Так, например, епископ ставропольский и екатеринодарский в рапорте товарищу обер-прокурора Синода В. К. Саблеру 29 августа 1901 г. сообщал: «... в декабре месяце 1899 г. поступило ко мне от казаков станицы Новодонской Кубанской области, Павла и Михаила Ушаковых, прошение, в коем они жаловались на местного священника Федора Ключанского за вымогательство платы при погребении их матери Устиньи и за оскорбления словами в это время и другие неблагоприятные поступки». ⁴

Из коллективных жалоб особый интерес представляет прошение прихожан села Чистой Дубравы Гамеровской волости Весьегонского уезда Тверской губернии, направленное архиепископу тверскому и кашинскому Димитрию в 1904 г. «Поборы нашего местного священника о. Петра Знаменского крайне заставляют обратиться к вашему высокопреосвященству, как и милостивому отцу и архипастырю, и обратить ваше милостивое внимание на следующее: наш батюшка отец Петр совершенно разоряет нас своими поборами, а именно: взыскивает с нас за свадьбу от 10 до 12 руб., а за второй брак берет по 7 руб., а именно: с Григория Ирушкина взял за выдачу предбрачного свидетельства девице 3 руб., за крещение младенца 90 коп., за сороковую молитву 10 коп., за причастие больного 20 коп., на исповедь придется: священнику 3 коп., диакону 2 коп., за воду 1 коп., ко кресту подойдешь 1 коп., а в пасху опять исповедных 2 коп. с души, за отпев больного 3 руб., а младенца 1 руб. 50 коп., в пасху за молебен 30 коп., а в прочие праздники по 20 коп.; в рождество просили ходить вместе и давали на причт 2 меры овса с дому, но они ходят врозь, что для нас неприятно и приходится давать уже не 2 меры, а 3 меры овса; если же батюшка на кого сердит, то и с иконами обходит мимо и лишает молебна; например, крестьянин села Чистой Дубравы Никифор Михайлов просил батюшку в пасху с иконами, но он не пошел. Кроме всего, по нерадению ли батюшки или же по его лености, умерли без причастия крестьяне нашего села Иван Семенов Смородинов, жена коего 4 раз со слезами просила батюшку причастить больного мужа, но он не пришел... Затем, по злобе батюшки на приход, по его просьбе закрыли у нас кладбище и открыли новое, между тем батюшка позволяет себе хоронить на старом кладбище умерших лиц — тех родственников, которые заплатят ему за место деньги 100 руб., и деньги берет себе, а не в пользу церкви.

³ В. И. Ленин. Соч., т. 15, стр. 184.

⁴ Центральный государственный исторический архив в Ленинграде (ЦГИАЛ), ф. 797, 1901 г., оп. 70, д. 223, лл. 4—5.

«Объяснив вышеизложенное, мы покорнейше просим ваше высокопревосходительство объяснить нам, законны ли или незаконны поборы батюшки и может ли он отказываться от причастия больных и от молебствия на дому? а также разрешается ли хоронить умерших на старом кладбище за плату и куда следуют деньги — в церковь или же причту? Если найдете поборы и действия батюшки незаконными, то просим выслать таксу на взимание с нас батюшкою за исполнение таинств, треб и молебствий.

«Если же подобные поборы и действия батюшки будут продолжаться, то мы вынуждены будем обратиться за разъяснением в святейший синод (подписи крестьян)».⁵

Подобные прошения, число которых возросло накануне революции, показывают, что крестьяне искали какого-либо освобождения от произвола духовенства при сборе денег за требы. Но ввиду того, что со стороны высшего духовенства никаких мер не принималось, крестьяне стали выдвигать различные требования, ставящие цель сократить плату за требы, а наиболее передовая часть крестьян и совсем отказывала духовенству в его домогательствах.

Крестьяне в Самарской губернии требовали «понижать платы за требы там, где эта плата слишком высока»,⁶ в Вятской губернии они добивались «уменьшения платы священникам за требы».⁷ Подобные же требования были выдвинуты крестьянами и в ряде других мест. В некоторых селах крестьяне даже пытались сократить число треб. Так, в приговоре сельского схода крестьян села Трубайцы Хорольского уезда Полтавской губернии сказано: «Мы постановили, чтобы священники не брали за следующие требы — венчание и погребение».⁸ В некоторых местах крестьяне сами устанавливали особые таксы за крещение, свадьбы, похороны. Крестьяне Прямухинской и Пречистобакаменской волостей Тверской губернии постановили: «по возможности во время церковного богослужения и за требы священникам не платить, а во время хождения по домам расплачиваться 10 копеечками».⁹

Крестьяне одной из деревень Тверской губернии на сходе перед пасхой решили давать священнику не больше 30 копеек с каждого дома. «Сходом же выбрали двух крестьян, чтобы они ходили и следили за попом, не брал бы лишнего».¹⁰

Постепенно во многих селах возникает желание отказать вообще духовенству в плате за требы и назначить ему казенное жалование. Одним из первых такое требование выдвинул сход крестьян всех селений Хотецковской волости Рузского уезда Московской губернии. 8 ноября 1905 г. сход вынес приговор «чтобы духовенство имело жалованье от казны и чтобы были прекращены всякие поборы духовенства, так как подобными поборами развращается народ и падает религия».¹¹ 11—12 ноября 1905 г. в селе

⁵ Музей истории религии и атеизма АН СССР, Рукописный отдел, к. XVII, оп. 1, лл. 7—8.

⁶ О деятельности Самарского комитета РСДРП среди крестьянства. Газета «Борьба», Самара, 18 января 1906 г.

⁷ Аграрное движение в 1905—1907 гг., т. I. Сборник составили С. Дубровский и Б. Граве. Госиздат, М.—Л., 1925, стр. 34—35.

⁸ Высший подъем революции 1905—1907 гг., ноябрь—декабрь 1905 г. Изд. АН СССР, М., ч. III, кн. I, 1956, стр. 294.

⁹ Там же, ч. II, 1955, стр. 200.

¹⁰ Ф. Путинцев. Церковь и 1905 г. М., 1926, стр. 4—5.

¹¹ Протоколы делегатского совещания Всероссийского крестьянского союза 6—10 ноября 1905 г. в Москве. М., 1906, стр. 137.

Рождественском Корчевского уезда Тверской губернии волостной сход при участии пятисот крестьян вынес решение об отмене платы духовенству за требы.¹² 13 ноября 1905 г. крестьяне села Бучки Гремячской волости Новгород-Северского уезда Черниговской губернии на сходе «имели суждение о причинах, которые привели русский народ к невежеству, нищете». В числе мер, которые должны были облегчить положение крестьян, было указано «духовенству назначить казенное жалованье и тем избавить прихожан от непосильных поборов за разные священнические требы».¹³ 18 ноября 1905 г. сход крестьян общества Кумолова Петергофского уезда С.-Петербургской губернии постановил добиваться «уничтожения платы священнослужителям за совершение св. таинств и треб и назначения им жалования от правительства».¹⁴ 29 ноября 1905 г. сельский сход крестьян села Старого Тукшума Сенгилеевского уезда Симбирской губернии вынес приговор, в котором требовалось «уничтожение платы за требы и таинства и постановления священнослужителям жалования».¹⁵ 7 декабря 1905 г. крестьянский сход деревни Марьевки Широковского сельского общества Смоленской губернии вынес решение: «весь причт церковный — священник, дьякон и дьячок — должны содержаться на жалование от казны и лишить их всех доходов, какими они пользуются в настоящее время».¹⁶ 8 декабря 1905 г. крестьянский сход села Говоренок Князишевской волости Лихвинского уезда Калужской губернии вынес резолюцию: «отменить поборы духовенства, т. е. чтобы они не брали с нас за требы ни деньгами, ни мукой, ни хлебом и т. д., — всего этого и без того у нас не хватает на свои потребности, — а вместо этого дать им казенное жалование».¹⁷ 13 декабря 1905 г. сельский сход крестьян села Кипети Лихвинского уезда Калужской губернии вынес приговор об освобождении «от материального содержания (от сбора деньгами и натурой в пользу) духовенства путем назначений ему жалования от казны. Возбуждая о сем ходатайство, мы считаем нужным упомянуть, что до тех пор, пока не будет приступлено к осуществлению намеченных нами требований, мы отказываемся от всякого рода платежей казенных и земских».¹⁸

24 декабря 1905 г. собрание крестьян села Голуметь Балаганского уезда Иркутской губернии постановило отказаться от уплаты руги (сбор натурой) в пользу духовенства.¹⁹ В декабре 1905 г. сельский сход села Колюженцы Скуряжской волости Прилуцкого уезда Полтавской губернии вынес приговор о том, что «священники и причт... жалование должны получать из государственной казны; плата за требы должна быть уничтожена».²⁰ 7 января 1906 г. сельский сход крестьян хутора Лаптева Лисичанской волости, Грайворонского уезда Курской губернии вынес постановление: «Мы желаем, чтобы священники получали от казны определенное жалование, что избавит нас от непосильной платы за требы».²¹ 13 января кре-

¹² Н. Журавлев, И. Пеньков. Хроника революционного движения в Тверской губернии. Калинин, 1941, стр. 26.

¹³ Высший подъем революции 1905—1907 гг., ч. III, кн. I, стр. 622—623.

¹⁴ Там же, ч. I. 1955, стр. 544.

¹⁵ Крестьянское движение в Симбирской губернии в период революции 1905—1907 гг. Документы и материалы. Ульяновск, 1955, стр. 50.

¹⁶ Высший подъем революции 1905—1907 гг., ч. II, стр. 291.

¹⁷ Там же, стр. 60.

¹⁸ Революционное движение в Калужской губернии в период первой русской революции 1905—1907 гг. Сборник документов. Калуга, 1955, стр. 106.

¹⁹ Революционное движение в Иркутской губернии в период первой русской революции. Сборник документов. Иркутск, 1955, стр. 147.

²⁰ Высший подъем революции 1905—1907 гг., ч. III, кн. I, стр. 312—313.

²¹ Второй период революции 1906—1907 гг. М., 1957, ч. I, кн. I, стр. 547.

стьяне Молошанской волости Яранского уезда Вятской губернии вынесли приговор: «духовенство должно иметь жалованье от казны и подоходных государственных налогов, всякие поборы должны быть уничтожены».²²

6 февраля 1906 г. Устининский волостной сход Вятского уезда Вятской губернии вынес приговор, «чтобы духовенство имело жалованье от казны и чтобы были прекращены всякие поборы духовенства, так как подобными поборами развращается народ и падает религия».²³

В 1906 г. ставропольские крестьяне приняли наказ депутатам Государственной думы, в котором предлагали определить духовенству жалованье.²⁴ 5 марта 1906 г. крестьяне Николаевской волости Ардатовского уезда Нижегородской губернии вынесли приговор, в котором подробно изложили причину, заставляющую их требовать обеспечения священников жалованьем. Они писали: «Священники только и живут поборами, берут с нас яйцами, шерстью и норовят как бы почаще с молебнами походить, и деньгами: умер — деньги, родился — деньги, исповедался — деньги, женился — деньги; берет не сколько дашь, а сколько ему вздумается. А случается год голодный, он не станет ждать до хорошего года, а подавай ему последнее, а у самого 36 десятин (вместе с причтом) земли, и грех бы было хлебом-то брать, строй ему дом за свой же счет, за последние крохи, добываемые нами не потом, а кровью. Если не построишь, и служить, пожалуй, не станет. Выходит, что все эти люди живут за наш счет и на нашей же шее, а нам от них толку никакого».²⁵

Крестьяне Николаевской волости Ардатовского уезда Нижегородской губернии 5 марта 1906 г. составили приговор и направили его в Государственную думу. В приговоре они потребовали: «Нужно, чтобы наши священники были на жалованьи от казны, тогда нам не будет от них притеснения и обиды».²⁶

Крестьяне не только выносили приговоры об отмене платы за требы, но в ряде мест совсем перестали платить священникам.

В 1905 г. в деревнях происходили столкновения крестьян с духовенством из-за руги. На делегатском совещании Крестьянского союза в 1905 г. делегат Смоленской губернии Рославльского уезда рассказывал: «Очень нам наскучили священники. Осенью они собирают кур. В этом году у нас положили попу в мешок связанную ворону. Члены союза не давали попу ржи и на сходе объяснили, что никакой пользы от попов не видят. Сход с ними согласился и постановил не давать никаких поборов натурой».²⁷

Секретные донесения губернаторов, начальников губернских жандармских управлений, исправников и другие официальные документы свидетельствуют о том, что светские власти видели причины роста антиклерикализма народных масс в корыстолюбии духовенства.

Киевский губернатор в донесении о причинах крестьянских волнений, между прочим, указывал: «...крестьяне утверждают, что местный священник постепенно стесняет их при отправлении треб, требуя значительную плату, на многих недоволен и таких не допускает к исповеди в церкви, бранит многих и враждебно относится к церкви. В конце концов, — рас-

²² Там же, стр. 749.

²³ Там же, стр. 754.

²⁴ М. В. Дрогакина. Революция 1905—1907 гг. на Ставрополье. Ставрополь, 1955, стр. 78.

²⁵ Второй период революции 1906—1907 гг., ч. I, кн. I, стр. 451.

²⁶ Там же, стр. 452.

²⁷ Протоколы делегатского совещания Всероссийского крестьянского союза 6—10 ноября 1905 г. в Москве, стр. 32.

сказывает губернатор, — когда священник и дьякон не поделили между собой какой-то суммы и передрались, крестьяне навесили на церковь свои замки, и священнику пришлось для открытия церкви обращаться в полицию».²⁸

«Все заботы духовенства, — писал в 1905 г. начальник Пензенского губернского жандармского управления, — направлены к добыванию больших средств... Средства эти приходится добывать им поборами с прихожан за требы и церковные службы... В последних же часто непосильные поборы вызывают чувство недовольства к духовенству».²⁹

Один из пензенских исправников отмечал, что резкое недовольство крестьян своими «духовными пастырями» объясняется их «усиленными поборами за требоисправления и притеснениями по совершению браков, за перемену имени, данному младенцу при крещении».³⁰

В 1905 г. непререкаемый член губернского присутствия С. П. Сафонов в докладе о «беспорядке» в селе Николаевке Екатерининской волости Троицкого уезда Оренбургской губернии писал, что на сходе крестьян 17 июля выражено недовольство «местным причтом — священником и диаконом, предающимися, по словам крестьян, негрезвой жизни, благодаря чему в обществе замечается упадок религиозного чувства и многие требы выполняются или несвоевременно, или при несоответствующей обстановке. Так, например, один крестьянин заявил, что он принужден был крестить своих детей в другом приходе, а многие другие говорили, что за исполнение некоторых треб они принуждены обращаться в соседний приход».³¹

В 1907 г. священник М. Левитов опубликовал брошюру «Народ и духовенство», в которой откровенно писал, что одной из главных причин недовольства крестьян священниками являются тяжелые поборы с прихожан при требоисправлениях.

«Уже целые столетия духовенство православное служит в известном отношении „притчей во языцех“, вместилищем и олицетворением богатства, жадности и корыстолюбия, — признавался священник М. Левитов. — Известную поговорку „с живого, с мертвого дерет“ духовному лицу приходится слышать с детства до могилы... Тема о „жадности поповского отродья“ — любимейшая крестьянами. На сходе, вокзале, в общественной бане, в поле достаточно малейшего повода — и начинаются нескончаемые толки и рассказы...»

«Барское поле. До сотни работающих крестьян. В ближайшем селе ударили к вечерне. „Слышь, слышь, ребята! Отец Иван деньгу-то кует! Ишь выковыывает, ишь выковыывает“, — говорит, перекрестившись, веселый крестьянин. Всеобщий смех. Горячие суждения о том, сколько теперь о. Иван денег наковал и куда он их девадет. „И я вот, как свят бог, хоть вот глаза лопни, скажу тебе, у нас вот что ни день, то поминки, что ни день, то опять поминки, что ни поминки, то рупь, а пирога само собой вынь, да положи“, — повествует мне другой крестьянин... Спросите любого крестьянина о священниках, и каждый из крестьян скажет одно и то же: „да дюже они хапают“... В крестьянском сознании духовный сан и деньги настолько срослись, ассоциировались, что сделались почти синонимами. Поп — это в их понятии бездонный денежный мешок, каким-то волшебством ежечасно привлекающий и всасывающий в себя деньги из неиссякаемого источ-

²⁸ Церковная газета, 1906 г., № 13, стр. 9.

²⁹ А. З. Кузьмин. Крестьянское движение в Пензенской губернии в 1905—1907 гг. Пенза, 1955, стр. 53.

³⁰ Там же, стр. 84.

³¹ Аграрное движение в 1905—1907 гг., т. I, стр. 646—647.

ника — мужицкого кармана. „Русские банки отказываются принимать поповские деньги, не вмещают, лопаются“ — даже такой парадокс, сочиненный кем-то, не всем крестьянам кажется нелепостью». ³²

Документы рисуют яркие картины того, как на местах в 1905—1906 гг. происходили острые столкновения крестьян со священниками из-за злоупотреблений церковными средствами. 1 января 1906 г. в селе Абашеве Казанской губернии, доносил чебоксарский исправник Яснитский, был церковно-приходский сход. На этом сходе крестьянин Дмитриев в церкви с амвона говорил народу, что священник получает жалование и за требы платить ему нужно меньше, чем это назначено в настоящее время, причем оскорбил священника отца Сильвина, затопав на него ногами, потребовал освободить церковный дом, в котором жил священник. 2 января от дьякона села Абашева Пикторинского крестьяне отобрали библиотеку. ³³ В январе 1906 г. крестьянский сход в селе Башево Ивицкой волости Одоевского уезда Тульской губернии постановил удалить из села священника Мерцалова, который требовал большую плату за требы и называл крестьян, отказавшихся ему платить, «грабителями». ³⁴

В начале 1907 г. крестьяне села Чемеево Ядринского уезда Казанской губернии, выпроводив полицейских стражников, «направились к дому местного священника Петра Любимова и прежде всего удалили его с лошадей, на которых священник предполагал отправиться в город Казань, а затем потребовали от священника немедленного предъявления отчета по приходу и расходу церковных сумм. На все уговоры и убеждения священника Любимова толпа отвечала упорным требованием отчета, тот принужден был под гнетом толпы отправиться в церковь и выдал толпе все записи по приходу и расходу церковных дел. После этого крестьяне заявили священнику, что он им совсем не нужен и поэтому убирался бы из села. Под влиянием враждебно настроенной толпы священник Любимов поспешно выехал в Казань». ³⁵

Всячески добиваясь «дешевой церкви», многие крестьянские сходы требовали уменьшения или уничтожения налогов на церковь, сокращения ее расходов, отказа от посылки средств в консисторию, на содержание духовных училищ и т. д. Так, крестьяне села Трубайцы Хорольского уезда Полтавской губернии 26 ноября 1905 г. вынесли приговор: «Так как приходские церкви существуют на средства сельских обществ, то мы требуем, чтобы никаких налогов с церковью не брали, а в настоящем году следуемый налог с нашей церкви в размере 300 рублей постановили прекратить». ³⁶

Наказ ставропольских крестьян Государственной думе предлагал добиться, чтобы «доход от церкви передать в распоряжение прихожан». ³⁷ Выборные сельских обществ в г. Шенкурске постановили: «церковных денег не давать в консисторию». ³⁸ Крестьяне Шенкурского уезда приступили к осуществлению этих решений.

8 декабря 1905 г. епископ архангельский сообщал архангельскому губернатору, что сход крестьян Великониколаевской волости постановил:

³² М. Левитов. Народ и духовенство. Казань, 1907, стр. 6—10.

³³ Второй период революции 1906—1907 гг., ч. I, кн. I, стр. 655.

³⁴ В. П. Сергеев. Аграрное движение в Тульской губернии и борьба большевиков за крестьянство в период революции 1905—1907 гг. Тула, 1952, стр. 74.

³⁵ Из донесения казанского губернатора Стрижевского министру внутренних дел от 25 февраля 1907 г. Безбожник, 1941, 15 июня.

³⁶ Высший подъем революции 1905—1907 гг., ч. III, кн. I, стр. 294.

³⁷ М. В. Дрогалина, ук. соч., стр. 78.

³⁸ Газета «Набат», 8 декабря 1905 г.

«обязать церковно-приходские попечительства и церковных старост, чтобы они ни под каким видом не отсылали церковных денег в консисторию».³⁹

Крестьяне Васинского сельского общества Шешургской волости Яранского уезда Вятской губернии на своем сходе пришли к таким решениям: «жизнь наша тяжела, потому что плохи все порядки в государстве, подати слишком обременительны, не по силам нам, а между тем деньги, собираемые с нас, нерасчетливо расходуются правительством и чиновниками... Мы считаем обременительным ежегодные взносы с церковей на содержание консисторий и требуем, чтобы канцелярско-конторское управление было заменено советом пресвитеров при епископе и ежегодными церковными съездами равного числа депутатов от духовенства и мирян».⁴⁰ Некоторые сельские сходы решительно выступали против расходования церковных средств на духовные училища. В декабре 1905 г. крестьянский сход деревни Марьевки Широковского сельского общества Смоленской губернии постановил: «Суммы церковные не должны быть употреблены на содержание духовных училищ, потому что дети наши туда не допускаются».⁴¹

В декабре 1905 г. крестьяне села Ярового Чигиринского уезда Киевской губернии вынесли приговор, в котором писали, что «ввиду бесправного нашего положения, ввиду неимения средств для содержания даже наших семейств извещаем, что никаких податей и взносов, кроме страховых, с 1 января 1906 г. вносить не будем, пока не улучшится наше положение и гражданское, и экономическое. Наши требования: просить не требовать от нас содержания школ епархиального ведомства, ввиду того, что духовенство большей частью своими школами не только не помогает нам разобратся в нашем положении дел в государстве, а даже препятствует этому. Платить же последние гроши своим недоброжелателям мы не хотим. Требуем немедленной передачи школ епархиального ведомства в земские учреждения или же в Министерство народного просвещения».⁴²

Во многих селах крестьяне принимали решения о выборности священников, о том, чтобы вакантные места церковнослужителей замещались по желанию прихожан, а не по назначению епархиального начальства. В ноябре 1905 г. в селе Ольховое Царицынского уезда Саратовской губернии на заседании крестьянского союза было вынесено решение, что «духовенство должно быть выборное».⁴³ В декабре этого же года сельский сход села Калюжинцы Скурянской волости Прилуцкого уезда Полтавской губернии постановил: «священники и причт должны выбираться прихожанами».⁴⁴ 5 марта 1906 г. крестьяне Николаевской волости Ардатовского уезда Нижегородской губернии потребовали: «чтобы наши священники... а также чтобы весь приходский причт выбирался нами, прихожанами, а не как сейчас, назначаются епархиальным начальством».⁴⁵

Некоторые сельские сходы требовали права отстранения от службы священников. Так, например, 29 ноября 1905 г. сельский сход крестьян села Старого Тукшума Сенгилеевского уезда Симбирской губернии вынес приговор потребовать права «удаления несправедливого священника схо-

³⁹ А. И. П о т ы л и ц ы н. Революционное крестьянское движение на Севере в 1905—1907 гг. Архангельск, 1941, стр. 30.

⁴⁰ Аграрное движение в 1905—1907 гг., т. I, стр. 39.

⁴¹ Высший подъем революции 1905—1907 гг., ч. II, стр. 291.

⁴² Там же, ч. III, кн. I, стр. 273.

⁴³ Там же, ч. II, стр. 758.

⁴⁴ Там же, ч. III, кн. I, стр. 313.

⁴⁵ Второй период революции 1906—1907 гг., ч. I, кн. I, стр. 452.

дом».⁴⁶ В декабре 1905 г. на съезде Крестьянского союза в Вятке обсуждался вопрос о «предоставлении права схода удалять священников».⁴⁷ В 1905 г. на делегатском совещании Всероссийского крестьянского союза многие высказывались за необходимость самим выбирать священников, так как некоторая часть крестьян не шла дальше требования выбирать «хороших священников», но из речей отдельных делегатов было видно, что они не против вообще обходиться без духовенства. Так, делегат Игуменского уезда Минской губернии на съезде Крестьянского союза жаловался, что к ним «из Великороссии высылают самых последних священников. У нас кучера и лакеи архиерейские за священников».⁴⁸ Он заявил: «Нам, православным христианам, нельзя жить больше с такими священниками. Их нужно совсем упразднить из Белоруссии».⁴⁹

Делегат Новохоперского уезда Воронежской губернии говорил, что «у нас очень угнетает народ: священник преследует...».⁵⁰

Взгляды значительной части крестьян на священников хорошо изложил делегат Сарапульского уезда Вятской губернии: «В нашем селе много лет идет тяжба с попами. Сколько ни сыплем денег, куда-то проваливаются. Говорят, священники служат посредниками между людьми и богом, а на самом деле они служат посредниками между начальниками, полицией и нами и только спешат содрать побольше с крестьян».⁵¹

Некоторые сельские сходы требовали права привлекать священников к суду. Так, крестьянский сход деревни Марьевки Широковского сельского общества Смоленской губернии 7 декабря 1905 г. заявил: «суд над духовными лицами должен быть передан светской власти».⁵²

Учредительный съезд Всероссийского крестьянского союза, проходивший в Москве 31 июля—1 августа 1905 г., требовал ограничения власти князей церкви и введения принципа выборности среди духовенства. Это требование поддерживалось некоторыми «левыми» священниками из бедных сельских приходов. Съезд вынес постановление: «Признано недопустимым участие в выборах... духовных лиц, пока не будет проведена реформа положения духовенства, основанная на выборном начале».⁵³

Все эти документы показывают, что, несмотря на большое недовольство широкими крестьянскими масс деятельностью духовенства, они еще не выдвигали требования полного освобождения от власти церкви. Во время делегатского собрания Крестьянского союза 6—10 ноября 1905 г. в Москве делегат Суржанского уезда Черниговской губернии после своего яркого антиклерикального выступления все-таки заявил: «Я вовсе не требую, чтобы попов не было. Нужно только, чтобы они были поставлены от народа. Тогда они и будут администрированы от их безрассудной деятельности».⁵⁴

Крестьянские требования церковных реформ были противоречивы. С одной стороны, крестьяне хотели уничтожить казенную церковь, связь

⁴⁶ Крестьянское движение в Симбирской губернии в период революции 1905—1907 гг., стр. 56.

⁴⁷ Высший подъем революции 1905—1907 гг., ч. II, стр. 797.

⁴⁸ Протоколы делегатского совещания Всероссийского крестьянского союза 6—10 ноября 1905 г. в Москве, стр. 48.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Там же, стр. 16.

⁵¹ Там же, стр. 33.

⁵² Высший подъем революции 1905—1907 гг., ч. II, стр. 291.

⁵³ Протоколы делегатского совещания Всероссийского крестьянского союза 6—10 ноября 1905 г. в Москве, стр. 142.

⁵⁴ Там же, стр. 48.

духовенства с государством и помещиками, а с другой стороны, предлагали, чтобы государство взяло содержание духовенства на свой счет, освободив их от расходов на церковь, чем еще больше ставили служителей культа в зависимость от государства.

Требования крестьян о преобразованиях крепостнической церкви были результатом развития антиклерикальных настроений крестьянства, которые особенно усилились в период первой русской революции. В. И. Ленин писал, что у крестьян века «церковного иезуитизма, обмана и мошенничества накопили горы злобы и ненависти».⁵⁵ Несмотря на примитивную бессознательную рутину религиозности мужика, «условия его жизни порождают — против его воли и помимо его сознания — действительно революционное озлобление против поборов и готовность решительной борьбы с средневековьем».⁵⁶

Требования изгнания черносотенного духовенства

События первой русской революции разбудили такие слои населения, которые до того никогда сознательно не относились к вопросам религии и не осмеливались критиковать князей церкви. В 1905—1906 гг. представители высшей иерархии стали получать письма, в которых отражались интересы темных, забытых трудящихся, пробудившихся к политической жизни. Авторы этих писем верили, что они в состоянии открыть глаза митрополитам и епископам, предлагали свои «рецепты» «спасения православия». Многие из таких посланий — замечательные документы по истории русского антиклерикализма. Так, 17 февраля 1905 г. некий Сенаторов из Самарской губернии послал митрополиту с.-петербургскому и ладожскому Антонию четыре больших письма, в которых обличал высшее духовенство. Приводим некоторые наиболее интересные выдержки из двух его писем, отражающих настроения верующих, недовольных политикой высшего духовенства: «Вы, ваше высокопревосходительство, духовно не радите за народ и не можете, вы — чиновники, вам что прикажут, то вы и делаете. Вы служите сильным мира сего, а не народу. Вы об народе совершенно не заботитесь, вам жить очень хорошо. . . Эх, владыко. . . много на вашей совести народных слез лежит, а в вашей власти уничтожить их, дабы они не проливались. Вы говорили речь на Путиловском заводе, что выходит те же виноваты, которых побили, и последним вы сказали, что, если не покается, тоже погибнете. Все люди мыслящие возмущаются вашей проповедью, вами сказанною, неужели, владыко, вы, когда говорите проповеди, то думаете, что бы вы ни сказали, то все за истину сочтут. . . нет и нет. . . просевают сквозь решета разума, пшеницу собирают в житницу, а охвостья курам выбрасывают. Народ шел к царю как к отцу поговорить лично о своих нуждах, но не вооруженный, с пастырями христовой церкви, с иконами, а в них стали стрелять. Положите руку на сердце и взгляните на небо и скажите: да поступили не по-отечески и не по-христиански, а у вас, владыка, выходит в проповеди: бог наказал. Зачем бога все поминать. Вы ведь владыка, как евангельский богач, одеваетесь пышно и на каждый день живете светло. Вы должны жить как простой монах, а вы и архиереи живете как короли, да хотите, чтобы вас народ слушал. Рабочие бунтуют — это тоже характер политический; прислушайтесь к голосу народа, а го-

⁵⁵ В. И. Ленин. Соч., т. 16, стр. 294.

⁵⁶ Там же, т. 15, стр. 389.

лос народа — голос божий... Народ руками разводит, что вы говорили в вашей проповеди (на Путиловском заводе, — Л. Е.): 10-ти слов справедливых нет. Вы сами в душе сознавали, что вы потрафляли властям и богачам... Из ваших уст должна исходить только одна правда божья, а если исходит лезть и ложь, то вы служитель не Христа, а дьявола. Владыка, неужели ваше сердце не жалеет народ, как его правительство притесняет и как на войне избивают, а вы, иерархи, виноваты в пролитии крови, в таком направлении воспитываете и православных царей и народ, дабы наш народ православный на другой народ не нашей веры злобно смотрел, не позволял молиться как кому желательно, — боитесь, будет вам конкуренция... А вы, владыка, сеяли только учение Христа, как он велел жить, кто в него уверовал, а то наделали обрядов столько, что и сами теперь не разберетесь, с единоверцами врозь, с католиками и лютеранами, а все христиане одного Христа дети, а живете недружелюбно. Вы прежде помириться с ними, а потом язычников и сектантов обращайтесь, а то им не знай, куда идти: к православным и лютеранам или к католикам — всякий свою веру хвалит. А пастырь, начальник у всех один Христос. Вы, владыка, говорите: православную церковь и врата ада не одолеют. Вы в эти слова не верите и все духовенство не верит. Один стал Л. Н. Толстой писать правду про церковь, то все духовенство затряслось как осинный лист, а если бы верили, что наша церковь основана на камне Христовом, а не на песке, и отлучать его не стали, да чего его отлучать, когда он сам отошел, а вы это сделали для темного народа. Сколько мы ни молились: покори под ноги врага коварного японца — молитва осталась тщетной... Вы пишете, будто очень жалеете, что убитые померли без причастия; убить не жалели, о причастии сокрушаетесь, но кто же из разумных людей вам поверит. Посмеялись над вашим желанием и больше ничего. Да возопиет кровь неповинных перед богом».⁵⁷

В другом письме Сенаторов так обличал Антония: «Народ от вас, страшно сказать, слышит одну ложь и лезть за правительство. А обиженные и притесненные от вас никакой защиты не получили и не получают. Вся Россия на вас смотрит как на несправедливца...

«Владыка, вы скажите царю, дабы он дал крестьянам землю, а то они наши кормильцы, а их правительство и купцы притесняют... Кто же за них возвысит голос защиты, как не вы. Господа и купцы вовсе не будут защищать крестьян, им невыгодно, они своим притеснением блаженствуют, а вы, владыка, сильным мира скажите и посоветуйте дать земли крестьянам и улучшить их положение, а то переполнится чаша горести народной, плохо будет, владыка. Смотрите, какие бунты по всей России происходят, и в селах начали грабежи, и слух идет, и еще во многих губерниях собираются бунтовать и засеивать земли удельные и купеческие, и это последнее будет горше первых. Слух идет — хотят войско вразумить, дабы оно не покорялось начальству, чтобы оружие не поднимало и подобных себе не убивало. Что тогда царь и начальство сделает. Это может случиться; тогда и вам, духовным, будет плохо.

«Разве это можно так жить. Все теперь возбуждены: на войне плохо, а в России совсем скверно, и в деревнях стали рассуждать: на войну гонят, как на бойню, избивают как баранов. Всякое терпение лопнет у народа, а зародыш уже есть, и не хватит войска усмирить, да и войска те-

⁵⁷ Музей истории религии и атеизма АН СССР, Рукописный отдел, к. IV, оп. 1. № 162.

перь торопятся. Вы призовите к себе епископа Антония Волынского и отечески внушите ему: что он сказал в Исаакиевском соборе проповедь про интеллигенцию...

«Будто, по его выходит, интеллигенция — враги России. Хватило же у него духу, по его выходит — вешать ученых. Когда появилась его проповедь в газете, то народ с диву удивился, прямо говорили: „в здравом ли он уме“. Теперь нужно владыкину жестокую ошибку исправить Синоду — публиковать в газетах, что владыка был болен от переутомления дел, говорил действительно не то, чтобы следовало, а владыку положить в больницу ненадолго, дабы публику успокоить, а по выходе из больницы пусть он в том же соборе покаяну проповедь скажет, как в древние времена калялись великие грешники во всеуслышание.

«Ваше высокопревосходительство, я посылаю копию письма, какое я вам посылал в феврале, следующим иерархам: митрополиту киевскому, московскому, таврическому, волынскому, томскому, Антонию петербургскому. Проситесь еще отделиться от светской власти, и тогда будет церковь свободная, а теперь она принудительная».⁵⁸

В ходе революции все больше и больше под влиянием рабочего класса пробуждалась сознательность крестьян, и они вступали уже на путь союза с ним. В 1905 г. было налицо не только экономическое, но и политическое движение крестьянства. В. И. Ленин назвал это поворотным для истории фактом. В деревне борьба против корыстолюбия духовенства перерастала в политическую борьбу против него, как слуги царя.

В период первой русской революции многочисленные антицерковные выступления крестьян были вызваны монархической деятельностью духовенства, крестьяне вынуждены были принять меры против реакционного духовенства, использовавшего церкви в качестве контрреволюционного орудия борьбы против народа. В 1905 г. газета «Русские ведомости» писала о том, что монархическая пропаганда духовенства встречает отпор у крестьян. Так, например, в Тверской губернии «черносотенная программа не находит себе сочувствия... Социал-демократы... почти ежедневно устраивают в различных местностях уезда митинги, на которых произносят речи; ораторы этой партии начинают приобретать все большую и большую популярность... Священники, выступающие в роли ораторов, не пользуются совершенно влиянием и нередко терпят фиаско. Так, на митинге в селе С.-Погосте, организованном социал-демократами, священник Ливотов, хотевший произнести речь, был прерван собранием, криками и свистками, что произошло еще до прибытия ораторов партии».⁵⁹

Среди документов, показывающих борьбу крестьян с черносотенным духовенством, исключительный интерес представляет донос священника села Козлова Рузского уезда Московской губернии Померанцева. 23 декабря 1905 г. он писал московскому митрополиту Владимиру: «Мои прихожане... еще с сентября 1905 г. волновались против царя, правительства и духовенства. Высказывали свои желания ограничить самодержавную власть императора... отнять у помещиков и духовенства землю и имущество, церковную власть взять в руки народа...

«Возмутителями народа были сначала тайно до ноября месяца, а с ноября явно врач покровской лечебницы Аржаников с Собинским-Честиком, некоторые окружные учителя земских школ, учительницы ивойловской

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Газета «Русские ведомости», 29 ноября 1905 г.

школы (Катенцевской волости), солдат Балашев... Они раздавали прокламации... Их ревностные помощники и распространители листовок возмутительного направления из крестьян моего прихода... (далее следует список крестьян, — Л. Е.).

«Эти сказанные крестьяне были передовыми возмутителями, и с ноября месяца прежние агитаторы не имели нужды являться к нам, потому что местные... бунтовщики самостоятельно стали собираться на митинги и распространять противоправительственное направление.

«Я со своей стороны в храме и при встрече с ними убеждал ждать, когда само правительство придет к ним на помощь и удовлетворит их нужды. Они осмеивали меня и говорили, что прошло время застрашивать нас и грозить адом: „Наши деды спали, мы же теперь проснулись, мы терпеть не можем ига, носимого нами, и требуем переворота в нашу пользу“.

«Декабря 6-го дня, по случаю тезоименитства государя императора, я им в слове высказал о силе и установлении богом самодержавной власти и призывал их удержаться от возмутительного движения и подчиниться установленной государем власти, не следовать вредным возмутителям, потому что последствия для них будут горькие. Они прослушав слово, почти вслух ругали меня и говорили, что священники вредны, они мешают нам добиваться своего улучшения и не зря нам студенты говорили, чтобы не имели с священниками общения, как с вредными людьми, а притесняли бы их и сгоняли. Начинали глумиться над церковью, ее учреждениями. Кошунственно относились к евангелию и ругали его. Не велели ходить в храм, обращаться к священнику с требами...

«На митинге в ноябре месяце в селе Рождествене-Новикове в волостном правлении собралось их до 500 человек, и после митинга вытребовали священника Соколова и заставили служить благодарственный молебен по поводу их преобладающего влияния на население и панихиду за убитых борцов и современное народное движение. Священник Соколов исполнил их требование. Мои же прихожане-возмутители распространили в народе: что мы прикажем попу, то и сделает, а если не будет, то употребим силу. При встрече со мной сказали, что скоро соберутся, заставят служить такой же молебен и панихиду, как в Рождествене-Новикове.

«Наконец, 17 декабря все крестьяне под предводительством сказанных вожakov явились в школу, составили митинг, на котором читали зажигательные листки и книжечки против правительства. Школу я учительнице и сторожу Ивану Космину велел запереть, но они не послушались и с грубостью сказали, что не их дело. К вечеру с шумом и криком явились ко мне под предводительством Ивана Трифонова, выбранного из них вожак, который сказал мне: отвечай сходу, какое ты имел право против нас говорить в храме в николин день? Ты все врал, говорил неправду. За это тебя нужно было стащить за волосы с амвона. Вы попы вредные, держите нас в невежестве и застрашиваете адом. Теперь же мы не те. Делайте, что мы велим. По какому праву ты распространяешь листки против каких-то возмутителей? Возмутители вы, попы, а мы добиваемся свободы. Зачем ты раздавал листки, писанные в обители преподобного Сергия по случаю манифеста 6 августа? В этих листках смысл извращен и неверен. И называл меня возмутителем. К этому он прибавил: если я буду говорить проповеди против их настоящего народного движения, то они употребят против меня силу и вытащат за волосы из дому...

«Стесненный всеми и не находя помощи от полиции, я вынужден с сего времени удалиться из села Козлова...

«Свидетелями деяния бунтовщиков представить могу очень мало, потому что все более или менее сделались участниками смутного движения».⁶⁰

Уездный исправник сообщил митрополиту по поводу этого доноса, что «неприязненные отношения между крестьянами и священником Померанцевым произошли вследствие отказа Померанцева убавить поборы за требы».⁶¹

Многочисленные документы свидетельствуют о том, что духовенство отказывалось читать крестьянам царский манифест от 17 октября 1905 г. Это вызвало большое недовольство среди крестьян. Известно много постановлений крестьян, требовавших «сменить священников, не объяснивших народу манифест 17 октября».

Так, в январе 1906 г. крестьяне Васинского сельского общества Шумергской волости Яранского уезда Вятской губернии на сходе пришли к такому решению: «Мы требуем, чтобы священники стояли за народ и разъясняли народу объявленные царем свободы; тех священников, которые возбуждают население против интеллигенции и сознательных крестьян, мы будем лишать руги и платы за требы и будем требовать немедленного их удаления».⁶² Такие же приговоры были вынесены крестьянами других местностей этой губернии.⁶³

В рапорте каширского уездного исправника тульскому губернатору от 12 ноября 1905 г. рассказывается, как в селе Красине на сельском сходе, созванном приставом для разъяснения царского манифеста 17 октября 1905 г., крестьяне «выражали неудовольствие, что помещики платят ничтожные сборы, а с них дерут последнюю шкуру. Один из братьев Емельяновых с грубостью сказал: „А почему поп в церкви поминает царя самодержавнейшим? Он теперь не самодержавный и его поминать нельзя; мы не хотим самодержавия, а желаем, чтобы государством управлял народ, в эти манифесты мы не верим, мы кровью завоевали себе свободу и теперь полноправные граждане“»; исправник писал далее, что крестьяне «стали жаловаться на священника, что он долго не читает им высочайшего манифеста».⁶⁴

В ходе борьбы с черносотенным духовенством наиболее передовые крестьяне разоблачали политическую роль служителей культа. Так, 21 апреля 1905 г. в деревне Ракушинской Екатерининской волости Нолинского уезда Вятской губернии крестьянин Павел Дегтярев говорил сходу: «Вот видите, начальство сидит на столе, а мы сидим под столом; священники стоят по углам с крестами; мы хотим из-под стола выглянуть на свет, но попы нас тычут в зубы крестами и книзу давят».⁶⁵ В связи с тем, что духовенство выступило в церквях с призывами к подавлению революционного движения, крестьяне во многих местах давали стойкий отпор этой агитации. В 1905 г. в Ельце Орловской губернии прихожане встречали черносотенную проповедь священника криками: «Долой черносотенца!».⁶⁶ В 1905 г. в Сердобской волости Орловской губернии крестьяне кричали

⁶⁰ Московский областной архив (далее: МОА), Канцелярия московского губернатора, 1905 г., д. 57, л. 228.

⁶¹ Там же.

⁶² Аграрное движение в 1905—1907 гг., т. I, стр. 39.

⁶³ См.: Второй период революции 1906—1907 гг., ч. I, кн. I, стр. 749.

⁶⁴ МОА, Канцелярия тульского губернатора, 1905 г., д. 12/15, лл. 180—181.

⁶⁵ Музей истории религии и атеизма АН СССР, Рукописный отдел, ф. I, оп. 1, д. 608, л. 11.

⁶⁶ Там же, л. 12.

священнику, занимавшемуся монархической пропагандой в церкви: «Иди, батюшка, на улицу, здесь не место», «не надуешь — знаем мы вас».⁶⁷

В ноябре 1905 г. в Волынской губернии крестьяне села Дарковичи разграбили дом священника. Во время литургии, когда священник говорил проповедь, крестьяне кричали, оскорбляли его.⁶⁸

В октябре 1905 г. в селе Тепловке Саратовского уезда Саратовской губернии крестьяне изгнали из села священника-черносотенца за погромную агитацию.⁶⁹

В ноябре 1905 г. в Вятке на заседании Крестьянского союза было принято решение «об удалении от должности священника села Всесвятского Слободского уезда, Вятской губернии за произнесение проповедей против политиков, которых называл крамольниками и анархистами и не признающими бога».⁷⁰

Уже упомянутый епископ архангельский и холмогорский 5 декабря 1905 г. писал архангельскому губернатору, что крестьяне Шенкурского уезда постановили: «сообщить священникам, чтобы они не произносили с кафедры проповедей политического содержания. В случае неисполнения ими сего наложить на занимаемые ими общественные дома плату по 60 рублей в год».⁷¹ Епископ просил губернатора принять меры для привлечения к ответственности должностных лиц, допустивших составление указанных приговоров.

Делегаты совещания Крестьянского союза 6—10 ноября 1905 г. сообщали, как на местах крестьяне старались пресечь черносотенную агитацию. Делегат Московской губернии (Богородского уезда) рассказывал: «Как справляться с попами? А вот как. Поп говорил проповедь у нас о том, чтобы подавить все крестьянское движение; мы пришли и сказали, что если он будет такие проповеди говорить, то чтобы больше не ходил по приходу. Он извинился, стал шелковый, а на следующее воскресенье отслужил панихиду по павшим борцам».⁷² Делегат Екатеринославской губернии (Екатеринославского уезда) говорил: «Слухи распускались казаками и полицией: „церкви разорили, с попов на собак кресты вешали“». Он сообщил далее, что в селе Широком священник науськивал травить интеллигенцию, учителей. Когда же народ выступил против попа, он послал за урядником. Попа выручили из беды черносотенцы.⁷³

Крестьянские сходы выносили приговоры об изгнании черносотенных служителей культа.

Делегат Московской губернии (Рузского уезда) заявил: «У нас священник донес... Я пригласил на собрание священника и спрашиваю: „А ну-ка, что ты говорил?“ Он начал плести чепуху, оправдываться, ему в глаза указали, что он врал. Когда крестьяне разобрали дело, то составили приговор... священника нужно уволить и послали этот приговор в консисторию».⁷⁴

Особенное возмущение крестьян вызывали священники-доносчики. Известны отдельные случаи убийства таких священников-шпионов. Так,

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Ф. Путинцев, ук. соч., стр. 24.

⁶⁹ В. Обинский. Полгода русской революции. Сборник материалов к истории русской революции (октябрь 1905—апрель 1906 гг.). М., 1906, стр. 54.

⁷⁰ Аграрное движение в 1905—1907 гг., т. I, стр. 34.

⁷¹ А. И. Потылицын, ук. соч., стр. 30.

⁷² Протоколы делегатского совещания Всероссийского крестьянского союза 6—10 ноября 1905 г. в Москве, стр. 27.

⁷³ Там же, стр. 34.

⁷⁴ Там же, стр. 111.

14 августа 1908 г., в селе Григоровке Киевской губернии крестьяне убили местного священника Андрея Борецкого, который занимался доносами.⁷⁵ Крестьяне угрожали расправой с пособниками священников — агентов полиции. Один из них в селе Ильинском Слободского уезда Вятской губернии утром 11 июня 1906 г. обнаружил прибитую к воротам записку. «Егор Павлов шпион, поповский друг, когда бы с попом уехал вдруг, а коли остался — как бы на смерть не попался».⁷⁶

В 1906 г. большевистская газета «Борьба» опубликовала отчет разъездного агитатора группы Самарского комитета РСДРП, который сообщал, как на местах решается вопрос о борьбе против контрреволюционного духовенства: «по отношению к черносотенным главарям из духовенства, помимо агитации о необходимости отделения церкви от государства, решено... в селениях, где живут черносотенцы из духовенства, но где революционное население составляет меньшинство, вести агитацию за удаление этих лиц, а в селениях, где революционное население в большинстве, удалять их по приговору. В отдельных случаях революционные крестьянские комитеты, не применяя сами против главарей черносотенцев из духовенства крайних мер, могут предоставлять по отношению к ним свободу действий».⁷⁷

В период русской революции передовая часть крестьянства постепенно начала понимать политическую роль церкви как служительницы самодержавия.

Требования свободы совести, отделения церкви от государства и школы от церкви

В проекте программы РСДРП, написанном В. И. Лениным и опубликованном в № 21 газеты «Искра» в июне 1902 г., выдвигалось требование свободы совести, уничтожения сословий и полной равноправности всех граждан, независимо от пола, религии и расы, а также отделение церкви от государства и школы от церкви. Большевики вели пропаганду этих ленинских требований, вошедших в программу РСДРП, принятую II съездом партии в 1903 г.

Из некоторых приговоров сельских сходов и других документов видно, что большевистская пропаганда стала проникать в крестьянские массы и передовое крестьянство уже имело правильное представление о свободе совести, о том, что вопросы отправления религиозного культа касаются только верующих, а не всего населения. В ноябре 1905 г. народный съезд Старо-Буянской волости Самарского уезда Самарской губернии принял «Временный закон по Старо-Буянскому волостному народному самоуправлению», в котором было сказано: «Выбор духовенства, такса на требы, благоустройство и благолепие храма и вообще церковные дела решаются прихожанами той или другой церкви, а не на народных собраниях».⁷⁸ Среди требований некоторых крестьянских сходов выдвигалось и требование «равноправности всех граждан, независимо от пола, религии и национальности».⁷⁹

⁷⁵ Книга русской скорби, т. IV. СПб., 1910, стр. 20.

⁷⁶ Музей истории религии и атеизма АН СССР, Рукописный отдел, ф. I, оп. 1, д. 608.

⁷⁷ Газета «Борьба», 5 января 1909 г.

⁷⁸ Самарская газета, 27 декабря 1905 г.

⁷⁹ См., например, требование крестьян общества Кумолова, Петергофского уезда. С.-Петербургской губ.; Высший подъем революции 1905—1907 гг., ч. I, стр. 542—543.

В декабре 1905 г. сельский сход села Калюженцы Скурянской волости Прилукского уезда Полтавской губернии вынес приговор: «Мы требуем... церковь должна быть отделена от государства, представлять собою самостоятельное, независимое от давления правительства, а школа — от церкви».⁸⁰ 11 декабря 1905 г. собрание жителей села Бобринец Елисаветградского уезда Херсонской губернии постановило требовать «отделения церкви от государства и школы от церкви».⁸¹ Крестьяне Новоселковского прихода, состоящего из разных деревень Буянского уезда Симбирской губернии, приняли наказ депутатам III Государственной думы, избранным от Симбирской губернии. В наказе было требование «отделить церковь от государства».⁸² На сходе, принявшем наказ, присутствовало 332 крестьянина. Некоторые крестьяне, опутанные религиозными предрассудками, хотели хотя бы частичной отмены связи церкви с государством. Так, например, в ноябре 1903 г. делегат Суражского уезда Черниговской губернии на делегатском собрании Крестьянского союза в Москве говорил: «Нужно, кроме того, освободить людей от всяких клятв и присяг, в которых клянутся животворящим крестом: это не по-божески, в Евангелии сказано: не клянитесь никак, — а тут требуют клятв. Необходимо отменить их и заменить торжественным обещанием действовать и говорить по совести».⁸³

Передовые деятели русской общественности давно боролись за освобождение школы от гнета церкви, мечтали о такой организации светского образования, при которой было бы уничтожено преподавание «закона божия». В начальных училищах, по положению 1897 г., преподаванию «закона божия» должно было быть отведено 25% всего учебного времени, в двухклассных училищах Министерства народного просвещения — более 20%. В гимназии из 9322 учебных часов 760 часов приходилось на «закон божий».⁸⁴

Это требование отделения школы от церкви поддерживала передовая часть учителей. На учредительном съезде в 1905 г. Всероссийский учительский союз почти единогласно принял лозунг борьбы за светскую школу. Многие крестьяне высказывались за освобождение школы от «опеки» церкви, но большинство крестьян еще не думало о полной ликвидации религиозного влияния в школе. 1 августа 1905 г. на Учредительном съезде Всероссийского крестьянского союза обсуждался вопрос о начальной школе. Представитель Черниговской губернии, указывая, что вопросы образования для народа не менее важны, чем вопрос о земле, заявил: «Программы начальных школ нужно изменить, совсем устранив из преподавания в них закона божия, как отвлеченную науку, ничего не дающую учащемуся, который усваивает только механически отвлеченные понятия, и заменить закон божий преподаванием естественных наук».⁸⁵ Другой представитель Черниговской губернии считал возможным преподавание «закона божия» оставить в начальной школе, но «преподавать его в качестве истории еврейского народа, как все другие истории».⁸⁶ Представитель Нижегород-

⁸⁰ Высший подъем революции 1905—1907 гг., ч. III, кн. I, стр. 312—313.

⁸¹ Там же, стр. 604.

⁸² И. Шмыгин. Крестьянское движение в Симбирской губернии в период революции 1905—1907 гг. Уч. зап. Ульяновск. гос. пед. инст., вып. 7, 1955.

⁸³ Протоколы делегатского совещания Всероссийского крестьянского союза 6—10 ноября 1905 г. в Москве, стр. 48.

⁸⁴ М. О. Веселов. Учебные планы начальной и средней школы. Учпедгиз, 1939, стр. 50—52.

⁸⁵ Протоколы Учредительного съезда Всероссийского крестьянского союза. СПб., 1905, стр. 39.

⁸⁶ Там же, стр. 40.

ской губернии придерживался мнения, что «закон божий» следует сделать необязательным.⁸⁷ Представители Курской губернии предложили «закон божий преподавать только там и тем детям, где это пожелает местное население».⁸⁸

Съезд постановил: «Все школы должны быть светские... Преподавание закона божия в низшей школе признано необязательным и должно быть предоставлено усмотрению родителей учащихся».⁸⁹ За обязательность преподавания «закона божия» из присутствующих на съезде 100 крестьян и 25 представителей интеллигенции голосовало всего 3 человека.

Среди наиболее передовой части крестьянства возникла идея об использовании церковных капиталов для создания школ. 30 ноября 1905 г. в Вятке на заседании Крестьянского союза было принято решение: «отобрать капиталы в церквях, монастырях, в которых имеется до 12 миллионов, и устроить на эти капиталы школы с пособием учащимся».⁹⁰

В 1905 г. были отдельные факты, когда на заседании некоторых крестьянских союзов выносили решения о закрытии церквей. 6 ноября 1905 г. в селе Ольховке Царицынского уезда Саратовской губернии 100 крестьян заняли помещение волостного правления и устроили заседание крестьянского союза. На заседании среди различных вопросов обсуждался вопрос: «Нужны ли церкви и духовенство?» Заседание решило: «Церкви не нужны, их следует обратить на другие полезные учреждения — школы, больницы».⁹¹

Атеистические выступления крестьян

Еще в начале XX в. руководители православной церкви видели падение религиозности народных масс и отмечали влияние революционной пропаганды.

Обер-прокурор Синода в своем отчете за 1903—1904 гг. писал, что «новые лжеучения в современном безбожном и противцерковном духе стремятся сбить православно-русский народ с истинного его пути. Особенно этому содействует распространение в народе разных книг, проповедующих неверие и социализм».⁹²

Многочисленные факты свидетельствуют о том, что в период первой русской революции особенно сильно падал авторитет церкви. Архиепископ рижский и митавский Агафангел писал обер-прокурору Синода П. П. Извольскому 28 ноября 1906 г.: «Революционная волна, конечно, не могла не коснуться и православной паствы, ее церковно-религиозной жизни, представителей православной церкви — пастырей. Смута, охватившая весь Прибалтийский край, создала большие затруднения и препятствия к должному исполнению пастырями своих обязанностей... немало было совершено разного рода насилий над православными пастырями при исполнении своих обязанностей, напр. в виде запрещения под угрозами совершения богослужения (в Саусенской и Марценской церквях), поминать во время богослужения царствующий дом... Число молящихся в церквях

⁸⁷ Там же, стр. 39.

⁸⁸ Там же, стр. 39—40.

⁸⁹ Там же, стр. 40.

⁹⁰ Высший подъем революции 1905—1907 гг., ч. II, стр. 797.

⁹¹ Там же, стр. 758.

⁹² Всеподданнейший отчет обер-прокурора св. Синода по православному исповеданию за 1903—1904 гг. СПб., 1905, стр. 133.

уменьшилось. Население, преимущественно молодежь, забыло о храме и устремилось на разные антиправительственные шествия и собрания... Были предъявлены к священникам и требования о закрытии церквей... На народных митингах раздавались голоса, отрицающие бога, религию, власть».⁹³

Анализируя революционное пробуждение деревни, В. И. Ленин отмечал роль крестьянской молодежи. «В русской деревне, — писал В. И. Ленин, — появился новый тип — сознательный молодой крестьянин. Он общался с „забастовщиками“, он читал газеты, он рассказывал крестьянам о событиях в городах, он разъяснял деревенским товарищам значение политических требований, он призывал их к борьбе против крупных землевладельцев — дворян, против попов и чиновников».⁹⁴

В секретном рапорте Медынского уездного исправника Калужскому губернатору от 23 апреля 1905 г. за № 136 сообщалось, что «16-го сего апреля в селе Прудках Кузовской волости... прихожане местного храма, прибыв для слушания пасхальной заутрени, в ожидании начала богослужения разместились в разных местах, в том числе и в церковной сторожке, где собралось человек около 50. Находившиеся среди них крестьяне деревни Тросны Кузовской волости, родные братья Василий и Егор Михайловы, только в страстную субботу прибывшие из г. Москвы, начали рассказывать присутствующим о том, что у них в Москве на фабриках решено уменьшить рабочие часы, увеличить рабочую плату, отбирать землю и тому подобное. Тут же Михайловы, достав бывшие при них печатные листки прокламаций, стали раздавать их бывшим в сторожке лицам. Прокламации эти оказались преступного, противоправительственного содержания под заглавиями: „Письмо крестьянина с ответом Московского комитета Российской социал-демократической рабочей партии“, стихи „Варшавянка“, „Похоронный марш“, „Наши задачи“, „Какое страхование нам нужно“».⁹⁵ Полтавский архиепископ писал: «Народ, забыв бога и царя, встречает агитаторов при торжественном звоне колоколов наших православных церквей и, вместо того чтобы по зову колоколов идти в церковь и молиться богу, выставляет красные флаги и слушает не священников, а агитаторов, призывающих к неповиновению властям».⁹⁶

В 1905—1906 гг. во многих деревнях крестные ходы были использованы для революционной агитации. Так, 15 апреля 1906 г. подольский уездный исправник доносил московскому губернатору, что «в деревне Ходаевой Молодинской волости на пасхальной неделе во время крестного хода местные крестьяне, носившие иконы, пели Марсельезу „Вставай, подымайся, рабочий народ“ и, кроме того, 15 апреля получено заявление священника села Якимина той же волости, о. Молчанова, который подтверждает упомянутые сведения и при этом добавляет, что некоторые из богоносцев позволяли себе небрежно относиться к иконам, причем за отстранение их от ношения икон грозят ему, священнику, лишением жизни».⁹⁷

В деревни проникали социал-демократические антирелигиозные листовки. В связи с этими листовками любопытное событие произошло в 1905 г. в селе Новом Рожке Новозыбковского уезда Черниговской губернии. Местному священнику было подброшено письмо. В письме оказа-

⁹³ ЦГИАЛ, ф. 797, оп. 76, 1906 г., д. 590, л. 1, об. 3.

⁹⁴ В. И. Ленин. Соч., т. 23, стр. 235.

⁹⁵ МОА, Канцелярия калужского губернатора, 1905 г., 2-й стол, стр. 137, л. 1.

⁹⁶ Полтавский вестник, 30 декабря 1905 г.

⁹⁷ МОА, Канцелярия московского губернатора. 1905 г., д. 4, л. 519.

лась печатная листовка «Пауки и мухи» Вильгельма Либкнехта и записочка, писанная малограмотной крестьянской рукой: «Отец Андрей, я слышан, что вы желаете иметь литературу и многий даже заявляли принести оную к вам в дом, согласно вашему желанию передаю вам один экземпляр (пауки и мухи), и не оставьте моей просьбы, и не примите в труд это почитать как поучение после божественной литургии перед всем народом, пусть убедятся, услышавши это». В листовке говорилось, что «Пауки — это попы и монахи, затемняющие ум, отравляющие душу верующих людей, под видом религии проповедующие рабскую покорность сильным мира сего, предающие анафеме всякую попытку бедных тружеников улучшить свое положение».⁹⁸ Священник отнес записку и листовку в полицию.

Под влиянием революционных событий значительная часть крестьян понимала реакционную роль духовенства, но не могла еще осознать вред самой религии. Представитель Орловской губернии на Учредительном съезде Всероссийского крестьянского союза в 1905 г. заявил: «Народ страдает не только от правительства, господ и купцов, но и от попов. Они притесняют народ поборами, и добиваются, чтобы он пребывал в темноте. У нас попу не полюбилось, что в чайной читают газеты; зачастил туда ездить, говорил, что не нужно газеты читать, что они совсем лишние, что наша православная религия основана на Евангелии. Мы начали читать божественное писание и нашли, что оно учит совсем не так, как учат попы».⁹⁹

В начале XX в. очень много крестьян порывало с православием именно потому, что видело противоречие между тем, что проповедовала и как поступала церковь. Некоторая часть крестьян уходила в различные секты, обещавшие «истинную веру», а другая — отрицала вообще всякую религию. Так, например, крестьянин деревни Пугачи Истрской волости Людинского уезда Витебской губернии Евдоким Степанович Судников подал 4 февраля 1908 г. в Синод прошение: «Не считая современную православную религию носительницей идеалов Христа и выразительницей справедливости и не разделяя ни одного из догматов православной церкви, покорнейше прошу исключить меня из упомянутого верования и не причислять ни к одной из существующих религий, так как правды ни в одной не нахожу».¹⁰⁰

В архивах сохранились и документы об атеистических взглядах крестьян в это время. Это в основном дела о крестьянах-«богохульниках», которые высмеивали веру в бога и святых. Так, епископ архангельский и холмогорский Иоанникий в донесении Синоду от 26 марта 1902 г. писал: «... в деревне Кудьме, в доме умершего крестьянина Абрама Корельского, находился крестьянин Холмогорского уезда Феогност Дмитриев Горбатов, который говорил, что „бог все равно, что покрывка“, а преподобный Алексей человек божий „еретик“, причем ругал его».¹⁰¹

В 1905 г. в селе Зинькове Полтавской губернии крестьяне часто вступали с местным священником в спор, доказывая, что бога нет и не было

⁹⁸ И. Г. Дроздов. Аграрные вопросы и карательные экспедиции в Черниговской губернии в годы первой русской революции 1905—1906 гг. М.—Л., 1925, стр. 16.

⁹⁹ Протоколы Учредительного съезда Всероссийского крестьянского союза, стр. 15—16.

¹⁰⁰ ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 189, 1908 г., д. 8025, л. 1.

¹⁰¹ Там же, оп. 183, 1902 г., д. 4296, лл. 1—2.

и что ходить в церковь нет никакой надобности, так как там молятся за царя.¹⁰²

В селе Старая Казинка Ново-Горской волости Кирсанского уезда Тамбовской губернии крестьянин Е. С. Болотов сказал, обращаясь к иконам: «Зачем молиться этим чурбанам, бога у нас нет».¹⁰³

В донесении в Синод 29 октября 1912 г. от Никандра, епископа нарвского, временно управляющего С.-Петербургской епархией, рассказывается, как крестьянин П. И. Бушуев в 1908 г. стал атеистом:

«Проживающий в г. С.-Петербурге Павел Иванов Бушуев обратился в С.-Петербургскую духовную консисторию с заявлением от 22 июня с. г., в коем пишет, что он, будучи вполне убежден в атеизме, просит духовную консисторию отлучить его от православной церкви... Протоиерей Владимир Гуляев, коему поручено было преподавать Бушуеву пастырские увещания и вразумления, рапортом от 16 июля с. г. за № 48 донес консистории, что Павел Иванов Бушуев, крестьянин Тверской губернии, Вышневолоцкого уезда, Никулинской волости, деревни Гнездоха, от роду 22 лет, холостой, занимается черными работами у одного из хлебных торговцев в Калашниковской пристани. Он остается непреклонным в своем желании совершенно и навсегда отделаться от христовой церкви, говорит: „не хочу лицемерить, не верую, не хочу и считаться в числе верующих“. Убеждение в том, что нет ни бога, ни загробной жизни, что человек после смерти обращается в ничто, что в мире все подчиняется законам природы и что все существа явились сами собой, явилось в нем четыре года тому назад, когда он жил в доме своего отца. Он еще живя в деревне, у своего отца, перестал и в церковь ходить и богу молиться. За это отец его часто бранил, но он всегда отцу на его брань говорил одно: „всем дана свобода, и я хочу пользоваться ею, сам ты веруй во что хочешь, и молись кому хочешь, а в мои убеждения не вмешивайся“. В С.-Петербурге он живет третий год, и здесь также он не имел никакого общения с церковью.

«Ввиду того что крестьянин П. Бушуев, несмотря на преподанные пастырские вразумления и увещания, остался непреклонным в своем желании совершенно и навсегда отделаться от христовой церкви, СПб.-епархиальное начальство определением своим от 28 сентября—4 октября с. г. постановило: 1) исключить из списков лиц православных, 2) о настоящем постановлении довести св. Синоду и уведомить градоначальника о зависящих с его стороны распоряжениях, 3) отобрать от Бушуева сведения о времени и месте его рождения и крещения, а равно об именах и отчествах его родителей на предмет отметки в метрических книгах об его исключении из списков православных».¹⁰⁴

В результате первой русской революции новый дух повеял во всей массе русского народа. Революция просвещала крестьян. Борьба пролетариата вызвала большой революционный подъем среди крестьянских масс. Во время революции крестьяне получили богатейшую школу политического воспитания, лучше узнали своих классовых врагов. Несколько лет революции сделала ясным то, чего нельзя было бы узнать в течение предыдущих десятков лет.

Благодаря революции более резко выявилась и классовая сущность церкви, которая на словах объявила себя вне политики, а на деле защи-

¹⁰² Вопросы истории, 1956, № 3, стр. 35.

¹⁰³ Музей истории религии и атеизма АН СССР, Рукописный отдел, ф. I, оп. 1, д. 608, л. 14.

¹⁰⁴ ЦГИАЛ, ф. 795, оп. 195, 1912 г., № 3199, лл. 1—2.

щала всех и всяческих врагов народа. Революция 1905—1907 гг. подорвала веру в «божьего помазанника» и его слуг и показала, что не одна полиция борется против народа, но и церковь. Вооруженная расправа самодержавия с восставшими трудящимися и участие в ней духовенства подрывали доверие масс к церкви. В общем процессе революционной борьбы изменилось отношение передовой части крестьянства к церкви и духовенству.

В 1914 г. в статье «О национальной гордости великороссов» Ленин писал о том, «что великорусский рабочий класс создал в 1905 году могучую революционную партию масс, что великорусский мужик начал в то же время становиться демократом, начал свергать попа и помещика».¹⁰⁵

¹⁰⁵ В. И. Ленин. Соч., т. 21, стр. 85.

IV. АТЕИСТИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ В СТРАНАХ НАРОДНОЙ ДЕМОКРАТИИ

А. ЯШЕК

ОБ АНТИКЛЕРИКАЛЬНОЙ БОРЬБЕ ЧЕШСКОГО НАРОДА

Чешский народ — свободолюбивый народ. Его ненависть к католической иерархии и стремление бороться за свободу и национальную независимость нашли яркое выражение в гуситском революционном движении, которое ускорило процесс расслоения чешского общества на «низшие слои», отражавшие патриотические устремления того времени и панство, придерживавшееся антинародной и антинациональной политики. Отношение к гуситскому революционному движению впоследствии стало критерием народности или антинародности.

Революционно-демократический характер гуситского движения был тесно связан с его антиклерикальной тенденцией, так как это движение было направлено против феодального гнета, а самым крупным феодалом в XV в. была католическая церковь, ибо ей тогда принадлежала половина всей обрабатываемой земли в стране. В средние века выступления против феодализма неизбежно принимали религиозную форму. Народные восстания были направлены прежде всего против церкви.

Пятнадцать лет боролись гуситы против армий, собранных из многих стран Европы и вооруженных на деньги немецких феодалов и католической иерархии. Только измена чешских панов помогла Риму и немцам разбить главную армию гуситов в 1434 г.¹

Гуситские идеи на протяжении веков служили оружием прогрессивных классов в борьбе против реакции. Чешский народ не забыл тех, кто был главным врагом гуситов. Гуситы видели прямого виновника своих бедствий в католической церкви, которую они считали антихристом.

Еще со времен догуситских реформаторов отмечается стремление чешского народа противопоставить официальной христианской религии «справедливую религию», независимую от Рима, которая бы защищала интересы народа, а не интересы эксплуататоров.

После поражения революционного ядра гуситского движения основное место в идеологии начинают занимать примиренческие идеи высшей шляхты и мещанства, призывающие к покорности и смирению, лозунг — «непротивление злу насилием».

Взгляды истощенного войнами земанства (низшие слои шляхетства) и крестьян выразил Петр Хельчицкий. Он родился около 1390 г. и, по-видимому, принадлежал к низшему дворянству.² Он критиковал злодеяния церкви, но осуждал революционность левого крыла гуситов, выступал против насилия. Хельчицкого главным образом интересовали вопросы этики.

¹ Josef Macek. Husitské revoluční hnutí. Praha, 1952, Kap. 4, § 3.

² František Palacký. Dějiny národu českého v Čechách a na Moravě. Praha, 1877. стр. 3.

Свое учение он выражал в религиозной форме. Хельчицкий различал два закона в человеческом обществе: один — «закон Христа» (это евангелие), другой — «закон антихриста».³

Церковь не имеет права создавать законы, писал Хельчицкий, потому что Христос приказал ей распространять его учение, а не создавать свои законы.⁴

Учение Хельчицкого о государстве противоречиво. Он провозглашает государство то творением антихриста, то творением Христа, считает, что государство необходимо для тех, кто не является истинным христианином. Основой общества, по Хельчицкому, должен быть мир, покой и свобода. Хельчицкий убежден, что этот идеал был осуществлен в раннехристианской общине. Хельчицкий отвергал революцию, так как она несовместима с его принципом «непротивления злу насилием».

Хельчицкий писал, что еретическое государство является более здоровым, потому что в нем нет такого количества священников-паразитов, как в современном ему христианском обществе.⁵

Академик Зденек Неедлы в книге «Гус и наше время» писал о социальной основе критики Хельчицким церкви: «Проповедовалось христианство, но под ним понималась определенная экономическая, социальная и политическая организация мира. Был не только христианский костел, но было и христианское государство, христианское распределение собственности. Говорилось о кризисе христианства, но в действительности это был кризис всеобщей организации, а с ней и христианства».⁶

Хельчицкий считал, что учение римской церкви есть орудие антихриста. Он говорил, что священники помогают светской власти церкви, для того чтобы крестьяне работали на них. Священники стремятся к приобретению богатств. В этом вопросе Хельчицкий примыкает целиком к теоретикам гуситского движения.

Критика Хельчицким церкви и феодальных порядков была радикальной, но его отрицание революционной борьбы не могло привлечь массы. Идеи Петра Хельчицкого получили распространение, когда спала революционная волна. Наследниками и продолжателями учения Хельчицкого стала религиозная секта «Община чешских братьев», которая объединяла противников католицизма.

Чешский народ сочувствует страданиям «Общины чешских братьев», но она никогда не была очень популярна среди народных масс, потому что члены ее не были революционерами, как Гус и Жижка. «Чешские братья» выражали пассивный протест против тогдашнего общества. Член этой общины не должен был вмешиваться в общественную жизнь, исправлять или менять порядки.

После наивысшего подъема революционного движения чешского народа наступает период его падения — время после Белой горы. Восстанием 1618 г. руководила шляхта без народа. Это и было главной причиной страшного поражения. Те, которые себя считали представителями чешского народа, были разгромлены. Часть из них была уничтожена, другие убежали за границу.

Буржуазные историки стремились идеализировать этот период, превозносили Габсбургов, Вальдштейна, чужеземную шляхту и, наконец, католи-

³ P. Chelčický. *Sit viny pravé*. Praha, 1940, стр. 31.

⁴ Там же, стр. 30.

⁵ Там же, стр. 189.

⁶ Zdenek Nejedlý. *Hus a naše doba*. Praha, 1947, стр. 10.

ческую иерархию, которая угнетала народ. В отличие от этих писателей Алоис Ирасек в своем великолепном произведении «Темно» выразил истинные думы чешского народа этого времени.⁷

Если в этой «темноте» был какой-то просвет, так он шел не от храмов и дворцов, построенных чужеземными панями на костях народа, а от героической борьбы народа, который сохранил гуситские традиции. Несмотря на невыносимый крепостной труд, народ пел, чтобы не впасть в отчаяние (90 процентов наших народных песен возникло в это время).⁸ Отбирали у народа чешскую книгу, угнетатели принуждали его говорить на чужом языке, но он ответил на это созданием чудесных сказок, легенд и пословиц. В народном творчестве отражены думы и мечты трудящихся, стремившихся к справедливости и счастью, выражена ненависть народа к духовным и светским крепостникам. В качестве примера можно привести сказку «О сапожнике и черте».⁹

В одной деревне жил сапожник, который был так беден, что никак не мог прокормить свою семью. Чтобы накормить голодных детей, сапожник продал свою душу черту, который стал приносить ему каждый вечер пять золотых. Узнав об этом, господь бог и святой Петр зашли к сапожнику. Жена сапожника приготовила им хороший ужин и уложила их спать в чистую кровать. Утром святой Петр поблагодарил сапожника за гостеприимство, а господь спросил сапожника, какую он хочет награду. Сапожник попросил господа бога, чтобы были исполнены три желания. Во-первых, если кто-нибудь сядет на его сапожничий стульчик, чтобы не смог от него оторваться, пока, он, сапожник, не захочет его отпустить. Во-вторых, чтобы не смог оторваться от его окошка, и последнее, чтобы не мог оторваться от его груши в огороде. Бог обещал исполнить эти желания.

Прошло время. Черт приходит к сапожнику, чтобы взять его с собой в ад. Сапожник просит черта посидеть на стульчике, потому что он еще должен покушать. Черт, конечно, не смог оторваться от стула, и сапожник его отпустил после обещания, что тот будет приносить деньги еще семь лет. Второй и третий раз все повторилось снова. Когда сапожник умер, святой Петр не пустил его в рай, потому что не нашел его в списке. Сапожник повернулся и пошел в ад. Но как только черти увидели его, они закрыли ворота, так как были напуганы рассказами об его чудесах. Сапожник снова пошел к святому Петру. Тот опять его не пустил. Так повторялось три раза. Когда сапожнику надоело гулять между раем и адом, он постучал сильно в небесные ворота. Святой Петр их немножко приоткрыл, сапожник быстро снял свой передник, бросил его за ворота и прыгнул на него. Когда его хотели выгнать из рая, сапожник ответил, что он стоит на своем и что его не имеют права выгонять. Так сапожник попал в рай.

В этой сказке отразилась непоколебимая вера народа в человеческий разум; народ сумел обмануть не только нечистую силу, но и самого апостола Петра.

Католическим изображениям адских мук, которым подвергаются грешники за малейшее нарушение церковных законов, народ противопоставлял оптимистические веселые рассказы; в них черти изображались как глупые, жалкие существа, которых можно обмануть и запугать. Характерной особенностью этих сказок является отсутствие в них нематериальных существ; сам бог и человеческая душа понимаются как материальные существа. Душа

⁷ Alois Jirásek. *Temno*. Praha, 1949.

⁸ Zdenek Nejedlý. *Komunisté dědici velikých tradic českého národa*. Praha, 1951, стр. 22.

⁹ K. J. Frben. *Národní pohádky*. Praha, 1957.

чаще всего изображается как птица, а бог — в виде старого человека с длинной бородой.

Во многих сказках выражен протест народа против пассивного смирения перед судьбой, которому учила католическая церковь. Примером тому служит известная сказка «Три золотых волоса деда Вшеведа», где говорится, что люди должны сами думать и действовать, а не ждать помощи от сверхъестественной силы.¹⁰

Важным источником, показывающим отношение чешского народа к религии и церкви, являются народные песни. Среди них особое место занимают сатирические песни, высмеивающие распутную жизнь священников, ложь иезуитов и т. д. В одной песне молодой семинарист уговаривает свою девушку, чтобы она не грустила из-за того, что он ходит в черной юбке; когда он станет священником, то возьмет девушку к себе и скажет, что она его тенька. Господин префект им мешать не будет, потому что и у него в доме есть такая же «тетенька».¹¹

В Чехословакии до сих пор сохранилось множество вариантов песен о том, как молодой патер ухаживает за девушками и как они над ним смеются. В песне из северной Чехии парень говорит девушке, что когда она в костеле, то он все время смотрит на нее и не может слушать проповедь. «Если бы он любил бога так, как любит ее, то его уже давно бы возвели в святые». В другой песне священник грозит девушке, что если она не перестанет гулять с парнями, то попадет в ад. Она отвечает, что ада не боится, для нее главное, чтобы ее любили.¹²

Песнь «Родители желают» высмеивает исповедь. Юноша говорит родителям, что он не может выполнить их требование стать священником, потому что если бы ему пришлось исповедовать девушку, то он не удержался и поцеловал бы ее. Из двух зол он решил выбрать меньшее — стать солдатом, на войне свободнее, чем в черной сутане.¹³ Подобных песен очень много. Народ знал, что то, над чем люди смеются, теряет влияние над ними. Священников осмеивали в народных песнях, тем самым разрушали духовную власть над народом.

Особый интерес представляют песни, прямо отражающие борьбу народа против светских и духовных феодалов, — так называемые «разбойничьи песни», т. е. песни о «Яношике», «Ондраше» и других народных героях и их друзьях «горных хлопцах». Народ сделал героями своих произведений борцов за лучшую жизнь человека, а не мифических мучеников, которых им предлагала церковь. Иезуитам не удалось вытравить из сознания народа воспоминания о революционном гуситском движении.

Антиклерикальная традиция была и в дальнейшем развитии чешской истории тесно связана с революционно-демократическим движением. Просветители и радикальные демократы конца XVIII — первой половины XIX в. вышли из народа. Чешское национальное возрождение носило глубоко народный характер, оно было процессом создания чешской нации. В этот период, шло разложение феодализма и развитие капитализма в Чехии.

Правительство было вынуждено провести большие реформы в интересах крепостных крестьян и нарождающейся буржуазии, стремясь вместе с тем укрепить и удержать феодалов в государстве. Несмотря на то что целью этих реформ было укрепление феодального строя, они превратились в свою противоположность и еще больше углубили кризис феодализма.

¹⁰ Там же.

¹¹ *Národ v písní. Praha, 1947.*

¹² Там же.

¹³ Там же.

Особенность развития чешской нации в XVII и XVIII вв. придавала чешскому возрождению форму борьбы за чешский язык. Первое условие национального возрождения чешского народа — это борьба за возрождение своего родного языка и укрепление его литературной формы. Именно в этой борьбе положительную роль сыграли просветители, особенно деятели гуситского движения.

Ранние идеологи буржуазии подчеркивали просветительную деятельность Гуса, изображали его ортодоксальным католиком. Они отвергали связь Гуса с гуситским движением, которое всячески осуждали.

В начале 80-х годов XVIII в. Микулаш Воигтем писал о гуситском движении как об отрицательном явлении, но считал Гуса великим деятелем чешской истории. Через десять лет в книге «Краткие биографии великих людей Чехии» он уже упоминал не только Гуса, но и Жижку, и Прокопа Голого.

В работах профессора Пражского университета Франтишека Пелцла (1734—1801) отразились его симпатии к гуситскому движению в связи с развитием национализма чешской буржуазии. Эта последняя стремилась использовать великое национальное прошлое, но как бы извинялась за то, что героями прошлого были еретики.

Так постепенно развивается положительное отношение молодой буржуазии к чешскому национальному возрождению. Благодаря деятельности просветителей — Добровского, Юнгманна, Яна Неедлы, Махи, Ланрера, Коллора, Шофаржика и др. — гуситская традиция выступает в буржуазной идеологии на первый план.

Накануне революции 1848 г. Франтишек Палацкий в своей «Истории чешского народа в Чехии и Моравии» показал, что в гуситском движении были две тенденции: антиклерикальная и антифеодалная. Палацкий иногда эти две тенденции отождествляет. Он понимал, что главной причиной возникновения гуситского движения были светские побуждения, а не религиозные. В этом положительная сторона его труда. Он хвалит гуситское движение, но жалеет, что результаты этого движения не были достигнуты мирным путем. Палацкий смотрит на революцию как на неизбежное зло. Позднее Палацкий стал утверждать, что гуситская революция возникла не на социальной, а исключительно на религиозной основе.

Представителями противоположного лагеря буржуазной революции 1848 г. были радикальные демократы, которые выражали стремления народа и стояли целиком на стороне прогресса. Так, например, Эмануэль Арнольд выдвигал прежде всего революционность гуситов и использовал ее как призыв к борьбе в революции 1848 г.

Эмануэль Арнольд родился в 1800 г. в семье мелкого ремесленника. Он получил образование у своего брата-священника Яна. В 1842 г. Арнольд переехал в Прагу и вскоре вступил в тайное прогрессивное общество «Рипил». В 1847 г. его выслали из Праги за издание антииезуитской листовки. В марте 1848 г. он возвратился в Прагу и участвовал в борьбе против феодальной реакции и правого крыла буржуазии. После разгрома пражского восстания был заключен в тюрьму, но в 1849 г. опять участвовал в подготовке общереспубликанского восстания. После раскрытия заговора Арнольд был приговорен к смертной казни, которую заменили 20-летним заключением в крепости. Умер он в Пражском убежище для бедных. Его похороны превратились в мощную антиавстрийскую демонстрацию.

Для Арнольда гуситская антифеодалная и антиклерикальная революционная традиция была прежде всего лозунгом, пробуждающим народ к восстанию. В агитационной листовке против иезуитов он напоминал чеш-

скому народу о непримиримой борьбе предков против церкви, как опасного союзника феодалов.¹⁴ Арнольд разоблачал иезуитов, их стремление завоевать доверие народа и задуть патриотические чувства, попытку противопоставить чехов немцам и отвлечь их от совместной борьбы за социальные права. Арнольд показывал, что Рим и Габсбурги всегда были яростными противниками чешской свободы и независимости. В работе «Деяния гуситов»¹⁵ Арнольд подчеркивал в гусизме практическую революционную сторону, а о религиозных чувствах гуситов почти не говорил. В гусизме Арнольд, например, видел только революцию народа против феодалов, а не религиозное движение.

Другой буржуазный деятель Карел Гавличек Боровский был непримиримым критиком церкви. Он родился в 1821 г. в семье торговца в городе Борова. Гавличек стоял в центре местной прогрессивной молодежи, не признававшей господствующего меттерниховского абсолютизма и борющейся за свободу родины. В католической семинарии Гавличек убедился, что священников готовились использовать как жандармов, как орудие феодального гнета. За прогрессивные убеждения он был исключен из семинарии. По совету известного ученого Шафарика Гавличек уехал в Россию. По возвращении из России он примкнул к чешской буржуазии, сотрудничавшей с Габсбургами.

Несмотря на политические разногласия с радикальными демократами, Гавличек полностью с ними соглашался в вопросе о религии. Непосредственное знакомство с церковной организацией и теорией католицизма сделало Гавличека непримиримым врагом церкви. Позднее Гавличек стал атеистом. В стихотворении «Моя звезда» Гавличек писал:

Когда я учился в школе,
я стал атеистом,
не верил ни в бога,
ни в Иисуса Христа.¹⁶

В эпиграммах, написанных после возвращения из России, и в особенности в сатирическом стихотворении «Крещение св. Владимира» Гавличек выступает как буржуазный атеист.

В «Крещении св. Владимира»¹⁷ Гавличек вскрывает сущность феодального государства, власть которого держится с помощью духовенства и жандармерии. Автор, для того чтобы обмануть церковь, перенес действие стихотворения в древнюю Киевскую Русь. Он показывает, что, когда одна религия уже не может защищать интересы господствующего класса, она заменяется другой религией, которая лучше отвечает интересам господ. Гавличек доказывает, что все религии являются орудием угнетения, высмеивает проделки иезуитов и т. д.

В одной из эпиграмм Гавличек советует чехам сбросить с себя черную сутану, потому что ее носили и римские убийцы, которые сожгли Гуса, а также сбросить с себя белую сутану, в ней ходили иезуиты, которые сожгли чешскую славу.¹⁸

Гуситское движение для Гавличека было прежде всего борьбой за просвещение, культуру, за свободу мышления. Для Гавличека, как и для Палац-

¹⁴ Emanuel Arnold. Sebrané spisy. Praha, 1954, стр. 47—51.

¹⁵ Там же, стр. 109—259.

¹⁶ К. Н. B o r o v s k ý. Básnické dílo. Praha, 1951, стр. 136.

¹⁷ Там же, стр. 81.

¹⁸ Там же, стр. 125.

кого, был чуждым революционный путь. «Я противник революции с оружием в руках, — писал Гавличек, — я за революцию в головах и сердцах людей».¹⁹ Позднее эта либеральная фраза стала лозунгом Масарика.

Во второй половине XIX в. в Чехии происходит бурное развитие капитализма. Либеральная буржуазия все больше переходит на реакционные позиции, начинает фальсифицировать гуситскую традицию. В «Национальных листах» появляются статьи о необходимости пересмотра процесса Гуса, потому что, мол, Гус был примерным католиком, не расходился с учением церкви, и поэтому вражда между чешским народом и римской иерархией является необоснованной и излишней. Если бы Гус жил в наше время, то он обязательно боролся против врагов церкви. Эта фальсификация гуситской традиции иногда прикрывалась высокой оценкой самой традиции, как это имело место, например, у Масарика.

Масарик изображал гуситское движение исключительно как движение религиозное. Он всячески расхваливал Хельчицкого. В «Чешском вопросе» Масарик писал: «В Хельчицком восстал новый тип деятеля, последовательного, бесстрашного мыслителя и работника и все же противника. Гус и Жижка в одной душе».

К группе Масарика примыкал чешский писатель Иосиф Сватоплук Махар (родился в 1864 г.). В начале своей деятельности он продолжал чешскую антиклерикальную традицию, разоблачал союз католической церкви с габсбургской монархией, направленный против чешского народа.

Махар с гневом писал о том, что Рим всегда говорил с чехами языком меча, пожаров и насилия. Если бы мне пришлось выбирать между чешской государственной независимостью и устранением католицизма из Чехии, являл Махар, то я выбрал бы второе.

Махар высмеивал паразитизм и распутную жизнь священников, их антинародную деятельность. В стихотворении «В Ватикане после 5-го августа 1903 г.» Махар высмеивает буржуазных журналистов из редакции газеты «Национальные листы» за то, что они просят помощи у папы против непослушных рабочих.²⁰

В своих произведениях на исторические темы Махар доказывал, что католицизм всегда был реакционным, пытался задуть все прогрессивное в чешском народе. Махар описывает гнусные приемы иезуитов в борьбе против чешских еретиков и другие злодеяния церкви.

В сборнике фельетонов «Рим» особенно ярко выражена ненависть писателя к католицизму.²¹ Махар описывает свои впечатления о туристской поездке в Рим, совершенной им в 1906 г. В этой книге Махар дает критику католицизма как врага культуры, стремится показать, какое падение представляло собой христианство в культурном отношении в сравнении с античностью. Однако Махар идеализировал античный мир, не понял социальных корней христианства. Он стоял на буржуазно-просветительской точке зрения, полагал, что католицизм отомрет, когда исчезнет невежество людей.

После первой мировой войны Махар перешел полностью на позиции реакционной буржуазии. В послесловии ко 2-му изданию «Сатирикона», написанном 28 октября 1919 г., в день первой годовщины провозглашения Чехословацкой республики, Махар писал, что передает обществу эту книгу как исторический документ, потому что те, против кого книга написана,

¹⁹ K. H. Borovský — politik a novinář. Praha, 1956, стр. 97.

²⁰ J. S. Machar. Satirikon. Praha, 1919.

²¹ J. S. Machar. Rim. Nakl. Grosman i Svoboda, 1911.

стали теперь друзьями. Конечно, Махар теперь уже не мог писать против Крамаржа и других крупных капиталистов, ставших во главе «свободного» государства.

Махар отошел от своих антиклерикальных и антирелигиозных позиций, которые занимал он до образования республики. Его неустойчивость объясняется тем, что он не понимал классового характера религии, был оторванным от жизни вольнодумцем.

Истинным наследником великих традиций чешского народа стал рабочий класс во главе с Коммунистической партией Чехословакии. В 1948 г. Клемент Готвальд писал, что борьба против оккупантов и строительство народно-демократической республики имеют глубокую историческую связь с нашим национальным прошлым. «Наши бойцы за свободу против немецких оккупантов шли по следам Табора. На традициях Табора и национального Возрождения мы строим и наше народное государство».²²

Коммунистическая партия Чехословакии вела в духе гуситской традиции борьбу против реакционной католической иерархии, которая во время второй мировой войны сотрудничала с фашистами, а после освобождения страны участвовала в подготовке путча в февральских событиях 1948 г.²³

Католическая церковь в Чехословакии поддерживала буржуазную реакцию и осуществляла связь с международным капиталом через Ватикан. За несколько дней до избрания Бенеша на пост президента католическая газета «Tablett» напечатала интервью с Бенешом. На вопрос, не поступает ли он опрометчиво, поддерживая дружбу с СССР, Бенеш ответил, что он видит гарантию безопасности буржуазной демократии в силе католической церкви. Так сказал Бенеш, бывший в свое время членом «антиримской» группы Масарика.

В феврале 1948 г. католическая иерархия потеряла свою опору — крупную буржуазию. Еще значительно раньше многие из верующих и простых священников отвернулись от реакционной политики Ватикана.

В 1948—1951 гг., в годы укрепления народно-демократического строя и ликвидации экономического и политического влияния буржуазии, необходимо было не допустить, чтобы церковь использовала свое влияние для реакционных целей.

14 октября 1949 г. национальное собрание приняло новые законы о церкви, согласно которым церковь была лишена былой экономической мощи.

Церковь, хотя уже и потеряла свою материальную основу, но имеет еще большое влияние среди населения. Коммунистическая партия Чехословакии понимает, что религиозные пережитки в сознании людей еще очень глубоки. Большая работа в области распространения научных знаний, пропаганды атеизма, продолжает антиклерикальные и антирелигиозные традиции чешского народа.

²² J. Pacht. Klement Gottwald a naše dějiny. Praha, 1948.

²³ J. Sochor. Katolická církevní hierarchie bez masky. Tvorba, 18 I 1950.

Г. СИМИОН

ИЗ ИСТОРИИ АТЕИСТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ В РУМЫНИИ¹

Атеистическая мысль в Румынии возникает вместе с постепенным освобождением культуры от влияния религии. Этот процесс был составной частью общего процесса социального освобождения, борьбы против феодального строя, его учреждений и идеологии. Буржуазия, борющаяся за победу капитализма, наносила удары по религии и церкви, которые служили феодальному режиму. В середине XIX в., во время правления Кузи, была осуществлена секуляризация монастырских владений,² подорвавшая экономическую базу церкви. Наряду с этим в стране шло развитие атеизма, связанное с деятельностью прогрессивных буржуазных кружков (Конта, Пану, Тироня и Зосима). Но по мере развития рабочего движения буржуазия все более обращается к религии и церкви, чтобы использовать их в целях духовного угнетения народа.

В Румынии феодальный строй, а вместе с ним и господство религиозной идеологии сохранились дольше, чем в других странах. Однако по мере развития капитализма наряду с религиозной идеалистической мыслью и в борьбе с ней появляются и развиваются просветительские материалистические течения, приобретающие особый размах во второй половине XIX в. Начало постепенного освобождения мышления от религиозного мировоззрения относится к последним десятилетиям XVIII в. Этот процесс продолжался в течение XIX в.

Поскольку Трансильвания встала на путь капиталистического развития раньше, чем княжества,³ здесь отмечается и более раннее появление буржуазно-просветительной культуры.

До 1821 г. официальная культура в Валахии и Молдавии направлялась из Константинополя и была поставлена на службу, с одной стороны, феодальному боярству, а с другой — оттоманскому владычеству. Султан приказал константинопольскому патриаршеству печатать сочинения, направленные против революционных и атеистических идей, которые содействовали

¹ Сокращенный текст доклада, прочитанного на семинаре по научному атеизму в г. Бухаресте в марте—апреле 1958 г. Перевод с румынского А. Гогенеацу и Г. Дрондой. Все подстрочные примечания составлены переводчиками.

² Александр Ион Кузя — первый господарь Объединенных румынских княжеств (первоначальное название румынского национального государства). Во время господства Кузи (1859—1866) в Румынии были осуществлены демократические реформы.

³ Имеются в виду Валахия и Молдавия, известные в истории под названием Придунайских княжеств.

национальному и социальному освобождению народов, входивших в состав Османской империи. Эти книги христианской апологетики были проникнуты духом турецкого владычества.

В конце XVIII—начале XIX в. передовая часть боярства, поддерживавшая социальное и культурное развитие страны, знакомится с идеями французских просветителей и распространяет их в Румынии. Так, были переведены и изданы труды Вольтера, Руссо, Монтескье и даже Энциклопедия, одно время запрещенная в самой Франции. Против этого выступило константинопольское патриаршество, которое стало угрожать «божьей карой» всем тем, кто будет читать сочинения великого Вольтера.

В это же время в Трансильвании разворачивается культурное движение, известное в литературе под названием «Трансильванская школа». Главными представителями этого движения были Самуил Мику, Георге Шинкал, Петру Майора, Будай-Деляну. Они вели борьбу против религиозных суеверий и отстаивали веру в разум, распространяли научные знания. Несмотря на то что представители Трансильванской школы получили религиозное воспитание, они критиковали иерархов католической церкви и их союз с феодалами, догмат о папской непогрешимости и «поповские нравы». Сочинения Будай-Деляну проникнуты подлинным вольтерьянским духом.

В первой половине XIX в. в княжествах отмечается значительный прогресс в области просвещения: создается румынская печать, развиваются образование и наука. В 1833 г. в Яссах создается Общество врачей и естествоиспытателей, которое ведет активную пропагандистскую деятельность. Большую работу по распространению научных знаний среди населения княжеств проводили в этот период просветители Асаки, Лазор, Чихак, Стамате, Гика, а в Трансильвании Бариц, Бессеней, Васич и Барнуццо. Асаки так охарактеризовал движение по распространению научных и культурных знаний 1830—1858 гг.: «В течение этого периода благодаря распространению просвещения и положительных знаний исчезли многие предрассудки, порожденные невежеством», а Ион Гика заявил: «Мы, в то время молодые люди, боролись с предрассудками и дурными нравами... Многие ошибочные взгляды старого поколения и боярства были рассеяны и распространялись современные идеи... со многих мы счистили ржавчину».

Научное объяснение явлений природы, без ссылок на бога, признание объективных закономерностей в природе, критика церкви за преследование ею науки и т. п. — все это способствовало освобождению от религии, хотя ученые этого периода еще и не отрицали существование бога.

Против мистицизма и религиозных догматов особенно боролся трансильванский прогрессивный деятель Бессеней. Так, в опубликованной посмертно работе «Мир природы» он пишет: «Напрасно мучишь свой ум молитвами, они, как и дождь, имеют свое время. Чудо больше не для тебя — зарабатывай свой хлеб умом и трудом. Счастье свое не найдешь, идя против природы. Чудесами жить невозможно».

В своих записках К. А. Росетти замечал в 1852 г.: «Религия действительно мешает человечеству идти вперед».

Очень решительно против религии выступил Чезар Боллиак. В очерке о поэзии он требовал «церковь превратить в школу и осуществлять в ней народное образование... а духовенство превратить в простых учителей народа». Боллиак раскрывал связь между религией и господствующими классами. В 1880 г. он писал К. А. Росетти: «Пока не свергнем небесную монархию, не свергнем и земную». Боллиак выступил за секуляризацию

монастырских имений. Позже, под влиянием буржуазии, его воинственность все более и более слабеет. К концу жизни он дошел до того, что считал собственность и религию основами общества.

Выдающимся представителем атеизма в Румынии был философ-материалист Василе Конта (1840—1884) — «родоначальник атеизма в Молдавии», как его назвал редактор ясского «Теологического журнала».

Атеизм Конты вытекает из его материалистического мировоззрения. Он рассматривает мир на основе строгого детерминизма. На первых же страницах «Теории фатализма»⁴ Конта пишет: «Этим трудом я постараюсь доказать, что все явления мира, будь они физические, моральные или интеллектуальные, управляются постоянными и естественными законами, что, следовательно, не существует ничего из того, что называется свободной волей человеческой или божественной, ни из того, что назвалось случайностью, и что в мире существует лишь материя, которая движется и изменяется до бесконечности в пространстве и времени, подчиняясь во всех своих движениях и метаморфозах фатальным закономерностям». Следовательно, по Конту существование бога опровергается существованием объективных закономерностей, дающих возможность объяснить действительность из самой себя. Проблеме происхождения и развития религии Конта посвящает всю свою работу «Опыты материалистической метафизики». Источник религии, согласно Конты, — страх человека перед неизвестным. Религия — мировоззрение, обреченное на гибель. «Религию нельзя ставить рядом с наукой, как это делает Герберт Спенсер, — писал Конта. — Говорить, что религия может сосуществовать и примириться с наукой так же абсурдно, как если бы мы говорили, что могут сосуществовать две следующие друг за другом формы одного и того же предмета, как если бы говорили, что можно примирить старую астрономию, утверждающую, что солнце вращается вокруг земли, с современной астрономией, утверждающей, что земля вращается вокруг солнца; религиозная метафизика обречена на гибель, а не на существование с научной метафизикой»⁵ по той простой причине, что она одна должна уступить место другой».

Ограниченность атеизма Конты выражается в том, что он подверг критике религию только с гносеологической точки зрения, противопоставляя науку и религию, но не видел социальных корней и общественной роли религии.

Против атеистических взглядов Конты, встреченных с симпатией рабочей печатью, которая использовала их в своей пропаганде, бешено боролись богословы в течение многих десятилетий.

В этот же период развивает свою деятельность и Штефан Михайлеску, пользовавшийся известностью и признанием среди современников, но игнорировавшийся буржуазной историографией. Материалистическое мировоззрение, говорит Михайлеску, «исключает всякое сверхъестественное существо, которое может действовать каким-то образом помимо природы». Михайлеску оставил незаконченный очерк «Философские опыты об отношениях между наукой и религией (1876), в котором он утверждает, что религия появилась на определенном этапе развития человечества как результат «страха и невежества». Он выступил против Спенсера, считавшего, что религия возникла из культа мертвых.

⁴ Первое философское произведение В. Конты появилось в 1875 г. на румынском языке в Яссах и в 1877 г. на французском языке в Париже.

⁵ Здесь слово «метафизика» употребляется в смысле «философия», «мировоззрение».

В вопросе о происхождении идеи бога Михайлеску присоединялся к Фейербаху: «Человек всегда создает бога по своему образу и подобию, а не бог человека, как считает писание».

Михайлеску критиковал Спенсера, ратовавшего за примирение науки и религии. Он указывал, что «ничего не может быть общего между убеждением, возникшим на основе опыта, и верой, основанной на откровении; они разделены в наше время непроходимой пропастью». Он указывал на связь между церковью и феодалами и осуждал католическую церковь за жестокое преследование науки, называя католицизм «неограниченным деспотом средневековья».

Важное место в атеистической пропаганде второй половины прошлого столетия занимает Георге Пану (1848—1910) — представитель радикальной буржуазии. На страницах руководимой им газеты «Лупта» («Борьба», 1884—1895) Пану выступил грозным противником монархического строя и религии. Его атеизм носит воинствующий характер, не имеющий себе равного в нашей литературе, за исключением выступлений доктора Тирона в начале XX в. Газета «Лупта» явилась трибуной, вокруг которой Пану сплотил широкий круг своих сторонников, распространявших в течение многих лет атеистические идеи. Он защищал материалистическое мировоззрение, приходил к атеистическим выводам в вопросах о происхождении земли, человека, психических процессов. Пану отстаивал светскую мораль и отвергал концепции, утверждающие существование бога. Пану сопротивлялся тенденции теологических и правительственных кругов усилить религиозную пропаганду и влияние церкви в государстве.

Пану требовал отделения церкви от государства и школы от церкви. «Если бы мы отстаивали религиозную культуру, — пишет Пану, — и уничтожили нашу культуру, являющуюся ее противоположностью, то мы возвратились бы на тысячу лет назад, став игрушкой суеверий и чудес, рабами детских объяснений, как во времена расцвета веры. Тогда мы пытались бы двигать машины не при помощи пара, а при помощи молитв, точно так, как стараются вызвать дождь путем выноса икон».

В Трансильвании антирелигиозные выступления встречаются двумя десятилетиями позже. В конце своей жизни Г. Бариц и Павел Васич освобождаются от религии и начинают понимать ее социальную роль. В это же время начинает свою деятельность доктор А. П. Алекси — последовательный материалист и атеист. Крупный трансильванский просветитель Г. Бариц, писавший, что радикальным средством против суеверий является «просвещение ума», учитывал и социальную роль религии. «Современная тирания, — пишет Бариц, — замаскирована в одеждах христианства. Она использовала религию для порабощения народов, и особенно румынского. К несчастью, этот народ не знал сущности тирании, потому что она почти всегда прикрывалась религией. „Вся власть от бога“ — учила религия народ. Однако на деле приходила тирания и давала судебную власть одному разбойнику, административную и полицейскую — другому разбойнику, а потом с наглостью говорила румыну: „Власть эта поставлена над тобою волей бога, которому ты поклоняешься“».

Павел Васич занимался распространением научных знаний. В ряде статей, появившихся под общим названием «Черкул Виеци» («Круг жизни»), он пропагандировал идеи о вечности материи и об ее вечном превращении.

Из теории Дарвина Васич делал материалистические выводы. «Из этой теории следует с логической необходимостью то, что и homo sapiens... не был создан руками творца, как учит нас Моисей, а развивался постепенно из низшего вида и совершенствовался на основе естественного отбора».

Доктор А. П. Алекси, трансильванский естествоиспытатель и публицист, был одним из первых сторонников теории Дарвина в Румынии. Помимо работ по ботанике, метеорологии, истории, литературе и т. д., Алекси писал статьи и по философии, в которых он выступил как материалист и атеист, как борец за национальное освобождение, за демократию и социальный прогресс.

Одним из представителей материализма и атеизма в Трансильвании был венгерский мыслитель Ференц Ментовик (1818—1879). Он отстаивал учение о материальности мира, объективном характере законов природы, решительно боролся против теологии, мистицизма и обскурантизма. В работе «Новая концепция мира», изданной в Будапеште в 1863 г. и в Тыргу-Муреше в 1870 г., он писал: «Где бы мы ни искали, на земле и под землей, мы не найдем ни одного факта, который доказал бы существование сверхъестественных сил: явления, самые чудовищные, оказываются следствием материальной силы».

Сильное атеистическое течение возникает в Румынии в связи с революционным движением конца XIX в. Между 1880—1900 гг. появились многочисленные периодические издания, выступавшие в защиту рабочего класса: «Современник», «Дакия будущего», «Социальная критика», «Освобождение», «Права человека» и др., — в которых публиковались статьи против религии. Больше всего интересных атеистических статей печатал «Современник» (1881—1891). Так, например, в нем были опубликованы статьи Иона Надежде — «Представляет ли дух что-либо, отличающееся от материи?», «Существует ли бог?», «Христианство и ликвидация рабства»; К. Георгу — «Атеизм» и др. Воинствующий атеизм и материалистическое мировоззрение этих авторов объясняется влиянием на них марксистской литературы, которая появилась в Румынии в виде переводов произведений К. Маркса и Ф. Энгельса.

В демократической прессе с особой глубиной была вскрыта социальная сущность религии. Вокруг таких прогрессивных журналов как «Современник», «Освобождение», «Социальная критика» и т. д., объединялись пропагандисты атеизма С. Доброджеану Гереа, Ион Надежде, Софиа Надежде, Ионеску-Рион, К. Георгу и др. По существу, вся прогрессивная литература, отражавшая интересы рабочего класса, была пронизана атеистическим духом.

Одним из крупных представителей атеизма был К. Доброджеану Гереа, который в вопросе о возникновении идеи о боге придерживался взглядов Фейербаха. Однако Гереа отличался от Фейербаха тем, что в своем учении показал классовую сущность религии. Он писал, что религия — это орудие в руках эксплуататорских классов.

Гереа указывал также, что подлинная причина распространения мистицизма среди народа находится внутри самого капиталистического общества. Нищета широких масс трудящихся и их неуверенность в завтрашнем дне в условиях буржуазного общества являются благоприятной почвой для возникновения религиозного чувства.

«Наука открывает необъятный простор для великих идеологов, — писал Гереа, — а современный мистицизм, не желая подняться выше, чтобы расширить этот простор, возвращается к религии и удовлетворяется детскими разъяснениями и гипотезами, которые неверны. Так должно было бы случиться с орлом, который, не сумев подняться выше самых высоких вершин Альп, разочарованный, спустился бы на землю и начал бы клевать зерно вместе с курицами, утками, гусями, превращаясь, таким образом, в домашнюю птицу».

Другой атеист, Райк Ионеску-Рион в статье «Религия, семья, собственность», опубликованной в журнале «Социальная критика» в 1893 г., а затем во французском социалистическом журнале «Новая эра» в Париже, раскрывает классовые корни отношения буржуазии к религии. Эта статья встретила сочувственный отклик среди марксистов. Исследуя политику французской буржуазии во время революции, Ионеску-Рион писал, что, когда буржуазия боролась за власть против феодального общества, против дворянства и духовенства, она выступала и против религии. Но после того как буржуазия взяла власть в свои руки, она стала благочестивой, потому что религия понадобилась ей как орудие «порядка» и подчинения себе масс трудящихся.

Материалист Ион Надежде вел борьбу против тех, кто пытался использовать научные открытия, чтобы «доказать» существование бога.

Один из аргументов, с помощью которого отстаивалась идея существования бога, состоял в предположении существования каких-то сил, которые действуют на материю, чтобы изменить ее. Если же допустимо существование сил, которые управляют материей, то следует допустить, что существует высшая сила — бог, который проявляет себя как особая сила. Однако, указывает Ион Надежде, не существует никакой силы, отличной от материи. Та сила, что действует на некоторые тела, чтобы двигать или останавливать их, это не особая сила, а материя, находящаяся в движении. Опираясь на достижения науки своего времени, Ион Надежде боролся против тех, кто предполагал существование жизненной силы, которая будто бы управляет органическим миром.

Большой интерес представляет собой тот способ, с помощью которого Надежде опровергает ошибочное понимание законов природы. Часто утверждается, даже и со стороны некоторых материалистов, что законы господствуют над материей. Это неправда, утверждает Надежде. Законы лишь показывают, как возникают явления, какие существуют между ними связи и т. д. Доказав конкретными примерами, что в природе и обществе нет господства гармонии, Надежде пришел к выводу, что не существует никакой разумной силы, создающей мир. «Словом, — пишет он, — современная наука полностью устранила теологический довод и дала естественные объяснения миру, не пользуясь „разумными планами“ бога».

Поскольку религия противоречит науке, спрашивается: почему ученые столько веков принимали библейские догмы, а многие даже и сейчас признают их. «Ученые — экономические рабы классов, — писал Надежде, — нуждающиеся в том, чтобы массы верили в загробную жизнь, в божественную истину и т. п.». Ион Надежде написал работу, где опровергает «теорию» о том, что христианство с его якобы высшей моралью определило или ускорило уничтожение рабства. Уничтожение рабства, пишет он, не имеет корней в этике, если христианство предположим и осуждало рабство, оно не смогло бы его уничтожить. Подлинные причины уничтожения рабства лежат в природе материального производства.

В первых десятилетиях XX в. обостряется борьба между материализмом и идеализмом, между атеизмом и религией, которая переплеталась с политической борьбой между прогрессивными и реакционными силами. Господствующей классы нуждались в сохранении религии. Атеизм был союзником демократии, которая вела борьбу за отделение церкви от государства и школы от церкви.

Под влиянием развития естественных наук и успехов общедемократического движения в Румынии возрастает атеистическое движение, в котором участвуют социалисты (Г. Алексе), ученые (Леон, Войнов), философы

с передовыми идеями (Думитреску-Яссы) и либеральные деятели во главе с Тирони Зосин.

В начале XX в., с переходом капитализма в империалистическую стадию, буржуазия усиливает борьбу против материализма.

Появившийся в Бухаресте «Идеологический журнал» (1903—1916) был трибуной буржуазных философов в Румынии. Михаил Г. Холбан, возглавлявший этот журнал, поместил в первом номере статью «Возрождение идеализма в современном мире». Он пытался опровергнуть материалистическую и атеистическую концепцию Конты и выражал сожаление, что румынские ученые идут по пути «эволюционной теории и экспериментальной науки».

Главной опорой господствующих классов, боровшихся за укрепление буржуазно-помещичьего режима, была румынская христианская церковь. Церковь располагала хорошо подготовленными теологами, которые выступали против дарвинизма и атеизма. Теологи нашли фанатических союзников среди ученых-идеалистов (Паулеску) и среди реакционных политиков (А. С. Куза).

Ученые-материалисты Н. Леон и Д. Войнов выступили против включения в философию понятий духа и бога, против попыток объяснить на основе религиозной концепции вопрос о возникновении жизни и человека.

Леон и Войнов отстаивали теорию Дарвина и привлекали новые аргументы в ее защиту. Полемика, которая длилась много лет (1902—1909), кончилась победой дарвинизма. Эта полемика имела большое значение для Румынии. Последовательные дарвинисты, большинство наших естествоиспытателей отстаивали идею возникновения человека из царства животных, отвергали библейскую мифологию.

Думитреску-Яссы (1849—1923) продолжает атеистическую традицию Василе Конты и «Современника». Думитреску-Яссы как бы осуществляет связь между социалистическим движением прошлого и атеизмом начала нового века. Критикуя религиозную мораль, он писал: «Религия всегда была одним из самых сильных орудий господства в обществе. От первобытного общества и до самых высоких социальных организаций... опыты разных религий всегда были в союзе с сильными мира сего».

Думитреску-Яссы критикует мораль Евангелия за проповедь смирения: «Самый большой порок евангельской морали был совет покорности». Кто не видит в этой религиозной доктрине оправдания рабства, которое давит еще миллионы несознательных рабочих? Жизнь означает деятельность, означает борьбу. Борьба в понимании Евангелия — ненужное дело. Ничего, как считает Евангелие, нельзя изменить из того, что установил сверхъестественный разум, небесный отец. К чему вся борьба за изменение социальной организации жизни?

Думитреску-Яссы не был связан с рабочим движением, но он увидел социальную сущность религии и в этом вопросе оказался на позициях, близких к социалистическим.

В первом десятилетии XX в. в Яссах существовал кружок профессоров, объявивших себя атеистами. Они выступали против богослужения, которым начинался учебный год. По этому поводу Тирон в 1909 г. опубликовал брошюру под заголовком «Конфликт между наукой и религией», где указывал, что наука противоречит религии и эта последняя утратила всякую роль в современном обществе. Он требовал отделения церкви от государства и школы от церкви.

В Бухаресте и в других центрах Румынии были созданы «общества вольнодумцев», которые издавали атеистические журналы и брошюры.

Многие такие издания давали материалистическое объяснение возникновению религии и ее развитию. Кроме журнала «Разум» (1911—1914), появился журнал «Идеи» (1900—1916), который распространял атеистическое мировоззрение. Возглавлял этот журнал Панант Мошон, один из руководителей атеистического движения в Румынии. В «Библиотеке» журнала «Идеи» он опубликовал переводы сочинений Дидро, Дарвина, Геккеля, Мечникова и др.

Мошон пропагандировал наиболее значительные произведения всемирной и национальной литературы, в которых развивались атеистические и демократические идеи. Большая его заслуга состоит в том, что он перевел некоторые произведения классиков марксизма и оказал тем самым большую услугу рабочему классу и культуре Румынии.

Значительное место в атеистическом движении Румынии занимает социалистическая газета «Рабочая Румыния». Статьи атеистического содержания, появлявшиеся в рабочих газетах, критиковали религию с марксистских позиций.

В статье «Кое-что о возникновении и эволюции христианства», напечатанной 12 августа 1910 г. в газете «Рабочая Румыния», О. Калин писал: «Буржуазия является горячим защитником христианской веры. Несмотря на то что буржуазия видит противоречия между религией и наукой, она считает христианство единственным средством для одурманивания людей, эксплуатацией которых живет». Автор отстаивал идею о том, что «социалистическое движение... враждебно всякой религии, так как любая из них несостоятельна и служит для того, чтобы держать в темноте невежественных людей».

В социалистической рабочей прессе часто появлялись статьи, критиковавшие объяснение различных явлений природы сверхъестественными силами научно объяснявшие эти явления.

Социалистическая газета «Правда», издававшаяся в Будапеште на румынском языке, опубликовала ряд статей, опровергающих религиозную концепцию возникновения мира. Газета вела борьбу за отделение церкви от государства и школы от церкви. Так, например, 16 июня 1911 г. «Правда» писала: «Школу без духовенства, свободную школу, нерелигиозность, преподавание на языке каждой нации — вот наш девиз».

Социалистические кружки вели пропаганду атеизма и помогали просвещению рабочих.

Победа Великой Октябрьской социалистической революции в России оказала огромное влияние на революционное движение в Румынии. Победа ленинских идей над оппортунистическими выразилась в создании Румынской коммунистической партии, которая сыграла большую роль в распространении марксистских идей, сильно повлиявших на философскую мысль Румынии. После установления фашизма в Германии особенно усилилась борьба в Румынии против всех прогрессивных идей, борьба против атеизма переплеталась с борьбой против антифашистских сил и в первую очередь против коммунизма.

Церковь в это время принимала активное участие в политике, играла большую роль в руководстве государством. В предвоенные годы появилась огромная литература против атеизма и коммунизма. Было издано множество теологических журналов, книг и брошюр.

Основным рупором борьбы против атеизма и социализма был журнал «Размышление» (1921—1944), возглавлявшийся Никифором Крайником. Религия нашла своего союзника и в философии (Ион Петрович, В. Драгическу и др.).

Организатором борьбы против идеализма была Коммунистическая партия Румынии; она оказала большое влияние на прогрессивную интеллигенцию. Среди ученых, которые распространяли материализм, в то время были Э. Раковица, Г. Маринеску, Ф. Райнер и др. Не остались в стороне от этой прогрессивной деятельности и старые борцы: Н. Леон, Д. Войнов, П. Бутор и В. Бабеш.

Бабеш выступал с пропагандой материализма еще в первые годы своей научной деятельности. В 1906 г. он требовал отделить школу от церкви, так как последняя «мешала духовному развитию». В 1924 г. в докладе, который был прочитан в Атенеул Ромын,⁶ на тему «Вера и наука» он высказался за науку и против веры. Насколько наука, говорил он, всегда была фактором интеллектуального и материального прогресса, настолько религия служила тормозом на пути развития цивилизации, науки и свободы. Он требовал, чтобы воспитание молодежи было ограждено от влияния церкви и религии.

В области философии представителями атеизма были П. Негулеску и П. Андрей.

Петре Негулеску (1872—1952) подверг религиозные взгляды научному анализу. В курсе лекций «Энциклопедия философии», прочитанных в Бухарестском университете, Негулеску систематически опровергал идеалистическую философию и теизм. Подвергая анализу каждое «доказательство бытия бога», Негулеску указывал, что они не выдерживают критики.

«Если бы существовала какая-то сверхъестественная сила, — писал Негулеску, — которая вмешивалась бы в развитие явлений природы по молитве людей, то наша жизнь была бы очень ненадежной, а прогресс был бы невозможен». Представьте себе, в каком хаосе находилась бы природа, если бы ее явления изменялись каждый раз по просьбе миллионов людей, которые требовали бы от бога разные вещи, противоположные и даже противоречивые. Если бы эти молитвы давали какие-нибудь положительные результаты, если бы вмешательство бога в движение природных явлений было бы реально, то мир находился бы в хаосе. Негулеску писал: «Таким образом, теистические системы не обоснованы с точки зрения познавательной возможности нашего ума».

Негулеску дал критику теистических систем, но не смог вскрыть социальных корней идеализма и религии. Несмотря на эту ограниченность, критика Негулеску теистических систем имела большое значение в пропаганде атеизма в Румынии.

Особую роль в культуре Румынии между двумя мировыми войнами сыграл журнал демократического и рационалистического характера «Румынская жизнь». Несмотря на ошибки, этот журнал был трибуной ряда прогрессивных деятелей.

В то время появились многие работы атеистического содержания, например: Н. Захария — «Религиозная система, психология и патология», А. И. Александреску — «Маглавит» (по поводу «чуда в Маглавите»)⁷ и т. д.

Атеистическая пропаганда, проводившаяся Коммунистической партией, а также отдельными представителями передовой интеллигенции и демокра-

⁶ Атенеул Ромын — здание филармонии в Бухаресте, используемое также для публичных лекций.

⁷ Маглавит — село на юго-западе Румынии, ставшее известным тем, что там якобы в 1936 г. произошло чудо: полунемой чабан Петрике Лупу, которому будто бы явился бог, «вылечился» и по велению бога «начал проповедовать божественное учение». Медицинское обследование Петрике Лупу показало, что он был психически больным.

тическими журналами, принимает более научный и воинствующий характер.

Коммунистическая партия вела борьбу за свободу совести. Орган рабоче-крестьянского блока — газета «Вперед» писала 17 февраля 1929 г.: «Румынские рабочие, большая часть которых уже освободилась от „опиума народа“, т. е. религии, по-братски будет помогать борьбе рабочих и крестьян за свободу вероисповеданий, за отделение церкви от государства, за свободу разума, за политическую и просветительскую свободу вообще».

Партия боролась против религии, против мистицизма и обскурантизма, за распространение научно-атеистического мировоззрения.

Прежде всего были разоблачены различные провокации духовенства, которые пытались отвлечь внимание рабочего класса от борьбы за его экономические и политические требования. Примером такой провокации было магловистское шарлатанство. Известный деятель Коммунистической партии Илие Пинтилис в статье под названием «Об одной диверсии», напечатанной в единственном увидевшем свет номере журнала «Водоворот» от 13 февраля 1936 г., писал, что в тех условиях, когда террор не в силах остановить массовое движение, организация «чуда» чабана Петрике Лупу представляет собой религиозную провокацию, которая не достигает своей цели.

Коммунистическая партия боролась против религиозного характера обучения в школе. Партия, разоблачая реакционную политику господствовавшего класса, указывала, что буржуазия стремится уже со школьной скамьи воспитывать детей рабочих в духе рабской покорности, учит их, что жизнь на земле не единственная, что существует еще и загробная жизнь, в которой якобы можно найти вечное утешение. Партия призывала честных работников народного образования воспитывать молодежь в духе науки. Были организованы молодежные кружки, в которых обсуждались проблемы атеизма; молодежные газеты проводили научно-атеистическую пропаганду. Так, в газете «Социалистическая молодежь» была рубрика «Кое-что о науке», где в 1921 г. помещались статьи, объяснявшие различные явления природы и общества, разоблачавшие всех тех, кто был «заинтересован держать людей в темноте, кто пользовался невежеством людей».

Особенно активно партия занималась атеистической пропагандой, распространением научных знаний и критикой религии в легальной печати.

В «Пролетарской культуре» печатались статьи, дававшие научное объяснение явлений природы. Таковы были статьи «Различные истолкования земли», «Атомная структура и радиоактивность» и др., где научное мировоззрение противопоставлялось религиозному.

Многие журналы, находившиеся под влиянием партии, вели борьбу против мистицизма. В 1936 г. журнал «Новая эра» на основе работы В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» критиковал идеалистическую философию. В журнале «Верфь» (1933—1937) разоблачались реакционные идеологи и обскуранты, отстаивавшие наука и прогресс. По такому же пути шли журналы «Свободное слово», «Сегодня», «Репортер», «Румынский народ» и др.

В художественной литературе с критикой религии выступили Н. Д. Коча, Тудор Арчеши и др. А. Филипида написал атеистическое стихотворение, за которое был осужден богословами.

После 1944 г. и особенно после 1948 г., в условиях начала социалистической революции, румынское атеистическое движение поднялось на новую ступень. Этому способствовала революционная борьба масс за построение социализма, связанная с распространением научных знаний.

М. Е. ДОБРУСКИН

СВОБОДА СОВЕСТИ В НАРОДНОЙ БОЛГАРИИ

Братский болгарский народ под руководством своей Коммунистической партии строит социалистическое общество.

Капитализм ликвидирован в городе и на селе, социалистическая индустриализация и кооперирование сельского хозяйства в корне изменили экономическое лицо страны. В прошлом отсталая, аграрная Болгария, почти не имевшая своей крупной промышленности, стала социалистической индустриально-аграрной страной, где создана и успешно развивается тяжелая индустрия — основа основ всей экономической жизни. Произошли глубокие преобразования в сельском хозяйстве, создано крупное социалистическое земледелие. Подавляющее большинство крестьян вошло в трудовые кооперативные хозяйства, твердо встало на путь социализма.

Одним из крупнейших завоеваний народно-демократической революции в Болгарии являются демократические свободы для трудящихся, впервые в истории этой страны не только формально провозглашенные, но и гарантированные государством, обеспеченные политическими и материальными условиями жизни.

Демократизация общественной жизни нашла свое выражение и в религиозном вопросе. В недалеком прошлом буржуазные правительства Болгарии совершали насилие над совестью и разумом людей, лишали их возможности свободно выражать свое отношение к религии, удовлетворять свои религиозные потребности или вести пропаганду атеизма. Религиозность рассматривалась буржуазным государством как необходимое качество каждого гражданина. В воинских частях, учебных заведениях и других коллективах совершались религиозные обряды и церемонии, в которых принуждались участвовать и неверующие.

Буржуазный лозунг «свобода совести» даже на словах никогда не подымался выше требования религиозной свободы. Ни в одной из буржуазных конституций Болгарии не было даже намека на свободу атеизма, а монархо-фашистский строй неизменно пресекал антирелигиозную пропаганду.

Но даже и религиозная свобода, несмотря на широкообещательные обещания правящего класса, последовательно в Болгарии никогда не была осуществлена. Конституция царской Болгарии торжественно объявляла, что всякое вероисповедание в пределах государства свободно и гарантировано.¹ На деле вероисповедания в стране делились на господствующие, терпимые и нетерпимые, не признанные государством. Признание одной из церквей господствующей — это один из тех немногих пунктов буржуазных конституций, которые излагаются в неприкрытом виде. Конституция ста-

¹ Конституция на Българското царство. София, 1945, стр. 10.

рой Болгарии в ст. 37 заявляла, что «господствующая в Болгарском царстве вера есть православно-христианская восточного вероисповедания».²

К этой вере, по данным переписи 1934 г., принадлежала преобладающая часть населения — 84,4%; второй по численности исповедной группой являлись мусульмане — 13,5%; приверженцев иудейского и католического вероисповедания насчитывалось по 0,8%. Были и другие, еще меньшие по своему удельному весу религиозные группы, все вместе составлявшие до 0,5% населения страны.

Католическая церковь, хотя и имела не более 40 тысяч верующих, пользовалась особыми привилегиями в силу конкордата, заключенного болгарским правительством с Ватиканом. Армяно-грегорианская, протестантская, мусульманская, иудейская церкви и особенно религиозные секты подвергались гонениям и преследованиям со стороны монархо-фашистских властей, господствующей церкви, а также националистических и расистских слоев правящей буржуазии. Грубые и беззастенчивые нарушения религиозной свободы проявились в резких выступлениях против иноверцев, в погромах и осквернениях их молитвенных домов, в срыве религиозных церемоний. Были и неоднократные случаи официального запрета мусульманских и иудейских праздников. Магометан насильственно крестили в православие.

Эти бесчинства совершались вопреки воле болгарского народа, одной из традиций которого всегда была веротерпимость, уважение к религиозным убеждениям и национальным чувствам всех народов.

Болгарские народные массы никогда не были глубоко религиозными, хотя условия многовекового чужеземного гнета способствовали укреплению религиозных предрассудков.

Буржуазные правительства стремились разъединить трудящихся по религиозному и национальному признакам. Опираясь на поддержку буржуазии, деятели церквей способствовали политическому и духовному угнетению трудящихся, укреплению господствующего строя.

В 1897 г. на предприятиях капиталистов братьев Ивановых в городе Русе произошел большой пожар, в огне которого погибло около 200 рабочих. Несмотря на то, что причины пожара — отсутствие элементарных мер безопасности — были установлены, русенский митрополит Григорий пытался прикрыть это злодеяние. Он заявил на панихиде, что катастрофа произошла не по вине людей, а есть наказание, назначенное богом за грехи людские.³ Так церковь стояла на стороне эксплуататоров и именем бога освящала их преступления.

Прогрессивные демократические деятели Болгарии всегда боролись против использования религии и церкви в интересах господствующих классов. Они вскрывали органическую связь эксплуататоров с духовенством.

Христо Ботев со всей силой своего таланта и политического темперамента разоблачал союз царизма с церковью. Он писал, что духовенство ослепляет народ страхом перед богом и преклонением перед царем. В ряде своих художественных произведений, особенно в таких, как «Моя молитва», «Борьба», «Элегия», и в публицистических статьях великий революционер-демократ показывал, как церковь поддерживает богачей, использует в своих интересах темноту трудящихся, устраивая всевозможные «чудеса». Он называл религию ядом и отравой.

² Там же.

³ См.: К. Ламбрев. Положението на работническата класа в България от освобождението до началото на XX век. София, 1954, стр. 133.

Ботев близко подошел к научному пониманию религии, хотя и не поднялся на уровень исторического материализма, ошибочно считая, что религию можно преодолеть только путем просвещения народа.

В Болгарии пролетарские атеистические традиции складывались под влиянием марксизма-ленинизма. Коммунистическая партия Болгарии разоблачала политику господствующего класса по отношению к религии и церкви, протестовала против ограничения свободы совести, требовала отделения церкви от государства и школы от церкви.

В программе БКП, принятой первым съездом партии в мае 1919 г., было выдвинуто требование об отделении церкви от государства.⁴ В новом проекте программы БКП, принятой на IV съезде в 1922 г., сказано, что религия должна стать и станет личным делом всякого гражданина.

Коммунистическая партия борется «за освобождение трудящихся масс от религиозных предрассудков, организуя широчайшую научно-просветительную пропаганду, не допуская оскорбления чувств верующих».⁵

Под влиянием партии видные ученые и педагоги Т. Павлов, Т. Самодумов, К. Драмалиев и другие выступали против религиозно-идеалистического мировоззрения, за демократическую систему воспитания молодежи.

Вокруг журналов «Народна просвета», «Съвременна мисъл» группировались передовые деятели, выступавшие в защиту прогрессивных идей, против религии и церковного мракобесия.

Видный болгарский педагог и ученый Тодор Самодумов, исходя из принципов научного атеизма, вел борьбу против религиозной пропаганды в высших учебных заведениях и в школе. Будучи членом Высшего учебного совета в 1922 г., он добился отмены обязательного преподавания религии в учительских институтах. Он разоблачал связь буржуазной педагогики с богословием и показывал, что школы превращаются в «полуцеркви со светским богослужением», а учителя — в «попов без ряс». За активную научно-атеистическую деятельность Т. Самодумов был по приказу буржуазного министра снят с работы.

После свержения в Болгарии господства буржуазии и установления народной власти Коммунистическая партия смогла реализовать требования своей программы по религиозному вопросу, одобренные всеми демократическими партиями страны. Эти требования были записаны еще до освобождения Болгарии в «Манифесте Отечественного фронта», опубликованном в 1944 г.

7 июля 1947 г. Г. М. Димитров сообщил руководящему Совету союза священников Болгарии, что церковь имеет полную свободу исполнения своих религиозных церемоний и обрядов и что священнослужители могут пользоваться такими же гражданскими и политическими правами, как и все другие граждане.⁶

4 декабря 1947 г. была принята Конституция Болгарии, в которой были закреплены важнейшие принципы, определяющие положение религии и церкви в новых условиях.

«Все граждане Народной Республики Болгарии, — гласит Конституция, — равны перед законом. Не признаются никакие привилегии, основанные на национальной принадлежности, происхождении, вероисповедании и

⁴ Програмна декларация на Българската Комунистическа партия. София, 1920.

⁵ БКП в резолюции и решения, т. II (1919—1923). София, 1951, стр. 236.

⁶ См.: Работническо дело, 11 декабря 1948 г.

имущественном состоянии. Всякая проповедь расовой, национальной или религиозной ненависти карается законом» (ст. 71); «Гражданам обеспечивается свобода совести и вероисповедания, а также свобода отправления религиозных обрядов. Церковь отделена от государства... Запрещается злоупотребление церковью и религией в политических целях, а также образование политических организаций на религиозной основе» (ст. 78).⁷

В новой Болгарии религия превратилась в частное дело граждан, а церковь — в добровольную организацию верующих. Запись актов гражданского состояния (рождение, брак и т. д.), ранее проводившаяся церковными учреждениями, перешла в руки государства. Единственно законным является только гражданский брак, оформленный в государственных органах.⁸ Это не исключает по желанию граждан исполнения брачующимися религиозных обрядов. В книгах гражданского состояния устранилены отметки о вероисповедании; из официальных анкет, списков, свидетельств, удостоверений личности и других документов вычеркнута графа «религия», а религиозная присяга в судах заменена светским обещанием.

Все церковные вероучения объявлены равноправными, государственной религии больше нет, ни одной из церквей государство не оказывает какой-либо привилегии. Конкордат с Ватиканом расторгнут. Все вероисповедания имеют одинаковые возможности для свободного отправления религиозного культа. Народно-демократическое государство предоставляет церкви полную внутреннюю автономию, соответственно ее уставам.

На 2-м съезде Отечественного фронта 3 февраля 1948 г. в принятой программе была подтверждена полная свобода для всех вероисповеданий. В дальнейшем в развитие конституции был издан и утвержден Народным собранием 16 февраля 1949 г. «Указ о религии и церкви», который регулирует правовое положение церкви, ее материальное содержание, внутреннюю организацию религиозных объединений.

Выступая с докладом о законопроекте в Народном собрании, Василь Коларов подчеркнул, что отделение церкви от государства не означает, что церковь есть государство в государстве.⁹ Церковь и ее служители обязаны признавать Конституцию и подчиняться законам страны. «Никто не будет освобожден от исполнения обязанностей, возложенных на него законами страны, в силу принадлежности к тому или иному исповеданию или непринадлежности ни к какому исповеданию» — гласит статья 4 этого «Указа».¹⁰

В «Указе» говорится, что религиозные культы могут руководствоваться своими канонами, догмами и уставами, если они не противоречат законам, общественному порядку и нравственности. Зарегистрированные религиозные культы считаются юридическими лицами и имеют право строить и открывать молитвенные дома, но им запрещено создавать медицинские, благотворительные и иные учреждения. «Указ» регулирует отношения церкви с заграничными организациями, оговаривая, что эта связь может осуществляться исключительно с разрешения министерства. По этому «Указу» зарубежным церковным объединениям запрещено открывать на территории Болгарии свои отделения, миссии, ордены, благотворительные и другие учреждения. Существование подобных организаций в прошлом использовалось иностранными империалистами и Ватиканом для враждебной деятельности против народно-демократического строя.

⁷ Конституции зарубежных социалистических государств. Госюриздат, М., 1956. стр. 55, 57.

⁸ Там же, стр. 57.

⁹ Работническо дело, 24 февраля 1949 г.

¹⁰ См.: Народна Република България. Държавен вестник, 1 марта 1949 г.

Священники, нарушающие законы, общественный порядок или нравственность, могут быть временно отстранены от отправления религиозного культа или вовсе освобождены от своих обязанностей.

Закон о положении церкви определяет ее права в государстве, ее взаимоотношения с государством и вместе с тем ограждает интересы народа от всяких злоупотреблений религией в антигосударственных целях или с целью нарушения общественного порядка.

Внося этот закон по поручению правительства в Народное собрание, Василь Коларов подчеркивал, что законопроект создает все условия для свободного, демократического развития церкви.¹¹

Святой Синод болгарской православной церкви опубликовал заявление о том, что отделение церкви от государства обеспечивает свободу религиозного культа и нисколько не ущемляет права церкви. Синод призвал духовенство к лояльному сотрудничеству с государственной властью.¹²

В течение длительного времени болгарская православная церковь страдала от схизмата — она была подчинена греческой константинопольской церкви и лишена возможности поддерживать связь с православными церковными организациями России и других стран. Унизительное положение болгарской православной церкви было закреплено поместным собором в Царьграде в 1872 г. Схизмат использовался правительством Болгарии при поддержке ряда других стран в определенных политических целях: всячески ослаблять связи болгарского народа с другими славянскими народами, в особенности с русским народом, прогрессивное влияние которого на болгарских трудящихся всегда было очень велико. Только в 1945 г. схизмат был отменен. Болгарская православная церковь стала автокефальной и возобновила контакт со всеми православными религиозными объединениями, в 1953 г. восстановили патриархию.¹³

«Именно при Отечественном фронте, — указывал Г. М. Димитров, — болгарская церковь освободилась от схизмата, получила свою самостоятельность и международное признание, имеет полную возможность развивать свою религиозную деятельность».¹⁴

Для наблюдения за осуществлением законодательства страны о религии и церкви и обеспечения гарантированной Конституцией свободы совести и вероисповедания правительство Болгарии учредило государственный орган по делам культа — Дирекцию вероисповеданий при Совете Министров.

Дирекция вероисповеданий не вмешивается в жизнь церкви и не имеет никакого отношения к руководству религиозными объединениями, она поддерживает постоянный контакт с церковью, решает вопросы, связанные со свободой совести и вероисповедания, разрабатывает законодательные акты, подготавливая их на рассмотрение правительства.

С отделением церкви от государства тесно связана и другая коренная реформа — отделение школы от церкви и превращение школы в государственное и светское учебное заведение. На протяжении многих десятилетий это требование выдвигали демократические, прогрессивные силы болгарского народа в своей борьбе против реакции.

Основатель Коммунистической партии Болгарии Димитр Благоев решительно выступал против замены научного образования так называемым «нравственно-религиозным воспитанием», сущность которого состояла в воспитании любви к монархии и покорности господствующему классу —

¹¹ См.: Работническо дело, 17 февраля 1949 г.

¹² См.: Изгрев, 17 марта 1949 г.

¹³ Там же, 24 февраля 1945 г.

¹⁴ Г. М. Димитров. Речи, доклады и статьи, т. II. София, 1947, стр. 100.

буржуазии. «Религиозное воспитание, — писал Благоев, — необходимо изъять из школы, предоставив его семье».¹⁵

До революции многие школы Болгарии находились под контролем местной церкви или заграничных религиозных организаций. Хотя большая часть школ и вузов была светской, тем не менее растлевающее влияние церкви ощущали и эти учебные заведения, поскольку учебные планы и программы, учебники и методы занятий были проникнуты религией и мистикой. Организованное насилие церкви над сознанием и совестью молодежи осуществлялось многими средствами: обязательность изучения «закона божьего», в том числе и детьми атеистов, принуждение учащихся к участию в молитвах, религиозных церемониях и обрядах, шпионская слежка священников за молодежью с целью недопущения каких-либо проявлений свободомыслия, извращенное преподавание так называемых «естественных наук», сопровождавшееся высмеиванием достижений передовой науки с позиций богословия, внушение антинародных, националистических и антисоветских взглядов.

Особенно тяжелым было положение школ национальных меньшинств, которые находились всецело под руководством церковных общин. Учиться приходилось в непригодных помещениях, где преподавали малограмотные «учителя» — священники. Многие выпускники этих школ не умели даже читать и писать.¹⁶

После установления народной власти школа была отделена от церкви и перешла под контроль государства.

В решении пленума Высшего учебного совета в июне 1945 г. было сказано: «Религия несовместима с наукой и является частным делом каждого гражданина. Верованиям нет места в программах основных училищ ни как обязательному, ни как факультативному предмету. Школьные здания не могут быть использованы для религиозного обучения в какой бы то ни было форме».¹⁷

С отделением школы от церкви последняя утратила свое влияние на школьное обучение. Эта крупная реформа в школе явилась составной частью коренных преобразований, проведенных народно-демократическим правительством в области просвещения. В Конституции Народной Республики Болгарии подчеркнуто, что общее образование и воспитание молодежи есть исключительно дело государства и что школы являются светскими. Законодательством закреплены не только государственное руководство школой, но и новые принципы воспитания в школе, основанные на научном мировоззрении.

В «Законе о народном просвещении» Болгарской республики зафиксирована задача — «Воспитать их (учащихся) в социалистическом духе и развить в них научное общественно-политическое мировоззрение, чтобы они смогли стать полезными строителями социалистического общества».¹⁸

Для решения этой задачи были переработаны учебные программы, учебники и учебные пособия под углом зрения насыщения их научным материалом. Решающую роль в учебном процессе играют дисциплины, формирующие научное мировоззрение молодежи, — физико-математические и естественные науки, история народа и литература страны. Изъятые из учеб-

¹⁵ Д. Благоев. За възпитанието и народната просвета. София, 1955, стр. 226.

¹⁶ См.: 10 години народна власт. София, 1954, стр. 347.

¹⁷ Цит. по: Училищен преглед, № 3—4, 1945, стр. 282.

¹⁸ Конституция и основные законодательные акты Народной Республики Болгарии. М., 1952, стр. 328.

ных планов такие **лженауки, как религия**, буржуазные политическая экономика и этика и т. п.

Учителя школ стремятся воспитывать учащихся в атеистическом духе, пронизывая преподавание всех предметов антирелигиозным содержанием. Учитель турецкого начального училища в селе Козица Х. Исмаилов поделился своим опытом в печати. Он пишет о том, как он противопоставляет мусульманским догмам естественно-научные знания и при этом приводит примеры из практики сельскохозяйственных кооперативов своего района.¹⁹

Новая система воспитания и обучения молодежи, признанная и одобренная трудящимися массами, видимо, не устраивает некоторые церковные круги, которые хотели бы вернуться к старому и восстановить религиозное обучение в школе. Орган святого Синода болгарской православной церкви «Духовна култура»²⁰ утверждает, что якобы атеистическое воспитание учащихся противоречит принципу свободы совести. Автор статьи в журнале выдвигает требование о введении уроков религии, что является будто бы предпосылкой создания морально здоровой личности и обогатит духовную жизнь молодежи. В статье содержится клевета на болгарский народ, якобы «лишенный высоких порывов и светлых устремлений».

И это сказано о героическом болгарском народе, народе, который, несмотря на пять веков невыносимого турецкого рабства, не только сохранил, но и умножил свою национальную культуру, выдвинул из своей среды целую плеяду замечательных людей, обогатил мировое искусство и литературу. Это сказано о народе, который за короткий исторический срок — 15 лет — построил мощное социалистическое хозяйство и ныне завершает строительство социализма.

Достоиную отповедь церковным клеветникам дала газета «Литературен фронт», справедливо отметившая ложность и необоснованность указанной статьи, по сути перекликающейся с зарубежной империалистической клеветой на болгарский народ.²¹

Только при народной власти трудящиеся национальных меньшинств, в прошлом жестоко страдавших от национального гнета, впервые получили широкую возможность для образования. Ныне их дети обучаются на родном языке. За счет государства выращаются кадры интеллигенции. Издаются национальные газеты, книги, учебники. Созданы турецкие, македонские, армянские и другие национальные школы. Число школ и учащихся в них значительно возросло. Если раньше турецких основных школ было всего 27, то в 1957/58 г. работало 319 таких школ и 3 прогимназии. Кроме того, теперь национальные меньшинства имеют право и возможность учить своих детей и в болгарских учебных заведениях. Для этого открыты национальные отделения. Для национальных школ подготавливаются кадры педагогов.

В настоящее время в стране насчитывается 6789 общеобразовательных школ, в которых обучается свыше 1,2 миллиона человек всех национальностей, населяющих Болгарию.

Крупные успехи в области народного просвещения создают прочную базу для формирования у детей и молодежи материалистического мировоззрения и для борьбы против религиозных пережитков.

Церковь имеет свои духовные учебные заведения — одно высшее и несколько средних — исключительно для подготовки служителей религиозного культа.

¹⁹ Учителско дело, 10 августа 1956 г.

²⁰ Духовна култура, № 12, 1956.

²¹ Литературен фронт, № 5, 1957, стр. 1.

Отделение церкви от государства и школы от церкви, провозглашение свободы совести и вероисповедания явились решающим шагом в разрешении религиозного вопроса. Однако Коммунистическая партия Болгарии не могла ограничиться реализацией требований буржуазно-демократической революции и поставила перед собой социалистические задачи: полное разрушение связи между эксплуататорскими классами и церковью, а также преодоление религиозных пережитков в сознании трудящихся масс.

Решение этих задач требовало прежде всего нормализации отношений между государством и церковью на основе признания законодательства новой Болгарии и соблюдения лояльности по отношению к народной власти. В обстановке острой классовой борьбы пролетариата против отживающих классов и их иностранных вдохновителей часть церковников колебалась между двумя лагерями, а многие из них открыто боролись против народно-демократического строя, надеясь на реставрацию капитализма. Это главным образом относилось к тем верхним слоям духовенства, которые еще во время второй мировой войны служили фашизму и запятнали себя антинародными действиями.

В первые годы народной власти органами государственной безопасности Болгарии был раскрыт заговор контрреволюционной группы священников объединенной евангелической церкви. По делу были привлечены церковные служители баптистской, методистской и других религиозных организаций, давно связанных с иностранными разведками и получившими от них за свою шпионскую деятельность огромные денежные суммы.²²

В 1952 г. органы государственной безопасности разоблачили другую, еще более разветвленную контрреволюционную организацию, созданную Ватиканом с целью свержения народной власти. В заговоре участвовало до 40 человек. Многие из них были специально подготовлены в высших католических колледжах за границей для шпионской и диверсионной деятельности.

Контрреволюционные группировки, прикрывавшиеся церковной рясой, были разгромлены при поддержке широких масс верующих, возмущенных использованием религии в антинародных целях.

Выступления части духовенства среди населения показывали связь религиозной пропаганды с политической. Используя религиозные предрассудки сельского населения, реакционное духовенство старалось натравливать крестьян против народной власти, смыкалось с кулачеством и вместе с ним вело идеологическую обработку населения. Под прикрытием учения религии о «любви к ближнему» некоторые священники защищали кулака и оспаривали его эксплуататорскую сущность. Многие служители церкви выступали против применения естественных наук в сельском хозяйстве. Болгарские священники устраивали молебны, убеждая крестьян молиться богу за ниспослание дождя, и указывали при этом, что «господь не дает дождя из-за того, что в стране господствуют коммунисты». Распускались всевозможные слухи о божественных знамениях против кооперирования крестьянства, за сохранение индивидуального хозяйства на селе.²³

Однако отношения между многими церковными объединениями и государством уже с первых лет народной власти складывались преимущественно на базе лояльного сотрудничества и готовности большинства священнослужителей строго подчиняться законам народного государства.

²² Работническо дело за февраль—март 1949 г.

²³ См.: А. Стойков. Бдительности — наше постоянно действующо оръжие. София, 1954, стр. 26—28.

Больше того, патриотические чувства значительной части низших священнослужителей, вышедших главным образом из трудящихся, влекли их и к активному участию в строительстве народного государства.

Под давлением широких слоев священнослужителей и особенно верующих трудящихся святой Синод православной церкви одобрил участие священнослужителей в общественно-политических организациях Отечественного фронта, в органах народной власти, в кооперации.²⁴ В молодежных трудовых бригадах принимали участие сотни священников всех вероисповеданий, в том числе на постах бригадиров было занято около 1000 церковнослужителей православной церкви.²⁵

В этих условиях руководство церкви, убедившись в прочности народного государства и безнадежности борьбы против него, стало на путь лояльного отношения к государству. К тому же церковь видела, что народная власть искренно стремится к сотрудничеству с религиозными организациями. Уже в 1947 г. экзарх православной церкви Стефан I обратился с посланием ко всем епархиям страны и призвал их к поддержке правительства Отечественного фронта.²⁶

Аналогичные решения были приняты религиозным руководством и других вероисповеданий. Деятели мусульманства отметили, что только в условиях народного государства мусульмане получили возможность свободно отправлять свой религиозный культ, чего никогда не было в царской Болгарии.

Священнослужители всех церквей единодушно осудили контрреволюционные действия пасторов — евангелистов и католиков и заявили о своей преданности Отечественному фронту.

О своем патриотическом отношении к народному государству в 1953 г. заявил третий Церковно-народный Собор, выразивший волю священнослужителей содействовать благоденствию болгарского народа и поддерживать миролюбивые мероприятия правительства.²⁷

Ярким проявлением перелома в сознании духовенства является участие его значительной части во всенародном движении сторонников мира. В комитетах защиты мира наряду с рабочими, крестьянами, прогрессивной интеллигенцией заседают и представители духовенства. Их голоса в защиту мира раздаются с трибуны всемирных конгрессов и национальных конференций сторонников мира, с церковных кафедр. Священнослужители Болгарии решительно поддержали Стокгольмское и Венское обращения Всемирного Совета Мира о запрещении атомного и водородного оружия, о заключении пакта мира между пятью великими державами.

Союз евангельских церквей Болгарии в июне 1957 г. выступил с декларацией, в которой заявил о своем единодушном присоединении к сторонникам запрещения термоядерного оружия и испытания атомных бомб.²⁸

Около 500 болгарских священников — участники сельских и городских комитетов и правлений окружных Советов мира. По указанию руководства болгарской православной церкви пастыри прочитали 20 тысяч проповедей за мир.²⁹ Неврокопский митрополит Пимен заявил в Хельсинки в Комитете по культурным вопросам при Всемирном Совете Мира, что вместе с болгарским народом церковь стоит в первых рядах борцов за мир.³⁰

²⁴ См.: Работническо дело, 11 декабря 1948 г.

²⁵ Там же.

²⁶ Изгрев, 25 октября 1947 г.

²⁷ Деяния на третий Церковно-народен събор. София, 1953, стр. 61.

²⁸ Отечествен фронт, 15 сентября 1957 г.

²⁹ Български църковен вестник, 30 июля 1955 г., стр. 3—4.

³⁰ Там же, стр. 5.

Вместе с тем необходимо отметить, что за последние полтора-два года имели место проявления нелояльности со стороны ряда церковных организаций и священнослужителей — хранение во многих церковных библиотеках и раздача верующим для пользования антикоммунистической и антисоветской литературы, а также клеветнические выпады церковной печати против народно-демократического строя и политики правительства.

Некоторые митрополиты преследуют священников за их активную общественно-политическую деятельность, фальшиво ссылаясь при этом на якобы имеющее место уклонение духовных лиц от своих служебных обязанностей.

Эти факты свидетельствуют о том, что в условиях обостряющейся борьбы двух лагерей на международной арене и активизации остатков внутренней реакции некоторые служители религиозного культа под воздействием врагов социализма совершают антинародные действия, противоречащие законодательству и идущие вразрез со взглядами и настроениями верующих.

Поэтому идеологическая борьба Коммунистической партии против реакционной религиозной идеологии в Болгарии, как и в других странах народной демократии, по необходимости сочетается с пресечением всяких попыток использовать религию и церковь для антинародных целей, ничего общего с религией не имеющих.

Несостоятельны измышления империалистической печати о «нарушении религиозной свободы» и об организации «гонений» против религии и церкви в народной Болгарии. Некоторые священники были осуждены отнюдь не за то, что отправляли религиозный культ, а потому, что они боролись против строя народной демократии.

Народное правительство Болгарии строго наказывает тех, кто в той или иной мере пытается ущемить права церкви или мешает верующим в отпраздновании религиозного культа.

Клевета идеологов империализма, твердящих об «отсутствии» свободы совести, давно уже опровергнута самими деятелями церкви, а также иностранными делегациями, посетившими Болгарию.

Видный английский пастор Г. Б. Чэмберс еще в 1949 г. заявил представителям печати: «На Западе спекулировали тем, что в Болгарии отменена свобода вероисповедания, что существует религиозное преследование. Эти утверждения абсурдны. Во время пребывания в столице я встречался с председателем Союза священников в Болгарии и многими другими духовными лицами и убедился, что государство признает все религии... Я убежден, что в Болгарии существует полная свобода религии и никого не преследуют за религиозные убеждения».³¹

В результате изменившихся условий церковь в Болгарии уже не является орудием в руках эксплуататорских классов, в корне изменилась ее социально-политическая роль. Однако религия всегда противоположна научному знанию. Поэтому борьба против всех форм религии является составной частью идейно-воспитательной работы Коммунистической партии.

Народно-демократическое государство руководствуется мировоззрением Коммунистической партии — диалектическим и историческим материализмом, несовместимым ни с какими религиозными предрассудками. Государство осуществляет коммунистическое воспитание трудящихся через свою систему культурно-просветительных, учебных и научных учреждений.

³¹ Цит. по: Турецкое меньшинство в Болгарии. София, 1951, стр. 54.

Огромную работу по идейному воспитанию трудящихся развернула Болгарская Коммунистическая партия. Пятый съезд БКП, собравшийся в конце 1948 г., уделил серьезное внимание борьбе на идеологическом фронте, в частности в области религии. В докладе ЦК БКП было указано на необходимость разоблачения идеологии мистиков-богословов. В своей резолюции съезд поставил перед партией задачу: «организовать постоянную работу по распространению политических и научных знаний... по уничтожению религиозных предрассудков и суеверий среди широких слоев народа, особенно на селе».³²

В системе партийного и профсоюзного просвещения и самостоятельно под руководством партийных комитетов учатся сотни тысяч и миллионы людей. С большим интересом и увлечением они изучают марксистско-ленинскую науку, овладевают научными знаниями. Почти шестимиллионным тиражом изданы произведения основоположников марксизма-ленинизма. Идеологическая деятельность партии вооружает трудящихся знанием законов общественного развития, способствует выкорчевыванию религиозных и иных пережитков, воспитывает высокие моральные и политические качества строителей социалистического общества.

Пропаганда научного мировоззрения осуществляется через различные звенья культурного процесса — науку, школу, вузы, учреждения культуры и искусства, печать, радио, лекционную пропаганду и т. д. Развернули борьбу против антинаучной идеологии орган ЦК БКП «Ново време», философский журнал «Философска мисъл» и др. Издано немало книг и брошюр для населения по вопросам естествознания и общественных наук.

Одним из важнейших средств воспитания трудящихся в коммунистическом духе является научно-атеистическая пропаганда.

Идейно-воспитательная работа в немалой степени поколебала религиозные пережитки трудящихся. Об этом, в частности, свидетельствует падение посещаемости церквей верующими. Так, например, в Александро-Невской церкви в г. Софии, являющейся одной из крупнейших на всем Балканском полуострове, во время богослужения в воскресенье 22 апреля 1956 г. присутствовало не более 40 человек, главным образом преклонного возраста.

Многие десятки и сотни тысяч рабочих и крестьян уже порвали с религией. Это прямой результат активного участия масс в социалистическом строительстве, идейного влияния Коммунистической партии, развития передовой науки и социалистической культуры.

Но религиозные предрассудки все еще сохраняются у некоторой части населения, особенно на селе и среди национальных меньшинств. Пользуясь слабостью естественно-научной пропаганды в ряде мест, духовенство усиливает свою деятельность, и ему даже кое-где удалось увлечь за собой небольшую часть молодежи.

В некоторых селах первую помощь больному оказывает не врач, а священник, лечащий с помощью «святой» водицы. Все еще далеко не изжиты многие суеверия. Во время засушливой погоды нередко проводятся молебны о ниспослании дождя.³³ Религиозные пережитки особенно сильны среди турецкого и цыганского населения. Многие верующие под влиянием своих мулл отказываются пользоваться библиотекой, читальней, посещать лекции. Религиозные праздники часто сопровождаются пьянством, нарушением общественного порядка и трудовой дисциплины.

³² Българската Комунистическа партия в революция и решения на конгресите, конференцияте, пленумите и политбюро на ЦК, т. IV (1944—1945). София, 1955.

³³ Ново време, 1956, № 5, статья Т. Стойчева «Научно-атеистичната пропаганда — неделимо звено в комунистическото възпитание на трудящите се».

Во многих селах евангелистские и другие религиозные секты отвлекают внимание кооператоров, особенно женщин, от сельского хозяйства. Именно об этих обществах говорил в свое время Г. М. Димитров, что вся их «общественная деятельность» истощается сборами для молитв и церковных песнопений, в то время когда весь народ, засучив рукава, строит и творит для общего блага».³⁴

В этих условиях Коммунистическая партия Болгарии приняла ряд мер для улучшения научной и политической пропаганды в массах трудящихся. В постановлении Центрального Комитета БКП и Совета Министров Болгарии от 1 VII 1957 «О дальнейшем развитии образования в Болгарии» дана директива: «Усилить распространение научных знаний и пропаганду против религиозных предрассудков и буржуазной морали». Аналогичные указания нашли свое отражение и в материалах VII съезда БКП в июне 1958 г.

Большая работа в этой области ведется партийными организациями и с помощью Отечественного фронта через народные клубы-читальни. В 1958 г. в них работало 3000 лекторских групп, в которых было занято более 25 тысяч лекторов. Во многих группах работают научно-атеистические секции.

Для улучшения руководства лекционной пропагандой созданы уездные семинары лекторов-атеистов, обсуждаются тексты лекций, проводятся совещания по обмену опытом. Исполкомом Национального Совета Отечественного фронта разработана тематика лекций и бесед на научно-атеистические темы. Среди них преобладают естественно-научные темы: «Происхождение земли», «Строение вселенной» и т. п. Проводятся также циклы лекций. С успехом практикуются такие формы пропаганды, как кинолектории и вечера вопросов и ответов.

В селе Морозово Казанлыкского уезда в июне 1957 г. состоялся такой вечер.³⁵ Множество вопросов поступило от крестьян заранее. Задолго до начала вечера свыше 500 человек нетерпеливо ожидало ответов. Пришли крестьяне и из соседних сел.

Лектор убедительно ответил на заданные вопросы и вполне удовлетворил аудиторию. Ответы сопровождались демонстрацией диафильмов и картин.

За последнее время несколько улучшилась печатная пропаганда научного атеизма в газетах «Вечерни новини», «Народна младеж» и др., в журналах «Младеж», «Библиотекар» и особенно «Читалище». Опубликован ряд книг и статей по вопросам происхождения и сущности религии.

В журнале «Читалище» — органе Национального Совета Отечественного фронта — систематически печатаются статьи, отражающие опыт научно-атеистической пропаганды, а также рекомендуемые для громкой читки среди трудящихся популярные статьи на естественно-научные темы.

Таким образом, Коммунистическая партия Болгарии и руководимые ею научно-пропагандистские силы разъясняют массам антинаучную сущность религии, решительно отвергая ошибочные мнения о безвредности религиозной идеологии.

Разрешение религиозного вопроса в Болгарии показывает, что только народная власть может обеспечить подлинную свободу совести. Этого нигде не осуществляют господствующие классы империалистических стран, превратившие религию в орудие эксплуатации и угнетения.

³⁴ Г. М. Димитров. Избранные произведения, т. II. М., 1957, стр. 521.

³⁵ Читалище, № 8, 1957, стр. 8—9.

В. ПРОБЛЕМЫ СТИХИЙНОГО МАТЕРИАЛИЗМА В ПЕРВОБЫТНОМ ОБЩЕСТВЕ

Д-р истор. наук А. Ф. АНИСИМОВ

О НАИВНОМ РЕАЛИЗМЕ ПЕРВОБЫТНЫХ ЛЮДЕЙ

(ОБ ИСТОКАХ И СОЦИАЛЬНОЙ ОСНОВЕ СТИХИЙНО-МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОГО
ОТНОШЕНИЯ ПЕРВОБЫТНОГО ЧЕЛОВЕКА К ПРИРОДЕ)

Еще в «Немецкой идеологии» — наиболее раннем из философских произведений К. Маркса и Ф. Энгельса было доказано, что материальное производство является основой существования и развития общества. Излагая свое материалистическое понимание истории, К. Маркс и Ф. Энгельс указывали, что первой предпосылкой всякого человеческого существования, а следовательно и всякой истории, является производство самой материальной жизни. Так как для жизни нужны прежде всего пища, жилище, одежда и прочие материальные блага, то первое дело, которое вынуждены люди выполнять, для того чтобы жить, — это производство средств, необходимых для существования людей, т. е. производство материальной жизни.¹

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

Как целеполагающая деятельность,³ труд является также основой развития мышления, а мышление — не чем иным, как опосредствованной формой отражения действительности.

Видоизменяя и приспособляя предметы природы для удовлетворения своих потребностей, человек, говорит Маркс, не только приводит в движение принадлежащие его телу естественные силы — руки и ноги, голову и пальцы, но также пользуется механическими, физическими и химическими свойствами тел, для того чтобы заставить их действовать в соответствии со своей целью.⁴ Формы объективного процесса — природа и труд человека⁵ — определяют развитие мышления как логического, ибо законы внешнего мира, как указывал Ленин, суть основы целесообразной деятельности человека.⁶ «Человек в своей практической деятельности имеет перед

¹ См.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 26.

² К. Маркс. Капитал, т. I. Госполитиздат, 1949, стр. 185.

³ Определение труда как целеполагающей деятельности см.: В. И. Ленин. Философские тетради. Партиздат, 1934, стр. 181—182.

⁴ См.: К. Маркс. Капитал, т. I, стр. 184, 186.

⁵ См.: В. И. Ленин. Философские тетради, стр. 181—182.

⁶ Там же, стр. 182.

собой объективный мир, зависит от него, им определяет свою деятельность».⁷ Труд и жизнь людей были бы невозможны, если бы мышление человека не отражало естественных свойств и отношений внешнего мира, закономерностей природы. Техника потому и служит целям человека, подчеркивает Ленин, что ее характер, состав соответствуют внешним условиям, законам природы.⁸

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

Многочисленные следы познавательной деятельности первобытного человека, объективизированные в его орудиях труда, указывают, что труд порождал стихийно-материалистическое отношение человека к природе. На основе процесса труда первобытный человек должен был прийти к уверенности в том, что предметы природы существуют независимо от сознания людей. Эта его стихийная уверенность в существовании объективной реальности подтверждалась повседневно и ежечасно материальным процессом жизни. Она давала первобытному человеку единственно правильную ориентировку. Это стихийно-материалистическое отношение к природе, возникающее из самой сущности процессов труда, В. И. Ленин называл «наивным реализмом», свойственным всему человечеству.⁹

Так как природа всегда и при всех условиях являлась для человека непосредственным полем его производственной деятельности, а труд был основой существования и развития общества, то мышление человека в своей основе являлось всегда неизменно единым, представляя собой процесс активного, действительного отражения внешнего мира в головах людей. Имея в виду объективную основу единства человеческого мышления, К. Маркс писал: «Так как процесс мышления сам вырастает из естественных отношений, сам является *естественным процессом*, то действительно постигающее мышление может быть лишь одним и тем же, отличаюсь только по степени, в зависимости от зрелости и развития, и в частности развития органа мышления. Все остальное вздор».¹⁰ Этим отметаются все попытки идеализма противопоставлять первобытное мышление современному, трактовать первобытное мышление как дологическое, мистическое, чуждое будто бы данным практического опыта.

Человек в ходе общественной практики познает окружающий мир: отражает и запечатлевает в мозгу объективную закономерность мира; отражая в понятиях и суждениях внешний мир, активно воздействует на него, исходя из потребностей общественного производства. Так как теоретическому отношению к внешнему миру всегда предшествует практическое, производство, то человеческое мышление не может не зависеть от развития общественно-исторической трудовой практики людей. Ограниченность познания степенью развития труда, т. е. практического господства человека над природой, преодолевается в ходе развития общественно-трудовой

⁷ Там же, стр. 181.

⁸ См.: там же, стр. 182.

⁹ См.: В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 336.

¹⁰ К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные произведения в двух томах, т. II. М., 1952, стр. 442.

практики людей. Первобытное познание нельзя, следовательно, рассматривать метафизически, вне движения, ибо оно, так же как и наше познание, говоря словами Ленина, не абстрактно, не без движения, а является изначально процессом, непрерывным движением через противоречия и преодоление их.¹¹

Развитие труда расширяло господство человека над природой, а вместе с ним расширялся и умственный горизонт человека, ибо труд предполагает активное (преобразующее) отношение человека к природе, а познавательная деятельность, неразрывно связанная с процессом труда, является не только продуктом, но и одним из необходимых условий развития общественного производства.

Естественная потребность осознания объективных свойств и связей вещей, с которыми имел дело человек, наталкивалась на недостаток положительных знаний. Вследствие этого внешне обуславливаемые связи и отношения окружающего мира получали фантастическое объяснение, реальные представления о внешнем мире дополнялись неизбежно домыслом. Под влиянием чувства сравнительного бессилия человека перед природой реальный мир наделялся сверхъестественными свойствами. Человеческое сознание, ориентированное практикой материалистически, неизбежно раздваивалось.

Этой теме — соотношению рационального и иллюзорного в первобытном мировоззрении — нами посвящены две предыдущие работы.¹² Поэтому мы не будем ее касаться здесь, в небольшой по объему статье. То, что хотелось бы нам затронуть в данной работе, относится в основном к области материальной культуры и языка, рассматриваемых как памятники познавательной деятельности человека.

Наше исследование начинается с изучения древнейших орудий труда первобытного человека, дошедших до нас от эпохи палеолита.¹³ Палеолитические орудия труда, как памятник ранних стадий развития человеческого общества и сознания общественного человека, представляют в этом отношении большой интерес для данной темы.

* *
*

Создание первых орудий труда было связано в познавательном отношении с решением двух жизненно важных для первобытного человека задач: выбора наиболее пригодного для этих целей материала и рациональной формы орудия труда. Ископаемый человек к решению этих задач шел медленно, но упорно, сначала просто используя разные породы камня, а затем преднамеренно раскалывая и скалывая их в попытках придать им целесообразную форму. В шелльское время та и другая задачи ископаемым человеком были решены.

¹¹ См.: В. И. Ленин. *Философские тетради*, стр. 188.

¹² См.: А. Ф. Анисимов. 1) Об истинном и иллюзорном в первобытных воззрениях на природу. Вопросы истории религии и атеизма, вып. 5, М., 1958; 2) Природа и общество в отражении сказки и мифа. (К вопросу об исторических истоках и соотношении сказки и мифа). Ежегодник Музея истории религии и атеизма АН СССР, I, М.—Л., 1957.

¹³ Подробнее об эпохе палеолита и дошедших от нее памятниках материальной культуры ископаемого человека см.: П. П. Ефименко. *Первобытное общество*. Киев, 1953; П. И. Борисковский. *Древнейшее прошлое человечества*. М.—Л., 1957.

Испробовав разные породы камня, человек наконец познал практически полезные свойства кремня и отдал ему предпочтение перед остальным материалом. Об этом красноречиво свидетельствует повсеместное распространение на земном шаре кремневых орудий. Там, где не имелось в природе кремня, человек остановил свой выбор на сходных с ним по качеству породах.

То, что нам сообщают археологи о практическом использовании в палеолите полезных свойств кремня, доказывает, что выбор человеком материала для орудий труда был сделан вполне рационально. Из всех пород камня кремень является наиболее твердым. Кроме того, он раскалывается в любом направлении, а при расколе дает острый режущий край, который не уступает по остроте излому стекла. Используя один из камней в качестве отбойника, им можно обить второй кремневый валун, придав ему желаемую форму. Если кремневый валун оббит в пирамидальную или призматическую форму, то от обработанного таким образом ядрища (нуклеуса) можно скалывать ударами отбойника различной толщины и формы кремневые пластины. Из этих пластин возможно изготовление многих режущих и колющих орудий. Если удар отбойника заменить сильным нажимом, то можно получить еще более пригодные в техническом отношении пластинки. Приемами отжимной ретуши (легкого надавливания другим предметом по краю пластинки) человек конца палеолита изготавливал из этих пластинок различные орудия труда.

Как свидетельствует развитие палеолитической техники, эти полезные свойства кремня были открыты и освоены человеком не сразу. То, что ему удалось достичь на первых порах, было всего лишь только умение оббивать крупными сколами кремневый валун. На основе двусторонней оббивки и была, как известно, создана человеком первая устойчивая форма орудия труда — шелльское ручное рубило. Грубо оббитое и массивное, достигавшее иногда 2 кг веса, рубило было приспособлено для держания его в руке. «Шелльские рубила, — говорит П. П. Ефименко, — всегда имеют в своем основании, обычно несколько сбоку, так называемую пятку — гладкую площадку, явно предназначенную для того, чтобы при сильном ударе орудие не могло поранить руку».¹⁴ Как ударное орудие ручное рубило было, следовательно, вполне рациональным по своей форме. «Для подобного назначения, действительно, трудно было бы более целесообразно использовать кремневый желвак».¹⁵

Найденное человеком правильное решение важной для него задачи закрепляется в практике последующих поколений. На это указывает устойчивый характер этой формы орудий, воспроизводившейся без каких-либо существенных изменений на протяжении многих веков. Широкое распространение этой формы орудий — «в Южной Европе, в Африке и на южных окраинах Азии, т. е. всюду, где в настоящее время известны следы палеолита»,¹⁶ — столь же наглядно доказывает, что человек шел к решению данной задачи одним и тем же общественно-историческим путем.

Если бы связь человека с природой не осуществлялась повсюду в одной и той же, специфической для человека форме, т. е. в форме процессов труда, то не могло быть и повсеместного единства функций у его однотипных орудий труда. Наконец, если бы представления человека о полезных свойствах вещей и результатах его действий не были объективно правиль-

¹⁴ П. П. Ефименко, ук. соч., стр. 116.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же, стр. 117.

ными, то не могло быть столь широкого распространения разительно однообразных по форме ручных рубил.

Форма ручных рубил и техника их изготовления, судя по археологическим памятникам, закрепляются на очень продолжительное время. Значит, создание рациональной формы орудия и технических приемов его производства стало повсеместно достоянием последующих поколений и сохранялось ими в трудовом опыте.

Еще Г. Мортилье¹⁷ отмечал, что шелльские и ашельские ручные рубила, смотря по форме оббивки и способу их захвата рукой, могли служить и топором, и ножом, и ударным и колющим орудием и выполнять ряд других функций, т. е. разносторонне удовлетворять потребности в то время еще крайне примитивного труда.

Неандертальцы уже с успехом охотились на таких крупных животных, как мамонт и пещерный медведь. Это указывает не только на значительный рост общественного производства, но и на усложнение форм труда: чтобы загнать мамонта к обрыву или в трясины и добыть животное копьями, требовались не только усилия всего коллектива, но и большой охотничий опыт, определенные знания и навыки. Развитие охоты в ведущую отрасль общественного производства требовало более совершенных орудий для добывания зверя и для обработки продукции охоты.

Создание специализированных для охоты орудий было одной из наиболее важных задач для людей мустьерского времени. Поиски в этом направлении человек начал еще с ашельской эпохи. Опираясь на технические достижения ашельской эпохи и обобщая свой опыт, люди мустьерского времени научились наконец скалывать с кремневого желвака пластины, из которых путем последующей оббивки создали два вида специализированных орудий — остроконечник и скребло.

Выделяя и осмысливая условия отдельных практически полезных результатов: зависимость характера сколов от формы кремневого желвака, направления и силы удара по нему отбойником, — человек мустьерского времени пришел к правильному выводу о необходимости предварительной обработки кремневого желвака для последующего скалывания с него тонких и более правильной формы кремневых пластин. Человеку удалось наконец найти рациональную форму для этой предварительной обработки ядрища — так называемый мустьерский дисковидный нуклеус, с которого возможным оказалось посредством скола получать пластины правильной формы. Из этих пластин человек мустьерского времени создал первое охотничье орудие — остроконечник. Это колюще-режущее орудие было использовано прежде всего в качестве наконечника для копья, наиболее совершенного из охотничьих орудий того времени. С другой стороны, сколотые с нуклеуса кремневые пластины оказались пригодными и для создания из них специализированных орудия для обработки охотничьей продукции — мустьерского скребла.

Орудия мустьерской эпохи — наглядный исторический памятник роста умственных сил первобытного человека. Для получения орудий этого типа требовалось предварительной обработкой кремневого валуна изготовить из него правильной дисковидной формы кремневое ядрище (нуклеус). Чтобы получить с этого ядрища нужной толщины и формы пластины, необходимо было подготовить плоскости ударов у ядрища. Удары следовало при этом наносить методически с определенной сноровкой, ловкостью.

¹⁷ См.: Г. и А. де Мортилье. Доисторическая жизнь. СПб., 1903, стр. 113.

Только на основе активного отражения в сознании человека его трудовой практики человек мог познать условия практически полезных результатов своей трудовой деятельности, а познав — воспроизводить преднамеренно их, чтобы получать орудия желаемой формы.

К мустьерскому времени, по свидетельству археологов, относится и изобретение искусственного добывания огня. Значение этого последнего исчерпывающе раскрыто К. Марксом в его конспекте книги Л. Г. Моргана «Древнее общество». Считая неправильным отнесение Морганом огневого сверла к числу прочих изобретений, Маркс пишет: «Наоборот: все относящиеся к добыванию огня — главное изобретение».¹⁸

Говоря о добывании огня как главном изобретении, Маркс тем самым подчеркивает активную роль пылливой изобретательной мысли в развитии материальной культуры, создаваемой человечеством. Раскрывая активную роль сознания в развитии труда и основной производительной силы его — человека, Ф. Энгельс говорит: «Развитие мозга и подчиненных ему чувств, все более и более проявляющегося сознания, способности к абстракции и к умозаключению оказывало обратное воздействие на труд и на язык, давая обоим все новые и новые толчки к дальнейшему развитию».¹⁹

Трудовая деятельность человека совершенствовала его организм, а более совершенный организм мог в большей степени, чем раньше, развивать труд. Неандерталец был следующей за синантропом стадией формирования человека. Из неандертальца ко времени позднего палеолита развивается уже современный физический тип человека (*Homo sapiens*).

Археологи различают три последовательные стадии развития позднего палеолита: ориньякскую, солютрейскую и мадленскую. Прослеживаемый по памятникам этих стадий переход от немногочисленных, недифференцированных к многочисленным, специализированным формам орудий труда является показательным для развития производительных сил позднепалеолитического общества. Это не только показатель развития форм труда, но и показатель развития мышления человека.

Уже в ориньякскую эпоху появляются мелкие кремневые орудия — скребла, резцы, сверла и т. д., свидетельствующие об усложнении труда и о расширении производственной деятельности человека, о росте и обогащении его трудового опыта и о развитии познания вширь и вглубь. Насколько можно судить по орудиям ориньякской эпохи, основное внимание при этом сосредоточивается все же на кремневых наконечниках. Задача совершенствования этих наконечников оставалась по-прежнему наиболее важной. И это понятно: копье было главным оружием охотника, а желание забросить копье дальше, поражать им зверя точнее и сильнее оставалось по-прежнему заветной мечтой человека, вся жизнь которого зависела от успеха в охоте.

В эпоху ориньяка кремневые наконечники приобретают более правильную форму, становятся более тонкими, острыми, сильнее поражающими зверя. Улучшению орудий ориньякского времени способствовало создание новой техники обработки камня.

Исчерпав до конца рациональные возможности мустьерской техники обработки камня, человек начал поиски более совершенных приемов производства каменных орудий. С массивных, дисковидных ядрищ мустьерского времени можно было отбивать лишь короткие, толстые пластины. Сколько

¹⁸ К. Маркс. Конспект книги Льюиса Г. Моргана «Древнее общество». Архив Маркса и Энгельса, т. IX, М., 1941, стр. 41.

¹⁹ Ф. Энгельс. Диалектика природы. Госполитиздат, 1952, стр. 136.

бы ни старалась в этом направлении труженица-рука, получить ножевидные (т. е. узкие, тонкие, длинные) пластинки было невозможно. А между тем именно такие пластинки и нужны были более всего человеку, чтобы создать из них более совершенные охотничьи орудия. И тут, как всегда, на помощь руке, образно говоря, пришла голова. Следы этого процесса познания человека выступают отчетливо на памятниках ориньякской техники обработки камня: приступая к производству каменных орудий, люди тщательно готовили ядрище, придавали ему правильную пирамидальную форму, ибо только от такой формы ядрища можно было при помощи точных ударов отбойника получить длинные, узкие и тонкие ножевидные пластинки.

Практика производства сколотых орудий привела познание человека к новому практическому выводу — возможности получения более совершенных пластинок с помощью сильного нажима другим предметом на кромку ударной площадки ядрища. Найденное решение технической задачи закрепляется в технической традиции, становясь достоянием последующих поколений. Возникает так называемая отжимная техника обработки камня — высший этап в развитии каменной индустрии палеолита. На основе этой техники люди салютрейского времени вырабатывали наиболее совершенные типы кремневых наконечников с черенком и выемкой, а также листовидные наконечники. С развитием в салютрейскую эпоху так называемой отжимной ретуши (использования приемов отжима для последующей обработки кремневой пластинки) изготовление кремневых орудий достигает наивысшего расцвета.

Узкий, тонкий наконечник наиболее удобен для поражения зверя. Однако эта форма наконечника, рациональная в одном отношении, оказалась малопригодной в другом: тонкие кремневые наконечники легко ломались. Об этом свидетельствуют находки в поломанном виде этих наконечников на стоянках того времени. Поскольку кремнь оказался недостаточно пластичным материалом, а рациональная форма этих орудий наиболее целесообразна для производства (охоты), человек, естественно, желал найти менее хрупкий материал. Как свидетельствуют памятники позднего палеолита, именно в этом направлении и шли познавательные поиски и техническое изобретательство человека. Наряду с кремнем в качестве материала для производства орудий охоты применялись рога и кости. Убедившись, что недостаток камня как материала для орудий может быть преодолен использованием рога и кости, человек обратился к новому материалу, используя накопленные ранее технические традиции обработки рога и кости. Еще в ориньякскую эпоху из кости и рога выделялись наконечники копий и дротиков, иглы и др. Существовавшие в ориньякскую и салютрейскую эпохи наряду с кремневым орудием, орудия из рога и кости получают наивысшее развитие в последующую, мадленскую эпоху, когда кость и рог становятся основным материалом для производства орудий, а кремнь, как наиболее совершенный режущий материал, используется для обработки рога и кости. На основе новой техники создается наиболее совершенное охотничье оружие — костяной гарпун.

Применение в позднюю пору палеолита копьеметалки (костяного стержня с выступом на заднем конце, о который упирался при метании конец древка или дротика) доказывает, что человек эмпирически познавал объективные условия наиболее эффективного действия своих орудий, совершенствуя таким путем способы их применения. Изобретая копьеметалку, человек понимал, что дальность полета и сила удара метательного орудия по цели зависят от размаха мечущей орудие руки. Иначе ему незачем было

бы удлинять искусственно руку, создавая копьеметалку. Сделав вывод о необходимости удлинения искусственным путем руки, человек положил древко орудия на костяной стержень, плотно прижал конец древка к выступу стержня и, захватив весь снаряд у противоположного конца стержня — копьеметалки, увеличил тем самым почти вдвое размах руки. С помощью копьеметалки облегченное копье, превратившееся в дротик, оказалось возможным значительно дальше забрасывать, поражая на большом расстоянии цель.

Дальнейшее сокращение дротика до размеров стрелы наталкивается снова на техническое противоречие: сокращенный и облегченный до размеров стрелы дротик оказалось невозможным бросать с помощью копьеметалки. Это противоречие разрешается новым техническим изобретением — появлением лука. С луком человек входит в новый каменный век — неолит. Ф. Энгельс, говоря о луке, указывал, что его изобретение «предполагает долго накапливаемый опыт и изощренные умственные силы, следовательно и одновременное знакомство со множеством других изобретений».²⁰



Так как в основе практической деятельности людей лежат потребности их материальной жизни, а производство материальной жизни всегда и при всех условиях является общественным производством, то человеческое мышление есть изначально-общественный продукт, а развитие мышления есть социально обусловленный процесс. Этого не понимали исследователи домарковского периода. Они, по словам Ф. Энгельса, совершенно пренебрегали исследованием влияния деятельности человека на его мышление. «Они, — говорит Ф. Энгельс, — знают, с одной стороны, только природу, а с другой — только мысль. Но существеннейшей и ближайшей основой человеческого мышления является как раз *изменение природы человеком*, а не одна природа как таковая, и разум человека развивался соответственно тому, как человек научался изменять природу».²¹

Поскольку труд является неперменным условием существования людей, их чувственные восприятия — ощущения, непосредственно связывающие сознание с внешним миром, — неразрывно связаны с практикой. Так как практика человека связана с изменением предметов природы, чувственное познание носит у человека всегда действительный характер. Объективное содержание этой деятельности толкает сознание человека к соответствующей переработке материала чувственных восприятий, получаемых на основе развития труда: выделению и обобщению, анализу и синтезу.

Пробуя разные породы камня, человек должен был выработать определенные представления об их практически полезных свойствах, ибо только на основе этих представлений он и мог, как мы видели выше, выявить наиболее пригодный материал для орудий. Отвлечение и обобщение, т. е. развитие способности к абстракции и к умозаключению, являлось, следовательно, необходимым условием для создания рациональных форм орудий труда. Замечая и выделяя в сознании практически полезное, человек,

²⁰ Ф. Энгельс. Происхождение семьи, частной собственности и государства. ОГИЗ—Госполитиздат, 1953, стр. 21—22.

²¹ Ф. Энгельс. Диалектика природы, стр. 183.

как мы видели выше, нацеливался на него с позиций задач материальной жизни, на решение которых мобилизовались его воля, внимание, работа мысли. Подключение абстракции и умозаключения, означавшее переход познания на более высокую ступень, являлось естественной необходимостью.

Палеолитические орудия труда исключали возможность обособленного существования индивидуального человека. В силу своей примитивности они настолько слабо вооружали человека, что, лишь опираясь на коллективный труд, человек мог пройти «подготовительный класс» своей истории. Имея в виду простую кооперацию труда, К. Маркс писал: «...уже самый общественный контакт вызывает соревнование и своеобразное повышение жизненной энергии (*animal spirits*), увеличивающее индивидуальную дееспособность отдельных лиц»²² — и далее: «Подобно тому как сила нападения эскадрона кавалерии или сила сопротивления полка пехоты существенно отличны от суммы тех сил нападения и сопротивления, которые способны развить отдельные кавалеристы и пехотинцы, точно так же и механическая сумма сил отдельных рабочих отлична от той общественной силы, которая развивается, когда много рук участвуют одновременно в выполнении одной и той же нераздельной операции, когда, напр., требуется поднять тяжесть, вертеть ворот, убрать с дороги препятствие».²³

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

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

Исследования И. П. Павлова в области высшей нервной деятельности показали, что мышление понятиями и звуковая речь неразрывны в своем историческом развитии. «Если наши ощущения и представления, — говорит И. П. Павлов, — относящиеся к окружающему миру, есть для нас первые сигналы действительности, конкретные сигналы, то речь... есть вторые сигналы, сигналы сигналов. Они представляют собой отвлечение от действительности и допускает обобщение, что и составляет наше личное специально человеческое, высшее мышление».²⁴ Подчеркивая, что понятия образовались при помощи слов, И. П. Павлов говорит: «Слово, благодаря всей предшествующей жизни взрослого человека, связано со всеми внешними и внутренними раздражениями, приходящими в большие полушария, все их сигнализирует, все их заменяет и потому может вызывать все те действия, реакции организма, которые обуславливают те раздражения».²⁵

Этим объясняется объективно роль слова в формировании мышления понятиями. Данные антропологии показывают, как с развитием рабочей руки развивается мозг человека, а в нем становятся все более отчетливыми признаки развития речи (дифференцированного рельефа в области

²² К. Маркс. Капитал, т. I, стр. 332.

²³ Там же.

²⁴ И. П. Павлов. Полное собрание трудов, т. III, Изд. АН СССР, М.—Л., 1949, стр. 490.

²⁵ И. П. Павлов. Лекции о работе больших полушарий головного мозга. Госиздат, М.—Л., 1927, стр. 357.

нижней части левой извилины мозга, где помещается двигательный центр речи). Являясь, как и мышление, продуктом развития общества, язык, следовательно, так же древен, как и мышление. На это указывали Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии»: «Язык так же древен, как и сознание; язык есть практическое, существующее и для других людей и лишь тем самым существующее также и для меня самого, действительное сознание, и, подобно сознанию, язык возникает лишь из потребности, из настоятельной необходимости общения с другими людьми».²⁶

До нас, естественно, не могли прийти в такой сохранности, как вещественные памятники палеолита, ни звуковая сторона древнейших слов, ни смысловое содержание связанных с ним понятий. Мы можем лишь представить до известной степени их общий характер, исходя из объективной обусловленности развития мышления и речи общественным характером труда. Это и было сделано, как известно, Марксом в его замечаниях на книгу А. Вагнера.²⁷ В процессе труда, говорит Маркс, люди активно воздействуют на внешний мир, воздействуя — овладевают известными предметами внешнего мира и таким образом удовлетворяют свои потребности.²⁸ Поскольку труд является неперенным условием существования людей, постоянное повторение этого процесса становится жизненной необходимостью. «Благодаря повторению этого процесса, — указывает далее Маркс, — способность этих предметов» удовлетворять потребности «людей запечатлевается в их мозгу».²⁹ В ходе дальнейшего развития «люди, — говорит Маркс, — дают отдельные названия целым классам этих предметов, которые они уже отличают на опыте от остального внешнего мира».³⁰ По мнению Маркса, это наступает с неизбежной необходимостью в силу общественного характера труда: в процессе производства люди постоянно находятся в трудовой связи друг с другом и с этими предметами. Какой характер могли носить эти древнейшие обозначения и связанные с ними понятия? На это Маркс предположительно отвечает: «Они, возможно, называли эти предметы „благами“ или еще как-либо, что обозначает, что они практически употребляют эти продукты, что последние им полезны».³¹

Архаические элементы лексики, сохранившиеся в языках народов Севера, доказывают справедливость этого предположения Маркса о характере и смысловом содержании древнейших слов. По свидетельству В. Г. Богораза, в эскимосском языке один и тот же термин применяется к различным породам, отмечая их общее назначение как источников пищи, добычи: *tatlanim* значит «кит», а *tatlanqinik* — «северный олень», *eqluwgak* означает «лось» и в разных диалектах с небольшими изменениями употребляется как специальное название различных промысловых рыб.³² По поводу архаических элементов в лексике юкагиров В. И. Иохельсон писал: «...надо теперь означает „птица“, но в старину слово это имело более широкое значение, им называли животных вообще — зверей и птиц. Впрочем, и теперь в языке надо употребляется еще в смысле „зверь“, как *понхо-надо* (белый зверь) — „росомаха“».³³

²⁶ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 29.

²⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XV, стр. 451—483.

²⁸ Там же, стр. 454.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же.

³¹ Там же.

³² Архив АН СССР, ф. 250, оп. 1, № 10.

³³ В. И. Иохельсон. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, стр. 91, прим. 1.

По свидетельству Е. Д. Прокофьевой, в селькупском языке слово *суруп* употребляется не только для обозначения зверя, но и для обозначения рыбы и птицы, т. е. первоначально добыча вообще. Селькупское *ут курытыль суруп* Е. Д. Прокофьева расшифровывает как «в воде плавающий зверь-добыча», т. е. рыба, для обозначения которой в современном языке имеется слово *уэлы*, селькупское *тымпытыл суруп* ею расшифровывается как «летающий зверь-добыча», т. е. птица.³⁴ В диалектах эвенкийского языка слово *бэюн*, как известно, сохранило ряд значений: 1) копытный зверь, 2) крупный (добычливый) зверь, 3) лось (частное название — *моты*), 4) дикий олень (частное название — *багдака*), 5) кабарга (частное название — *микчан*). Солонское *бэюни*, негидальское и эвенкское *бую*, ороческое и удэйское *буй*, — *бую*, — *бою* означает «копытный зверь», «крупный зверь», «медведь»; орокское *бую* означает «медведь», нанайское *бэюн* означает «лось», «дикий олень»; ульчское *бую* — «медведь». Таким образом, слово *бэюн*, — *бою*, — *буй*, — *бую* в диалектах тунгусо-маньчжурских языков означает то лося, то дикого оленя, то кабаргу, то медведя. Из этого следует, что первоначально не было частных названий даже для промысловых животных. Мышление, оперировавшее первоначальными понятиями-суждениями, охватывало их одним общим понятием «зверь» — добыча, отражая в наименовании их основное значение как объектов охоты и основных источников существования. Это подтверждает мысль Маркса о том, что люди, приписывая предмету характер полезности, давали первоначально отдельные названия целым классам предметов; названия эти должны были означать, что люди на практике употребляют эти продукты, что они им полезны. То, что не могло служить объектом промысла и не имело непосредственного значения для жизни, мало интересовало первобытного человека. Свидетельством этому служит тот факт, что даже такие сравнительно развитые языки, как эскимосский и др., не имеют по свидетельству В. Г. Богораза, особых названий для непромысловых мелких животных, птиц и т. п.³⁵

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

Каждая вещь, говорит К. Маркс, «есть совокупность многих свойств и поэтому может быть полезна различными своими сторонами. Открыть эти различные стороны, а следовательно и многообразные способы употребления вещей, есть дело исторического развития».³⁶

³⁴ Е. Д. Прокофьева. О социальной организации селькупов. Сибирский этнографический сборник. Труды Института этнографии АН СССР, т. XVIII, стр. 97.

³⁵ Архив АН СССР, ф. 250, оп. 1, № 10.

³⁶ К. Маркс. Капитал, т. I, стр. 41—42.

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

В эвенкийском языке *сингилэн* означает «снег», но параллельно с ним существует ряд других названий, обозначающих качественно различные состояния снегового покрова: *либгэ* означает «первый пушистый снег», а *луне* — «первый мокрый снег», «*бутадайр* означает «снег-крупку», а *багури* — «мелкий снег осенью»; *чингирдэр* означает «пушистый снег большими хлопьями», а *хингикса* — «зернистый снег на поверхности наста»³⁷ и т. д. Слово *удя* в эвенкийском языке означает «след», а *еломо* — «след на снегу», *хэлки* — «свежий след на снегу»; *тунэ* — «след на траве», *веломо* — «новый след»³⁸ и т. д. В языке эвенков *богдака* означает «дикий олень», а *тингэн* — «одногодовалый дикий олень», *алакачан* — «двухгодовалый», *гэрбичэн* — «трехгодовалый», *амаркан* — «четырёхгодовалый», *дипкэ* — «пятигодовалый», *имурэгды* — «шестигодовалый».³⁹ Слово *нанна* означает «шкура (вообще)», а *мета* — «шкура, снятая с головы», *мука* — «шкура с шеи», *оса* — «шкура с нижней части ног», *самнган* — шкура с верхней части ног», *хема* — «шкура из-под копыт», *бокали* — «шкура с боков», *ирэксэ* — «шкура с туши»,⁴⁰ ибо каждая из них отличается от других практически важными для таежного жителя качествами и потому по-разному им используется в хозяйстве: шкура с туши наиболее пригодна для спинки и пол меховой одежды, шкура с боков более пригодна для рукавов, шкура с нижней части ног — для подклейки к лыжам, с верхней части — для зимней обуви, шкура из-под копыт — для подошвы к обуви и т. д. Такой же, основанный на практике характер имеет и смысловая направленность приведенных частных понятий для различных состояний снегового покрова, по-разному влиявших на производственную деятельность таежного охотника. Практический смысл имела также и возрастная дифференциация названий в отношении лося, дикого оленя и других животных тайги, отраженная в лексике эвенкийского языка.

Аналогичные явления были отмечены исследователями и по другим языкам народов Севера. По свидетельству В. Г. Богораза,⁴¹ в языке оленеводов Крайнего Севера имеется множество названий для обозначения различных сортов оленьих шкур: раннеосеннего, позднеосеннего, зимнего, весеннего, летнего забоя; далее, разграничение идет по возрасту, начиная с телят, которые в свою очередь также различаются в зависимости от того, насколько большим является теленок и к какому времени года относится убой. Шкуры, получаемые от разных по возрасту оленей, имеют, оказы-

³⁷ Г. М. Василевич. Русско-эвенкийский (русско-тунгусский) словарь. ОГИЗ. 1948, стр. 276.

³⁸ Там же, стр. 273.

³⁹ Г. М. Василевич. Учебник эвенкийского (тунгусского) языка. Учпедгиз, 1934, стр. 11.

⁴⁰ Г. М. Василевич. Очерк грамматики эвенкийского (тунгусского) языка. Учпедгиз, 1940, стр. 173.

⁴¹ В. Г. Богораз. Культура народов Севера. Лекции, читанные в Ленинградском государственном университете. Рукопись. Фонд Института этнографии АН СССР.

вается, различное для хозяйства назначение, так же как и шкуры оленей, убитых в разное время года. Одни идут для одежды и обуви, другие — для предметов домашнего обихода и жилища.

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

Формируясь на базе наглядных образов предметного мира, понятия постепенно освобождаются от чувственных восприятий (наглядного мышления), принимают все более обобщенную, абстрактную форму — форму умственного образа предметов и явлений. На это указывал Ленин, говоря: «Чувства показывают реальность; мысль и слово — *общее*». ⁴² «Всякое слово (речь), — подчеркивает Ленин, — уже *обобщает*». ⁴³ В этом смысле Ленин и говорит далее, что «в языке есть только *общее*». ⁴⁴

Раскрывая противоречивость и сложность процесса познания, Ленин указывает, что познание не является пассивным рефлексом бытия, зеркально-мертвым отражением действительности. Как продукт деятельности мозга познание является активным процессом отражения действительности в представлениях и понятиях людей. Указывая на сложность и противоречивость этого процесса, Ленин говорит: «Подход ума (человека) к отдельной вещи, снятие слепка (= понятия) с нее не есть простой, непосредственный, зеркально-мертвый акт, а сложный, раздвоенный, зигзагообразный, *включающий в себя* возможность отлета фантазии от жизни». ⁴⁵ По мнению В. И. Ленина, «и в самом простом обобщении, в элементарнейшей общей идее („стол“ вообще) *есть* известный кусочек *фантазии*». ⁴⁶

Развитие абстракции и творческого воображения связано с процессами труда. Труд предполагает развитие абстракции и творческого воображения: видоизменяя и приспособляя предметы природы для удовлетворения своих потребностей, человек в то же время осуществляет и свою сознательную цель. ⁴⁷ Результат труда человек должен представлять себе до начала процесса труда. Эта способность отвлечения и обобщения и связанная с ней возможность предугадывать и заглядывать вперед были бы, следовательно, невозможны без развития воображения, фантазии, как толчка к работе творческой мысли.

⁴² В. И. Ленин. Философские тетради, стр. 281.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же, стр. 283.

⁴⁵ Там же, стр. 336.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ См.: К. Маркс. Капитал, т. I, стр. 184—185.

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

«Образование (абстрактных) понятий, — говорит Ленин, — и операции с ними уже включают в себе представление, убеждение, сознание закономерности объективной связи мира».⁴⁸

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

* *
*

На начальных этапах развития общества рамки практики, как мы видели выше, были весьма ограниченными. Имея в виду относительный характер критерия практики, вытекающий из исторической ограниченности человеческой деятельности, Ленин говорит: «...критерии практики никогда не может по самой сути дела подтвердить или опровергнуть *полностью* какого бы то ни было человеческого представления».⁴⁹ Тем в большей степени это должно относиться к критерию практики первобытного общества.

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

Материалы языка и этнографии указывают, что первоначально реалистическое и фантастическое были объединены в познании одним общим стремлением уловить объективную связь отношений и свойств окружающего мира.⁵⁰ В этих попытках воображения заглянуть за пределы опыта человек опирался на реальный процесс жизни, ибо воображение создает только то, что ему подсказывает действительность, а сознание никогда не может быть чем-то иным, как только осознанным бытием.⁵¹ Поскольку бытие людей есть реальный процесс их жизни, а сознание развивается изначально как осознание ближайшей чувственной среды и органической связи с другими лицами и вещами,⁵² представления человека об этой связи могли развиваться лишь первоначально в форме отождествления природы и человека. На это указывали Маркс и Энгельс, говоря: «Здесь, как и повсюду, тождество природы и человека обнаруживается также в том, что ограниченное отношение людей к природе обуславливает их ограниченное отношение друг к другу, а их ограниченное отношение друг к другу — их ограниченное отношение к природе, и именно потому, что природа еще почти не видоизменена ходом истории; но, с другой стороны, сознание необходимости вступить в сношения с окружающими индивидами является началом сознания того, что человек вообще живет в обществе».⁵³ Раскрывая исторический путь развития познания, Ленин писал: «Перед человеком сеть явлений природы. Инстинктивный человек, дикарь, не выделяет себя из природы. Сознательный человек выделяет, категории суть ступеньки

⁴⁸ В. И. Ленин. *Философские тетради*, стр. 173.

⁴⁹ В. И. Ленин. *Соч.*, т. 14, стр. 130.

⁵⁰ Подробнее об этом смотри наши предыдущие работы: 1) Об истинном и иллюзорном в первобытных воззрениях на природу; 2) Природа и общество в отражении сказки и мифа.

⁵¹ См.: К. Маркс и Ф. Энгельс. *Соч.*, т. 3, стр. 29—30.

⁵² Там же.

⁵³ Там же.

выделения, т. е. познания мира, узловые пункты в сети, помогающие познать ее и овладеть ею».⁵⁴

В эвенкийском языке сохранились следы этого невыделения человеком себя из природы. Эвенкийский *энйн* означает: 1) мать, 2) лосиха; *асй* означает: 1) женщина, 2) самка; *бэе* означает: 1) мужчина, 2) самец. Эвенские *хутэкэн* — «медведь до года», *утэкэн* — «лосенок» происходят от *хутэ*, *утэ*, означающих «сын», «дочь», «дитя». Близкое к *энйн* (мать, лосиха) эвенкийское *энэкэ* означает — «бабушка»; от того же корня происходят *энэкэн* — «медведица» и *энты* — «важенка с теленком». В свою очередь, *энтыл* (*л* — современный суффикс множественного числа) в эвенкийском языке означает: 1) матери, 2) родители.

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

Природа осознавалась человеком первобытного общества в единстве с коллективом, а то и другое — в единстве с процессами труда. Поэтому не было и не могло быть расчленяющего противопоставления человека природе, так же как не было противопоставления индивида остальному коллективу, а трудового коллектива — процессу труда. Через труд человек ощущал непосредственно свою связь с природой и ощущение этой постоянной жизненной связи было его первой ступенькой в формировании представлений об окружающем мире в целом.

⁵⁴ В. И. Ленин. Философские тетради, стр. 94.

Задача понимания мира в целом оказывалась в противоречии с реальными знаниями того времени, ибо опыт человека давал в тот период всего лишь отображение отдельных деталей. При этом положении воображение должно было прийти к отождествлению природы и человека, ибо это было единственной возможной формой отображения мира в целом.

Домысливая таким путем природу через картину жизни людей, воображение ставило на место действительных, но не познанных еще человеком причин — воображаемые. Воплощая в наглядном образе реальное и воображаемое, фантазия как бы приближала природу к человеку, делая ее более понятной. Это древнее олицетворение, связанное с невыделением первобытным человеком себя из природы, нашло свое отражение в сказках о животных и природе.

Сказочные образы природы, живущие подобно человеку, не уничтожали тонких наблюдений первобытного человека, например, за жизнью зверей. В сознании первобытного человека не происходило реальное смешение мира людей и мира животных; человеку было известно, скажем, отличие в образе жизни зверей и людей.

* *
*

Охотничьи племена, для которых охота служит основным источником существования, знают все, что касается образа жизни зверя и характера местности, где водится зверь. Бесконечная серия тончайших наблюдений лежит в основе всевозможных способов скрадывания и добычи зверя. Взять к примеру, самострел эвенков. Для того чтобы насторожить самострел (не говоря уже о его изобретении!), требовались, с одной стороны, знание местности, привычек и повадок зверя, с другой — большая изобретательность в применении этих знаний: на кабаргу его надо было ставить в одном месте, на лося — в другом, в одном случае его надо было маскировать одним способом, в другом — другим. На одного зверя самострел надо было насторожить на одной высоте, на другого — выше или ниже, смотря по величине зверя и особенностям его анатомического устройства. Образ зверя, схваченный со стороны его наиболее характерных черт, являлся постоянным и надежным ориентиром охотника. Настораживая самострелы, охотник исходил из повадок зверя, образа его жизни и решал, откуда может подойти зверь к ловушке, как он будет вести себя в этой местности и т. д. Сообразуясь с этим, он и ставил свои самострелы так, что проходивший мимо зверь непременно становился их жертвой; ставил их в таком месте, куда непременно потянется зверь; прятал их так искусно, что даже лось, чувствующий запах человека на большом расстоянии, не замечал ничего подозрительного и попадал в ловушку. Острая, цепкая наблюдательность, упорное стремление подметить типическое в образе и повадках зверя и тому подобное возбуждались, следовательно, всем ходом процесса труда, потому что были необходимым условием успеха в материальном производстве. Охотник-эвенк по характеру лосиного следа узнает, местный это или пришлый зверь, пришел он издалека или из ближайших мест, самец это или самка, молод и неопытен или стар и умен и т. д. По веткам, которые обглодал лось, охотник безошибочно заключает, голоден был зверь или сыт; по его следам — как вел себя зверь на жировке: долго ли дневал здесь, ушел сам или его кто-то спугнул и т. д. С учетом этого охотник решает, где искать глазом притаившегося зверя и как его лучше скрадывать. В конце концов он так ловко и незаметно к нему приближается, что убивает чуткого зверя на близком расстоянии.

Охотнику-эвенку, оказывается, не только известно, где и как лучше всего добывать белку, но и многое из того, что связано с образом жизни этого маленького, но ценного своим мехом зверька. Ему известно, например, что гнезд у белки не одно, а несколько: одно большое и теплое гнездо, расположенное в центре ее кормовых угодий, а в окружности его — несколько небольших и холодных гнезд, сделанных менее тщательно. Известно охотнику и назначение этих гнезд: с осени, когда нет больших холодов, белка кормится по периферии, ночуя в маленьких гнездах-«временках»; в середине зимы, когда ударят морозы, белка приходит в свое теплое большое гнездо и живет там до наступления первых оттепелей. В морозы белка лишь на короткое время покидает это гнездо, выбегая кормиться на близлежащие к нему кормовые угодья. Поэтому она и сохраняет их с осени, уходя подальше от своего главного гнезда. Когда кончаются большие морозы, белка снова уходит в гнезда-«временки». Живя вдали от большого гнезда, белка сохраняет расположенные поблизости от него запасы корма, которые ей нужны будут при последующем приходе в большое гнездо.

По беличьему следу, разбросанному рваной паутиной по снегу, эвенк способен узнать все, что может интересовать его как охотника. Там, где беличий след размашист и спорок, бежала голодная белка, торопясь кормиться в дальнюю от гнезда тайгу. По этому следу охотник не будет гоняться за белкой: она ушла далеко и не скоро ее догонишь. Да и нет в этом большой нужды. Охотник знает, что обратно белка пойдет тем же направлением, осторожно пробираясь к своему гнезду. Подле утреннего размашистого («голодного») следа потянется спокойный, с частыми остановками вечерний («сытый») след.

Охотник знает, что, когда белка возвращается обратно к гнезду; она бывает очень осторожной: чтобы «спрятать» свой след, часто идет «верхом», прыгая с дерева на дерево; чем ближе гнездо, тем продолжительнее становятся перерывы в беличьем следе. В зимнее время, когда пройдут большие снегопады и по глубокому следу станет невозможно охотиться с собакой, только знание всех повадок белки может обеспечить охотнику успех в промысле. По еле заметным приметам — упавшему с дерева кусочку коры, слетевшей при прыжке белки ветке и т. д. — охотник определяет, в каком направлении ушла белка, находит и убивает ее.

По словам эвенков, охотники с лета примечают, много ли белка сушит грибов и как их сушит. Если грибов в тайге уродилось много, а белка их сушит мало, — значит родились в большом количестве шишки, и белке грибы не нужны. А тут уж легко, говорят эвенки, догадаться, каков будет охотничий промысел и где искать в этом году белку. Если больше родилось лиственничной шишки, белка уйдет в лиственничные леса, промысел будет легким, потому что в лиственничном лесу белку издали видно на дереве. Если уродилась кедровая или еловая шишка, белка уйдет в густые кедровые леса и темные мшистые ельники, найти ее тогда будет нелегко, промысел станет трудным. Примечать, говорят эвенки, надо и то, как белка сушит на зиму грибы: если сушит на ветках, расположенных низко к земле, зима будет малоснежной; если сушит на ветках, расположенных высоко от земли, надо ждать большие снегопады, «высокий снег». Когда белка начинает ремонтировать к зиме свои гнезда и строить взамен старых новые, таежные кочевники-эвенки примечают, как утепляет белка гнездо: если мало и не тщательно утепляет белка свои гнезда, будет мягкая, без больших морозов зима; если тщательно утепляет, надо ждать больших морозов. По количеству запасенного белкой на зиму корма, эвенки старались пред-

угадать, насколько длинной будет зима: если белка готовила на зиму большие запасы корма, можно было ожидать, что зима будет затяжной; если белочки запасы корма были небольшими, зима, судя по всему, должна быть короткой, с ранними оттепелями и дружной весной.

Наблюдения за белкой дополнялись наблюдениями за проявлением инстинктивной приспособляемости к внешней среде у других зверей: стал раньше времени запасать на зиму корм бурундук — зима будет ранней, весна — поздней, притихшие неожиданно среди ясного дня суетливые пичужки (чичакан) указывают на приближение в зимнее время пурги, а в летнее — грозы; ожившие неожиданно среди непогоды чичакан, столь же определенно, по мнению эвенков, подсказывают, что непогода скоро кончится.

Весь уклад жизни таежного охотника, его умение жить в суровых условиях тайги — все свидетельствует о разносторонних практических знаниях и накопленном в веках опыте. Присмотритесь, как охотник разделывает убитого зверя, и вы увидите, что он знает практически анатомию до деталей. Он способен разделать тушу, не пролив на землю ни одной капли крови; разделать ее на мелкие части, не повредив ни одной кости и сухожилия; использовать из добычи все и притом наиболее рациональным способом.

При скудной и непостоянной добыче эвенки вынуждены были совершать частые перекочевки по тайге, проходя за год огромные расстояния. К потребностям кочевого таежного быта приспособлено было их жилище — легкий шалаш, покрытый шкурами, а летом — берестой. Он прост по устройству и может быть сооружен в любых условиях. И вместе с тем является по-своему достаточно приспособленным жилищем для таежного быта. Остов чума составляют тонкие жерди, которые вырубаются тут же, где сооружается чум. Остов покрывается тремя полостями покрышки. Полости шьются для зимней поры из хорошо продыmlенной ровдуги (замши местного производства), для лета — из бересты. Для этого бересту подвергают специальной обработке: свертками парят в котле над костром, подсыпая в котел золы, т. е. подвергают обработке щелочным раствором. В результате обработки береста не ломается на морозе, становится мягкой, как ровдуга, не горит на огне. У эвенков на сей счет существует даже особая пословица: выпаренная в щелоке береста — плохая растопка для костра. Из свертков бересты сшивается покрышка чума. Чтобы иголка не залипала в бересте и шить было легко, края бересты смазывают жиром. Сшитые полости — нижняя, средняя и верхняя — натягиваются на остов чума последовательно одна над другой и прикрепляются к остову полостями ременными завязками. Верх чума остается открытым для выхода дыма. В качестве двери используется левый край нижней полости, который делается для этой цели несколько больше.

Посреди чума — небольшой костер. Дрова для костра колются из сухостойкой сосны, следовательно — наиболее сухие, жаркие, малодымные, дающие наименьшее количество искры и горящие ровным спокойным пламенем. Колются дрова длинными, толстыми лучинами, складываются в костер с одного конца и с одной стороны, от дверей. Подвигая постепенно прогорающие концы в центр костра, поддерживают нужной величины пламя, обогревая и освещая с помощью его чум. Дым выходит с потоком теплого воздуха через открытый верх чума. Коническая форма жилища способствует максимальному отражению лучистой теплоты сверху вниз, к основанию чума. Поэтому в чуме даже в морозы бывает довольно тепло. Остальная площадь чума устилается мелкими хвойными ветками.

прикрывающими землю. Садясь, люди подстилают поверх хвойной подстилки невыделанную сухую шкуру и чувствуют себя в своем жилище тепло и уютно. Над костром прикрепляется поперечная жердь, на нее навешиваются очажные крюки, на крюки — чайник и котелок. По краям основания чума размещаются приспособленные для выюка меховые сумки разных размеров и назначения. В них хранятся вещи домашнего обихода и пр. Ложась спать, постилают оленьи шкуры-постели и залезают, раздевшись, в спальные меховые мешки (одеяла).

Спальный мешок шьется из оленьих шкур, шерстью внутрь; широким кверху и узким к ногам. Сверху вниз по одной из сторон (нижней) мешок разрезается на половину. К краям пришиваются ременные завязки, позволяющие увеличивать и уменьшать объем в зависимости от количества спящих. Ложась на оленью шкуру, человек влезает в мешок ногами. Края разреза тщательно под себя подбираются, при надобности стягиваются совсем твяззками. Верхняя часть остается свободной. Если холодно голове и голым плечам, ее можно прикрыть наглухо. Испарина от дыхания оседает на отвороте оленьей шерсти и не беспокоит спящего, предохраняя лицо от обмороживания. Спят в мешке голыми. Запотевшая за день одежда должна подсохнуть тем временем на морозном сухом воздухе. Поутру, одевшись во все сухое, человек согреет ее теплом своего тела, и сухая одежда будет надежно защищать его от холода.

При переходе на новое стойбище покрывку чума свертывают рулоном и навьючивают на оленей. На месте старой стоянки остается лишь раздетый остов чума — «тень» живого жилья на кочевом пути, как говорят по этому поводу эвенки. Под вечер олений караван (аргиш) оставит обжитую стоянку и тронется в путь. Впереди, прокладывая тропу, едет верхом на олене глава семьи. Под ударами его кото (длинного ножа на древке) падают по сторонам лишние ветки, мешающие аргишу. За ним едет хозяйка, ведя в поводу навьюченных оленей. В темноте идут по тайге, не сбиваясь с направления, и безошибочно приходят туда, куда собирались заранее. Там развьючивают усталых оленей и за каких-нибудь полчаса устраиваются на новом месте, в новом чуме.

Уйдя далеко в тайгу, охотник часто по многу дней не возвращался в чум. Этот способ охоты с помощью анга — ночевки в лесу у костра — требовал соответствующих навыков и большой выносливости.

Промышляя весь день, охотник к ночи разводил костер, сооружая подле него небольшой заслон от ветра, и устраивался у костра ночевать. Обсохнув и отдохнув, закусывал тем, что удалось добыть по пути из съестного (рябчика, косача и т. п.). Если из дичи добыть ничего не удавалось, доставал из запасного кожаного мешочка горсточку мясной муки (истертого в муку сушеного мяса) и съедал ее, прикусывая полоской вяленого кишечного жира. Взяв от костра небольшой комок подтаявшего снега, медленно, небольшими глотками сосал из него холодную снежную воду. Усталый от промысла, ложился тут же на снегу, подбросив под себя несколько хвойных веток, и засыпал, отдыхая в мороз под открытым небом. Прогорит костер, побелеет от инея одежда, а усталый труженик тайги спит, словно его это и не касается. Чуть свет, он уже на ногах.

В простом снаряжении охотника все было приспособлено к условиям таежного промысла. На ноги одевалась короткая, с голенищами до половины икры ног, меховая обувь. Она шилась из оленьего камуса шерстью наружу. Короткая, плотная шерсть камуса, обращенная ворсом книзу, сохраняла не только тепло, но имела и ряд других преимуществ: снег по скользкой поверхности камуса скатывался при ходьбе, не лип и не наби-

вался в плотную, гладкую шерсть. Подошва обуви шилась из жестких оленьих «щеток» (шкуры, снятой из-под копыт оленя), имеющих длинную, жесткую, торчащую в разные стороны шерсть. Такая обувь удобна при ходьбе: нога не скользит, устойчива при любом движении, не набивается под пятку на лыжу снег. Внутрь на ногу наворачивалась стелька из болотной травы, высохшей на корню. Два качества делали эту траву весьма удобной для стельки: во-первых, она не ломалась при сгибе и заменяла портянку (ее клали длинным пучком от пятки вдоль ступни, обматывая свободным концом ногу), во-вторых, быстро высыхала, а после просушки не теряла своих первичных качеств. Ноге с этой стелькой было мягко, удобно, тепло. Короткое голенище меховой обуви забиралось под наголенники. Последние шились длинными (в форме штанины). Сверху прикреплялись к поясному ремню, внизу имели продольный небольшой разрез, удобный для обхвата голенища. Разрез по щиколотке ноги обматывался сверху тонким, мягким ремнем. В таком виде нога вполне была защищена от возможных вывихов при ходьбе, и в обувь не попадал снег. Верхняя одежда шилась распашной, максимально удобной для движения охотника. Спереди она имела разрез во всю длину, а на груди стягивалась ремennыми завязками. Образующаяся спереди щель прикрывалась изнутри передником. Верхние ремешки передника завязывались сзади на шее, нижние прихватывали передник по талии, защищая тело от холода и снега. В плечах рукава широкие, чтобы не стесняли движений охотника, внизу узкие, чтобы не цеплялись. Рукавицы, сшитые из оленьего камуса, вверху заканчивались широкой полосой из ровдуги, которая с помощью ремешка-сдевки плотно облегалa нижний конец рукава. При этом положении в рукава и рукавицы не попадал снег, не проникал мороз и ветер. Для того чтобы рукавица не стесняла в нужный момент движений руки, на ней, чуть выше большого пальца, имелся с внутренней стороны поперечный разрез. Одно привычное движение — и нет на руке рукавицы, рукавица повисала выше кисти руки, а освободившаяся от нее рука могла производить любые движения (настораживать спуск самострела, завязывать или развязывать ремень). Затем рука вновь убиралась через поперечный разрез в рукавицу. Для того чтобы в разрез не задувал ветер и не попадал снег, с той и другой стороны разреза (шерстью навстречу друг другу) пришивались две полоски густого меха.

Столь же примечательны и лыжи охотника, короткие — чтобы удобно было ходить по тайге, широкие — чтобы не проваливаться в рыхлом снегу. Они тонки и легки настолько, что их почти не чувствуешь на ногах при ходьбе. Не ломаются под ногой эти лыжи потому, что снизу подклеены во всю длину кумусом шерстью назад. От этого лыжи легко скользят при ходьбе и не скатываются назад при подъеме на крутые хребты. Средняя часть лыжи круто выгнута и сильно пружинит ногу при ходьбе. От этого шаг охотника делается быстрым, размашистым.

Эвенкийские лодки-берестянки хорошо приспособлены для плавания по быстрым, порожистым, крайне мелководным горным речкам тайги. Предельно легкие, с плоским дном, с вытянутыми над водой кормой и носом, зашитыми сверху берестой, лодки эти быстроходны, послушны веслу. Двухлопастное узкоперое весло имело выступы — сосочки. При взмахе весла по ним стекала за борт каплями вода. От этого в лодке было сухо и не мокли руки и рукава у гребца.

Словом, какую бы часть материальной культуры эвенков мы ни взяли, всюду увидим несомненный и крайне важный ее факт: во-первых, приспособленность ее к охотничьему кочевому быту; во-вторых, лежащие в осно-

вании ее естественно-технический опыт и знания, накопленные за тысячелетия общественно-исторической производственной практики.

Впрочем, звенки в этом случае не исключение. Аналогичные явления имели место и у других народов Севера. «Охотничьи ловушки и оружие, жилище и одежда палеоазиатов, эскимосов и других гипербореяцев отличается, — говорит В. Г. Богораз, — значительной сложностью и разрешает проблемы питания и сохранения тепла с применением такой изобретательности, которая во многих случаях является предметом подражания других народов, переселившихся позже на Север».⁵⁵ Характеризуя условия материальной жизни и материальную культуру эскимосов, В. Г. Богораз отмечает: «Эскимосская материальная культура имеет множество специальных изобретений, и хотя это по существу неолитическая культура, не имеющая металла, но по-своему она высока... Для каждой отдельной вещи есть какое-либо особое орудие. Например, ранили тюленя, надо чтобы кровь раненого зверя не вытекала из раны, — есть специальная костяная затычка для того, чтобы заткнуть рану. Убитого тюленя надо тащить по берегу — для этого есть специальный ремень и специальный метод завязки. На челноке должно лежать копье — для копья есть специальное костяное место, для наконечника копья — другое место, сделанное из кости и дерева».⁵⁶ «Сверху на обивке каяка есть 6 или 10 костяных палочек, за каждую из них зацеплен запасный наконечник. Спереди костяной круг, обвитый длинным ремнем. Когда эскимосу надо бросить гарпун в тюленя, он снимает один из поплавков и надевает наконечник на древко, на котором наконечник сидит совершенно свободно. Затем он снимает длинный ремень и привязывает его к наконечнику специальным ремешком. После меткого броска наконечник войдет в тело тюленя, в сало, а древко отскочит в воду. Охотник потянет за длинный ремень, тотчас наконечник поворачивается в ране, как застежка. Убитого тюленя подтягивают к каяку, отвязывают поводок и привязывают сзади каяка».⁵⁷ В другом месте В. Г. Богораз по поводу эскимосского челнока говорит: «Их челнок из кожи (по-эскимосски каяк), сидя в котором человек превращается в одно целое с челноком, не только не боится опрокинуться, но позволяет человеку наподобие утки делать сальто-мортале. В каяке человек настолько защищен от опасности удара волны, что может выходить в море даже тогда, когда большие суда не решаются выйти. В своем челноке эскимос, одетый в плащ из кишок тюленя, моржа или белого медведя, представляет нечто вроде „Ваньки-Встаньки“ — каков бы ни был удар волны, как только волна сойдет, человек снова принимает прежнее положение. Плащ из кишок очень легок и непромокаем. Эскимос, садясь в каяк, обвязывает края плаща вокруг отверстия каяка так, что каяк превращается в пузырь».⁵⁸ «С другой стороны, у них есть метательный дротик с двумя расходящимися концами. Такой дротик употребляется для охоты на морскую птицу. Как известно, морская птица плавает стаями. Стоит бросить такой дротик в стаю птиц, как они начинают, пугаясь, бросаться в разные стороны и налетают прямо на расставленные концы дротика. Таким дротиком можно сразу подрезать 5—6 птиц».⁵⁹

У чукчей-оленьеводов материальная культура была приспособлена к потребностям оленеводческого хозяйства. Жизнь чукчи-оленьевода проходила

⁵⁵ В. Г. Богораз. К вопросу о применении марксистского метода в этнографии. Этнография, 1930, № 1—2, стр. 10.

⁵⁶ В. Г. Богораз. Культура народов Севера.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Там же.

в уходе за стадом. Крайне подвижное, полудикое чукотское оленнее стадо требовало неустанныго за собой наблюдения. День и ночь чукотский пастух находился при стаде, передвигался вместе с ним, спал походя, на снегу. Для него покроя и форма одежды должны были исходить именно из этой насущной жизненной потребности. И что же? Чукотская форма одежды разрешила проблему сохранения тепла при этих специфических условиях быта с поразительным совершенством. «Принцип покроя чукотской одежды, — говорит В. Г. Богораз, — таков: две шкуры сшиваются мездрой вместе, мехом наружу. На этом же принципе построен и покроя обуви, чулок, шапки и всего остального. Шапка облегает голову, как капор, бока ее соединены широкой кожаной лентой. Если чукче жарко, стоит ему лишь тряхнуть головой, как шапка падает на плечи, с другой стороны, если ему холодно, он надевает шапку плотно на голову, стягивает концы и прижимает шапку».⁶⁰ «Чукотская кухлянка широка в плечах, а на концах рукавов и у пояса уже. Ворот застегивается на очкур и может стоять дыбом. Рукава в верхней части так широки, что можно внутри вынуть из них руки и сложить их на груди. Чукчи греют руки на голой груди... Если ночь настигает чукча в тундре, он затягивает очкур и ложится спать прямо на снегу».⁶¹ У кухлянки «спереди имеется подборвник, необходимый для того, чтобы дыхание не замерзало вокруг лица. Поэтому, лежа на снегу, можно свободно дышать, дыхание будет садиться снаружи на обшивку подборвника, а когда встанешь и встряхнешься, лед осыпается с подборвника».⁶²

Описывая орудия алеутов, И. Вениаминов указывает: «Наконечники стрелок, особенно бобровых, делаются всегда в такой пропорции с тяжестью дровка, что стрелка не тонет и стоит в воде перпендикулярно, выкачиваясь из оной около фута».⁶³ «Мне думается, — говорит Вениаминов, — что байдарка алеутская столь совершенна в своем роде, что и самый математик очень немного и даже едва ли что-нибудь может прибавить к усовершенствованию ее морских качеств».⁶⁴ «Все изделия алеутов, — заключает Вениаминов, — как например промысловые орудия и байдарки, так и национальная их одежда, доведены, можно сказать, до возможного совершенства в своем роде. Все доказывает, что много было думано и обдуманно, чтобы всякая вещь была удобна и пригодна для своего назначения».⁶⁵

И. Г. Георги, путешествовавший по Сибири в 1772—1774 гг., по поводу эвенков писал: «В местах, где кочуют, знакомо им почти всякое дерево, всякий камень и проч. Следы зверей узнают на утоптанном мхе, траве или просто по знакам на голой земле, где посторонний человек никак не может приметить ничего особенного. Когда хотят иметь свидание в других местах, то место умеют описывать так точно, либо делают пальцами на снегу или на земле такие чертежи, что непременно где надо сойдутся».⁶⁶

В основе этой способности эвенков ориентироваться на местности лежат опять-таки потребности материальной жизни и связанные с ними наблюдения и вынесенные из этих наблюдений практические знания. Кочующий по тайге охотник-эвенк замечает и различает множество таких деталей местности, обстановки и состояния тайги, которые для нас остались бы, быть

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Там же.

⁶² Там же.

⁶³ И. Вениаминов. Записки об островах Уналашкинского отдела, ч. II. СПб., 1840, стр. 215—216.

⁶⁴ Там же, стр. 222.

⁶⁵ Там же, стр. 251.

⁶⁶ Там же.

может, совершенно неприметными. И это понятно: тайга для охотника-эвенка является той природной средой, в условиях которой он живет и осуществляет процесс производства. Поэтому он так чутко и внимателен ко всему, что происходит в тайге, различает и выделяет такое множество деталей, замечает все то, что для него важно и может иметь значение, и там, где позволяют его опыт и знания, он разбирается во всем с тонкостью настоящего исследователя.

В. К. Арсеньев сообщает о следующем крайне примечательном в этом отношении случае, который имел место во время его путешествия по Восточной Сибири.⁶⁷ Глядя на встречный по дороге след, сопровождавший В. К. Арсеньева проводник-эвенк сказал, что здесь шли два человека из которых один был высоким, а другой низеньким. В доказательство проводник обратил внимание путешественника на следующую деталь: один пешеход, идя, раздвигал коленями снег, другой шагал прямо через сугробы. Затем, присматриваясь к следам, проводник сказал, что один из пешеходов был старик, а второй — молодой, что молодым был высокий, а стариком — маленький пешеход, и в доказательство обратил внимание В. К. Арсеньева на следующую деталь: след того, кто шел, прямо шагая через сугробы, был уверенным и сильным, у того же, кто раздвигал коленями снег, след был неуверенным, с резко выраженным приступом на пятку, как делают обычно старики, и он часто останавливался для минутного отдыха. Осмотрев характер отпечатка подошвы, проводник заключил, что пешеходами были русские: оба в сапогах. Когда изумленный путешественник попросил сопровождавшего его проводника-эвенка рассказать ему все, что может тот узнать об этих пешеходах по их следу, тот, идя по следам и пристально изучая их, сообщил В. К. Арсеньеву все подробности путешествия этих людей, подтвердившиеся впоследствии до мельчайших деталей. Он сказал, что у маленького, т. е. у старика, в руках была палка и он нес ружье, перекинутое через левое плечо. Потом старик перекинул ружье на другое плечо. В доказательство своих слов проводник обратил внимание В. К. Арсеньева на следующие детали следа: там, где низенький человек оступался между кочками, приклад его ружья делал отметки по снегу; сначала отметки шли с правой стороны, потом с левой. Подняв попавшую по пути следа корку хлеба, проводник сообщил В. К. Арсеньеву, что где-то поблизости должно быть зимовье: тот, кто уходит далеко в горы, тот несет с собой сухари, а не хлеб. В том месте, где след был немного талым, он сказал, что здесь путники отдыхали, один стоял, а другой сидел на снегу; один курил, а второй нет; тот, что курил, стоял и долго свертывал папироску, он много просыпал махорки, а тот, что поменьше ростом, ждал, когда тот закурит. Далее проводник сообщил, что у путников был старый обтертый коробок: на это указывало большое количество испорченных спичек. Глядя на место, где сидел старик, проводник сказал, что большой, собираясь уходить с места отдыха, протянул старику руку и помог ему встать на ноги. На это, по мнению проводника, указывали два факта: во-первых, когда тот вставал, то не поворачивался на бок; во-вторых, на снегу были глубоко вдавленные в снег следы каблуков, что свидетельствовало о том, что, держась за руку товарища, он, чтобы встать, крепко упирался на ноги. Затем, глядя на след, проводник сообщил В. К. Арсеньеву, что большой человек в этот день ел много соленой рыбы и его мучила жажда: он всю дорогу хватал горстью снег. Позднее, когда В. К. Арсеньев достиг

⁶⁷ В. Арсеньев. В тундое. (Из воспоминаний о путешествии по Восточной Сибири). Новый мир, М., 1928, кн. XI.

зимовья и встретил в нем обоих пешеходов, те подтвердили В. К. Арсеньеву все до мельчайших деталей, что рассказал ему, глядя на их след, проводник.

Для нас эта способность ориентировки в окружающей географической среде кажется чем-то исключительным или по меньшей мере удивительным, а для эвенка она является объективно необходимым условием материального жизненного процесса, так как без этих практических знаний, основанных на наблюдении и трудовом опыте, невозможно практически существование человека в тайге.



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

«Господство над природой, — говорит Ленин, — проявляющее себя в практике человечества, есть результат объективно-верного отражения в голове человека явлений и процессов природы, есть доказательство того, что это отражение (в пределах того, что показывает нам практика) есть объективная, абсолютная, вечная истина».⁶⁸

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

Потребности развития общественного производства нацеливали все более познание человека на действенное, преобразующее отношение его к природе. Практические знания, обобщающие трудовой опыт и эмпирические наблюдения, обогащались преемственно, в живой цепи поколений людей. В этом смысле за опытом каждого поколения «как за прибрежной волной, чувствуется напор целого океана всемирной истории».⁶⁹ Это стихийное эмпирическое познание, обусловленное социально объективной сущностью процессов труда, носило изначально, как мы видели выше, рациональный, стихийно-материалистический характер.

Мы не должны забывать также при этом того упорства и труда, с которыми связаны достижения первобытной культуры. Мы, разумеется, ни-

⁶⁸ В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 177.

⁶⁹ А. И. Герцен. Былое и думы. М., 1946, стр. 651.

когда в точности не узнаем, каких усилий стоило людям изобрести каменный топор и научиться строить с помощью его деревянные лодки. Но поэтому, каких усилий стоило людям с помощью каменного топора построить долбленную деревянную лодку, мы можем до некоторой степени представить, чего стоила в свое время людям их материальная культура. Об ительменах Камчатки, живших во времена Крашенинникова (начало XVIII в.) еще в каменном веке, указанный исследователь писал: «Топоры у них делались из оленьей и китовой кости, так же и из яшмы, наподобие клина и привязывались ремнями к кривым топорищам плашмя. Ими они долбили лодки свои, чаши, корыта и прочее, однако с таким трудом и с таким продолжением времени, что лодку три года приходилось им делать, а чашу большую не меньше года. Чего ради большие лодки, большие чаши или корыта... в такой чести и удивлении бывают, как нечто сделанное из драгоценного металла превеликою работою, и каждый острожок мог тем хвастаться перед другими».⁷⁰ Тот же автор, говоря о пытливом познавательном отношении ительменов к природе, писал, что они, «по своему разуму всему дают причину, обо всем рассуждают и стараются изведывать самые мысли птиц и рыб».⁷¹

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

⁷⁰ С. Крашенинников. Описание земли Камчатки, 3-е изд., т. II. СПб. 1819, стр. 46.

⁷¹ Там же, стр. 107.

М. С. БУТИНОВА

НАЧАТКИ ЗНАНИЙ У ПАПУАСОВ НОВОЙ ГВИНЕИ

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

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

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

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

Материальная культура папуасов также говорит об их наблюдательности и умении использовать окружающие условия для своих целей. В изготовлении орудий труда — пусть очень примитивных — они обнаруживали знание свойств и особенностей того или иного материала.¹ Их жилища-хижины с высокими крышами от дождя были приспособлены к соответствующим климатическим условиям. Любая область материальной культуры, какую бы мы ни взяли, свидетельствует о том, что в основе ее лежат опыт и знания, приобретенные в процессе трудовой практики многих поколений.

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

I

Связь начатков знаний с религиозными верованиями особенно четко прослеживается на представлениях папуасов о строении вселенной. Туземцев интересовали вопросы устройства вселенной, они размышляли над ними и имели о них собственные суждения,² которые содержали в себе немало рациональных моментов. Так, папуасы маринд-аним, населяющие значительную территорию на юге Западного Ириана, считали, что земля является плоской, наподобие большой равнины, с юга и запада она окружена морем; на север и восток простирается суша, населенная другими племенами. Эти представления правильно отражали географические особенности района их обитания: с юга и запада эта область действительно омывается морем, на востоке соседями маринд-аним являются племена дже-аним, мангат-аним, канум-аним. Что лежит еще дальше, маринд-аним не знали, их практический опыт не выходил за пределы освоенной ими области; предполагалось, что там помещается страна, в которой живут духи умерших. Это, по мнению маринд-аним, объясняет, почему оттуда приходят белые люди, являющиеся с их точки зрения не чем иным, как духами.

Небо представлялось им в виде твердого свода, на котором обитают духи. Небесный свод, по их мнению, напоминает землю: там тоже имеется суша и вода, но, кроме того, редкие растения и животные, не встречающиеся на земле. Под землей помещается страна, в точности похожая на землю и населенная духами. Часть их, в виде неразвившихся существ, вышла из земли и превратилась в настоящих людей (так маринд-аним представляли себе происхождение людей, считая, что их предками были духи).

¹ В. М. Бахтa. Производительные силы папуасов залива Астролябия. Океанийский этнографический сборник. М., 1957, стр. 215—222.

² G. Landtman. The Kiwai Papuans of British New Guinea. London, 1927, стр. 50.

Другая часть духов осталась под землей, и, когда они двигаются, земля дрожит. В этом маринд-аним видели причину землетрясений.³

Сходные представления о строении вселенной существовали у племени кивай, населяющего район устья реки Флай и остров Кивай. Центром вселенной кивай считали землю. Относительно того, что находится под землей, мнения расходились. Одни думали, что там лежит другая земля, на которой тоже живут люди; другие считали, что там находится море и земля плавает на море, подобно лодке. В доказательство кивай ссылались на то, что какой бы глубины ни вырыть в земле яму, оттуда всегда бьет вода.⁴ Небо мыслилось твердым голубым куполом, вдоль которого движутся небесные тела. Предполагалось, что оно сделано из камня, но этот вопрос для кивай был не вполне ясен. Они говорили, что «мы, люди, не можем видеть достаточно хорошо, для того чтобы знать, что это за вещь». На небе, по их мнению, тоже живут люди, а там, где оно соприкасается с землей, лежит страна белых людей.⁵

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

Папуасы имели представление и о небесных светилах, хотя их познания в этой области были также невелики и дополнялись мифологией. Так, они хорошо знали, что источником тепла и света является солнце; с его появлением начинается день,⁶ а после его захода наступает ночь. Их интересовало и местопребывание солнца после его захода. Бугилаи (Территория Папуа) считали, что, когда солнце садится, оно уходит вниз под землю и там движется по большому проходу, в котором находится всю ночь, а затем утром выходит.⁷ Любопытно, что подобный взгляд, содержащий элементы наивного рационализма, встречается у племени, стоящего на очень низкой ступени развития: еще в начале XX в. бугилаи вели бродячий образ жизни, жилищем им служили шалаши, сделанные из молодых ветвей.

По движению солнца в течение дня папуасы регулировали начало и окончание различных работ: утром, с восходом солнца, они отправлялись на свои огороды, возвращаясь с них только вечером, после его захода. Чтобы определить время дня, показывали на небе то место, где в это время должно находиться солнце. Так поступали и в том случае, когда хотели сказать о расстоянии до какого-либо пункта: показав место на небе, где будет находиться в это время солнце, определяли, сколько потребуется времени, чтобы добраться до этого пункта.⁸

Жителям Новой Гвинеи было хорошо известно также время восхода и захода луны. Значительная часть празднеств происходила ночью, когда восходила луна, и к этому времени обычно заканчивались все празд-

³ P. Wirz. Die Marind-anim von Holländisch-Süd-Neu Guinea. Hamburg, 1925. Bd. II, Teil IV, стр. 72.

⁴ G. Landtman. The Kiwai Papuans..., стр. 50.

⁵ Там же.

⁶ У туземцев калабу (район реки Сепик) термин «пуа» обозначал и день, и солнце (см.: Oceania, 1941, v. XI, № 4, стр. 346).

⁷ J. Chalmers. Notes on the Bugilai, British New Guinea. The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1903, v. XXXIII, стр. 109.

⁸ M. Krieger. Neu-Guinea. Berlin, 1899, стр. 335; P. Wirz. Die Marind-anim..., Bd. II, Teil IV, стр. 85.

нические приготовления. Некоторые племена умели различать фазы луны и для каждой из них имели особое название. Так, у маринд-аним первая четверть луны называлась *Miet-mandau* (*miet* — «возникновение», *mandau* — «луна»), вторая четверть — *Iin-mandau*, что значит «средняя луна»; последняя четверть — *Ngor-mandau* (*ngor* — «конец», «вершина»).⁹

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

С луной и солнцем связывались и многочисленные мифы. В них рассказывалось о том, как возникли солнце и луна, почему на луне есть пятна и т. д. В большинстве мифов луна и солнце изображаются людьми, которые по разным причинам поднялись на небо и превратились в светила.¹¹ Эти мифы свидетельствуют о большой любознательности папуасов, которые искали ответ на многие интересующие их вопросы. Неумение найти правильный ответ заставляло их обращаться к созданию мифов. Часть мифов изображала солнце и луну сверхъестественными существами или рассматривала их как места обитания этих существ. В таких случаях с солнцем и луной связывалось известное почитание. Иногда эти сверхъестественные существа играли в папуасской мифологии роль «культурных героев». Согласно мифам, они определили людям годовой цикл работ, вытекающий из смены сезонов, привили им некоторые технические навыки, ввели языки, социальную организацию и даже брачные нормы. Миф племени бусам (западный берег залива Гуон) рассказывает о том, что раньше на земле царил хаос. Каждый человек имел свой язык, жил отдельно, и не было тогда ни общин, ни деревень. Но потом солнце и луна направили на землю своих посланцев, чтобы научить людей, как надо жить. Эти посланцы дали людям язык, научили их обрабатывать почву, ловить рыбу, строить дома; рассказали им о браке, семье и общественной жизни. Они распределили даже естественные ресурсы: одна область получила глину для гончарства, другая — камень для изготовления орудий труда, третья — травы для плетения корзин.¹²

Относительно звезд и планет правильные знания папуасов также тесно переплетались с многочисленными мифами. Так, маринд-аним различали отдельные звезды и имели для них особые названия: Венера называлась Манди, Юпитер — Арап, Марс — Онгтапа-ли, созвездие Плеяды — Пуно, Млечный Путь — Гум. Известно было время появления этих светил и их характерные особенности. Венера, например, была хорошо видна вечером, когда заканчивались дневные работы, поэтому ее часто сравнивали с жен-

⁹ P. Wirz. *Die Marind-anim...*, Bd. II, Teil IV, стр. 73, 85.

¹⁰ Phyllis M. Kaberry. *The Abelam tribe, Sepic district, New Guinea. A preliminary report. Oceania, 1941, v. XI, № 4, стр. 346.*

¹¹ G. Landtman. *The Kiwai Papuans...*, стр. 52—53; P. Wirz. *Die Marind-anim...*, Bd. II, Teil IV, стр. 74—79.

¹² H. I. Hogbin. *Pagan religion in a New Guinea village. Oceania, 1947, v. XVIII, № 2, стр. 124.*

щиной, возвращающейся вечером с плантации. Мерцающий Марс сравнивали с тлеющей скорлупой кокосового ореха; его название одновременно означает и искры горящей скорлупы.¹³ Племя калабу имело также названия для Венеры, Юпитера, Сириуса, созвездий Плеяды и Орион. Другие звезды назывались просто «ку», и то же самое слово означало «светлячок».¹⁴

У киваи большая часть месяцев или лун была связана с появлением определенных звезд. Так, первый месяц (Kàrongo) назывался по звезде Антарес, второй месяц (Nàramudubu) — по звезде Вега, седьмой (Utiamo) — по созвездию Плеяды, восьмой (Séngerai) — по созвездию Орион и т. д.¹⁵ Папуасы хорошо ориентировались по звездам, и это имело большое практическое значение. При торговых поездках по морю туземцы Территории Папуа определяли путь по звездам.¹⁶ Киваи, отправляясь на рифы, откуда всю ночь не видно земли, ориентировались также по звездам.¹⁷

В объяснении некоторых явлений природы, таких, как дождь, гроза, ветер и др., папуасы проявляли иногда элементы рационалистического подхода. Киваи, например, знали, что дождь идет из туч, расположенных ниже небесного свода. Вода, особенно в сильных ливнях, образуется, по их мнению, из находящегося здесь большого болота. Но почему идет дождь — им было неясно, поэтому они допускали здесь вмешательство сверхъестественных существ, живущих на небе.¹⁸ Подобным образом объясняли причину дождя почти все туземцы Новой Гвинеи. Отсюда широко распространенные как у киваи, так и у многих других племен магические обряды, связанные с вызыванием и прекращением дождя.¹⁹ Племена Центральной Новой Гвинеи для многих явлений природы искали рациональное объяснение. Исследователи, расспрашивавшие туземцев о причине грома и молнии, всегда получали один и тот же ответ: причиной грозы является разрыв небесного свода, который мыслится твердым.²⁰ По мнению папуасов моту (Территория Папуа), ветры постоянно сдерживаются специальными воротами, причем юго-восточный муссон имеет двое ворот, а северо-западный — шесть. Когда ворота закрыты, ветер не может вырваться, но если хотя бы один открыт — ветер дует.²¹

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

¹³ P. Wirz. Die Marind-anim..., Bd. II, Teil IV, стр. 81.

¹⁴ Phyllis M. Kaberry, ук. соч., стр. 346.

¹⁵ G. Landtman. The Kiwai Papuans..., стр. 53—55.

¹⁶ M. Krieger, ук. соч., стр. 335.

¹⁷ G. Landtman. The Kiwai Papuans..., стр. 56.

¹⁸ Там же, стр. 50.

¹⁹ Там же, стр. 61; см. также: A. F. R. Wollaston. Pygmies and Papuans. The stone age to-day in Dutch New Guinea. London, 1912, стр. 132; Н. Н. Миклухо-Маклай. Собр. соч., т. III, ч. 1, М.—Л., 1951, стр. 104—105 и 452. — Магия погоды была известна также меланезийскому населению Новой Гвинеи (см. P. Albert Aufinger. Wetterzauber auf den Iabob-Inseln in Neu Guinea. Anthropos, 1939, Bd. XXXIV, стр. 287—291).

²⁰ P. Wirz. Anthropologische und Ethnologische Ergebnisse der Central Neu-Guinea Expedition 1921—1922. Nova Guinea, 1924, v. XVI, стр. 60.

²¹ M. Krieger, ук. соч., стр. 309.

II

На познаниях папуасов в области астрономии был основан их календарь, соответствовавший годовому циклу хозяйственной деятельности. Год делился у них на два сезона: дождливый, совпадающий с северо-западным муссоном, и сравнительно сухой, связанный с юго-восточным муссоном. Первый длился с ноября по апрель, второй — с мая по октябрь. Кроме того, год делился на 12 или 13 месяцев, называемых «лунами».²² Каждый месяц включал время от первого появления новой луны до ее полного исчезновения. Месяцы назывались по характерным явлениям природы: перемене ветра, количеству осадков и т. д. — или по виду хозяйственной деятельности туземцев. В качестве примера можно привести календарь маринд-аним, в котором дается перечень месяцев и характеристика каждого из них. Месяцы в нем идут в следующем порядке:

1. Kimorah — море совершенно спокойно. На побережье в большом количестве ловится мелкая рыбешка и раки.

2. Hamkuku — месяц, с которого начинается северо-западный муссон и дождливый сезон; часто бывают грозы. Ввиду приближения дождей туземцы приводят в порядок хижины.

3. Bakumbaku — солнцестояние (соответствует примерно январю), сильный ветер с северо-запада. Ощущается недостаток средств питания.

4. Karguban — обилие дождей, болота и высохшие русла рек наполняются водой. низменности затопляются. Море дает много разнообразной пищи, на берегу — большое количество моллюсков.

5. Doga — месяц называется по фруктовому дереву *Semicarpus anacardium*, плоды которого созревают к этому времени. В этот месяц созревают также сахарный тростник и плоды хлебного дерева.

6. Nara — ветер часто меняет направления. Созревают плоды фруктового дерева *Terminalia catappa*.

7. Samani — время солнцестояния. Месяц получил название по кожной болезни *Tinea imbricata*, которая в это время встречается особенно часто.

8. Harwojam — месяц характеризуется появлением созвездия Плеяды, соответствует примерно июню, часто выпадают небольшие осадки. В это время начинается юго-восточный муссон и связанный с ним сухой сезон года.

9. Rujaп — стоит сухое время.

10. Samb-wer — жара становится больше, ощущается недостаток воды, болота начинают пересыхать, бамбук трескается от жары. Созревает манго.

11. Heiti-wer — сильный зной. Люди покидают деревни и поселяются временно около плантаций. В почти высохших реках легко ловится рыба и крабы. В это время начинают возделывать огороды. Становится видимым созвездие Рака.

12. Nareg — жара и засуха сохраняются. Люди продолжают жить во временных поселениях и возделывать огороды. Созревают ямс, бананы и некоторые плоды, поэтому в это время справляют большие празднества.²³

Наряду с этим маринд-аним различали отрезки времени, большие, чем месяц, но меньшие, чем год или сезон. Такой отрезок времени характеризовался одинаковыми метеорологическими особенностями; его можно было бы условно назвать периодом. Так, период hamkuku (это название носил и первый месяц этого периода) длился четыре месяца, со второго по пятый (см. календарь). В это время выпадает наибольшее количество осадков. Наоборот, период wer, включающий также четыре месяца (с девятого по двенадцатый), — это наиболее засушливое время года.

Деление года на периоды известно также папуасам озера Кутубу. Они различают следующие пять периодов (каждый из них включает 2—3 месяца и носит, за исключением последнего, название растения, которое созревает в это время):

²² У маринд-аним, например, год состоял из 12 месяцев, у киван — из 13.

²³ P. Wirz. Die Marind-anim..., Bd. II, Teil IV, стр. 83—84.

1. Abari-hasi — время созревания красного пандануса abari (hasi — время). Начинается примерно в ноябре.

2. Anumu-hasi — время созревания anumu (вид спаржи). Начинается примерно в январе и кончается в марте. Погода все время стоит солнечная и мягкая; преобладает северо-западный ветер.

3. Waria-hasi — время плодоношения деревьев waria. Дерево это дает маленькие несъедобные плоды, зато ствол является прекрасным материалом для изготовления лодок-долбленок. Начинается в апреле. В это время продолжает стоять солнечная погода; преобладает юго-восточный ветер.

4. Rango-hasi — время созревания плодов rango. Плоды эти также несъедобны; их используют в качестве приманки для ловушек, которые ставят на бандикута и других животных. Погода стоит хорошая, безветренная; период совпадает примерно с июнем.

5. Me-hasi (буквально «лесное время») — это зимний период. Начинается около июня и продолжается до сентября. Погода стоит холодная и дождливая, тучи все время покрывают вершины холмов. В лесу — обилие дичи.²⁴

Папуасы, очевидно, не знали деления месяца на меньшие промежутки времени, аналогичные нашей неделе. Только в северо-восточной части Новой Гвинеи, по сообщению М. Кригера, есть племена, как например керепара, которые в каждой «неделе» считают по три дня и затем празднуют день отдыха. Однако большинство папуасов, по мнению того же автора, «не знает подобного деления и не имеет понятия об особых днях отдыха».²⁵

Время дня, как уже указывалось, определялось папуасами по положению солнца. У маринд-аним большинство терминов, служащих для обозначения различного времени дня, связано с положением солнца. Так, выражение Papis katané (буквально «маленькое солнце») обозначает время рано утром после восхода солнца или вечером перед его закатом; слово «pig» означает свет солнца и наступление дня; выражение «Pig mendab win» указывает на время, когда день становится жарким; «Katané rav-a-rav» — солнце стоит высоко; Katané kossan (буквально «солнце погружается вниз») — заход солнца.²⁶

Некоторые папуасские племена имели вспомогательные средства для подсчета времени. Кивай, например, считавшие время по лунам, пользовались для этой цели двумя связками маленьких палочек. То, что этих связок было две, указывало на два времени года, а сами палочки изображали луны. Палочки были заострены на одном конце и квадратные на другом. Для каждой проходящей луны одна палочка в соответствующей связке перевертывалась верхним концом вниз. К одной палочке в каждой связке было прикреплено маленькое перо. Эти палочки с перьями представляли ведущие луны каждого сезона: Kàrongo — первую луну дождливого сезона и Kéke — первую луну сухого времени года.²⁷ Для подсчета дней кивай пользовались листом кокосовой пальмы. Так, две группы, расходясь в разные стороны, разрывали вдоль по середине перистый лист кокосовой пальмы. На каждой половинке оставляли столько мелких листочков, через сколько дней они условились встретиться. Каждая группа брала с собой половину листа и ежедневно отрывала по одному боковому листочку. Таким образом люди всегда знали, сколько дней остается до встречи, а когда лист был весь оборван, это значило, что условленный день наступил.²⁸

У маринд-аним было несколько способов подсчета времени. Один из них употреблялся тогда, когда группа, отправляясь в путешествие, точно

²⁴ F. E. Williams. Natives of Lake Kutubu, Papua, Oceania, 1940, v. XI, № 2, стр. 126.

²⁵ M. Krieger, ук. соч., стр. 335.

²⁶ P. Wirz. Die Marind-anim..., Bd. II, Teil IV, стр. 85.

²⁷ G. Landtman. The Kiwai Papuans..., стр. 56.

²⁸ Там же, стр. 57.

знала, сколько времени она будет отсутствовать и к какому сроку должна вернуться. В таком случае изготовлялись два совершенно одинаковых шнура; на каждом из них делалось столько узлов, сколько ночей группа предполагала отсутствовать.²⁹ Один шнур оставляли в деревне у родных, другой брали с собой. Каждое утро те, кто находился в путешествии, и те, кто остался в деревне, развязывали по одному узлу. Обе партии поэтому всегда точно знали, когда должны вернуться отсутствующие.³⁰ Папуасы деревни Богадзим (северо-восточное побережье Новой Гвинеи) в особо важных для них случаях умели фиксировать время следующим образом: с наступлением новолуния они каждый день делали зарубки на толстом дереве, пока месяц не исчезал. Тогда под последней зарубкой они вырезали изображение полумесяца и вновь продолжали каждый день делать зарубки.³¹

Папуасский календарь обнаруживает тесную связь с хозяйственной деятельностью туземцев. Каждому месяцу соответствует определенное занятие — земледельческие работы, рыбная ловля, подготовка хижин к дождливому сезону и т. д.

III

Папуасы имели также и некоторые географические познания. Они знали не только район своего обитания, но хорошо ориентировались и в чужой местности, что следует отнести за счет их опыта и наблюдательности. При путешествии по лесу или степи туземцы замечают малейшие особенности местности, которые чужеземцу ничего не говорят. Миклухо-Маклай, участвовавший в подобного рода походах, поражался умению туземцев быстро и безошибочно находить дорогу. Направление днем определялось по солнцу, ночью — по звездам. Пробираясь через незнакомый лес, папуас надламывал ветви определенных растений, чтобы найти обратную дорогу.

Папуасы знали расположение окрестных деревень, примерное расстояние до них, очертания близлежащих островов, бухт и заливов, направление рек. Многим исследователям Новой Гвинеи туземцы служили надежными проводниками и осведомителями. Волластон, например, приводит такой случай: английская экспедиция натуралистов, участником которой он был, исследовала в 1910 г. юго-западную часть острова, район реки Мимика и ее многочисленных притоков. Члены экспедиции хотели познакомиться с верховьями одного из притоков и попросили туземцев сопровождать их. Те стали уверять, что этот приток никуда не ведет, а дойдя до джунглей, распадается на большое количество рукавов. Объясняя это, папуасы нарисовали на земле карту, показывающую расположение рек и рукавов. Это был не единственный случай, когда английские ученые убедились в умении папуасов рисовать на земле карту страны. Волластон прибавляет, что их экспедиция часто получала от туземцев географическую информацию, которая в основном всегда была правильной.³²

Об умении папуасов разбираться в карте сообщает и Миклухо-Маклай. Однажды он сделал на бумаге набросок соседней бухты и указал на чер-

²⁹ Маринд-аним считали время не по дням, а по ночам. Если туземец высчитывал по пальцам, сколько ночей надо быть в пути, чтобы прибыть в определенное место, он, загибая каждый палец, говорил «пи», что значит «спать» (см.: P. Wirz. Die Marindanim. ... Bd. II, Teil IV, стр. 87).

³⁰ Там же.

³¹ B. Hagen. Unter den Papua's. Wiesbaden, 1899, стр. 235.

³² A. F. R. Wollaston, ук. соч., стр. 84, 105

теже примерное расположение окрестных деревень. Чтобы проверить названия деревень, он громко произносил их вслух. Присутствовавший при этом папуас Туй поправил не только два названия, но даже и самый набросок карты, чему Маклай «не мог не подивиться». Здесь же русский ученый указывает на детальнейшее знание папуасами особенностей своей местности: каждый ничтожный мысок и ручеек имеет у них специальное название.³³

О хорошем знании туземцами своей местности говорит следующий факт: жители острова Мер (из группы Торресовых островов) удивительно точно нанесли очертания своего острова на курительную трубку из бамбука (рис. 1). Немецкий исследователь Кригер, приобретший эту трубку у туземцев, пишет, что остров легко можно узнать. На рисунке отчетливо обозначена вулканическая вершина острова с серыми облаками; на обоих концах острова — хижины туземцев; в середине правого склона — крутой обрыв и несколько пальм; рядом с самой большой из них, под вершиной горы, — нечто вроде глаза. Это соответствует действительному характеру местности и считается туземцами за глаз дюгоня (поэтому они часто сравнивают свой остров с дюгоном). Английский ученый Хэддон несколькими годами раньше сделал на месте набросок острова Мер. Его рисунок и туземный очень сходны между собой.³⁴

Хорошим знанием местности папуасы отчасти были обязаны развитому обмену, требовавшему частых путешествий в различные области страны, иногда за десятки и сотни километров. Племена внутренних областей поставляли для обмена перья птиц (попугаев, казуаров и др.), служившие украшениями; луки, стрелы и другие виды оружия; камень для изготовления орудий труда и т. п. Прибрежные племена могли предложить взамен кокосовые орехи, рыбу, мясо черепах, раковины для украшений. На мелких островах, расположенных у берегов Новой Гвинеи, ввиду недостатка земли, жители занимались преимущественно ремеслами — изготовлением глиняных горшков, лодок и т. д. Изделия своего ремесла они меняли жителям прибрежных деревень на таро, ямс, бананы.³⁵ Некоторые деревни особенно славились теми или иными изделиями, и в таких случаях обмен производился не только между соседними, но и между отдаленными племенами. Естественно, путешествия по стране расширяли кругозор папуасов и пополняли запас их географических знаний.

Имея правильные сведения о своей собственной местности, а также о тех районах, в которых им приходилось бывать, папуасы обладали весьма туманными, подчас фантастическими представлениями о далеких краях и странах. Миклухо-Маклай сообщает о том, что папуасы часто расспрашивали его о России и внимательно слушали все, что он им говорил о ней. Однако Россия в их представлении связывалась с луной,³⁶ а ее размеры казались им немногим больше, чем размеры деревни Бонгу или острова Били-Били.³⁷

Папуасы являлись прекрасными знатоками окружающей природы. Всем прибрежным племенам, например, был известен факт смены приливов и отливов. У кивай на этом был основан один из способов рыбной ловли: в устье реки они устраивали запруды из веток, оставляя в ней маленькое

³³ Н. Н. Миклухо-Маклай, ук. соч., т. I, М.—Л., 1950, стр. 107.

³⁴ M. Krieger, ук. соч., стр. 513, 514.

³⁵ Народы Австралии и Океании, М., 1956, стр. 516.

³⁶ Н. Н. Миклухо-Маклай, ук. соч., т. I, стр. 254; т. II, М.—Л., 1950, стр. 342.

³⁷ Там же, т. I, стр. 173.

отверстие, куда вставлялась ловушка. Рыба, заплывавшая в реку вместе с морским приливом, возвращалась во время отлива и попадала в ловушку.³⁸ Папуасы хорошо знали также растительный и животный мир своей страны. Волластон указывает, что туземцы являются великолепными натуралистами и только благодаря их помощи его экспедиции удалось собрать полную коллекцию пресмыкающихся одного из районов Новой Гвинеи.³⁹ Им были известны свойства различных растений; на этом, как уже указывалось, основывалось их земледелие. Растения использовались в качестве материала для изготовления одежды и предметов утвари — циновок, сосудов и т. д. Красящие свойства некоторых растений находили применение в хозяйстве, целебные свойства — в народной медицине и т. д.

Многих исследователей поражало умение папуасов находить растительную и животную пищу там, где европейец мог умереть с голоду. Так, маринд-аним, отправляясь в далекие путешествия, никогда не брал с собой больших запасов пищи; ее всегда умели найти в пути. С большим искусством выслеживали они мелких сумчатых животных — опоссума, бандикута и др., умея определить не только принадлежность следов, но и их давность. На берегу моря туземцы точно знали, где и как найти ракушки, выследить больших раков и т. д. В лесу и степи им были известны все съедобные плоды, травы, корни.⁴⁰ Такими способностями обладали не только маринд-аним, но и другие племена Новой Гвинеи.

IV

Прекрасное знание папуасами окружающей местности и природы нашло отражение в их языке. Некоторые буржуазные ученые склонны были считать языки первобытных народов, в том числе и папуасов, крайне бедными, примитивными, что, с их точки зрения, является результатом примитивности первобытного мышления. Подобного заблуждения не избежал даже Н. Н. Миклухо-Маклай. Он сообщает, что составленный им словарь наречий Берега Маклая содержал не более 300 слов. К этому он готов был добавить 50 слов, которые он мог забыть записать. Всего, таким образом, он знал около 350 слов, и этого ему казалось достаточно для общения с туземцами. Он допускает, что в действительности они могли иметь словарный запас в два-три раза больше, но и в таком

³⁸ J. Chalmers. Notes on the natives of Kiwai island, Fly River, British New Guinea. The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1903, v. XXXIII, стр. 117—118.

³⁹ A. F. R. Wollaston, ук. соч., стр. 167.

⁴⁰ P. Witz. Die Marind-anim..., Bd. II, Teil IV, стр. 91—92.

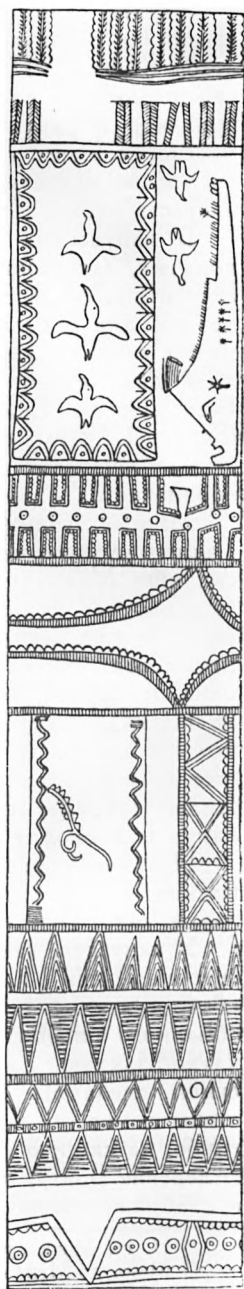


Рис. 1. Туземный рисунк на бамбуковой трубке.

случае этот запас, по его мнению, не мог превышать 1000 слов.⁴¹ Правда, бедность языка папуасов Миклухо-Маклай не ставил в зависимость от их мышления.

Трудно сказать, чем объясняется ошибочное мнение русского путешественника о папуасских языках, скорее всего — его недостаточным знакомством с ними.⁴² Папуасские языки, как теперь известно, имеют значительный словарный запас, говорящий об умении туземцев наблюдать окружающий мир и различать в нем малейшие особенности. Каждая особенность местности имеет у папуасов свое название. У туземцев существуют многочисленные названия для различных видов одного и того же растения. Так, папуасы района Бут имели 46 названий для различных сортов ямса.⁴³

В папуасских языках, правда, мало слов, выражающих абстрактные понятия, зато много слов для обозначения конкретных понятий. Так, при отсутствии общего термина для обозначения банана, у папуасов много названий для отдельных его сортов.⁴⁴ Иногда в отношении конкретных понятий язык папуасов богаче, чем наш. Мы, например, имеем для будущих дней два названия — завтра и послезавтра, а папуасы калабу — 5: *djire* (завтра), *ma* (послезавтра), *walinya* (третий день после сегодняшнего), *djangunei* (четвертый день) и *mangulinya* (пятый день). Разные термины употребляются и для обозначения понятия будущего: ближайшее будущее обозначается словом *weigna*, отдаленное будущее — *djirema*.⁴⁵

Многие туземцы владели несколькими местными языками. Для Новой Гвинеи характерна большая лингвистическая раздробленность. О ней писал еще Миклухо-Маклай: «Почти в каждой деревне Берега Маклая — свое наречие. В деревнях, отстоящих на четверть часа ходьбы друг от друга, имеется уже несколько различных слов для обозначения одних и тех же предметов; жители деревень, находящихся на расстоянии часа ходьбы одна от другой, говорят иногда на столь различных наречиях, что почти не понимают друг друга. Во время моих экскурсий, если они длились больше одного дня, мне требовалось два или даже три переводчика, которые должны были переводить один другому вопросы и ответы. Только пожилые туземцы говорят на двух или трех наречиях; чтобы научиться им, папуасы проводят некоторое время в чужих деревнях».⁴⁶

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

У папуасов, как и у других народов Океании (за исключением жителей острова Пасхи), не было письменности. Однако некоторым племенам, в частности жителям северо-восточной Новой Гвинеи, были известны зачатки образного письма. Честь открытия этого факта принадлежит Н. Н. Миклухо-Маклаю. Ему часто приходилось видеть в деревнях туземцев рисунки, сделанные цветной глиной, углем или известью. Их наносили на стены домов, на лодки и даже на стволы деревьев. Рисунки были сделаны грубо, на скорую руку; для посторонних они были совершенно непонятны. В деревне Бонгу, например, на фронтоне общественного дома висели щиты с изображениями рыб, змей, солнца, звезд и т. д., напоминавшими иерог-

⁴¹ Н. Н. Миклухо-Маклай, ук. соч., т. III, ч. 1, стр. 93—94.

⁴² Миклухо-Маклай сам писал о своем недостаточном знании папуасского языка (ук. соч., т. III, ч. 1, стр. 450).

⁴³ P. Andreas Gerstner. Der Jams Anbau im But-Bezirk Neuguineas. *Anthropos*, 1939, Bd. XXXIV, стр. 247.

⁴⁴ M. Krieger, ук. соч., стр. 208.

⁴⁵ Phyllis M. Kaberry, ук. соч., стр. 346.

⁴⁶ Н. Н. Миклухо-Маклай, ук. соч., т. III, ч. 1, стр. 92.

лифы. Оказалось, что эти рисунки имеют мемориальное значение; их делали по поводу каких-либо важных событий или больших праздников. Художник условно изображал то, что ему казалось наиболее существенным. Присутствующие наблюдали процесс его творчества, а иногда и сами принимали в нем участие. Значение изображений было понятно только им, да тем, кому они об этом сообщали.

Такое примитивное образное письмо существовало и у соседних с папуасами меланезийских племен. Его назначение Миклухо-Маклай установил именно здесь. Однажды он присутствовал на большом празднестве у жителей острова Били-Били. Празднество было устроено по поводу спуска на воду двух больших лодок, над которыми туземцы работали несколько месяцев. Когда праздничный пир подходил к концу, один из молодых мужчин вскочил, схватил уголь и начал рисовать. Свой рисунок он наносил прямо на толстую балку, лежавшую здесь же на площадке, а его друзья раскрашивали изображение красной глиной и известью.

Рисунок состоял из ряда грубых фигур, значение которых было разъяснено русскому ученому самим художником и его друзьями. «Две первые фигуры, нарисованные туземцем, — пишет Миклухо-Маклай, — должны были изображать две новые лодки, стоявшие наполовину на берегу, наполовину в воде. Затем следовало изображение двух зарезанных для пира свиней, которых несли мужчины привязанными к палке. Далее было показано несколько больших табиров (деревянных блюд, — М. Б.), соответствовавших числу блюд с кушаньями, которые были предложены нам в этот день. Наконец, была изображена моя шляпка, отмеченная большим флагом, две больших парусных лодки с о-ва Тиара (архипелаг Довольных людей) и несколько малых пирог без парусов, принадлежавших ближайшим соседям Били-Били. Эта группа должна была изображать присутствовавших на обеде гостей... Изображение должно было служить воспоминанием о происходившем празднике; я его видел еще месяцы спустя».⁴⁷ Нельзя не согласиться с профессором С. А. Токаревым, который считает, что здесь перед нами примитивная пиктография — начальная стадия развития письменности.⁴⁸

Приведенные факты позволяют понять истинную причину, приведшую к возникновению у папуасов зачатков образного письма. Такой причиной было стремление туземцев зафиксировать и тем самым сохранить в памяти наиболее важные события общественной жизни. Это опровергает точку зрения немецкого исследователя Б. Хагена, считавшего, что толчком к развитию письма служили религиозные мотивы, желание людей сохранить воспоминания о наиболее значительных религиозных празднествах, в частности празднествах, связанных с обрядами посвящения.⁴⁹ Факты, напротив, говорят о том, что к образному письму папуасы прибегали во многих случаях, не имеющих никакой связи с религией.

Для фиксации различных событий папуасы применяли не только образное письмо, но и другие мнемонические средства. Так, жители Берега Маклая вешали в своих хижинах различные предметы, служившие напоминанием о том или ином событии. Кости животных, например, должны были напоминать о большом пире, на котором были съедены эти животные. Как память о более скромном пире вешались скорлупы съеденных кокосовых орехов. О посещении друга напоминали пучки сухих листьев, которые обычно вешал

⁴⁷ Там же, стр. 98.

⁴⁸ Я. Я. Рогинский и С. А. Токарев. Н. Н. Миклухо-Маклай как этнограф и антрополог (см.: Н. Н. Миклухо-Маклай, ук. соч., т. II, стр. 705).

⁴⁹ В. Хаген, ук. соч., стр. 277.

сам друг. На память о подарках, полученных из другой деревни, вешали пустые корзины, в которых они были принесены (отчасти это служило и напоминанием об ответном подарке). В каждой буамбраме (общественном доме), как указывает Миклухо-Маклай, висели нижние челюсти свиней и собак, черепа рыб, разных сумчатых и т. д. — на память о различных празднествах, удачной рыбной ловле, охоте или посещении друзей. Как воспоминание о его посещениях папуасы вешали в буамбраме консервные банки и другие предметы. Однажды среди них он нашел даже обломок своей старой сучковатой палки. Смысл этих вещей понятен только жителям данной деревни, отдельным группам людей или одному лицу. «Это, — пишет Миклухо-Маклай, — настоящие календари прожитых месяцев и годов, которые хотя и отмечают события очень наглядно и просто, однако могут иметь значение лишь для отдельных лиц и большей частью только для одного поколения».⁵⁰

Папуасы широко пользовались системой условных знаков, которые являлись для них одним из средств общения и в какой-то степени заменяли письмо. Знаки были весьма разнообразны и очень выразительны. Существовала, например, целая серия знаков, которые условно можно назвать оградительными; с их помощью обозначалось право владения людей определенными вещами. Так, в кокосовых рощах кивай на некоторых пальмах были вырезаны или нарисованы знаки, указывающие, кому принадлежат эти деревья. Обычно знак обозначал тотема. Чаще других встречался знак группы, где тотемом являлся казуар. Знак изображался в виде трех пальцев птицы, что напоминало след казуара (рис. 2). Фигура, похожая на звезду, являлась знаком рода собаки (знак употреблялся также при татуировке), ромб обозначал группу змеи; род крокодила изображался тремя прямыми линиями, напоминавшими букву «N».⁵¹

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

Туземцы считались с такими знаками и никогда не рвали орехи с деревьев, возле которых они были установлены. Даже люди не очень щепетильные в отношении чужой собственности никогда не сорвут орехи с дерева, помеченного таким знаком; это считалось очень серьезным проступком.⁵² Если голод или жажда вынуждали прохожего взять орехи с чужого дерева, он, чтобы это не считалось воровством, оставлял специальный знак: скорлупу орехов заботливо собирал в кучку, на которую клал пучок травы или втыкал прут. Разбросанная скорлупа говорила бы о желании скрыть совершенный поступок.

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

⁵⁰ Н. Н. Миклухо-Маклай, ук. соч., т. III, ч. 1, стр. 99—100.

⁵¹ G. Landtman. The Kiwai Papuans..., стр. 99.

⁵² Там же, стр. 97—98.

усвоил и Миклухо-Маклай. Он запирает свою хижину, как он сам об этом пишет, «по-папуасски» (*à la papoua*).⁵³ Туземцы настолько уважали этот обычай, что не позволяли никому его нарушать.

Развитая система условных знаков, носивших название «тёб», существовала у маринд-аним. Ими пользовались в тех случаях, когда потребность в общении возникала между людьми, находившимися на значительном расстоянии друг от друга. Знаки были исключительно продуманными, поэтому с их помощью можно было сообщить очень многое. Например, один юноша, посетив деревню соседей и никого в ней не застав, оставил такой знак: на палке, воткнутой в землю, он повесил: 1) связку скрученной коры эвкалипта, 2) пучок травы, обернутый несколькими длинными стеблями, 3) петлю из травы, которой пользовались, чтобы вскарабкаться на кокосовую пальму, 4) скорлупу кокосового ореха. Каждая из этих вещей имела определенное значение: обернутый пучок травы изображал длинные волосы юноши; связка эвкалиптовой коры указывала своей формой на то, что приходивший принес гроздь бананов, завернутую в кору эвкалипта; травяная петля и скорлупа кокосового ореха говорили о том, что перед возвращением в свою деревню юноша влез на кокосовую пальму и сорвал несколько орехов. Не желая, чтобы его считали вором, он оставил специальный знак.



Рис. 2. Тотемный знак клана казуара, вырезанный на кокосовой пальме.

Часто подобные знаки являлись средством общения между влюбленными. Маринд-аним хорошо их понимали и охотно прибегали к их помощи. Однажды у края дороги стоял такой знак: на палке, воткнутой в землю, висели: маленькая связка дров; сплетенная из травы подвеска, имитировавшая нагрудное украшение; и цепь из травяных колец, обозначающая ушные подвески из перьев казуара. Этот *téb* сделал один молодой человек; знак являлся объяснением в любви девушке, которая поблизости собирала дрова. Подвеска и цепь из травяных колец указывали на то, что юноша хотел бы обменяться с девушкой этими украшениями (обмен украшениями между молодыми людьми являлся у маринд-аним выражением взаимной склонности).⁵⁴ Таким образом, мы видим, что папуасы имели уже довольно раз-

⁵³ Н. Н. Миклухо-Маклай, *ук. соч.*, т. I, стр. 198.

⁵⁴ P. Wirz. *Die Marind-anim...*, Bd. II, Teil IV, стр. 88.

нообразные средства общения — начатки образного письма, различные мнемонические средства, развитую систему условных знаков. Это были первые шаги на пути изобретения письменности.

V

Папуасам давно было известно искусство счета. У большинства обитателей Новой Гвинеи система счисления была очень проста; она состояла всего из нескольких числительных, и счет велся путем их составления. Так, киваи имели только два простых числительных — *pào* — «один» и *nettòwa*, или *nettewa*, — «два». «Три» передавалось словами *nettòwa pào*, «четыре» — *nettòwa nettòwa*, «пять» — *nettòwa nettòwa pào* или *tùì imehe*, что значит «все пальцы». Чтобы показать «десять», складывали вместе обе руки; чтобы сказать «двадцать» — складывали вместе обе руки и обе ноги.⁵⁵ У папуасов Центральной Новой Гвинеи также было только два числительных — *ambuet* — «один» и *bere* — «два». Число «три» — составное: *ambuet bere* (один и два). Все, что больше пяти, обозначалось словом *torab*, что значит «много». Считать начинали с мизинца правой руки. Чтобы сказать «пять» — показывали кулак, «десять» — оба кулака, «пятнадцать» — оба кулака и ногу, «двадцать» — оба кулака и обе ноги.⁵⁶

Два основных числительных — *zakod* — «один» и *jena* — «два» — имелись в языках племен маринд, а также соседних с ними племен. Другие числительные образовывались составлением слов *zakod* и *jena*; например: «три» — *jena-zakod*; «четыре» — *jena-jena*; «пять» — *jena-jena-zakod* или *bā-sanga*, что значит «рука». Десять обозначалось словами *Sanga balen*, что значит «руки использованы»; пятнадцать — *Sanga balen, bā-tagu*, что значит «использованы руки и нога»; «двадцать» — *Sange balen, tagu balen*, что значит «использованы руки и ноги».⁵⁷ Два самостоятельных числительных — один и два — имели также языки племен западной части Папуа,⁵⁸ племен реки Флай и др.⁵⁹

Пятизначная система счисления была известна жителям острова Фредерик,⁶⁰ туземцам северо-восточной части Новой Гвинеи,⁶¹ племенам Западного Ириана.⁶² Отдельные племена Западного Ириана имели десятиричную систему счисления. Например, папуасы секар считали до 10: *sa* — «один», *pua* — «два», *teni* — «три», *fat* — «четыре», *nima* — «пять», *nam* — «шесть», *wudares* — «семь», *wuderua* — «восемь», *masfuti* — «девять», *wusuo* — «десять». Начиная с десяти считали, прибавляя к десятку единицы; «двадцать» обозначалось словами *tomate sa*, т. е. «один человек»; «двадцать один» — *tomatesa isiresa*, что значит «один человек и один палец»; «сорок» — *tomate pua*, что значит «два человека».⁶³

Когда мы говорим о том, что у папуасов было всего несколько самостоятельных числительных (число их колебалось от двух до десяти), это отнюдь не значит, что их умение считать не выходило за пределы этих чисел. Нельзя в этом вопросе вставать на позиции тех буржуазных ученых, которые охотно приводят факты о неразвитости счета у первобытных

⁵⁵ G. Landtman. *The Kiwai Papuans...*, стр. 448.

⁵⁶ P. Wirz. *Anthropologische und Ethnologische Ergebnisse...*, стр. 145.

⁵⁷ P. Wirz. *Die Marind-anim...*, Bd. II, Teil IV, стр. 85—86.

⁵⁸ C. G. Seligmann. *Melanesians of British New Guinea*. London, 1910, стр. 4.

⁵⁹ P. Wirz. *Die Marind-anim...*, Bd. II, Teil IV, стр. 86.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ M. Krieger, ук. соч., стр. 209.

⁶² Там же, стр. 426.

⁶³ Там же.

племен, считая ее результатом отсталости их умственного развития. Неразвитость счета у папуасов объясняется не отсталостью их мышления, а ограниченностью их потребностей. Отсутствие больших чисел является следствием того, что результаты охоты и рыбной ловли были, как правило, невелики, орудия труда и предметы утвари немногочисленны, обмен носил натуральный характер. Однако в тех случаях, когда возникала потребность в счете большими числами, папуасы прекрасно справлялись с этой задачей. Так, племя мафулу имело только два основных числительных: *fida* — «один» и *gegedo* — «два». Но если им надо было подсчитать свиней, предназначенных для праздника, или какие-либо другие важные вещи, они могли считать до восьмидесяти и выше.

В таких случаях мафулу прибегали к помощи рук и ног. Счет начинали с большого пальца правой руки. Пересчитав все пальцы рук, начинали считать пальцы ног, пока не доходили до двадцати. Если счет необходимо было продолжить, папуасы делали то же самое на пальцах кого-либо из присутствующих. Все сосчитанные пальцы рук и ног складывались вместе; участники вынуждены были для этого сесть. Когда счет доходил до восьмидесяти, четыре человека сидели на земле, сложив вместе все руки и ноги.⁶⁴ Однако в обычной жизни мафулу редко пользовались числами свыше десяти — в этом просто не было необходимости, поэтому все, что выходило за пределы этого числа обозначалось словом *tale* — «много».⁶⁵

Аналогичный способ счета существовал у маринд-аним. Они также вели счет по пальцам рук и ног, а если нужно было сосчитать более 20 предметов, привлекали нескольких лиц. В таких случаях специально указывалось, сколько лиц участвовало в счете.⁶⁶ Папуасы моту, если верить сведениям Кригера, умели считать до ста тысяч, во всяком случае им были известны числа «сто» — *Sinaluo*, «тысяча» — *Daha*, «десять тысяч» — *Domāja*, «сто тысяч» — *Kerebu*.⁶⁷

Для счета, кроме пальцев рук и ног, иногда пользовались и другими частями тела. Например, многие племена Территории Папуа начинали счет с мизинца левой руки и по мере увеличения чисел продолжали до большого пальца. Последующие числительные заменялись названиями ближайших частей тела. Так, «шесть» соответствовало запястью, «семь» — середине предплечья, «восемь» — локтю, «девять» — середине плеча, «десять» — плечу, «одиннадцать» — уху, «двенадцать» — макушке. Таким же образом счет продолжали дальше, идя вниз по правой стороне, пока не достигали большого пальца правой руки, который соответствовал числу 23. Если счет необходимо было продолжить, прибегали к помощи пальцев ног.⁶⁸

Подобный способ счета, но с еще большей детализацией частей тела, существовал у папуасов озера Кутубу. Ф. Е. Вильямс привел схему этого счета (рис. 3). Опорными числами здесь являлись: 5 — большой палец левой руки, 19 — нос, и 37 — мизинец правой руки. Числа назывались соответственно по частям тела; они были одинаковы на правой и левой сторонах, за исключением мизинцев (левый назывался *menagi*, правый — *kenagi*). К такой системе числения прибегали в тех случаях, когда составляли расписание праздников и т. д.⁶⁹ Киван, когда надо было сказать

⁶⁴ Robert W. Williamson. The Mafulu mountain people of British New Guinea. London, 1912, стр. 227—231.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ P. Wirz. Die Marind-anim..., Bd. II, Teil IV, стр. 86.

⁶⁷ M. Krieger, ук. соч., стр. 334.

⁶⁸ P. Wirz. Die Marind-anim..., Bd. II, Teil IV, стр. 86—87.

⁶⁹ F. E. Williams, ук. соч., Oceania, 1940, v. XI, № 2, стр. 151—152.

«шесть», показывали левое запястье. «Я видел также счет, — пишет Г. Ландтман о киваи, — который продолжался от запястья левой руки к левому локтю, плечу и соску; он переходил далее к центру грудной клетки и затем к соску, плечу, локтю, запястью и маленькому пальцу на правой стороне».⁷⁰

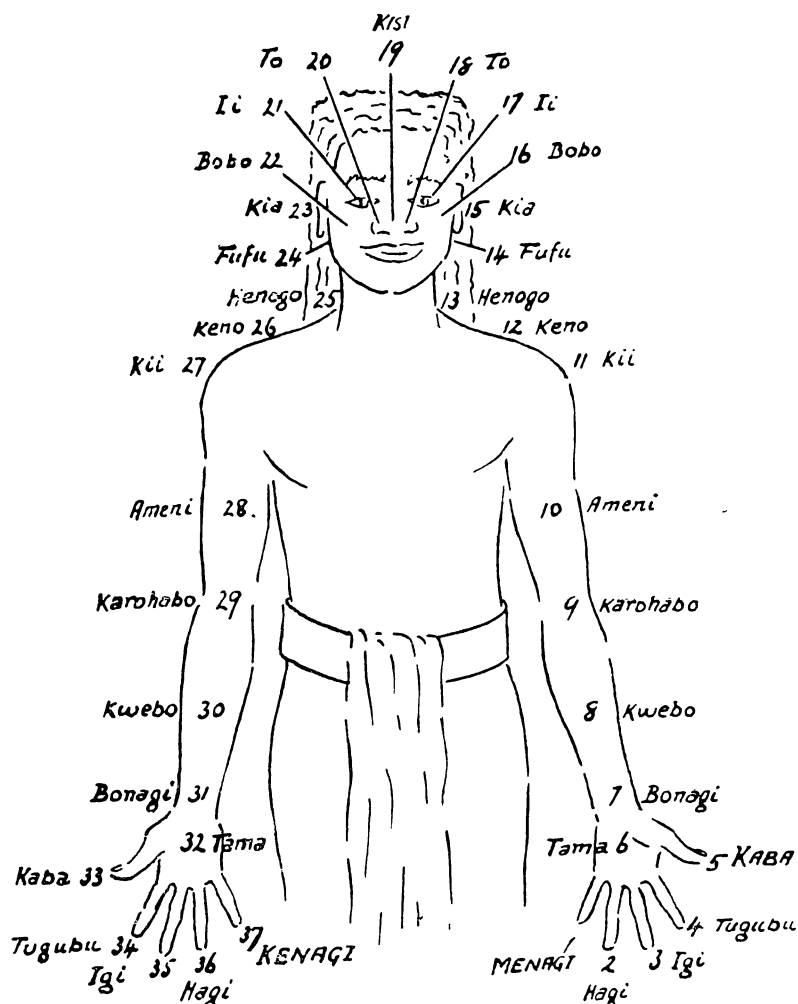


Рис. 3. Порядок счета у папуасов озера Кутубу.

При счете папуасы часто пользовались различными вспомогательными средствами. Киваи, например, употребляли для этой цели бирки — палочки, которые связывались вместе в пучок, либо порознь прикреплялись к веревке. Мужчины с помощью бирок подсчитывали головы врагов, убитых ими на войне, количество диких свиней, дюгоней и черепах, убитых во время охоты, а также количество девушек, которые были их возлюбленными.⁷¹ Папуасы окрестностей горы Бисмарка, чтобы сосчитать, сколько

⁷⁰ G. Landtman. The Kiwai Papuans..., стр. 447.

⁷¹ Там же, стр. 448.

свиней они убили для праздника или отдали в качестве платы за невесту, пользовались листьями или узлами, сделанными на веревке.⁷² Считая табак, туземцы Территории Папуа втыкали в лист саговой пальмы маленькие деревянные иголки и так отмечали количество сосчитанных стеблей и листьев. Воины делали на своих дубинках столько зарубок, сколько врагов они убили.⁷³

VI

Большой интерес представляют познания папуасов в области лечения болезней. Туземцы Новой Гвинеи знакомы со строением человеческого тела, расположением отдельных органов и т. д. Эти сведения ими приобретены в результате наблюдений, сделанных во время несчастных случаев, ранений и т. д. Известно, что некоторые племена, для того чтобы выяснить причину смерти, производили вскрытие трупов. Вскрывали грудную клетку, живот; разрезали сердце, легкие и другие органы.⁷⁴

Что касается функций внутренних органов, то здесь, естественно, сведения папуасов были очень ограничены, хотя некоторые явления они пытались объяснить вполне рационалистически. Примером могут служить анатомические представления киваи. Центральным органом человека, местом, где пребывает жизнь, киваи считали сердце. Они понимали также, какую важную роль в организме играет кровь. Но кровь и сердце в их представлении не связывались между собой; им казалось, что кровь наполняет тело также, как вода дыню или молоко — кокос. У старых людей, по их мнению, крови остается мало, поэтому они становятся худыми и изможденными. Киваи ничего не знали о существовании кровеносных сосудов и о циркуляции крови; они только допускали, что в случае заболевания кровь может накапливаться в больной части тела, ухудшая тем самым состояние больного (на этом представлении основан у них один из способов лечения — кровопускание).

Горло, по их мнению, имеет два канала: передний — для воды и задний — для пищи. По этим каналам пища и вода проходят в два мешка, расположенных друг под другом.⁷⁵ Чувства, в представлении туземцев, локализируются в определенных частях тела: такие чувства, как радость, любовь, смелость ассоциировались с сердцем, гнев и досада — с горлом, сожаление — с желудком.⁷⁶ Это говорит о стремлении киваи найти материальную основу психических явлений. В подобных представлениях проявляется стихийный материализм первобытного человека.

Папуасам были известны причины некоторых болезней и рациональные способы их лечения. Правда, знаний в этих вопросах было еще мало; болезни часто считались результатом вмешательства сверхъестественных сил, что заставляло туземцев прибегать к магическим приемам лечения. Здесь, как и в других вопросах, элементы научных знаний переплетались с религиозными представлениями, но роль последних нельзя преувеличивать. Нельзя считать, как это делают некоторые буржуазные ученые, что причину всех болезней папуасы видели только в магии. Наоборот, они допускали, что многие болезни имеют естественное происхождение, особенно те,

⁷² J. Nilles. *Natives of Bismarck Mountains, New Guinea, Oceania*, 1944, v. XV, № 1, стр. 14.

⁷³ M. Krieger, *ук. соч.*, стр. 335.

⁷⁴ M. I. Meggitt. *The valleys of the upper Wage and Lai Rivers, Western highlands, New Guinea, Oceania*, 1956, v. XXVII, № 2, стр. 108.

⁷⁵ G. Landtman. *The Kiwai Papuans...*, стр. 218—220.

⁷⁶ Там же.

которые являются результатом внешнего воздействия, например ушибы, ожоги, ранения и т. д. Причины таких повреждений были очевидны, понятны и не нуждались в мистическом толковании.

Естественными причинами объяснялись и некоторые внутренние болезни. Так, папуасы озера Кутубу допускали, что человек может заболеть, если он долго работал под солнцем или дождем. Кашель и простуда возникают, по их мнению, сами по себе, без всяких сверхъестественных причин; боль в желудке начинается после того, как человек поест слишком много рыбы и креветок.⁷⁷ Туземцы области Папуа сильно страдали от кожных болезней; ими была поражена почти половина всего населения. Папуасы указывали, что болезнь начинается в определенное время года и вызывается употреблением известных фруктов, которые созревают как раз в это время.⁷⁸ Правильно это объяснение или нет, но оно является примером рационального понимания причины болезни.

Естественное объяснение болезней признавали и папуасы мбовамб, живущие в долине реки Ваги, причем часто эти объяснения были вполне правильными. Так, например, туземцы считали, что желудочные болезни возникают от употребления плохого мяса, что приводит к отравлению. Действительно, мясо, по свидетельству исследователей, употреблялось здесь в таком виде, что возможность отравления была вполне вероятна.⁷⁹ Люди, как думали мбовамб, заболевают также в тех случаях, когда они меняют привычный для них рацион питания. Кроме того, болезнь, по их мнению, вызывается употреблением несъедобных плодов, например употребление плодов пандануса причиняет катарр.⁸⁰

Разумеется, взгляды туземцев на естественные причины болезней не всегда являются правильными; часто они объясняют болезнь совершенно не так, как надо, но и в таких случаях важно само стремление найти ее материальные причины. Мбовамб, например, иногда связывают болезнь с кровью. Когда человек болен и чувствует себя усталым, то это происходит, как они полагают, оттого, что кровь у него тяжелая и медленно течет по жилам; когда больной выздоравливает — значит кровь опять стала легкой и быстрой. В других случаях болезнь связывается с сердцем: считается, что у больного сердце тяжелое.⁸¹

Одним из источников заболевания папуасы считали заражение. Правда, представление о заражении носило еще смутный, неотчетливый характер; они не знали, как оно происходит. Папуасы озера Кутубу, например, думали, что человек может заболеть, если он посидит рядом с тем, кто находится в жару и потеет.⁸² Мбовамб полагали, что заражение происходит через соприкосновение. Однако таким путем, по их мнению, передается не сама болезнь или ее носитель, а сила, причиняющая болезнь. Правильное понимание заражения переплеталось у них, таким образом, с магическим.⁸³

Болезни, причиняемые естественными причинами, выделялись папуасами в самостоятельную категорию и не смешивались с теми, которые, с их точки зрения, причиняются сверхъестественными силами — духами или колдов-

⁷⁷ F. Williams, ук. соч., Oceania, 1941, v. XI, № 4, стр. 386.

⁷⁸ M. Krieger, ук. соч., стр. 302.

⁷⁹ G. F. Vicedom und H. Tischner. Die Mbowamb, Bd. II. Hamburg, 1943, стр. 256.

⁸⁰ Там же, стр. 254.

⁸¹ Там же.

⁸² F. E. Williams, ук. соч., стр. 386.

⁸³ G. F. Vicedom und H. Tischner, ук. соч., т. II, стр. 259.

ством. Для обозначения болезней, возникших от естественных причин, маринд-аним, например, имели даже специальный термин — *irir*. Сюда они относили ранения, повреждения, простуду (считая, что ее вызывает перемена погоды), боль от того, что человек слишком много поел, и т. д., т. е. все те болезни, причины которых были им понятны. Внутренние болезни, происхождение которых было неясно, считались результатом влияния духов или колдовства. Такое подразделение причин болезней на естественные и сверхъестественные знали все племена Новой Гвинеи, и распределение болезней по этим категориям проводилось также по одному и тому же принципу: вмешательство сверхъестественных сил допускалось только в тех случаях, когда настоящие причины болезни людям были неизвестны.

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

Помимо злого духа *uràto*, причинявшего человеку вред, болезни, по мнению кивай, могли насылать и духи *saŋe* или *étengena*, бросая в людей один из своих зубов, зуб свиньи или маленький узелок человеческих волос.⁸⁴ Папуасы Центральной Новой Гвинеи думали, что болезни насылаются злыми духами *kugi* (духи умерших), которые обитают на высоких горах, но могут посещать деревни и огороды с целью причинить людям болезнь.⁸⁵ У туземцев чимбу, живущих в центральной области Новой Гвинеи, духи, причиняющие болезнь и смерть, назывались «куму».

Способ лечения в таких случаях заключался в попытке изгнать злых духов. Многие племена Территории Папуа делали это с помощью криков, воя и ударов по воздуху.⁸⁶ Маринд-аним для изгнания злых духов вооружались луками, стрелами и палицами, шли с криками и воплями от хижины к хижине и пускали стрелы в крыши и стены.⁸⁷ Кивай в случае болезни били в барабаны, дули в раковины, бросали горящие палки и испускали пронзительные крики.⁸⁸ Если болезнь не проходила, папуасы приносили духам жертву: при легких недомоганиях — таро, ямс, бататы и другую растительную пищу, в случае серьезного заболевания — свинью. Широко был распространен обычай при эпидемиях покидать деревню. Племя чимбу, чтобы избавиться от злого духа куму, убивало того человека, в которого, как им казалось, он вселился, а чтобы его труп не мог повредить живым, его бросали в реку, надеясь, что вода унесет труп подальше от территории группы.⁸⁹

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

⁸⁴ G. Landtman, *The Kiwai Papuans...*, стр. 220—221.

⁸⁵ P. Wirz, *Anthropologische und Ethnologische Ergebnisse...*, стр. 76—77.

⁸⁶ M. Krieger, *ук. соч.*, стр. 303—304.

⁸⁷ P. Wirz, *Die Marind-anim...*, Bd. II, Teil III, стр. 84.

⁸⁸ J. Chalmers, *Notes on the natives of Kiwai island...*, стр. 124.

⁸⁹ V. Ivinskis, Olga Koopzoff, R. I. Walsh and Diane Dunn, *A medical and anthropological study of the Chimbu natives in the Central Highlands of New Guinea. Oceania*, 1956, v. XXVII, № 2, стр. 145—146, 148.

сывалась злым духам.⁹⁰ Иногда болезнь рассматривалась как наказание за нарушение определенных норм поведения. Так, папуасы Центральной Новой Гвинеи допускали, что человек может заболеть, если он украдет продукты с чужого огорода или поест мяса своего тотемного животного.⁹¹

Чаще всего, однако, причиной болезни считалось колдовство, особенно в тех случаях, когда пострадавший был молод и находился в расцвете сил. Считалось, что колдовство может быть совершено над остатками пищи человека, над его экскрементами и т. д.⁹² В колдовстве подозревали обычно жителей другой деревни, и это часто являлось причиной междоусобных войн.⁹³ Существовали многочисленные способы с помощью гадания узнать виновника болезни. Так, папуасы племени ябим (полуостров Гуон) определяли виновника колдовства следующим образом: несколько мужчин усаживались в доме умершего перед обломком глиняного сосуда с углями. На уголь клали что-нибудь сухое, после чего произносили по очереди имена известных колдунов. При чьем имени огонь вспыхивал, тот и считался виновником смерти.⁹⁴ Туземцы горы Хаген заставляли всех подозреваемых в колдовстве принести по батату, которые затем жарили около получаса в земляной печи. Чей батат не успевал прожариться, тот и считался виновником совершенного колдовства.⁹⁵

Иногда понятие о колдовстве ассоциировалось с введением в тело больного какого-либо материального предмета — кости, камня, земли и т. д. Киван, например, считали, что в больной части тела находится какой-то посторонний предмет, попавший туда с помощью колдовства. Для излечения больного они полагали достаточным удалить этот предмет. Делал это знахарь, которому приписывали способность видеть мельчайшие частички, невидимые для других. Метод его лечения очень напоминал австралийский: знахарь делал вид, что высасывает из тела пациента предмет, причинивший болезнь. Если больной поправлялся, лекарь получал в качестве вознаграждения ценный подарок. Если состояние больного не улучшалось, знахарь заявлял, что значит в его тело введена еще и другая кость, над которой он не имеет власти, и для дальнейшего лечения необходимо пригласить другого лекаря.⁹⁶ Горные племена Центральной Новой Гвинеи также считали результатом введения в тело человека посредством магии какого-то материального предмета. Приглашенный для лечения знахарь делал движения, как бы извлекая и выбрасывая эти частицы.⁹⁷ Подобные представления и способ лечения существовали и у маринд-аним; больного лечил знахарь (рис. 4). Характерно здесь то, что даже в том случае, когда болезнь приписывалась колдовству, конкретная причина болезни мыслилась все же материальной.

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

⁹⁰ G. Landtman. The origin of sacrifice as illustrated by a primitive people. Essays presented to C. G. Seligman. London, 1934, стр. 106—107.

⁹¹ P. Wirz. Anthropologische und Ethnologische Ergebnisse..., стр. 48, 60.

⁹² Robert W. Williamson, ук. соч., стр. 279—281.

⁹³ Факты подобного рода сообщает Н. Н. Миклухо-Маклай (ук. соч., т. II, стр. 375, 379, 399—400).

⁹⁴ B. Hagen, ук. соч., стр. 256.

⁹⁵ Abraham L. Gitlow. Economics of the Mount Hagen tribes, New Guinea. New York, 1947, стр. 46.

⁹⁶ G. Landtman. The Kiwai Papuans..., стр. 225—226.

⁹⁷ P. Wirz. Anthropologische und Ethnologische Ergebnisse..., стр. 78.

практиковалось при лечении ран. Так, у папуасов Центральной Новой Гвинеи особенно тяжелые раны наносились стрелами с зазубренными наконечниками (они задерживались в теле) или наконечниками, обмотанными полосками из коры орхидей. Кусочки обмотки оставались в ране, вызывая воспаление. Для их удаления рана разрезалась возможно шире бамбуковым ножом; частички извлекались с помощью костяной иглы. Перевязка производилась листьями растений, которые обладали целебными свойствами. На гнойные раны клали нажеванную кору определенного дерева, что помогало извлечению гноя.⁹⁸ Папуасы вака и энга, живущие в центральных горных

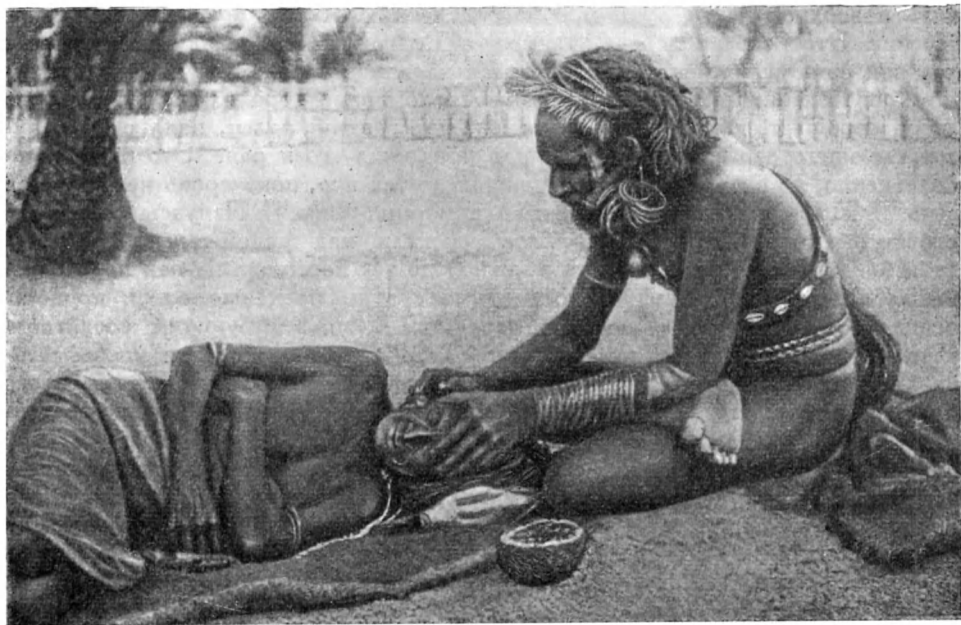


Рис. 4. Знахарь племени маринд-аним лечит больного.

районах, в случае тяжелых ранений в грудь, сопровождавшихся воспалением, старались удалить гнойную кровь. Для этого между краями легочной впадины вырезалось отверстие и кровь вместе с гноем вымывалась водой.⁹⁹ У мафулу были знахари, которые оперировали раны ножами, сделанными из камня, раковины или бамбука.¹⁰⁰

Киваи прибегали к хирургии в случае укуса змеи. Они знали, что укус ядовитой змеи смертелен. Чтобы предотвратить несчастье, пострадавшему, если он был укушен в ногу, вырезали два куска кожи: один около колена, другой — около бедра. Кровь вытекала из ноги и тем предотвращалось дальнейшее распространение яда. Таким же образом лечили и укушенную руку. Если под руками не оказывалось никакого режущего инструмента, укушенную конечность туго перевязывали веревкой¹⁰¹ — способ, широко практикуемый всеми народами и в настоящее время.

⁹⁸ Там же, стр. 79.

⁹⁹ M. I. Meggitt, ук. соч., стр. 108.

¹⁰⁰ Robert W. Williamson, ук. соч., стр. 242.

¹⁰¹ G. Landtman. The Kiwai Papuans..., стр. 226.

Туземцы Новой Гвинеи умели останавливать кровотечение. В случае повреждения артерии они накладывали жгут. К. Веджвуд, исследовавшая население острова Манам, описывает такой случай. Однажды днем несколько мужчин ловили полудикую свинью, и та ранила одного из них, повредив артерию правой руки. Когда путешественница прибыла к месту происшествия, пострадавший сидел на циновке, поддерживаемый одним из своих родственников. Рана была перевязана, а верхняя часть руки туго перетянута узкой полоской коры. К ране был приложен размолотый корень имбиря, смешанный с кокосовым молоком. Один из присутствующих туземцев рассказывал, как кровь вначале струей била из раны. Он сказал, что перевязь с верхней части руки можно будет снять, когда прекратится кровотечение. Этот способ лечения, замечает Веджвуд, был явно эффективным, так как рана вскоре зажила, не вызвав заражения.¹⁰²

Кровотечение останавливали также с помощью горячих угольев. Тот же автор сообщает, как однажды туземец, порезавший палец, взял с огня кусок тлеющего дерева и несколько раз приложил его к ране. Это было явно болезненно, но он продолжал делать так до тех пор, пока кровь не перестала течь.¹⁰³ Такой же способ применяли и маринд-аним.¹⁰⁴ Папуасы северо-восточного побережья Новой Гвинеи держали над раной тлеющий уголь (так близко, как только было возможно) до тех пор, пока на ней не образовывался защитный струп; одновременно с этим прекращалось и кровотечение.¹⁰⁵ Это, вероятно, являлось хорошим дезинфицирующим средством, хотя и очень мучительным. В случае глубоких ран и порезов кровь останавливали, промывая рану холодной свежей водой.¹⁰⁶ Иногда для этого брали морскую воду, и чем сильнее она жгла, тем считалось лучше ее действие.¹⁰⁷

Одним из излюбленных приемов лечения являлось кровопускание; к нему охотно прибегали во многих случаях — при ранении, заболевании лихорадкой, головной боли и т. д. Объясняется это тем, что папуасы очень боялись скопления крови, которое, по их мнению, ухудшает состояние больного. Киван, например, вокруг каждой раны, большой или маленькой, делали раковиной разрезы, чтобы не дать скопиться крови, и лишь затем накладывали повязку. Обрезали даже раны, нанесенные стрелами.¹⁰⁸ В какой-то степени это, вероятно, уменьшало возможность воспаления и заражения. Папуасы богадьим и ябим (северо-восточное побережье Новой Гвинеи) применяли кровопускание при воспалениях и непрорвавшихся нарывах. На больном месте осколком стекла делали около сотни маленьких надрезов. Это вызывало обильное кровотечение, при котором вместе с кровью выходил и гной. При головной боли и общем нездоровье эти надрезы часто делали на лбу, причем, очень сильно, до кости, так что впоследствии оставались глубокие рубцы¹⁰⁹ (рис. 5). Маринд-аним практиковали кровопускание не только при головной боли, но и при ревматизме, зубной боли и других болезнях. При зубной боли надрезы делались на десне; их наносили крошечными осколками раковин, прикрепленными к палочке.¹¹⁰

¹⁰² Camilla H. Wedgwood. *Sickness and its treatment in Manam island, New Guinea. Oceania, 1935, v. V, № 3, стр. 284.*

¹⁰³ Там же.

¹⁰⁴ P. Wirz. *Die Marind-anim...*, Bd. II, Teil III, стр. 85.

¹⁰⁵ B. Hagen, *ук. соч.*, стр. 258.

¹⁰⁶ Camilla H. Wedgwood, *ук. соч.*, стр. 284.

¹⁰⁷ P. Wirz. *Die Marind-anim...*, Bd. II, Teil III, стр. 85.

¹⁰⁸ G. Landtman. *The Kiwai Papuans...*, стр. 224, 227.

¹⁰⁹ B. Hagen, *ук. соч.*, стр. 257.

¹¹⁰ P. Wirz. *Die Marind-anim...*, Bd. II, Teil III, стр. 84—86.

Рациональным методом лечения, дававшим известные положительные результаты, являлись тепловые ванны. Жители острова Манам в случае простуды или легкого приступа лихорадки клали больного рядом с огнем или на платформу, под которой зажигали небольшой костер.¹¹¹ Племена северо-восточной Новой Гвинеи сажали больного лихорадкой перед силь-

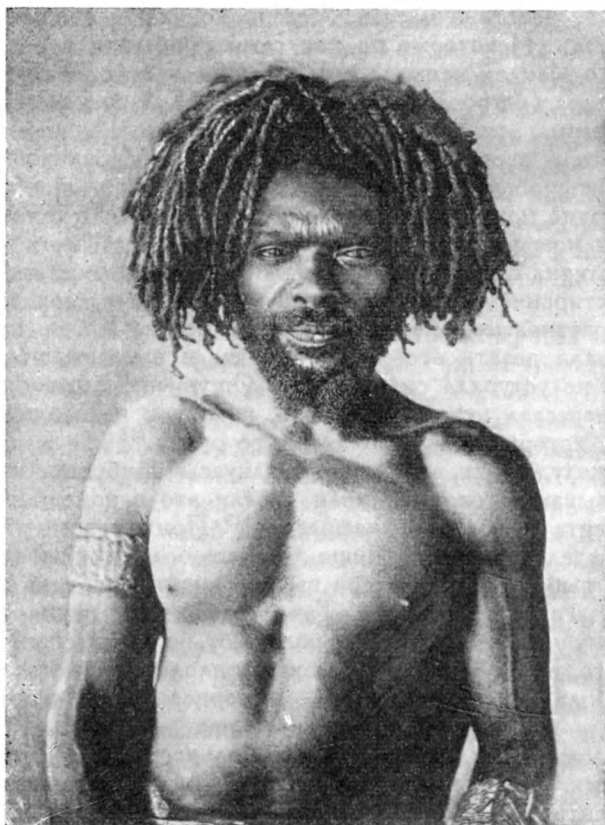


Рис. 5. Папуас с рубцами на лбу от кровопускания.

ным огнем.¹¹² Жители деревень Богадым и Ябим в этом случае ложились на солнцепеке или поближе к огню.¹¹³

При многих заболеваниях — головной боли, боли в спине, конечностях и т. д., а также в случае усталости туземцы Новой Гвинеи применяли массаж. Массировать умели и мужчины, и женщины; учились этому в раннем детстве от старших. У жителей острова Манам те, кто ухаживал за больным, время от времени массировали ему спину, руки и ноги. По свидетельству наблюдателей, это уменьшало боль и успокаивало больного.¹¹⁴ Женщине, если она надорвалась, массировали живот и поясницу. К. Веджвуд пишет, что женщины манам, сидя после дневной работы около

¹¹¹ Camilla H. Wedgwood, ук. соч., стр. 280—281.

¹¹² M. Krieger, ук. соч., стр. 177.

¹¹³ B. Hagen, ук. соч., стр. 258.

¹¹⁴ Camilla H. Wedgwood, ук. соч., стр. 285.

своих домов, часто сами массируют себе руки и ноги, которые болят от тяжелой работы на огородах.¹¹⁵ Папуасы северо-восточного побережья Новой Гвинеи считали массаж хорошим средством от усталости и применяли его при трудных переходах.¹¹⁶ Обычно массаж применялся без всякой магии, но некоторые люди пытались усилить его действие, произнося вначале над пальцами определенные заклинания.¹¹⁷

Благотворное действие массажа бесспорно, о чем свидетельствуют многие исследователи. Некоторые из них сами прибегали к его помощи. Так, Н. Н. Миклухо-Маклай испытал его действие на себе во время пребывания на острове Андра (остров Адмиралтейства). Как-то у него сильно болела голова, и туземцы это заметили. Посоветовавшись, они подвели к нему одну из девочек и заставили ее сделать массаж. «Убедившись, что придется исполнить общее желание старших, — пишет Миклухо-Маклай, — последняя усердно принялась за дело, которое состояло в том, что, схватив обеими руками мою голову, Пинрас стала сжимать ее периодически из всех сил. Я предоставил свою голову в полное ее распоряжение. Сдавливание перешло в растирание кожи головы двумя пальцами, причем массажистка надавливала растираемое место насколько могла. Когда правая рука ее устала, она стала делать это левой, причем я заметил, что сила пальцев левой руки ее не уступала силе правой. Ощущение было приятное: я при этом как бы перестал чувствовать боль, почему и не подумал о кокосовом масле и орехе, которыми были смазаны ее руки».¹¹⁸

В случае желудочных заболеваний папуасы прибегали иногда к искусственному вызыванию рвоты. Киваи делали это с помощью легкого почесывания пациента в области диафрагмы.¹¹⁹ При внутренних болезнях соблюдалась определенная диета; пища давалась больному небольшими дозами и по строгому выбору. Правда, при выборе пищи в первую очередь рассчитывали на ее магическое действие. Так, больше всего ценилось мясо свиньи и акулы, потому что эти животные обладают большой силой. Можно было есть таро и саго, но не бананы, так как эти плоды являются «слишком нежными». Для больных существовали многочисленные пищевые запреты, имевшие иногда магическое, иногда реальное значение: нельзя было, например, есть мясо птиц, так как душа больного могла быть после этого унесена птицами.¹²⁰ Жители Богадым и Ябим не разрешали беременным женщинам курить табак, так как ребенок, по их мнению, мог от этого почернеть и умереть.¹²¹

Широкое применение у папуасов нашли всевозможные травы, листья деревьев, корни и т. д., из которых многие действительно обладали целебными свойствами. Исследователи поражались, как много растений использовалось туземцами в лечебных целях.¹²² Их употребляли для лечения как внутренних, так и наружных болезней, в том числе и для лечения ран. Так, киваи лечили ожоги банановыми листьями, язвы — листьями папоротника, ушибы — золой листьев дерева *toma*. На больное место накладывалась повязка из листьев и коры. Иногда вместо коры применялся сок дерева *budu*, который образовывал над раной нечто вроде пластыря.¹²³ Г. Ландт-

¹¹⁵ Там же, стр. 284—285.

¹¹⁶ B. Hagen, ук. соч., стр. 258.

¹¹⁷ Camilla H. Wedgwood, ук. соч., стр. 285.

¹¹⁸ Н. Н. Миклухо-Маклай, ук. соч., т. II, стр. 474—475.

¹¹⁹ G. Landtman. The Kiwai Papuans..., стр. 224.

¹²⁰ Там же.

¹²¹ B. Hagen, ук. соч., стр. 234.

¹²² См.: Camilla H. W. Wedgwood, ук. соч., стр. 286.

¹²³ G. Landtman. The Kiwai Papuans..., стр. 227.

ман, изучавший племя кивай, пишет, что ему приходилось наблюдать у них разные способы лечения ран и болячек и многие из этих способов были достаточно эффективными.¹²⁴

Это можно сказать и в отношении других племен. Туземцы острова Манам, например, успешно лечили гнойные язвы зернами масличной пальмы, которая называлась у них *ratore*. Зерна растирали в порошок и толстым слоем клали на рану. Сверху ее покрывали листом и туго обвязывали. С таким пластырем ходили в течение суток, после чего его снимали, а рану начисто вытирали мягкими листьями. К. Веджвуд, сообщившая этот факт, делает к нему следующее примечание: «Я могу ручаться за эффективность такого лечения. Когда кто-либо из туземцев приходил ко мне лечить язву и я не могла вычистить ее с помощью пластырей, я отсылала его обратно, велев наложить на язву *ratore*. Через день или два он возвращался с чистой раной».¹²⁵ Жители острова Манам, как и все папуасы, сильно страдали от лишаев. Для их лечения они применяли смесь кокосового масла с красной глиной, и это средство, по свидетельству того же исследователя, приносило людям облегчение.¹²⁶

Различные растения употреблялись в качестве лекарства и при внутренних болезнях. У папуасов Центральной Новой Гвинеи средством от многих внутренних болезней являлся корень растения *Zingiber*. Его также охотно ели с солью в качестве любимого лакомства; это растение можно было встретить почти в каждом огороде. При желудочных болезнях употреблялись листья дикорастущей травы *Stachytarpheta mutabilis* или кора дерева *Cinnamomum*.¹²⁷ Жители острова Манам лечили желудочные болезни корнем имбирного дерева. Больной выкапывал кусочек корня и ел его до тех пор, пока не чувствовал, что внутри жжет. На детей такое лечение действовало слишком сильно; для них корень отваривали сначала в воде, а затем отваром поили ребенка. Чтобы всегда иметь имбирь под рукой, его специально разводили на участках около дома.¹²⁸

В качестве слабительного средства туземцы этого острова употребляли крапиву; ее листья варили в воде, иногда с растертым кокосовым орехом и кокосовым молоком. Смешанные с вареным таро, они составляли единственную пищу женщины в течение первых двух дней после родов и, по словам туземцев, действовали «точь в точь как касторка».¹²⁹ Крапива у многих племен Новой Гвинеи являлась универсальным лечебным средством. Папуасы мейбрат (полуостров Вогелкоп) лечили ею лихорадку;¹³⁰ у туземцев озера Кутубу и Территории Папуа она применялась как оттягивающее средство, выполняющее роль горчичника.¹³¹ В районе Центральной Новой Гвинеи ее употребляли от головной боли: больной натирал лоб листьями крапивы.¹³² Жители острова Манам в случае усталости при длительных переходах нахлестывали или натирали крапивой ноги.¹³³

В случае больших эпидемий, чтобы предупредить дальнейшее распространение болезни, папуасы изолировали своих больных сородичей. Это было

¹²⁴ Там же.

¹²⁵ Camilla H. Wedgwood, ук. соч., стр. 289.

¹²⁶ Там же.

¹²⁷ P. Wirz. Anthropologische und Ethnologische Ergebnisse..., стр. 78—79.

¹²⁸ Camilla H. Wedgwood, ук. соч., стр. 287—288.

¹²⁹ Там же, стр. 286—287.

¹³⁰ J. E. Elmerg. Field notes on the Mejbrat people in the Ajamaru district of the Bird's Head (Vogelkop) Western New Guinea. Ethnos, 1955, v. XX, стр. 49.

¹³¹ F. E. Williams, ук. соч., стр. 391.

¹³² P. Wirz. Anthropologische und Ethnologische Ergebnisse..., стр. 79.

¹³³ Camilla H. Wedgwood, ук. соч., стр. 288.

рациональное профилактическое средство, подсказанное самой жизнью. Некоторые племена Территории Папуа, когда в их области свирепствовали эпидемии оспы и дизентерии, строили для своих больных на некотором расстоянии от деревни отдельные хижины, в которые помещали больных до их полного выздоровления.¹³⁴ Маринд-аним во время эпидемий изолировали своих больных в отдаленных хижинах или под навесами вне деревни.¹³⁵ Правда, у них с этим часто связывались определенные религиозные пред-



Рис. 6. Хижина для беременной женщины у маринд-аним.

ставления: люди надеялись, что изоляция больных поможет остальным избавиться от злых духов болезни, однако результаты подобной практики были несомненно положительными.

Некоторые племена Новой Гвинеи изолировали женщин на время беременности и родов. Маринд-аним, например, строили им особые хижины. (рис. 6). Такая изоляция тоже имела в своей основе религиозные мотивы — женщина в это время считалась существом нечистым, но для матери и ребенка наличие отдельного помещения в гигиеническом отношении приносило, конечно, пользу. Туземцы острова Манам поили ослабевших от родов женщин отваром целебных растений. После родов, если женщина обнаруживала признаки обморочного состояния, ей брызгали на лицо и тело холодной водой.¹³⁶

Таким образом, папуасам были известны многочисленные рациональные способы лечения, применение которых, по свидетельству многих ис-

¹³⁴ M. Krieger, ук. соч., стр. 303.

¹³⁵ P. Wirz. Die Marind-anim..., Bd. II, Teil III, стр. 84.

¹³⁶ Camilla H. Wedgwood, ук. соч., стр. 290.

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

VII

В заключение кратко рассмотрим вопрос об изменениях, происшедших в знаниях папуасов в условиях европейской колонизации. Многие районы Новой Гвинеи до сих пор находятся вне сферы влияния колониальной администрации. В непосредственном контакте с европейцами живут главным образом туземцы прибрежных районов. Обитатели внутренней, горной части острова имеют весьма слабую связь с внешним миром. Большинство племен здесь живет по-прежнему в условиях первобытно-общинного строя. Министерство иностранных дел Индонезийской республики утверждает, что папуасы большинства районов и деревень Западного Ириана продолжают вести прежнюю жизнь.¹³⁷ Некоторые племена внутренних областей Новой Гвинеи были открыты лишь в 1942—1945 гг., и можно предполагать, что общий уровень их культуры остался прежним.

Но в прибрежных районах Новой Гвинеи папуасы в течение двух-трех поколений общаются с европейцами: платят колониальному чиновнику подушный налог, работают по контрактам на плантациях и горных разработках, выращивают сельскохозяйственные культуры, нужные европейцам на экспорт. В новых условиях жизни знания папуасов значительно расширились. В первую очередь это коснулось их географических представлений. Система контрактационного труда характеризуется тем, что контрактованных туземцев посылают на работу как можно дальше от родной деревни. Так, из горных районов их доставляют самолетами на побережье.¹³⁸ Условия жизни в новых местах иногда настолько тяжелы, что некоторые из вновь прибывших умирают, а других приходится спешно переправлять обратно.¹³⁹ Возвращаясь по истечении срока контракта в родную деревню, папуасы приносят с собой знания о новых местах и людях.

В недалеком прошлом папуасы не имели правильного представления о народах других частей света. Совсем недавно, лет двадцать назад, жители долины реки Маркхэм не проводили различия между англичанами и англо-австралийцами. Теперь они знают не только англичан и англо-австралийцев, но и японцев, американцев (Amrika), негров (Afrika).¹⁴⁰ В годы второй мировой войны Новая Гвинея была одним из театров военных действий. Папуасы вместе с англичанами, американцами и австралийцами активно участвовали в войне против японских захватчиков. За время войны расширились не только географические и исторические знания туземцев, но и их политический кругозор. Люди разных племен сражались бок о бок за

¹³⁷ The question of West Irian. Ministry of Foreign Affairs Republic of Indonesia, 1955, стр. 3.

¹³⁸ John Nilles. The Kuman people: a study of cultural change in a primitive society in the Central Highlands of New Guinea. Oceania, 1953, v. XXIV, № 1, стр. 23.

¹³⁹ Там же.

¹⁴⁰ K. E. Read. Effects of the Pacific war in the Markham valley, New Guinea. Oceania, 1947, v. XVIII, № 2, стр. 106—107.

единое дело. В этой войне они осознали общность своих интересов и необходимость объединения для борьбы за свои права.

В настоящее время папуасам известно население других островов Тихого океана. В годы второй мировой войны на территории Новой Гвинеи проходили военную подготовку меланезийцы с архипелага Бисмарка, Соломоновых островов, Лойялти и др. В последние годы делегаты от Новой Гвинеи присутствуют на заседаниях Океанийской конференции, собирающейся раз в три года, и встречаются здесь с жителями всех остальных островов Океании. Современные папуасы, особенно жители Западного Ириана, хорошо знают Индонезию и индонезийцев. С индонезийцами они знакомы с очень давних времен. Многие туземцы Западного Ириана знают индонезийский язык; обучение в этой области ведется на индонезийском языке. Сейчас в Западном Ириане развивается движение за воссоединение этой части острова с Индонезией.

В настоящее время на Новой Гвинее насчитывается более тысячи деревенских трехгодичных школ, но ими охвачено всего около 5% населения. Большинство школ находится в ведении миссий, и главным предметом изучения в них является Библия. Но, кроме того, учат письму и чтению, поэтому сейчас во многих папуасских деревнях есть люди, умеющие читать и писать. Плантаторы и горнопромышленники считают, что знаний, даваемых деревенской трехгодичной школой, для папуасов вполне достаточно; они не хотят, чтобы туземцы знали больше, чем это нужно им, хозяевам. Но в то же время колониальная администрация Новой Гвинеи ощущает сильную потребность в сборщиках налогов, агентах-вербовщиках, переводчиках, телеграфистах, врачах и так далее из местного населения. Поэтому на Новой Гвинее наряду с сельскими есть несколько городских начальных школ, а также технических и педагогических училищ. В отдельных случаях папуасских подростков для продолжения образования посылают в Австралию, на острова Фиджи (в медицинскую школу). Количество посылаемых, конечно, ничтожно: в 1954 г. на учебу в Австралию было послано 20 папуасов, в 1955 г. — 16, в 1956 г. — 21.¹⁴¹

В некоторых миссионерских школах обучение ведется на местных языках; имеются написанные на этих местных языках учебники и переводы Библии. Характерно, что переводы Библии делаются с таким расчетом, чтобы сделать описываемых в ней действующих лиц понятными для папуасов. В результате бог сильно смахивает на деревенского вождя, а отношения между богом и дьяволом трактуются в стиле межплеменной вражды.¹⁴² «Колонизаторы, — говорил Н. С. Хрущев, — приносили с собой в поработанные страны крест и евангелие, они навязывали народу свою религию. Они оставляли народу евангелие, а богатства забирали себе».¹⁴³

Папуасы ревниво следят за тем, чтобы их дети ходили в школу; ленивым к учебе дают обидные прозвища. Характерные в этом отношении наставления даются молодежи племени куман во время обрядов посвящения. Ночью мужчины и подростки собираются в мужском доме. Посвящаемые усаживаются посредине, вокруг горящего костра. Мужчины показывают им тайные флейты, воплощающие духов — охранителей рода, дают различные наставления, а затем один из стариков говорит: «Эти правила нашего рода мы унаследовали от предков и всегда передавали молодежи. Теперь, однако, к нам пришла школа. Если вы будете ходить аккуратно в школу,

¹⁴¹ См.: Pacific Islands Monthly, 1956, v. XXVI, № 7 (February), стр. 36.

¹⁴² Н. Ian Hogbin. Native christianity in a New Guinea village, Oceania, 1947, v. XVIII, № 1, стр. 7—10.

¹⁴³ Газета «Правда», 29 ноября 1957 г.

то выучите там и эти правила, и многие другие, и они покажут вам, как стать полезными членами рода».¹⁴⁴

В школах наряду с письмом и чтением преподается арифметика. В папуасские языки прочно вошли английские числительные; школьники выучивают английские названия дней недели, месяцев, христианских праздников.¹⁴⁵ В Западном Ириане вошли в обиход индонезийские числительные и индонезийские названия дней недели и месяцев. Папуасы восприняли десятичную систему счисления и свободно оперируют большими числами; это вызвано требованиями развивающегося на Новой Гвинее товарно-денежного хозяйства. Школа дает сведения, хотя и очень ограниченные, о различных явлениях природы. По свидетельству миссионера Джона Нильса, это значительно ослабляет веру папуасов в силу магии.¹⁴⁶

Увеличились знания папуасов и в области языков. Если во времена Миклухо-Маклая туземцы знали лишь диалекты соседних деревень, то теперь, когда связи между племенами расширились, им известны языки различных племен. В какой-то степени на Новой Гвинее уменьшается и лингвистическая раздробленность. Отдельные языки охватывают теперь большие районы (так называемые «большие языки»).¹⁴⁷ Некоторые из них постепенно становятся литературными; таковы языки моту, добу, тубетубе.¹⁴⁸ На них теперь говорят не только представители этих племен, но и соседних, для которых они являются вторым языком. На языке моту (район порта Морсби) ведутся радиопередачи. На Территории Папуа сотни деревень имеют свои радиоприемники.¹⁴⁹

За последние десятилетия сильно расширились медицинские познания папуасов. При сильных заболеваниях туземцы теперь идут в больницу (если, конечно, она имеется в их районе, что бывает далеко не всегда), покупают в лавках лекарства и принимают их. Из европейских лекарств большим успехом пользуется йод. У жителей северо-восточного побережья Новой Гвинеи он считается универсальным средством от всех болезней. На острове Дэмпира йод называют «кабумбум»; так называли раньше один плод, который жевали и затем плевали на нарыв.¹⁵⁰ Преимущества медицинского лечения для папуасов вполне очевидны. Даже колдуны, вдобавок к магическим средствам, дают своим пациентам европейские лекарства, а иногда просто рекомендуют больному обратиться к врачу, открыто признавая в целом ряде случаев его превосходство. Подобного рода факты отмечены в деревне Ануапата (близ Порты Морсби),¹⁵¹ у племени куман¹⁵² и др.

Современные знания папуасов, несмотря на некоторый прогресс в этой области, все еще продолжают оставаться ограниченными. Но сейчас виной тому является колониальный режим, который тормозит развитие туземной культуры. Важно отметить, что папуасы прекрасно это понимают. Волна восстаний, прокатившаяся по Новой Гвинее в конце 1940-х годов, — яркое свидетельство наступающей политической зрелости папуасов, их решимости бороться против колониального рабства.

¹⁴⁴ John Nilles. The Kuman people... Oceania, 1953, v. XXIV, № 2, стр. 122.

¹⁴⁵ Там же.

¹⁴⁶ Там же, стр. 123.

¹⁴⁷ «Народы Австралии и Океании», стр. 381.

¹⁴⁸ A. Capell. The future of education in Papua. Oceania, 1945, v. XV, № 4, стр. 284.

¹⁴⁹ См.: Pacific Islands Monthly, 1946, № 1, стр. 12.

¹⁵⁰ B. Hagen, ук. соч., стр. 258.

¹⁵¹ C. S. Belshaw. The great village. London, 1957, стр. 203—204.

¹⁵² John Nilles. The Kuman people... Oceania, 1953, v. XXIV, № 2, стр. 124.

Акад. А. О. МАКОВЕЛЬСКИЙ

К ВОПРОСУ ОБ АТЕИЗМЕ ЛУКРЕЦИЯ

В современной буржуазной науке появилась новая интерпретация мировоззрения Эпикура и Лукреция, которая рассматривает их не как просветителей античного мира, воинствующих материалистов, пламенных борцов против религии, а, напротив, как идеалистов, провозвестников новой религии, предшественников христианства. Образцом такой интерпретации произведений Эпикура и Лукреция может служить вышедшая в 1935 г. книга английского ученого Хадзитса.¹ В противоположность господствовавшему в эпоху феодализма и доимпериалистического капитализма воззрению, согласно которому Лукреций был противником религии, автор этой книги изображает его как человека глубоко религиозного, проповедника новой, более высокой религии. По его утверждению, Лукреций отвергал римскую языческую религию во имя новой, высшей религии, Лукреций — предтеча Христа.

Разумеется, подобная интерпретация мировоззрения Лукреция не могла не натолкнуться на серьезное затруднение: как быть с атомистическим учением Лукреция, по которому первоначалами всего существующего являются атомы и пустота, помимо которых и рядом с которыми не существует никаких духовных сущностей. Сторонники новой интерпретации философии Лукреция находят выход в утверждении, будто Лукреций вовсе не был материалистом.

Густав Мюллер делает «открытие», что якобы для Лукреция атомы не объективная реальность, а лишь вспомогательное средство для систематизации знаний о природе.² Мюллер пытается превратить Лукреция в физического идеалиста, в неомихиста и прагматиста, отрицающего объективную значимость физики и видящего в естественно-научных теориях просто «рабочие гипотезы», удобные для ориентировки в многообразии явлений. Современная буржуазная история философии наряжает Лукреция в шутовской костюм идеалиста эпохи империализма.

Этому «новейшему» взгляду Мюллера на Лукреция противостоит господствовавшее в древности, в эпоху феодализма и в новое время понимание философии Лукреция как подлинно материалистической и по существу атеистической, хотя и сохраняющей некий теологический придаток в виде богов, живущих за пределами мира и не вмешивающихся в дела мира.

Считали, что Лукреций во всем слепо следует Эпикуру, и вообще господствовал взгляд, что эпикурейская философия не развивалась, что она застыла в том виде, как она была создана самим Эпикуром.

¹ G. Hadzsits. *Lucretius and his influence*. New York, 1935.

² G. E. Mueller. *What Plato thinks*. La Salle, Illinois, 1937.

Взгляд на античную атомистику как на догматическую философскую систему, которой было чуждо всякое развитие, был разрушен Карлом Марксом в его докторской диссертации.³ Лукреций был не только учеником и пропагандистом атомистики Эпикура, но он творчески развил его учение; он не только выступил в более воинственном духе, чем Эпикур, в защиту материализма и против религии, но и пошел дальше Эпикура, высказав ряд положений, подрывающих учение Эпикура о богах, обитающих в интермундиях. Чтобы вскрыть истинное отношение Лукреция к учению Эпикура о богах, обратимся к тем местам поэмы Лукреция, где трактуется вопрос о богах.

О богах, об их вечности и блаженстве Лукреций говорит в III книге своей поэмы (стихи 18—26). Из контекста видно, что Лукреций излагает здесь не свой собственный взгляд, а учение Эпикура о богах. Здесь после похвалы Эпикуру говорится о его учении, которое открыло людям природу вещей. И тут же сказано, что при чтении писаний Эпикура перед взором читателя открывается (apparet) картина вечной блаженной жизни богов, которым природа дает все в изобилии и которых ничто не тревожит. Говоря о том впечатлении, какое на него производит эта нарисованная Эпикуром картина, Лукреций заявляет, что он испытывает удовольствие (voluptas) и вместе с тем «священный ужас» (horror). Упоминание об ужасе звучит диссонансом, так как главная цель, которую преследует Лукреций в своей философской поэме, заключается именно в том, чтобы посредством истинного познания природы вещей освободить душу человека от того ужаса, который внушают ему всякие вымыслы о богах.

Таким образом, уже в этом отрывке слышится нотка сомнения по отношению к учению Эпикура о богах.

Когда же мы обращаемся к тому разделу в V книге поэмы Лукреция (стихи 1161—1240), в котором он рассматривает вопрос о происхождении религии и возникновении у первобытных людей представлений о богах, то мы здесь узнаем, что ужас (horror), испытываемый людьми при мысли о богах, имеет своей причиной их невежество. Именно у первобытных людей вследствие их невежества и неумения объяснить явления природы возникло представление о богах, о вечности богов и их несравненном блаженстве.

Следовательно, критика здесь задевает и учение Эпикура о богах. Превозносит же Лукреций Эпикура, как видно из I книги поэмы (стихи 62—79), за то, что он отважился выступить против религии, за то, что его не запугала молва о богах и он, преодолев узкий горизонт нашего мира, вышел своей мыслью далеко за пределы «пылающих стен мира» в бесконечное пространство вселенной. Заслугу Эпикура Лукреций видит в том, что благодаря ему религия поправа ногами просвещенных им же людей.

В своей поэме Лукреций использовал учение Эпикура о богах следующим образом. Эпикур показал, что обычное представление о богах противоречиво, в нем соединяются несовместимые друг с другом признаки: с одной стороны, абсолютное блаженство, с другой стороны, такие чувства, как гнев, недовольство поведением людей, которые нарушают ту безмятежность и покой души, которые являются самым существенным элементом счастья.

Если божество всеблаженно, то, по Эпикуру, оно не должно иметь никаких забот, его не должны ни радовать, ни печалить поступки людей, оно не может испытывать гнева, ему не нужны ни молитвы, ни богослужения, ни исполнение религиозных обрядов. Эту сторону учения Эпикура исполь-

³ К. Маркс. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура. В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. I, стр. 21—71.

зовал Лукреций в своем опровержении религий вообще. Таков смысл стихов 644—659 книги II поэмы, в которых Лукреций призывает людей «не пятнать своей души гнусной религией». Здесь Лукреций повторяет положение Эпикура о том, что по своей природе (т. е. по самому понятию о божестве) боги должны всегда «наслаждаться бессмертной жизнью в полнейшем покое» и потому им не должно быть никакого дела до людей с их нуждами и заботами. Никогда ничто не должно тревожить богов и нарушать вечного их покоя. С точки зрения этого понятия о сущности божественной природы Лукреций обрушивается на религию, как на нелепость, поскольку с этой точки зрения между людьми и богами нет и не может быть никаких отношений, никакой связи. О том же говорит он и в V книге (стихи 156—175), где он называет измышлением и безумием сказки о том, что мир создан богами для блага людей. Самое понятие о боге как о всеблаженном существе исключает, по учению Эпикура и Лукреция, какое бы то ни было участие богов в жизни человека и природы вообще. Но Лукреций идет дальше Эпикура. Он стремится заронить искру сомнения у своих читателей и в самом существовании богов даже в том виде, в каком их рисовал Эпикур.

Природа богов, как учит Лукреций, совершенно недоступна для нашего чувственного восприятия и непостижима для нашего ума (V, 148—149), а по эпикурейской теории познания это означает, что такого предмета (т. е. бога) не существует в самой действительности и он является плодом досужей фантазии. Лукреций говорит, что боги не могут быть познаны ни ощущениями, ни умом, и в то же время утверждает, что единственным первоисточником истинного знания являются ощущения и разум способны познавать истину лишь постольку, поскольку он опирается на ощущения (IV, 478—586). Да и сама атомистическая теория говорит о том, что не существует ничего, кроме атомов и пустоты, атомы находятся в вечном движении и из их столкновения и скопления образуются миры. В промежутках же между мирами (в интермундиях), согласно принципам эпикурейской атомистики, имеет место непрерывный дождь атомов, падающих с величайшей скоростью. Где же там в междумирьях может оказаться место для абсолютного покоя богов? Откуда и каким образом во вселенной могли бы появиться такие существа, на это атомистическая философия ответа не дает. Зато Лукреций подробно говорит о возникновении у людей представлений о богах. Примечательно, что и те черты, которые Эпикур приписывал природе богов, характеризуются Лукрецием как измышления примитивной фантазии первобытных людей. Лукреций пишет, что в сновидениях людям являлись образы богов всегда в одном и том же виде. Отсюда люди сделали вывод, что боги не стареют, а если они не стареют, то, стало быть, они бессмертны. Если же они бессмертны, рассуждал первобытный человек, то они свободны от страха смерти, который является для людей одной из главных причин их беспокойства, тревог и мучений (V, 1169—1181).

По мнению Лукреция, первобытный человек полагал, что раз бог является живым существом, то он обладает и необходимыми чувствами (V, 1172).

Так Лукреций вскрывает гносеологические корни религии и человеческих представлений о богах.

Данные Лукрецием в V книге поэмы теории происхождения религии и представления о богах являются его собственным оригинальным учением. Это не только отсутствует у Демокрита и Эпикура и является обогащением эпикурейской философии, но именно здесь заключается критика и опровержение взгляда Эпикура на богов. Здесь прямо показывается, что этот взгляд является пережитком донаучного представления о богах, восходящим

к первобытным временам, когда человечество пребывало в темноте и невежестве.

Развитие антирелигиозной мысли в античной атомистической философии представляется нам в следующем виде. Демокрит лишает богов их сверхъестественности, так сказать, совлекает с них божественность. Не отрицая существования сверхъестественных сил, бывших объектами религиозных верований древних греков, Демокрит учит, что это лишь особые образы, являющиеся людям во сне, а иногда и наяву, представляющие собой такие же комплексы атомов, как и все другие предметы. Эпикур же изгоняет богов из пределов мира; по его учению, боги — это особые блаженные существа, живущие в междумириях, для которых совершенно закрыт доступ в мир. Отсюда, по мнению Эпикура, исключается всякое воздействие богов на происходящие в мире явления. Лукреций своим учением подрывает и этот слабый остаток веры в богов.

Поэма Лукреция начинается прославлением богини Венеры и восторженным описанием ее дел в природе, в мире животных и людей. Кажется, что поэт — глубоко верующий исследователь римской религии. Но после того как изложены основные положения эпикурейской философии, эта видимость рассеивается и исчезает.

Подобную же участь постигает у Лукреция и картина блаженной жизни бессмертных богов в междумириях. Сперва это учение излагается так, что создается видимость, будто бы сам автор верит в этот вымысел. Но в дальнейшем показывается несостоятельность подобной фантазии.

Наконец, нужно учесть, что поэма Лукреция увидела свет после смерти автора, причем редактором ее был один из Цицеронов (либо сам Марк Туллий, либо — что вероятнее — его брат Квинт). Таким образом, она прошла своего рода цензуру, и, возможно, некоторые положения поэмы были опущены (особенно это относится к антирелигиозным высказываниям Лукреция).

Лукреций более последовательно, нежели Эпикур, борется против религии. Он прямо ставит вопрос: откуда у людей возникли представления о богах, об их бессмертии, могуществе и блаженстве? И на этот вопрос он дает ответ: все эти представления возникли у первобытного человека и являются результатом скудости его ума (*rationis egestas*; V, 1211) и отсутствия знаний о природе вещей.

Надо полагать, что Лукреций пошел дальше Эпикура в этом вопросе под влиянием той критики, которой подверглось учение Эпикура о богах со стороны Карнеада, главы третьей Академии (середина II в. до н. э.). Карнеад писал: «Плохо обстоит у эпикурейцев с этими бездельниками, а вот мы, платоники, изгоняем из науки всякое представление о богах вообще». Действительно, боги в изображении Эпикура были «бездельниками», так как все необходимое для их существования давала им природа без всяких усилий с их стороны, и их жизнь протекала без всяких забот, в полном бездельи.

Выражая в образе богов свой идеал жизни, Эпикур воплотил в них представление рабовладельческого класса об идеальной жизни. Но упрек Карнеада по адресу Эпикура был несправедлив в том отношении, что учение Эпикура о богах в своей сущности было атеистическим, поскольку оно, отрицая всякое вмешательство богов в ход природы и в жизнь людей, объявляло религию абсурдом, тогда как платоники лишь заменяли богов более уточненным понятием «абсолютных идей».

В конечном итоге платоники подчиняли общественную и личную жизнь людей потустороннему миру абсолютных идей.

Но подлинное отношение Лукреция к учению Эпикура о богах раскрывается лишь в V книге, где доказывается, что все представления о богах суть плоды фантазии первобытного человека.

М. М. КУБЛАНОВ

АТЕИСТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ ЛУКРЕЦИЯ

I

Во всеобщей истории атеизма поэма римского философа-материалиста Лукреция «О природе вещей» занимает важное место. Созданная в век крушения рабовладельческой республики, она отразила в области идеологии те острейшие социальные и политические противоречия, которыми было насыщено это время.

Как известно, последний век республики был наполнен жесточайшими классовыми битвами, обусловленными всем ходом социально-экономического развития рабовладельческого Рима. Восстание рабов под руководством Спартака выявило всю остроту противоречий антагонистических классов. Диктатура Суллы, заговор Катилины, борьба триумвиров обнаружили глубину и многогранность социальных и политических противоречий внутри класса рабовладельцев. При таких условиях борьба двух направлений в античном понимании и объяснении мира, борьба стихийно-материалистической «линии Демокрита» и реакционной, идеалистической «линии Платона», получает дальнейшее развитие. В этой идеологической борьбе поэма Лукреция «О природе вещей» знаменует собой высшую ступень, завершающую развитие античного материализма и античной атеистической мысли. Лежащее в основе поэмы учение о материальности мира, бесконечности вселенной, естественных закономерностях всех явлений создавало широкие предпосылки для борьбы с теологическим миропониманием, пропагандируемым римским стоицизмом и эклектическим учением Цицерона.

Атеизм Лукреция не стоит одиноко в истории античной общественной мысли. На протяжении полутысячелетнего периода, отделяющего произведение этого автора от первых философских школ Греции, нерасчлененная еще натурфилософия неоднократно, хотя и недостаточно последовательно, приходила к антирелигиозным и атеистическим выводам. Человек создает богов по своему образу и подобию — это положение, высказанное еще в VI в. Ксенофаном, содержало в себе критику греческих политеистических представлений его времени. Анаксимандр отрицал участие богов в возникновении и уничтожении миров. Естественно-научное объяснение небесных явлений, даваемое Анаксагором, разрушало теологическое мировоззрение. Протагор посеял сомнение в существовании богов, заявляя, что неясность самого вопроса и краткость человеческой жизни препятствуют его решению.

Атомистическое учение Левкиппа—Демокрита, явившееся основой материалистического понимания природы, имело большое значение и для критики теологических представлений. Демокрит считал, что божественные

существа «измышлены» людьми. Он критиковал религиозные представления о загробном мире, о душе как нематериальном, сверхъестественном начале, о божественной целесообразности в природе. Демокриту же принадлежит, по-видимому, первая в истории атеизма теория происхождения религии, согласно которой религия возникла из страха невежественного человека перед грозными явлениями природы.

Учение Эпикура о самопроизвольном отклонении атомов, явившееся одним из важнейших достижений античного материализма, было новым шагом в развитии атеистической мысли. Оно открывало возможности преодоления фаталистической тенденции детерминизма Демокрита. Тем самым создавались естественно-научные и философские предпосылки критики теологических представлений о божьем промысле, божественном предопределении, роке. «Отклонение прорывает „законы рока“»,¹ — писал Маркс об атеистической направленности учения Эпикура.

Среди других философов, в учении которых содержится критика религиозных взглядов, можно назвать афинянина Феодора Атеиста, полностью отрицавшего существование божественного начала, а также Эвгемера, который своим рационалистическим методом толкования мифов низводил богов на уровень давно умерших людей. В Риме из старших современников Лукреция следует назвать Федра и Филодема, известных атеистическими тенденциями своих учений.

Таким образом, Лукреций имел многочисленных предшественников. Фрагментарность имеющихся у нас материалов не позволяет в достаточной мере выявить и конкретизировать степень непосредственной зависимости атеистических воззрений Лукреция от них. Но необходимо отметить, что во всей дошедшей до нас античной литературе нет произведения, подобного поэме «О природе вещей», в котором с такой последовательностью и широтой обоснования были бы раскрыты основные вопросы античного атеизма.

В науке существует прочно установившееся мнение о зависимости Лукреция от Эпикура. Это подтверждается как кругом проблем, рассматриваемых этими двумя мыслителями, так и словами самого Лукреция.² Однако некоторые из зарубежных исследователей, преувеличивая это, склоняются к мнению об анахроничности поэмы, поскольку она будто бы основывается на коллизиях и опыте эпохи Эпикура. Так, известный английский историк религии Сирил Бейли утверждает, что полемика с религией в поэме Лукреция заимствована у Эпикура.³ Исследования этого вопроса, предпринятые в последнее время, убеждают в несостоятельности выдвинутого положения. Поэма Лукреция является не механическим перенесением греческого произведения на римскую почву, а творческой переработкой, отразившей научные достижения, духовную жизнь и политическую обстановку в Риме первой половины I в. до н. э. Феррингтон, исследуя аналитические приемы, применявшиеся Лукрецием при изложении космологии, а также образы, которыми он при этом пользовался, приходит к выводу, что они отвечают уровню технических достижений времени Лукреция и поэтому не могли быть заимствованы у Эпикура.⁴ Аналогичные наблюдения над связью

¹ К. Маркс. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура. В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956, стр. 42.

² Lucr., III, 3 и сл.; V, 55 и сл.

³ См. статью Ж. Коньо в кн.: Lucrèce. De la nature des choses. Préface et commentaires par G. Cogniot. Paris, 1954 (далее: Cogniot), стр. 21.

⁴ Там же, стр. 11.

некоторых образов и гипотез Лукреция с событиями римской политической и духовной жизни того времени мы находим у Н. А. Машкина.⁵ Франц Альтгейм на множестве фактов доказывает истинно римский характер полемики Лукреция против религии. «В этой полемике, — пишет он, — мы находим то, что характерно для последнего века республики».⁶

В буржуазной литературе последних десятилетий наблюдается тенденция принижать атеистическую направленность и социальную значимость поэмы Лукреция наряду с признанием ее художественных достоинств. Французский историк философии Эмиль Брейе называет эпикурейцев «глубоко изолированными от общества»,⁷ историк Жак Пиренн считает Лукреция хотя и «великой фигурой», но «изолированной в гордом уединении»,⁸ а упомянутый Сирил Бейли отказывает ему даже в связи со своим веком. Так, иронизирует прогрессивный французский исследователь Коньо, «и возник образ странного Лукреция. Далекий от того, чтобы быть освободителем душ, он будто бы один в современном ему обществе оказывается под властью суеверий, к тому же суеверий другого века и другой страны».⁹

Весьма развита также тенденция преувеличенно акцентировать «черную меланхолию» и пессимизм, которые будто бы обрамляют и пронизывают всю поэму. Отрывая от общей философской концепции поэта, оптимистически утверждающей торжество познания, отдельные картины, иллюстрирующие его теорию развития и овеянные в ряде случаев поэтической грустью, некоторые буржуазные исследователи приписывают ему убеждение в бессмысленности и случайности всего происходящего. «Из поэмы на нас глядит лик человека, — пишет австрийский ученый Мевальд, — душа которого омрачена от сознания того, что все происходящее в корне ничтожно».¹⁰ Это «омрачение души» материалиста объясняется «ограниченностью» самой материалистической концепции: там, где для атомистов Демокрита, Эпикура, Лукреция все проблемы прекращаются (т. е. со смертью), они в действительности, как утверждают сторонники идеалистической философии Платона, только начинаются. Так читателю навязывается идея благодетельной роли веры в загробную жизнь и заодно «устанавливается» некая мифическая связь между пессимизмом и атеизмом: «точка зрения» Лукреция «на религию в конце концов объясняется его пессимистическим взглядом на мир».¹¹

Акцентирование пессимизма Лукреция, данное несколько в ином аспекте, но в целом продолжающее эту же линию, мы находим у современного итальянского ученого Мартини. Оценивая воззрения автора поэмы «О природе вещей» как «религию Лукреция», представляющую собой культ безмятежного человеческого разума, оторванного от действительности и признающего свое превосходство над природой,¹² Мартини подчеркивает, что «позиция этих идолопоклонников человеческого разума... уязвима» как раз в виду свойственного ей будто бы пессимизма и «тоскли-

⁵ Н. А. М а ш к и н. Время Лукреция. В кн.: Л у к р е ц и й. О природе вещей, ч. II. Изд. АН СССР, М., 1947, стр. 270.

⁶ Cogniot, стр. 22.

⁷ E. Bréhier. Histoire de la Philosophie, v. II. Paris, 1950, стр. 442.

⁸ J. Pirenne. Les Grands courants de l'histoire universelle, v. I, стр. 292.

⁹ Cogniot, стр. 17.

¹⁰ I. Mewald. Der Kampf des Dichters Lukrez gegen die Religion. Wien, 1935, стр. 21.

¹¹ Там же.

¹² R. Martini. La religione di Lucrezio. Giornale italiano di filologia, Napoli, 1954, № 2, стр. 151.

вой растерянности», отражающей тщету человеческих чувств, мыслей и действий.¹³

Борясь за отвоение Лукреция из лагеря атеизма, буржуазная наука сплошь и рядом «обнаруживает» в его поэме теологические идеи. В этом отношении весьма характерны уже сами названия ряда работ: «Религия Лукреция» — это и заглавие и лейтмотив. Следуя общей тенденции буржуазной идеалистической философии превращать античных атеистов в своего рода предтеч христианства, а их борьбу против суеверий изображать как расчистку пути для «богооткровенной» религии от языческих заблуждений,¹⁴ буржуазные философы наделяют античных материалистов явно не свойственными им чертами. В советской литературе уже отмечалось, что, например, современный американский философ Пауль Фридендер, искажая учение Эпикура и Лукреция, ухитрился переделать их в поборников теологии. Профессор Оатс, видевший в греческой философии необходимую ступень к христианской религии, оценивает в этом же плане античный атеизм. Известный английский философ Бертран Рассел усматривал у атеиста Лукреция приверженность к новой религии. Итальянский философ Биньоне выдает Лукреция за предшественника христианства, немало потрудившегося для его утверждения.¹⁵ В других современных работах повторяются с различными оттенками уже давно выдвинутые теологами идеи о «товариществе» эпикуреизма и христианства в борьбе с язычеством и затушевывается принципиальное отличие борьбы Лукреция против теологического миропонимания от борьбы христианства с язычеством.¹⁶

Подобные же тенденции отрицания атеизма Лукреция обнаруживаются и среди буржуазных филологов, комментирующих его поэму. В этом отношении наиболее видная роль принадлежит Сирилу Бейли, который на протяжении многих лет пропагандирует такие взгляды.¹⁷ Во введении к новейшему трехтомному изданию поэмы «О природе вещей» он пишет, что было бы глубоким заблуждением рассматривать Эпикура и Лукреция как атеистов.¹⁸ Выражая точку зрения ряда других зарубежных комментаторов, он находит возможным говорить о «религии Лукреция», которая, отличаясь от традиционных верований соотечественников и являясь, по его словам, более «тонкой и красивой», представляла собой определенную форму приобщения человеческой души к божественной сущности.¹⁹

Марксистско-ленинская философия, борясь с подобными попытками превращения Лукреция в поборника теологии, в первую очередь исходит из того, что основой мировоззрения Лукреция является признание материальности мира и первичности материи. Природа, объясненная из самой себя, на основе естественно-научных закономерностей, освобождается тем самым от господства божественных сил. Освобождается от них и сам человек, познавший «природу вещей», т. е. сущность и проявления этих закономерностей. Эти основные положения Лукреция становятся теоретиче-

¹³ Там же, стр. 158.

¹⁴ Cogniot, стр. 17.

¹⁵ М. А. Дынник. За марксистское изучение античного материализма. Вестник древней истории, 1948, № 4, стр. 6; В. И. Светлов. Мировоззрение Лукреция. Автореферат докторской диссертации. М., 1952, стр. 5.

¹⁶ Sh. I. Case. The Religion of Lucretius. The American Journal of Theology, Chicago, 1915, v. XIX, № 1, стр. 92.

¹⁷ См.: I. Masson. The Religion of Lucretius. The Classical Review, London, 1923, v. XXXVII, № 7—8, стр. 149.

¹⁸ Titi Lucreti Cari. De rerum Natura, v. I. Ed. by Cyril Bailey. Oxford, 1950, стр. 66.

¹⁹ Там же, стр. 70; ср.: I. Mewald, ук. соч., стр. 23.

ской предпосылкой его борьбы с религией за освобождение духа человека от «стесняющих» пут суеверий.

Выступление Лукреция против религии в период крайнего обострения социально-политических противоречий рабовладельческого Рима невозможно рассматривать иначе как политическое выступление. Безличная форма критики социального и политического неустройства, данная в поэме и вызванная, может быть, соображениями безопасности, не должна ослаблять общего впечатления. Страстный тон полемики Лукреция, его стремление посредством «меда» поэзии сделать свои атеистические идеи доступными и распространенными, требование освобождения человеческого духа из-под гнета религии говорят сами за себя. При этом следует иметь в виду, что отправление культа в Риме носило характер государственной магистратуры. Религиозными церемониями и формулами была окрашена вся общественная жизнь. Функции верховного жреца, гарусника, авгура имели и религиозное и государственное значение. Нельзя забывать и о том, что религия была средством духовного порабощения. Правящие верхи римского общества, позволяя себе в частной жизни некоторый религиозный скептицизм, единодушны, однако, в том, что религия необходима для удержания в повиновении «толпы». Историк Полибий, воскрешая идеи, восходящие еще к афинскому тирану Критию, говорит, что римская религия придумана искуснейшими политиками, чтобы держать в руках народ. Он признает целесообразность этого. Если бы государство могло состоять из одних «благоразумных» людей, пишет он, подобное учреждение было бы бесполезно. Но так как толпа по самой своей природе непостоянна и склонна к беспорядочным увлечениям и безумным порывам, то, для того чтобы господствовать над нею, поневоле пришлось обратиться к ужасам неизвестного и к выдумкам различных устрашающих фикций.²⁰ Сцевола, занимавший в конце республики ряд важных государственных должностей, отмечал, что, хотя официальная религия содержит ряд превратных представлений, она удобна для государства. Варрон также считал, что из политических соображений народ надо удерживать в старой вере и прежних обрядах.

При таких обстоятельствах поэма Лукреция, содержащая резкие нападки на религию и призывающая к освобождению от ее гнета, не может быть расценена иначе, как политическое выступление.

Что касается вопроса о том, выразителем идеологии каких социальных групп является Лукреций, то здесь обнаруживаются известные трудности. Ряд зарубежных²¹ и советских²² исследователей считают поэта идеологом римского всадничества. Однако эти утверждения не аргументированы ввиду полного отсутствия прямого фактического материала. С другой стороны, новейшие советские исследователи отмечают, что нет оснований говорить о каком-то особом мировоззрении всадников.²³ Изучение истории политической борьбы в Риме накануне падения республики побуждает ввести в данном случае более гибкую терминологию и говорить о двух тенденциях социально-политической борьбы внутри класса рабовладельцев: тенденции демократической и тенденции консервативно-аристократической.²⁴ Можно думать, что поэма Лукреция до известной степени отражала некоторые стороны этой демократической тенденции.

²⁰ Polyb., IV, 56.

²¹ Martha. Le poème de Lucrèce. Paris, 1873, стр. 28.

²² В. Асмус. Поэма Лукреция «О природе вещей». В кн.: Лукреций. О природе вещей. М., 1937, стр. 4.

²³ Н. А. Машкин, ук. соч., стр. 273.

²⁴ С. Л. Утченко. Идейно-политическая борьба в Риме накануне падения республики. Изв. АН СССР, серия истории и философии, 1949, т. VI, № 2, стр. 185.

II

Крах республиканских форм правления, социальные бедствия и кровопролитные войны, которые воспринимались частью римского общества как свидетельства индифферентности старых богов и их попустительства, обострили внимание современников к вопросам религии. Это способствовало более широкому распространению восточных культов и усилению религиозно-мистических настроений. В литературе I в. до н. э. запечатлены яркие картины, рисующие суеверия римлян. Различного рода предзнаменования, заклинания, оракулы, исконно римские или экспортированные с Востока прорицания экзальтированных пророков и лжепророков Исиды. Кибелы, Митры сопровождали всякое начинание римлянина. Ни одно дело, государственное или частное, будь то избрание часа битвы или отправление религиозного пиршества, не осуществлялось без предварительного выяснения благоприятности или неблагоприятности предзнаменований.²⁵ Вера в судьбу, в предопределение, вечная надежда верхов и низов на неведомый случай, который на глазах у всех поднял таких фаворитов фортуны, как Марий и Сулла, Помпей и Цезарь, и вместе с тем вечный страх перед роком постоянной тяготы над умами людей.²⁶ Современники, может быть несколько сгущая краски, отмечали, что нет человека, который бы не боялся заклинаний и ворожбы, и что все вызывает у римлянина чувство неуверенности и страха: предсказания бродячего оракула, пролетевшая птица, раскаты грома, встреча с гарусником.²⁷

С другой стороны, среди некоторой части общества распространился неустойчивый религиозный скептицизм. «Если ты меня спросишь, — говорит один из персонажей Цицерона, — что такое божество и каково оно, я воспользуюсь примером Симонида», который отвечал, «что чем дольше он раздумывает, тем вопрос ему кажется темнее... Много ведь попадаетея такого и смущает так, что иногда кажется, что совершенно нет таких богов».²⁸ Распространению неверия способствовал не только примитивный характер старых, религиозных представлений, но и несомненный рост положительных знаний в это время.²⁹ На такой основе возникла потребность в переоценке или по крайней мере в критическом рассмотрении ряда старых представлений официальной религии. Как расценивать деятельность авгуров и гарусников? что думать о благочестии, набожности, обрядах, святынях, торжественных жертвоприношениях? как относиться к религии и «самим бессмертным богам»? — вот вопросы, которые в ходе социально-политической и идеологической борьбы конца республики тревожили умы современников и являлись предметом горячих споров.³⁰

Появившаяся в этой обстановке поэма Лукреция, в которой он в различных аспектах освещает вопрос «о сущности высшей небес и богов»,³¹ является ответом «демокритовской линии» античной философии на злободневные вопросы своего времени.

В основу разносторонней критики религии Лукреций кладет материалистическое объяснение строения мира. Заостряя положение Эпикура

²⁵ C. Bailey. Phases in the religion of ancient Rome. Berkeley, California, 1932; F. Altheim. A history of roman religion. London, 1938.

²⁶ P. Grimal. La vie à Rome dans l'antiquité. Paris, 1953, стр. 123.

²⁷ Fustel de Coulanges. La cité antique. Paris, 1900, стр. 255.

²⁸ Cicero. De Natura Deorum, I, 22.

²⁹ F. Danneman. Die Naturwissenschaften in ihren entwicklung und in ihren zusammenhänge. Leipzig, 1920, стр. 208.

³⁰ Cicero, ук. соч., I, 6.

³¹ Lucr., I, 54. Здесь и далее перевод Ф. А. Петровского.

о том, что «ничто не происходит из несуществующего»,³² он придает ему большую атеистическую направленность. «Из ничего, — пишет он, развенчивая роль божественных сил в созидательных процессах природы, — не творится ничто по божественной воле».³³ Он подчеркивает значение этого тезиса как отправного, благодаря которому мы в состоянии яснее увидеть «наших заданий предмет и откуда являются вещи и каким образом все происходит без помощи свыше».³⁴

Другим отправным пунктом его критики теологических представлений является отчетливо проводимая идея противоположности религии и науки. Религия, как утверждает Лукреций, внушает человеку превратные представления о природе мироздания. «Уздой религии стянутый»,³⁵ человек отрешается от подлинного познания мира, ему внушается, «будто солнце, земля и луна, и звезды, и небо вечно оставаться должны, обладая божественным телом»,³⁶ и что должны «по примеру гигантов каре жестокой подвергнуться все за свои преступления, кто мироздания оплот расторгает своим разумением».³⁷ Вещания пророков мешают познанию. Их нелепые бредни нарушают все устои жизни.³⁸

На этой основе Лукреций на протяжении всех шести глав своей поэмы подвергает критике разнообразные религиозные представления, противопоставляя им естественно-научное объяснение мира. Высмеивая тех, кто «дарам святилища полнит» и тщетно «богам докучает»,³⁹ надеясь таким образом избавиться от бесплодия, он стремится показать естественные причины этого явления. Отвергая религиозные представления о сотворении вселенной и человека божеством, он ведет полемику со своими безымянными противниками, исходя из естественно-научных, «атомистических» представлений своего времени. «Откуда, — вопрошает Лукреций, — взялся у богов образец мироздания», да и само представление о людях, если отвергнуть, что сама природа являет собой пример творения и первоначала, «всячески между собой сочетаясь и все испытывая», «пришли в такое движение, которым держится нынешний мир в постоянном своем обновлении».⁴⁰

Лукреций стремится выяснить и «природу» мифологических образов. Голос телесен, говорит он, раскрывая сущность одной группы мифов, явления эхо объясняются отражением звука от скал и холмов. Но местный люд, неправильно оценив разумом непосредственные показания чувств, «измыслил» всяких «страшилищ и чудищ», утверждая, что места, где часто слышится эхо, «служат пристанищем нимф, козлоногих сатиров и фавнов».⁴¹ Так, заключает поэт, слагаются чудесные сказки, ибо «человеческий слух до всяческих рассказней падок».⁴²

Большое место уделено в поэме так называемым «чудесным явлениям», в которых суеверная толпа видела различного рода знамения, божественные предуказания или проявление божественного правосудия. Несомненно, в этой связи стоят его подробные объяснения «природы» молнии и грома.

³² Epicur., Epist. ad Herod., I, 38.

³³ Lucr., I, 131.

³⁴ Там же, 156.

³⁵ Там же, V, 91 и сл.

³⁶ Там же, 114.

³⁷ Там же, 114 и сл.

³⁸ Там же, I, 102 и сл.

³⁹ Там же, IV, 1233 и сл.

⁴⁰ Там же, V, 181 и сл.

⁴¹ Там же, IV, 580 и сл.

⁴² Там же, 594 и сл.; ср.: III, 978

Чтобы человек «не дрожал безумно», силясь понять, откуда явился летучий огонь неба, как он проник сквозь стены, как он, «нахозяйничав», выбился снова наружу; чтобы человек не думал, как обычно случается, что «все это божьим веленьем творится»;⁴³ чтобы он не рылся понапрасну в Тирренских вещаниях, стремясь «указаний искать сокровенной божественной воли»,⁴⁴ необходимо знать причинно-следственные связи этих явлений. И Лукреций стремится их раскрыть. Говоря об Авернских озерах, местах, относительно которых ходили легенды, что здесь находятся ворота в царство мертвых, и раскрывая сущность этого явления, поэт заключает:

Пусть же не верит никто, что Орка находятся двери
Именно в этих местах, что из них к берегам Ахеронта
Души умерших людей увлекают подземные боги. . .
Правдоподобия нет никакого во всех этих баснях.⁴⁵

Аналогичным образом он раскрывает природу и других «чудесных явлений», например, смерча,⁴⁶ землетрясений,⁴⁷ вулканов,⁴⁸ камня, «который греки зовут магнитом»,⁴⁹ болезней,⁵⁰ противопоставляя естественно-научные объяснения религиозным представлениям.

В своем объяснении мира Лукреций много внимания уделяет проблеме взаимосвязи физического и психического. Эта проблема, которая рано возникла перед человеческим мышлением, заключала в себе наибольшие возможности для теологии. Анимистические представления, удваивающие природу человека, наделяющие его сверх смертного тела еще отдельной бессмертной душой, возникли еще на ранних этапах первобытной истории, откуда они в усложненном виде были унаследованы классовым обществом. В Риме времен республики представления о душе как о бессмертном начале, вселяющемся в тело при рождении и покидающем его после смерти, были одним из основных элементов религиозных воззрений. Стоицизм отвел им существенное место в своей общей системе мироздания. Вот почему Лукреций, придавая исключительное значение критике этих воззрений, посвятил проблеме души почти целиком одну из шести глав своей поэмы, возвращаясь к этому вопросу по тому или иному поводу и в остальных главах.

Душа — местожительство страха. Тонкая ткань ее легко подвергается различным ударам извне, отмечает Лукреций, следуя наивным воззрениям античного атомизма. Поэтому она становится прибежищем суеверий и домыслов.⁵¹

Уже в самом начале своей поэмы Лукреций в общих чертах вводит читателя в круг вопросов, связанных с выяснением сущности души. Какова ее природа? рождается ли она вместе с телом? внедряется ли позже? погибает ли вместе со смертью тела? нисходит ли «к Орку во тьму и к пустынным озерам»? воплощается ли вышнюю волей в разных животных? обращается ли в призрак удивительно бледного вида?⁵² — в этом перечне нетрудно увидеть противоречивые представления современников поэта. Очевидно, полемизируя со стоиками, Лукреций говорит: если «душа обладает

⁴³ Там же, VI, 85 и сл.

⁴⁴ Там же, 381, и сл.

⁴⁵ Там же, 762 и сл.

⁴⁶ Там же, 423 и сл.

⁴⁷ Там же, 535 и сл.

⁴⁸ Там же, 639 и сл.

⁴⁹ Там же, 906 и сл.

⁵⁰ Там же, 1090 и сл.

⁵¹ Там же, III, 823 и сл.

⁵² Там же, I, 112 и сл.

бессмертной природой и поселяется в нас при рождении, в тело внедряясь, то почему же мы не помним о жизни прошедшей, не сохраняем следов совершившихся раньше событий?». ⁵³ Если душа улетела однажды из бренного тела, где ее терзали болезни и невзгоды, зачем она стремится вселиться в другое такое же? ⁵⁴ Если души бессмертны и «вечно меняли бы тело на тело», то должен был меняться у животных их нрав: гирканские псы бежали бы от рогатых оленей, сокол страшился бы голубки, «ум оставлял бы людей, разумели бы дикие звери». ⁵⁵ Утверждение же, что душа бессмертна, но, сменяя тела, сама меняется, — ложно. Ибо изменение есть смерть прежнего состояния. ⁵⁶ В таком же духе Лукреций опровергает и другие доводы сторонников божественной и бессмертной природы души. При этом он прибегает к гиперболизации, создает сатирические миниатюры, окрашивает все эти рассуждения убийственной иронией: души бессмертны, тем не менее они, очевидно, стремятся вырваться из дряхлеющих членов, опасаясь быть погребенными вместе с ними; души божественны, однако они, по-видимому, охотятся за каждым семенем червей, стремясь приобрести себе какое ни на есть обиталище.

И не смешно ль, наконец, что стоят при сонтиях любовных
И при рождении зверей в нетерпении души на страже:
Смертного тела они, бессмертные, ждут не дождутся
В неисчислимом числе и, бросаясь стремительно, рвутся
Первое место занять и скорее других водвориться?
Или, быть может, у них установлены точно законы,
Что прилетевшая первой душа и внедряется первой,
И никаких состязаний и распрей у них не бывает? ⁵⁷

Теологическим взглядам на природу души Лукреций противопоставляет взгляды эпикуреизма, где наряду с наивно-механистическим решением ряда частных вопросов дано вполне правильное общее основание. Душа, по учению Лукреция, материальна, смертна и не может быть отторжена от тела без того, чтобы оба они не погибли. ⁵⁸

Как можно заключить из разных мест поэмы, в понятие «душа» (*anima*) Лукреций включает и понятие «дух» (*animus*), ⁵⁹ который он иногда отождествляет с понятием «ум» (*mens*). ⁶⁰ Дух — активное начало, но он вместе с тем часть души, одно из проявлений сущности души. ⁶¹

Я утверждаю, что дух и душа состоят меж собою
В тесной связи и собою образуют единую сущность.
Но составляет главу и над целым господствует телом
Разум, который у нас зовется умом или духом. ⁶²

Очевидно, полемизируя с теми, кто отрицает материальную сущность души, Лукреций многократно подчеркивает ее «атомистичность». В духе эпикуреизма Лукреций говорит и о «мельчайших», «тончайших» «основных телах» — первоначалах, составляющих ее, ⁶³ о необычайной тонкости «ткани

⁵³ Там же, III, 670 и сл.

⁵⁴ Там же, 720 и сл.

⁵⁵ Там же, 741.

⁵⁶ Там же, 754.

⁵⁷ Там же, 776.

⁵⁸ Там же, 548 и сл.

⁵⁹ Там же, 417 и сл.

⁶⁰ Там же, 445.

⁶¹ В некоторых случаях термин «дух» у Лукреция выступает как синоним термина «душа».

⁶² Lucr., III, 136 и сл., ср. 396 и сл.

⁶³ Там же, 177 и сл.

25 Ежегодник Музея истории религии и атеизма, т. III

души»⁶⁴ и вместе с тем ее сложности.⁶⁵ Раскрывая это последнее, он наивно утверждает, что душа состоит из нескольких «сущностей». Три — дуневне, жар и воздух — поэт называет по имени, а о четвертой говорит, что «никакого ей нету названия, тоньше ее и подвижнее нету в природе».⁶⁶ Приведенное описание послужило поводом для многочисленных споров и противоречивых оценок. Некоторые исследователи видят здесь какое-то отступление Лукреция от материалистических принципов, поскольку в четвертом элементе они усматривают сущность, «которая уже не может быть названа материальной».⁶⁷ Однако эта точка зрения оказывается в противоречии с описаниями Лукреция, которые можно понимать только в плане «атомистическом».⁶⁸ Это признают и некоторые зарубежные исследователи, которые отмечают, что, стремясь не оставить никакой бреши, куда бы мог проникнуть принцип идеалистический, Лукреций вводит четвертый элемент души, который даже нельзя назвать — настолько он неуловим, — но который тем не менее материален.⁶⁹

Значительное место Лукреций уделяет доказательствам естественной и нерасторжимой связи души с телом. Идеи, высказанные им, коренным образом расходятся с представлениями религии о божественной сущности души, ее самостоятельности, ее бессмертности. Душа имманентна живому телу,⁷⁰ вне тела она не может существовать.⁷¹ «Ибо на общих корнях они держатся крепко друг с другом и без гибели их обоюдной нельзя их расторгнуть».⁷² Душа рождается вместе с телом, «еще находясь в материнской утробе», вместе с ним гибнет, так как «природа их обоюдная».⁷³

Таким образом, критика анимистических представлений, данная Лукрецием, и естественно-научное объяснение «природы» души в корне подрывали религиозные представления о переселении душ, о загробной жизни, о возмездии после смерти.

Проблему смерти и бессмертия Лукреций разрабатывает также подробно и широко. Объектом исследований и аргументом античного философа становится вся вселенная. Космическая основа аргументации Лукреция придает ей размах, отвечающий значительности проблемы: страх перед смертью наряду с религией — главные отрицательные герои поэмы. Страх перед смертью, говорит автор, толкает людей на преступления, делает их восприимчивыми к разнообразным суевериям, а их жизнь жалкой и тягостной.

Проблему смерти и бессмертия Лукреций ставит в связь с учением об устройстве космоса: «мятущиеся» в бесконечном движении в беспредельной вселенной первоначала образуют миры и междумирия, солнца и земли, небо и воды, растения и животных и бесчисленное множество всяких других сочетаний. Эти сочетания первоначал от мала до велика смертны.

Смерти не замкнута дверь ни для свода небес, ни для солнца.

Ни для земли, ни для вод на равнинах глубокого моря.⁷⁴

⁶⁴ Там же, 206.

⁶⁵ Там же, 237 и сл.

⁶⁶ Там же, 242 и сл.

⁶⁷ О. Танхилевич. Эпикур и эпикуреизм. М., 1926, стр. 81.

⁶⁸ Lucr., III, 276 и сл., 424 и сл.

⁶⁹ P. Vallet. La doctrine de l'âme chez Lucrèce. Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 1934, № 1, стр. 23.

⁷⁰ Lucr., III, 590 и сл.

⁷¹ Там же, 548 и сл.; ср.: III, 499 и сл., 798 и сл.; V, 132 и сл.

⁷² Там же, III, 323 и сл.

⁷³ Там же, 449—458; ср.: III, 344 и сл., 463 и сл., 470 и сл., 823а и сл.; V, 49 и сл.

⁷⁴ Там же, V, 373 и сл.; ср.: II, 1145 и сл., 1084.

Необходимость смерти Лукреций обосновывает законами развития, которые он понимает на основе атомистических принципов механистического материализма. «Рождаясь» и «развиваясь в радостном росте», тела более усваивают первоначала окружающей среды, чем выделяют. Когда же они достигают «пределной вершины», они начинают более терять, чем усваивают; по этой в основном причине они «справедливо должны погибать».⁷⁵ И это относится не только к живым созданиям и предметам нашей земли, но и ко всему миру.

Однако смерть не означает уничтожения первоначал, и Лукреций неоднократно подчеркивает это: материя бесконечна и неуничтожима; если принять, что со смертью тела уничтожаются и первоначала, образующие его, а процесс зарождения новых тел между тем, не прекращается, то пришлось бы также принять теологическую посылку, что «нечто может образоваться из ничего»,⁷⁶ т. е. акт божественного творения. Лукреций отвергает это своим определением понятия смерти:

...коль из граней своих что-нибудь, изменяясь, выходит —
Это тем самым есть смерть для того, чем оно было раньше.⁷⁷

Но смерть неспособна убивать материю тел, она лишь расторгает данные их сочетания,⁷⁸ расчищая тем самым путь к сложению новых сочетаний.

Словом, не гибнет ничто, как будто совсем погибая,
Так как природа всегда возрождает одно из другого
И ничему не дает без смерти другого родиться.⁷⁹

Таким образом, любые сочетания первоначал, от величайших миров до мельчайших вещей, смертны, поскольку связи их раньше или позже могут быть расторгнуты разнообразными механическими силами.

Соответственно этому Лукреций дает и определение понятия бессмертия. Бессмертно то, говорится в поэме, что обладает достаточной плотностью, чтобы отражать удары и не допускать их проникновения внутрь и растворения его связей. Таково свойство первоначал.⁸⁰ Бессмертным является также то, что не подвергается вовсе ударам. Это свойство пустоты.⁸¹ Бессмертно и то, что не может развалиться, так как кругом нет ни места, куда бы это могло разлететься под ударами, ни сил, которые могли бы «пасть на него» «и толчком его мощным расторгнуть». Такова в целом бесконечная вселенная.⁸²

Рассматривая совокупность взглядов Лукреция на проблему смерти и бессмертия в ее космологическом плане, нетрудно заметить, что в основе здесь лежит идея единства этих «разных» начал. «Смертные» тела состоят как сочетания «бессмертных» первоначал. «Бессмертная» вселенная проявляется как совокупность «смертных» тел.

Резюмируя изложенное, можно сказать, что тела, по Лукрецию, как сочетания бессмертных первоначал смертны и скрепляющие их связи со

⁷⁵ Там же, II, 1120 и сл.

⁷⁶ Там же, I, 545 и сл.; ср.: III, 964 и сл.

⁷⁷ Там же, I, 672 и сл.; III, 521 и сл.

⁷⁸ Там же, II, 1004 и сл.

⁷⁹ Там же, I, 260 и сл.

⁸⁰ Там же, V, 351 и сл.; III, 800 и сл. — В этом определении, может быть, следует усмотреть идею сложного строения атомов, неделимых, однако, на составные части ввиду нерасторжимости связывающих их уз.

⁸¹ Lucr., V, 356 и сл.

⁸² Там же, 359 и сл.

временем под ударами естественных сил расторгаются. Тела перестают быть тем, чем они были, они «выходят из своих граней», «умирают», и освобождающиеся первоначала вступают в новые связи. Все это происходит на основе естественных законов. Для сверхъестественных причин, для теологии здесь не остается места.

В этом процессе вечного чередования жизни и смерти человек не составляет никакого исключения. Он подвержен тем же законам. Его тело, его душа, его дух под влиянием таких же естественных причин подвергаются «расторжению связей». Следовательно, нет никакого потустороннего мира, куда бы отправлялась душа человека после смерти. В плане личной смерти для человека означает прежде всего утерю ощущений, лишение всякого чувствования. Смерть делает человека невосприимчивым к страху, к страданиям, к боли и ко всему, чем религия населяет несуществующий загробный мир. Лукреций говорит, что страх смерти исходит из непонимания природы ее,⁸³ и призывает отказаться от иллюзорных надежд и иллюзорных страхов, навеянных религией. Смерть — закономерность, внутренне присущая природе тел, и нет разумных оснований стремиться к тому, что противно природе.⁸⁴

Смертные твари живут, одни чередуясь с другими.
Племя одно начинает расти, вымирает другое,
И поколения живущих сменяются в краткое время,
В руки из рук отдавая светильники жизни.⁸⁵

Рассмотренные вопросы подводят Лукреция к отрицанию идеи загробного мира. Нет никакого Ахеронта, «и не когтят в Ахеронте лежащего Тития птицы»,⁸⁶ — говорит поэт. Все это вымыслы, которые отравляют жизнь человека, пугая его несуществующими страданиями после смерти.

В известной связи с изложенными вопросами стоит и тема судьбы, также нашедшая определенное отражение в поэме. В учении стоиков идея судьбы выступает в форме представлений о провидении, божьем промысле, который направляет течение событий в мире и предопределяет исход человеческих дел.⁸⁷ Сущность этих взглядов хорошо раскрывается в критике римского стоицизма, данной одним из персонажей Цицерона. «Итак, — говорит эпикуреец Веллей, обращаясь к стоикам, — вы посадили нам на шею вечного господина, чтобы мы дни и ночи боялись его... Отсюда для вас явилась, во-первых, та роковая необходимость, которую вы называете *εἰμαρμένη*, так что, что бы ни случилось, вы считаете его произошедшим из вечной истины... Но во сколько надо ценить ту философию, которой, словно старухам, да и то необразованным, все кажется происходящим по судьбе? Отсюда же следует и ваша *μαντική*, что по-латыни значит *divinatio*, и если бы мы пожелали вас слушать, то наполнились бы таким суевением, что должны были бы почитать гарусников, авгуров, предсказателей, и прорицателей, и снотолкователей».⁸⁸

Эти представления в полной мере обнаруживаются в римской религии. Вполне естественно, что Лукреций останавливается и на этом.

Вопрос о фатуме — роковом начале, будто бы господствующем над миром, в поэме решается на основе эпикурейского учения о самопроизвольном

⁸³ Там же, III, 830 и сл., 894 и сл.

⁸⁴ Там же, 997 и сл.

⁸⁵ Там же, II, 75 и сл.

⁸⁶ Там же, III, 984.

⁸⁷ С и с е р о, ук. соч., I, 8, 15; II, 3, 30, 32.

⁸⁸ Там же, I, 20.

отклонении атомов. Как известно, введение в левкиппо-демокритовскую физику элемента самопроизвольного отклонения было крупнейшим шагом в развитии античного материализма. Оно сыграло значительную роль и в развитии атеистических взглядов.

Маркс в своей докторской диссертации показал, что учение о самопроизвольном отклонении атомов является не случайным определением, а выражением общего закона, пронизывающего всю эпикурейскую философию. Он отмечал также, что определенность проявления этого закона зависит от сферы его применения.⁸⁹ Исходя из этих положений, мы можем отметить, что в сфере античного атеизма закон о самопроизвольном отклонении становится всеобщей физической предпосылкой решения вопроса об отношении к теологической идее рока. Тенденции отрицания роковой необходимости в физических явлениях и вопросах этики выявляются доказательными, которые Лукреций приводит для обоснования идеи спонтанного отклонения атомов.⁹⁰ Они раскрываются также и в тех разделах, где он дает картину становления и развития человеческого общества и сопутствующих ему общественных институтов. Картина развития человеческого общества,⁹¹ нарисованная автором поэмы, не оставляет места для фатализма. Расходясь с традиционными теологическими взглядами на начальный этап человеческой истории как на золотой век, когда беспорочное еще человечество, опекаемое Ураном—Кроносом, блаженно существовало, не зная труда и борьбы, Лукреций дал схему, исходящую из представлений о естественно-историческом развитии человека и человеческого общества. По выражению одного исследователя, «теологическая идиллия первобытного блаженства заменена у него натуралистической драмой всеобщей борьбы».⁹² В тяжелом труде, в постоянной борьбе за существование, отмечает поэт, протекала жизнь первобытных людей. Подобно животным, бродили они в поисках пищи, не имея ни одежды, ни огня, ни орудий. «Капища нимф» — пещеры, гроты — служили им жилищем, палки и камни — средством защиты и нападения.⁹³ Лишь постепенно люди овладевают искусством изготовления орудий, добывания огня, обработки полей. Вопреки религиозным воззрениям, по которым прародителями культурных достижений человечества считались боги и герои, Лукреций утверждает, что «все это людям нужда указала и разум пытливым этому их научил в движении вперед постепенном».⁹⁴

Таким образом, идея божественного промысла, предопределения, рока решительно изгоняется римским атеистом из всех областей мироздания.

В последний век республики в государственной религии и учении стоиков видное место занимали телеологические представления. В трактате «О природе богов» Цицерон вкладывает в уста одного из участников философского спора пространное обоснование идеи божественной целесообразности: все в этом мире, чем пользуются люди, создано и заготовлено ради людей.⁹⁵ Вселенная, солнце, луна, виноградная лоза, даже звери и животные созданы для людей. К чему другому овцы, как не к тому, чтобы их

⁸⁹ К. Маркс. Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура, стр. 43, ср. стр. 174.

⁹⁰ Лукр., II, 251 и сл.; ср.: VI, 31.

⁹¹ Там же, V, 931 и сл.

⁹² В. Н. Марковников. Идея культурно-исторического развития в поэме Лукреция. Научное слово, М., 1903, кн. X, стр. 104.

⁹³ Лукр., V, 925 и сл.

⁹⁴ Там же, 1448 и сл.

⁹⁵ Сисега, ук. соч., II, 61.

обработанной шерстью одевались люди. Шея быка сформована для ярма, а широкие плечи — для влечения плуга, свинья удобна для питания людей, поэтому божественный промысл сделал ее наиболее плодотворной.⁹⁶ Пассаты дуют для умерения жары, ночь сменяется днем для упорядочения работы и отдыха.⁹⁷ Подобно тому как архитектор отстраняет сточные каналы подальше от зрения и обоняния жильцов, божественная Природа убрала подальше от этих органов и стоки организма.⁹⁸

Этим телеологическим представлениям Лукреций противопоставляет идеи, отвергающие божественную целесообразность.

Те, кто не знают свойств материи, говорит он, «думают нам вопреки, что без воли богов неспособна» природа творить то, что привлекает к себе людей и необходимо для их жизни.⁹⁹ Но это противоречит здравому смыслу. Ибо, если бы даже природа первоначально не была разгадана, можно было бы по небесным и другим явлениям считать достоверным, «что не для нас и отнюдь не божественной волей создан весь существующий мир: столь много в нем всяких пороков».¹⁰⁰ Обосновывая это положение, Лукреций приводит множество примеров неустроенности мира и отсутствия в нем «божественной» разумной целесообразности. Разве можно говорить, что «поднебесная громада» — земля создана для людей, если одна часть ее занята непригодными для человека лесными чащами, болотами и морями, «широко разделившими» страны, две другие части отнимают у «смертного рода» знойные и ледяные пустыни;¹⁰¹ разве целесообразно, что природа стремится покрыть бурьяном то, что остается под пашню, и человек, защищая свою жизнь, вынужден «тяжко вздыхать» над крепкой мотыгой и бороздить поля «нагнетаемым плугом». Никаким божьим промыслом без трудовых усилий людей полезные растения не пробьются к солнцу. Но часто бывает, что плоды тяжелого труда губят зной, или дожди, или холодные ветры. Где же в этом божественная целесообразность? Если мир создан божественной волей для человека, почему природа кормит и плодит враждебных человеку хищных зверей? почему «с переменной погоды» болезни губят людей? почему их настигает преждевременная смерть? почему они рождаются беспомощными?¹⁰² В ряде случаев, в других аспектах, опровержение стоической телеологии получает у Лукреция слабо выраженную социальную окраску. Вероятно, опираясь на примеры политической и социальной неустроенности своего времени, он сетует на то, что «не боящийся гнусных проступков» не получает божественного возмездия, а «не знающий злодеяний» невинно страдает.¹⁰³ Он отмечает, что золото и пурпур отравляют жизнь людей заботами и страхом, что «великие волны» войны мучат людей,¹⁰⁴ что «люди иные порой ради имени гибнут и статуй».¹⁰⁵ Он подчеркивает, что «денег алчба» и «почестей жажда слепая» толкает людей на преступления, и — очевидно, имея в виду определенные круги римского общества — говорит, что они «кровью сограждан себе состояния копят и жадно множат богатства свои, громоздя на убий-

⁹⁶ Там же, 62.

⁹⁷ Там же, 53.

⁹⁸ Там же, 57.

⁹⁹ Lucr., II, 167 и сл.

¹⁰⁰ Там же, 179 и сл.

¹⁰¹ Ср.: Сисево, ук. соч., I, 10.

¹⁰² Lucr., V, 195 и сл.; ср.: IV, 822 и сл.

¹⁰³ Там же, VI, 387 и сл.

¹⁰⁴ Там же, V, 1423 и сл.

¹⁰⁵ Там же, III, 78 и сл.

ство убийство».¹⁰⁶ Подобного рода примеры неустроенности самой природы и человеческой жизни побуждают Лукреция сделать следующий вывод:

Думать же, что для людей изготовить изволили боги
Дивную мира природу ... только безумье одно.¹⁰⁷

Таким образом, отвергая телеологию стоиков и официальной римской религии, Лукреций стремится дать естественнонаучное объяснение того «правопорядка» в мире, который теология расценивает как божественную целесообразность:

Как же случилось то, что стеченье материи дало
Землю и своды небес, а также моря и глубины,
Солнца путь и луны, — разъясню я теперь по порядку.
Первоначала вещей, разумеется, вовсе невольно
Все остроумно в таком разместились стройном порядке.
И о движениях своих не условились раньше, конечно.
Если ж начала вещей во множестве, многообразно,
От бесконечных времен постоянным толчкам подвергаясь,
Тяжестю также своей гнетомые, носятся вечно,
Всячески между собой сочетаясь и все испытую,
Что только могут они породить из своих столкновений, —
То и случается тут, что они в этом странствии вечном,
Всякие виды пройдя сочетаний и разных движений,
Сходятся так наконец, что взаимная их совокупность
Часто великих вещей собой образует зачатки:
Моря, земли и небес, и племена тварей живущих.¹⁰⁸

Таковы в поэме Лукреция основные линии критики теологических представлений. Страстная полемика,¹⁰⁹ пронизывающая все произведение, свидетельствует о том, что Лукреций не выступает здесь как сторонний и безучастный наблюдатель. Давая обстоятельное естественнонаучное объяснение тому или иному явлению, которое религия освещает превратно, он не упускает случая подчеркнуть вредоносный характер религиозного миропонимания. Он развенчивает культ Кибелы, показывая, что пышный ритуал, установленный в ее честь, имеет своим назначением «сердца и умы толпы нечестивой повергнуть в ужас священный и страх перед мощною волей богини».¹¹⁰ Он уподобляет религию отвратительному чудовищу, которое своим «ликом ужасным» повергает людей к земле и обрекает их на жалкую жизнь.¹¹¹ Отвергая одно за другим свойства, приписываемые богам, отвергая их могущество,¹¹² разумность действий,¹¹³ справедливость,¹¹⁴ Лукреций прибегает к доводам, в которых можно усмотреть известную социально-политическую окраску. Сарказмом наполнены строки, в которых поэт развенчивает божественную природу молний. Если удары молний являются орудием божьей кары, замечает он, то почему боги мечут их туда, где никого нет, например в пустыни. Зачем боги трудятся понапрасну? «Разве чтоб

¹⁰⁶ Там же, 55 и сл.

¹⁰⁷ Там же, V, 156 и сл.

¹⁰⁸ Там же, 416 и сл.

¹⁰⁹ Н. Ф. Дератани (см.: Вестник древней истории, 1950, № 1, стр. 218) отмечает наличие ораторских приемов в построении системы доказательств Лукрецием. «Лукреций, — пишет он, — не только поэтизирует сухой философский материал, но проявляет и чисто ораторское мастерство, возбуждая интерес, призывая ко вниманию... подготавливая суеверного читателя к восприятию его атеистического учения».

¹¹⁰ Lucr., II, 621 и сл.

¹¹¹ Там же, I, 62 и сл.

¹¹² Там же, V, 306 и сл.

¹¹³ Там же, VI, 417 и сл.

¹¹⁴ Там же, 387 и сл.

руки у них упражнялись и мускулы крепились?». ¹¹⁵ Через много столетий французские просветители и атеисты, вдохновляемые этими же идеями, в памфлетах, развенчивающих религию, обратятся к аналогичным приемам и образам.

Логическим следствием атеистических взглядов Лукреция является критика понятия «благочестие» в его религиозно-нравственном аспекте. Несколько раз возвращается поэт к вопросу о месте, которое следует отвести критике религии с точки зрения общественной морали. Входит ли эта критика в понятие «нечестие» или «благочестие»? По-видимому, делая свои выводы на фактах современной ему жизни, ¹¹⁶ он говорит, что внушенный религией страх перед вымышленным Ахеронтом часто толкает людей на преступления. ¹¹⁷ В великолепных стихах, дающих новое толкование старому, гомеровскому мифу об Ифигении, ¹¹⁸ он подводит читателя к идее о «нечестии» самой религии, о преступности и безнравственности ее деяний. ¹¹⁹ Разве нечестиво, вопрошает он, колебать и ниспровергать религиозные вымыслы ¹²⁰ и разве благочестие в их признании?

Нет, благочестье не в том, что пред всеми с покрытой главою
Ты к изваяньям идешь и ко всем алтарям припадаешь,
Иль повергаешься ниц, иль обильною кровью животных
Ты окропляешь алтарь, или нижешь обет на обеты. ¹²¹

Положительные выводы Лукреция о борьбе с религией чрезвычайно ограничены и не идут дальше идей своего рода просветительства. Бороться с религией можно лишь познанием тайн природы, ¹²² раскрытием истинного вида и внутреннего строя природы, ¹²³ что должно, по мнению поэта, принести людям ответы «много священной и тех достоверней гораздо, какие Пифия нам говорит с треножника Феба под Лавром». ¹²⁴

III

Вопросам происхождения религии ¹²⁵ отводится видное место в поэме римского атеиста. Излагая историю сложения человеческого общества, он последовательно останавливается и на «природе» религии:

... мне объяснить остается...

Как в наше сердце проник этот ужас и страх пред богами,

¹¹⁵ Там же, 400 и сл.

¹¹⁶ Ср.: Н. А. Машкин, ук. соч., стр. 239.

¹¹⁷ Лусг., III, 59 и сл.

¹¹⁸ И. И. Толстой. (Лукреций как поэт в кн.: Лукреций. О природе вещей. т. II, стр. 160) считает, что это описание у Лукреция обнаруживает черты «неоспоримого близкого сходства» с картиной Тиманфа, реплика которой дошла до нас в одной из помпейских фресок.

¹¹⁹ Лусг., I, 80 и сл.

¹²⁰ Там же, V, 156

¹²¹ Там же.

¹²² Там же, I, 70 и сл.

¹²³ Там же, 146 и сл.; III, 87 и сл.

¹²⁴ Там же, I, 733 и сл.

¹²⁵ Слово «religio» прошло несколько стадий в своем развитии, и у самих римлян последнего века республики, по-видимому, не было достаточной ясности относительно этимологии этого слова. С другой стороны, латинский язык отличает религию (religio) как совокупность культов и обрядов, соблюдение которых составляло один из элементов официального благочестия, от суеверий (superstitio), понимаемых как обычаи и обряды, выходившие за пределы представлений о pietas. Лукреций, возможно, отражая фактическое слияние этих представлений в понятиях широких кругов современников, пользуется и тем и другим термином, не делая между ними разграничений.

Всюду на всем протяжении земли сохраняющий святость
Капищ, озер и дубрав, алтарей и богов изваяний.¹²⁶

В объяснении корней религии Лукреций центральное место отводит страху. Разве не испытывает человек ужас перед божеством, замечает Лукреций, когда небо оглашают раскаты грома и молния опалает землю? Разве не страшится могучий предводитель флота, когда неистовый ветер мчит его по волнам? Разве не молит он тогда богов о затишье и не дает им разных обетов? Перед грозными стихийными силами природы (которым, по выражению поэта, «любо» делать посмешищем и рушить ликторские знаки неограниченной человеческой власти), перед лицом крушения цивилизаций, «поколения смертных», «всецело богам оставляют чудные силы и власть управления всею вселенной».¹²⁷

Другим источником религиозных представлений, по мнению Лукреция, также обусловленным страхом смерти, является осмысление явлений природы невежественным человеком. Незнание причинно-следственных связей, непонимание сущности тех или иных явлений приводит к наделению мира сверхъестественными свойствами, к искаженной оценке происходящих событий. Так, страх смерти и порожденная им идея бессмертия идут от непонимания природы человека, от незнания того, что со смертью кончаются ощущения,¹²⁸ что она затрагивает в равной мере тело и душу. Это в свою очередь порождает веру в загробный мир. Пытаясь разгадать природу сновидений, люди часто приходят к неправильным выводам о бессмертии и о самостоятельном существовании души.¹²⁹ Точно так же, стремясь уяснить себе природу эхо, «народ деревенский» часто впадает в ошибки и измышляет всяких страшилищ: фавнов, козлоногих сатиров, нимф, которым и приписывается это явление. «Издали, — иронически замечает Лукреций, — слышит народ деревенский, как Пан... часто поджатой губою скользит по стволам тростниковым, чтоб на цевнице его заливалась муза лесная».¹³⁰ Так, подчеркивает поэт, в процессе познания «... от примет небольших мы приходим к огромным выводам, сами себя в западню вовлекая обмана».¹³¹

Лукреций отмечает, что наблюдения человека над явлениями мироздания часто уводят его к вере в богов. Созерцая «строгий порядок» «вращения неба», смены времен года, проявления сил природы, мощь которых заставляет «к земле поникать головою», люди, не сумев познать их естественной закономерности, «богам поручили все это, предполагая, что все направляется их мановением».¹³²

... Ибо, когда мы глаза подымаем к небесным пространствам,
Видя в мерцании звезд высоты эфира над нами,
И устремляется мысль на луны и на солнца движенье,
То из-под гнета других мучений в груди начинается
Голову вверх поднимать, пробуждаясь, такая забота:
Нет ли над нами богов, безграничная мощность которых
Разным движеньем кругом обращает блестящие звезды?¹³³

В поэме Лукреция можно обнаружить и некоторые представления о гносеологических корнях религии. Именно в этом плане следует понимать его

¹²⁶ Луст., V, 64 и сл., 1161 и сл.

¹²⁷ Там же, 1218 и сл.

¹²⁸ Там же, III, 870 и сл.

¹²⁹ Там же, IV, 453 и сл., 1020 и сл., ср. 757 и сл., 962 и сл.

¹³⁰ Там же, 586 и сл.

¹³¹ Там же, 816 и сл.

¹³² Там же, V, 1183 и сл.; ср.: I, 149 и сл.; VI, 50 и сл.

¹³³ Там же, V, 1204 и сл.

рассуждения об олицетворении сил природы, о трудностях научного познания, в ходе которого отлет фантазии создает предпосылки для религиозных представлений.

Чрезвычайный интерес представляют фрагменты поэмы, в которых можно усмотреть контуры идеи фантастического отражения в религиозных представлениях земных отношений. Представления о Тантале, над которым нависает камень, грозящий его раздавить, замечает Лукреций, порождены страхом человека перед случайностями судьбы. Трагедия Сизифа есть отображение бесплодных усилий людей, стремящихся к господству и власти. Напрасны их усилия, иносказательно замечает поэт, имея в виду, вероятно, современные ему события, камень, почти достигнув вершин, «опять на равнину несется». Тюрьмы, палачи, пытки, плети, смола, раскаленные прутья, вечный страх наказания, преследующий людей на земле, породили представления о Цербере, Фуриях, лишенном света Тартаре: «Все, что согласно молве, в глубине Ахеронта сокрыто, все, очевидно, у нас в самой жизни находится здешней».¹³⁴

Еще более определенно эта мысль выражается в другом месте:

Все остальное, что здесь на земле созерцают и в небе
Смертные, часто притом ощущая и страх, и смущенье,
Дух принижает у них от ужаса перед богами
И заставляет к земле поникать, потому что
В полном незнании причин вынуждаются люди ко власти
Вышних богов прибегать, уступая им царство над миром.¹³⁵

IV

В литературе неоднократно обращалось внимание на то, что поэма Лукреция, в которой критикуется религия и отрицается существование божественных сил, управляющих миром, содержит ряд мест, где автор вводит терминологию, образы и картины, как будто противоречащие атеистическим принципам произведения. Чаще всего исследователи становились в тупик перед гимном Венере, где восхваление этой богини¹³⁶ непосредственно предшествует резким нападкам на религию.¹³⁷ Если одни исследователи склонны видеть в нем некую особую религию Лукреция, религию творящей природы как личной божественной силы,¹³⁸ то другие рассматривают гимн как художественный прием,¹³⁹ поэтическую традицию, осложненную выражением в образе Венеры зиждательных сил природы.¹⁴⁰ При этом отмечается, что хотя Лукреций далеко заходит в персонификации природы, в гимне Венере нет ничего, что могло бы быть истолковано как религия.¹⁴¹

¹³⁴ Там же, III, 978 и сл.

¹³⁵ Там же, VI, 50 и сл.

¹³⁶ Там же, I, 1 и сл.

¹³⁷ Там же, 62 и сл.

¹³⁸ А. Брок. Религия Лукреция. Известия Историко-филологического института К. Безбородко, Нежин, 1901, стр. 19; ср.: R. Schilling. La religion romaine de Venus depuis les origines temps d'Auguste. Paris, 1954, стр. 349. — Шиллинг считает, что Венера у Лукреция представлена как космическая богиня, «хозяйка космоса».

¹³⁹ O. Güthling. T. Lucretius Carus. Von der Natur der Dinge. Leipzig, 1947, стр. 9.

¹⁴⁰ Ф. А. Петровский. Мифологические образы у Лукреция. В кн.: Лукреций и. О природе вещей, ч. II, стр. 166.

¹⁴¹ T. L. Car. De rerum natura, ed. by C. Bailey, v. I, стр. 71. — В тесной связи с рассматриваемым вопросом стоит и проблема перевода названия поэмы («De rerum natura»), поскольку ее решение включает в себе момент истолкования общего смысла поэмы. В советской литературе сторонником традиционного перевода — «о природе вещей» в смысле общих закономерностей природы, природы мироздания — является

Анализ мировоззрения Лукреция побуждает склониться ко второй точке зрения и видеть в гимне Венере традиционный литературный прием, а в развертываемой вокруг ее образа картине — метафорическое выражение стремления к миру, что, несомненно, в век Лукреция, наполненный гражданскими войнами, было популярной и животрепещущей темой. Следует добавить, что и другие места поэмы, где поэт обращается к мифологическим образам, представляют собой не более как поэтические приемы, метафоры и не используются поэтом в их теологической первозначности.¹⁴² Это очень определенно отмечает и сам Лукреций:

Если же кто называть пожелает иль море Нептуном,
Или Церерою хлеб, или Вакхово предпочитает
Имя напрасно к вину применять вместо нужного слова,
То уж уступим ему, и пускай вся земная окружность
Матерью будет богов для него, если только при этом
Он в самом деле души не пятнает религией гнусной.¹⁴³

Гораздо более сложен вопрос о «блаженных» богах эпикуреизма, которые занимают в поэме известное место. Отрицая богов государственной религии и стоицизма, Лукреций, вслед за Эпикуром, говорит о блаженных богах междумирий, которые «проводят свой век безмятежно и ясно», наслаждаясь бессмертной жизнью, не нуждаясь ни в чем «нашем» и далеко отстранившись от земных дел. Они не участвуют в управлении миром, им неизвестен ни гнев, ни расположение к кому-либо, они не требуют себе ни жертв, ни поклонения, поскольку они совершенно не вмешиваются в жизнь людей.¹⁴⁴

Выяснение места блаженных богов в учении Эпикура представляет значительные трудности. Признание этих богов как существующих реальностей с одной стороны, как будто диктуется учением об *είδωλα* (образах, истекающих от вещей и дающих о них представления), с другой стороны, противоречит многим кардинальным положениям эпикуреизма.

Эта противоречивость была замечена уже в древности и породила различные объяснения. «Некоторые думают об Эпикуре, — пишет Цицерон, — что он, чтобы не стать предметом негодования афинян, на словах оставил богов, а на деле их разрушил».¹⁴⁵ С другой стороны, Цицерон устами Веллея приписывает эпикуреизму представления о врожденности понятий о блаженных богах, придавая такой оттенок значению введенного Эпикуром слова *προλήψεις*.¹⁴⁶

Современные зарубежные исследователи оживленно дискутируют этот вопрос. Некоторые из них признают органическую необходимость богов в системе Эпикура. Они озабочены «только» тем, как примирить учение

Ф. А. Петровский (см. «Комментарии» в кн.: Лукреций, «О природе вещей», ч. II, стр. 300); выразителем же мнения о необходимости перевести название как «о природе» выступает Я. М. Боровский (О термине *Natura* у Лукреция. Уч. зап. Лен. гос. ун-в., 1952, № 161, стр. 223), который склонен чересчур акцентировать персонификацию природы Лукрецием, ее творческую активность. Нам представляется, что такое решение таит в себе опасности, подмеченные уже Коньо в связи с аналогичной тенденцией некоторых зарубежных исследователей (*Cogniot*, стр. 91). Опасность заключается в том, что таким образом понята природа приобретает черты личного существа, некоего творящего духа и имеет тенденцию превратиться в богиню Природу, что, разумеется, противоречит общей концепции Лукреция.

¹⁴² Ср. *Lucr.*, V, 737 и сл.

¹⁴³ Там же, II, 655 и сл.

¹⁴⁴ Там же, 646 и сл., 1093 и сл.; III, 18 и сл.; V, 53 и сл.

¹⁴⁵ *Cicero*, ук. соч., I, 30, стр. 23.

¹⁴⁶ Там же, I, 17; ср.: А. С. Ахманов. Эпикур. В кн.: Лукреций. О природе вещей, ч. II, стр. 501.

о материальной сущности богов с подобающим им свойством бессмертия, поскольку в концепции Эпикура—Лукреция эти понятия полярны. Бейли отмечает трудность решения этого вопроса. «Проблема состоит в том, — пишет он, — чтобы открыть метод, посредством которого можно было бы показать, что тела богов, будучи материальными и состоящими из атомов, как и всякие другие тела во вселенной, могли бы быть еще и бессмертными».¹⁴⁷ Наиболее удачными он считает решения Скотта и Джуссани, которые говорят, что тела богов эпикуреизма не имеют «численного однообразия, тождества, идентичности числового выражения перманентной материи», но они имеют «идентичность форм».¹⁴⁸ Однако эта интерпретация, которая, как можно понять из разъяснения Бейли, является своеобразной теорией прерывисто-непрерывного формирования божественных тел атомами вселенной, не снимает противоречия, если исходить из определений смерти и бессмертия, данных Лукрецием.

В поэме весьма своеобразно сочетается полное отрицание религии и богов, поскольку это касается людских дел и вопросов мироздания, с признанием каких-то аморфных богов, образ и роль которых совершенно неосязаемы и неопределенны. Правда, Лукреций обещает «потом» «в рассуждении подробном» вернуться к этому вопросу,¹⁴⁹ но свое обещание оставляет невыполненным,¹⁵⁰ что объясняется, может быть теми непреодолимыми затруднениями, которые вставали на пути поэта при попытке примирения этих противоположных начал.

Из сведений, сообщаемых Лукрецием, мы можем себе уяснить, что боги междумирей обладают «плотью священной»,¹⁵¹ т. е. телесной природой, от которой «в мысли людей» истекают материальные образы — их подобию, дающие представления «о божественном лике».¹⁵² Указание на тончайшую природу этой «божественной плоти» не меняет дела, ибо, как можно понять из другого места, даже четвертый элемент «ткани» души, тоньше которого, по определению поэта, ничего нет в мире, тем не менее материален, поскольку он состоит из мельчайших «первоначал».¹⁵³ Следовательно, эти боги обладают телесной природой и должны быть признаны смертными. Однако, следуя взглядам эпикуреизма, Лукреций наделяет их бессмертием, вступая тем самым в неразрешимое противоречие с самим собой. Не улучшает положение и его утверждение, что «природа богов настолько тонка и от чувства нашего столь далека, что едва лишь умом постижима», как и утверждение, что она недоступна осязанию и толчкам.¹⁵⁴ Эти последние качества, как мы знаем из других мест поэмы, Лукреций приписывает пустоте.¹⁵⁵ Таким образом, представления о бессмертных богах в поэме теряют какие-либо очертания. Они не творцы и не руководители мира, они не вмешиваются в дела людей, они недоступны чувству и едва лишь постижимы умом. Чтобы как-то примирить их со своей концепцией бессмер-

¹⁴⁷ С. Bailey, ук. соч., стр. 68.

¹⁴⁸ Там же.

¹⁴⁹ Lucr., V, 153 и сл.

¹⁵⁰ З. А. Покровская склонна видеть выполнение этого обещания в III главе поэмы (Lucr., III, 18 и сл.), считая, что первоначальный план поэмы отличался от нынешнего и расположение глав было иным (З. А. Покровская. Поэтическое творчество Лукреция. Автореферат кандидатской диссертации. М., 1953, стр. 7). Не входя в обсуждение этой гипотезы, мы считаем, однако, возможным отметить, что «в рассуждении подробном», как Лукреций обещает в книге V, он к этому вопросу не возвращается.

¹⁵¹ Lucr., VI, 76.

¹⁵² Там же; ср.: IV, 26 и сл., 161 и сл.

¹⁵³ Там же, III, 241 и сл.

¹⁵⁴ Там же, V, 148 и сл.

¹⁵⁵ Там же, III, 811 и сл.; V, 356 и сл.

тия, Лукреций вынужден одарить их свойствами, присущими, по его же определению, пустоте. Неудивительно, что при таких обстоятельствах, он так и не выполнил своего обещания относительно подробного «рассуждения» на эту тему.

Слабость учения эпикуреизма о блаженных богах¹⁵⁶ делала его главным объектом нападок со стороны идейных противников. Если боги Эпикура из атомов, говорит один из персонажей Цицерона, обращая острие аргументации эпикурейцев против них же, то они, как и другие телесные сочетания, должны иметь «происхождение» и «уничтожение» — начало и конец. Что же в таком случае остается от их «блаженства» и вечности? Желая доказать это последнее, эпикурейцы уподобились охотникам, которые, увлекшись погоней за дичью, сами «попадают в колючие кустарники»¹⁵⁷ противоречий. Подвергнув жесточайшей критике взгляды эпикурейцев на природу богов междумирь,¹⁵⁸ Цицерон говорит, что в действительности этим учением «с корнем» извлекается из человеческих сердец, уничтожается до основания всякая религия.¹⁵⁹ Устами новоакадемика Котты он солидаризируется со стоиком Посидонием, своим современником: слабые, призрачные, ни о чем не заботящиеся, ничего не делающие боги эпикурейцев — сознательная фикция. Эпикуреизм только на словах оставляет богов «для отвращения негодования», на деле же он отвергает их.¹⁶⁰

Эта оценка заслуживает внимания. Из нее во всяком случае следует, что современники Лукреция воспринимали эпикуреизм как полное отрицание божественных сил. В богах междумирь они усматривали лишь маскировку атеизма, предпринятую как из соображений безопасности,¹⁶¹ так и для того, чтобы внешне смягчить радикальность самого учения.

Вместе с тем необходимо иметь в виду и недостаточность самой теории познания эпикуреизма, которая своей наивно-механистической трактовкой процесса формирования понятий толкала на поиски реальных прообразов для человеческих представлений о богах. Мы видели, однако, что это вступало в противоречие со всей концепцией Лукреция.¹⁶²

Анализ атеистических воззрений Лукреция показывает, что автор поэмы «О природе вещей» приходит к значительным выводам. На основе естественнонаучного объяснения мира он раскрывает противоположность религии и науки. Лукреций подводит читателя к мысли о том, что религия несет людям вред. Он разоблачает религиозные обряды как средство, которым «сердца и умы толпы нечестивой» повергаются в «ужас священный». Яркая, полная сарказма и иронии критика религии Лукрецием неразрывно связана с духовной жизнью и общественной мыслью современного ему общества. Он ставит и разрешает такие острые вопросы, как вопрос о душе, о смерти и бессмертии, о судьбе, о божественной целесообразности. С позиций «линии Демокрита» он успешно критикует теологические взгляды стоиков и религиозные представления своего времени. В своей антирелигиозной борьбе подходит к критике официального благочестия в его религиозно-

¹⁵⁶ Сісего, ук. соч., I, 24.

¹⁵⁷ Там же.

¹⁵⁸ Там же, 26—44.

¹⁵⁹ Там же, 44, 43, ср. 2 и 42.

¹⁶⁰ Там же, 44.

¹⁶¹ Необходимо отметить, что в античной истории известен ряд случаев судебного преследования, изгнания и даже казни за религиозное «нечестие» и атеизм (С. Н. Соловьевский. Сократ и Аристофан. Процесс Сократа. Уч. зап. Моск. гос. пед. инст., т. VI, вып. 1, М., 1947, стр. 29).

¹⁶² Ср.: Ю. Кулаковский. Поэма Лукреция «О природе». Киев, 1887, стр. 28.

нравственном аспекте и выдвигает положение о «нечестии» самой религии. Наконец, ставя вопрос о корнях религии, Лукреций делает важные заключения, превосхитившие некоторые идеи атеистов нового времени. Он констатирует, что невежество человека, его страх и бессилие перед могущественными силами природы породили представления о богах. Мы находим у Лукреция некоторые представления о гносеологических корнях религии. Им была высказана идея о фантастическом отражении земных отношений в религиозных представлениях.

Учение Лукреция является не только вершиной античного материализма, но и вершиной античной атеистической мысли. Создание поэмы «О природе вещей» было и политическим актом, поскольку объективно Лукреций выступал против такого важного политического института рабовладельческого государства, как религия.

Система взглядов Лукреция на религию не только подводит итог развитию прогрессивной научной мысли античности, но и открывает следующий этап во всеобщей истории атеизма, связанный с возрождением и новым временем.

Основоположники марксизма-ленинизма, высоко оценив материалистическое учение Эпикура—Лукреция, подчеркивали его атеистическую направленность. «Особенно важно, — писал К. Маркс, — изгнание божественного, телеологического воздействия на закономерный ход вещей».¹⁶³ К. Маркс отмечал, что Лукреций является истинно римским поэтом, воспевающим субстанцию римского духа, и особенно подчеркивал, что у Лукреция природа лишена божественного характера.¹⁶⁴

В. И. Ленин, полемизируя с Гегелем, принижавшим атеистические идеи эпикуреизма, отмечал не только важность их для истории атеизма, но и их непреходящее значение для современной борьбы с религией.¹⁶⁵ Это раскрывает нам «секрет» живучести атеистической поэмы Лукреция, двухтысячелетний возраст которой не отразился как будто ни на свежести ее образов, ни на широком интересе к ней.

¹⁶³ К. Маркс. Тетради по истории эпикурейской, стоической и скептической философии. В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956, стр. 121.

¹⁶⁴ Там же, стр. 176.

¹⁶⁵ См.: В. И. Ленин. Философские тетради, 1947, стр. 276.

М. Д. ЗАХАРОВА

УКАЗАТЕЛЬ ЛИТЕРАТУРЫ ПО ИСТОРИИ РЕЛИГИИ И АТЕИЗМА, ИЗДАННОЙ В СССР НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ (1956 г.)

Разделы: 1. Марксизм-ленинизм о религии: а) Основоположники марксизма-ленинизма о религии (переиздания 1956 г.), б) Работы общего характера, в) КПСС о религии. Советское государство и религия. 2. Сборники и работы по общим вопросам. 3. Идеализм и религия. 4. Наука и религия: а) Общие вопросы, б) Астрономия, в) Биология, г) Антропология, д) Медицина. 5. Религиозные верования первобытного общества и их пережитки. 6. Религия и атеизм древнего мира. 7. Происхождение христианства и его культа. 8. Христианство в Византии. 9. История православной церкви. 10. Православное сектанство. 11. Католицизм. 12. Протестантизм. 13. Ислам. 14. Ламаизм. 15. История атеизма: а) История атеизма народов СССР, б) Свободомыслие и атеизм в Западной Европе. 16. Преодоление религиозных предрассудков в СССР. 17. Научно-атеистическая пропаганда в СССР: а) Общие вопросы, б) Научно-атеистическая пропаганда в школе. 18. Музей истории религии атеизма АН СССР. 19. Библиография. 20. Рецензии.

1. Марксизм-ленинизм о религии

а) Основоположники марксизма-ленинизма о религии
(переиздания 1956 г.)

1. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение. В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 414—421.
2. Маркс К. Критика полемики Плутарха против теологии Эпикура. Фрагмент из приложения. В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., Госполитиздат, 1956, стр. 66—68.
3. Маркс К. Критика полемики Плутарха против теологии Эпикура. Приложение. В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., Госполитиздат, 1956, стр. 96—98.
4. Маркс К. Передовица в № 179 «Kölnische Zeitung». В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 93—113.
5. Маркс К. Тезисы о Фейербахе. В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 1—4.
6. Маркс К. и Ф. Энгельс. Святое семейство, или критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании. В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 3—230. То же, отд. изд.: М., Госполитиздат, 1956, 239 стр.
7. Маркс К. и Ф. Энгельс. Рецензия на книгу Г. Ф. Даумера «Религия нового века. Опыт комбинаторно-афористического основоположения». 2 тома, Гамбург, 1850. В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, стр. 208—213.
8. Энгельс Ф. Библии чудесное избавление от дерзкого покушения, или торжество веры... (Христианская героическая поэма в четырех песнях). В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., Госполитиздат, 1956, стр. 466—496.
9. Энгельс Ф. Шеллинг и откровение. В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., Госполитиздат, 1956, стр. 394—445.
10. Энгельс Ф. Шеллинг — философ во Христе. В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., Госполитиздат, 1956, стр. 446—465.
11. Энгельс Ф. Крестьянская война в Германии. В кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, стр. 359—376.
12. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии. М., Госполитиздат, 1956, 352 стр.
13. Ленин В. И. О значении воинствующего материализма. В кн.: Ленин о культуре и искусстве. М., изд. «Искусство», 1956, стр. 342—350. То же в кн.: Ленин о пропаганде и агитации. М., Госполитиздат, 1956, стр. 468—476.

14. Ленин В. И. Об отношении рабочей партии к религии. В кн.: Ленин о пропаганде и агитации. М., Госполитиздат, 1956, стр. 275—284.

б) Работы общего характера

15. Белов М. Марксизм-ленинизм о религии и путях ее преодоления. М., 1956, 47 стр. (Упр. культуры Исполкома Мособлсовета. Обл. лекц. бюро).
Ред.: Баскин М. Против вредных пережитков и чуждых влияний. Моск. правда, 1956, 21 дек.
16. Бонч-Бруевич В. Д. Ленин о религии. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, 4. М., Изд. АН СССР, 1956, стр. 3—23. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
17. Кривелев И. А. Об основном определяющем признаке понятия религии. Там же, стр. 24—54.
18. Ойзерман Т. И. Что такое материализм. М., Госполитиздат, 1956, см. гл. 2, «Как относится материализм и идеализм к науке и религии», стр. 18—38.
19. Саранчук Д. С. Вопросы пролетарского атеизма в трудах В. И. Ленина. Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. канд. филос. наук. Киев, 1956, 16 стр. (Мин. высшего образования СССР. Инст. повыш. квалиф. препод. марксизма-ленинизма при Киевск. унив. им. Шевченко. Кафедра философии).

в) КПСС о религии. Советское государство и религия

20. Воробьев М. Об отношении Советского государства к религии и церкви. Пропагандист, 1956, № 4, стр. 65—70.
21. Воронцов Г. В. Борьба КПСС за атеистическое воспитание трудящихся. Л., 1956, 60 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР, Лен. отд.).
22. Иванов М. О положении церкви и религии в СССР. В кн.: Ответы на некоторые научно-атеистические вопросы. (Заочная консультация). Вып. 1. М., 1956, стр. 25—31. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний. В помощь лектору). На правах рукописи.
23. Овсянников М. О свободе совести в СССР. Уч. зап. Моск. обл. пед. инст., т. 42. Труды Кафедры философии, вып. 3, 1956, стр. 79—94.
24. Самохвалов Н. И. О свободе совести. Наука и жизнь, 1956, № 7, стр. 39—40.
25. Сидоров Д. И. Как относится Коммунистическая партия к религии. М., изд. «Знание», 1956, 24 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).

2. Сборники и работы по общим вопросам

26. Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей. Ред. коллегия: В. Д. Бонч-Бруевич (отв. ред.) и др. Тт. 1—4. М., Изд. АН СССР, 1950—1956. Т. 3, 495 стр., 1 л. карт.; т. 4, 432 стр., 3 л. табл. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
Ред.: Кривелев И. А. Вопросы истории, 1956, № 5, стр. 163—167;
Хуторянский Ф. Ценный труд по вопросам истории религии и атеизма. Ташк. правда, 1956, 26 сент.
27. Ответы на некоторые научно-атеистические вопросы. (Заочная консультация). Вып. 1. М., 1956, 43 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний. В помощь лектору). На правах рукописи.
28. Религия и ее социальная сущность. Фрунзе, 1956, 79 стр. (Мин. культуры КиргССР. Республ. лекц. бюро. В помощь лектору-общественнику).
Худяков С. Что такое религия? См. 343.

3. Идеализм и религия

29. Гегель В. В. Сочинения, т. III, М., Госполитиздат, 1956, отдел 3, [раздел] «В», «Религия откровения», стр. 349—353. (Акад. наук СССР. Инст. философии).
30. Новик И. Б. Объективный характер законов действительности и несостоятельность идеализма и религии. Молотов, Кн. изд., 1956, 76 стр.
Ойзерман Т. И. Что такое материализм. См. 18.

4. Наука и религия

а) Общие вопросы

31. Айрапетянц Л. Научные предвидения и религиозные «пророчества». Л., 1956, 35 стр. (Упр. культуры Исполкома Леноблсовета депутатов трудящихся. Обл. лекц. бюро. В помощь лектору).
32. Андреева Е. В. О чем рассказывает щепотка соли. Наука и жизнь, 1956, № 4, стр. 41—44.

33. Бенклиев С. Н. Противоположности науки и религии. В кн.: О научно-атеистической пропаганде в лекциях по естествознанию. Воронеж, Кн. изд., 1956, стр. 5—13.
34. Бернал Д. Д. Наука в истории общества. Пер. с англ. А. М. Вязьминой (и др.). Общ. ред. Б. М. Кедрова, И. В. Кузнецова. М., Изд. иностр. лит., 1956, 735 стр., с илл. и карт.; библиогр. — стр. 700—713.
35. Глядко В. А. Разоблаченные «тайнства». (К вопросу о происхождении магических заклинаний и обрядов). Илл. В. Шерстобитов. Наука и жизнь, 1956, № 12, стр. 41—43.
36. Естествознание и религия. Сб. статей, (Под общ. ред. В. П. Доброхвалова и др.). М., Госполитиздат, 1956, 287 стр. (Акад. наук СССР. Инст. философии).
Ред.: Пандхав И. Д. Полезный сборник. Наука и жизнь, 1956, № 12 стр. 57—58.
Зайцева М. И. Католическая церковь «ратует» за науку. См. 215.
37. Ковальзон М. Я. Наука ведет вперед, религия отбрасывается назад. Илл. Г. Беда-рев. Наука и жизнь, 1956, № 11, стр. 42—46.
38. Левада Ю. А. Могущество научного знания. Наука и жизнь, 1956, № 2, стр. 33—36.
39. Мезенцев В. Есть ли чудеса в природе. М., изд. «Моск. рабочий», 1956, 172 стр., с илл., 2 л. илл.
Ред.: Баскин М. Против вредных пережитков и чуждых влияний. Моск. правда, 1956, 21 дек.
40. Новик И. Б. Законы природы и религиозные «чудеса». Илл. М. Улупов. Наука и жизнь, 1956, № 4, стр. 37—40.
41. Платонов Г. В. Удар по религиозным догмам. Илл. В. Шерстобитов. Наука и жизнь, 1956, № 5, стр. 37—40.
42. Туткевич В. Наука против религии. Блокнот агитатора, Лен. ОК и ГК КПСС, 1956, № 35, стр. 27—37.
43. Уйбо А. А. Из истории борьбы науки против религии. (Н. Коперник, Дж. Бруно, Г. Галилей). М., изд. «Знание», 1956, 31 стр. (Всесоюз. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
Ред.: Припотнев А., Заря (Брест), 1956, 13 окт.
44. Фаддеев Б. Т. Противоположность науки и религии. М., Госкультпросветиздат, 1956, 62 стр. (Библи. «В помощь лектору», № 20).
45. Шахнович М. И. Наука видит будущее. Л., Лениздат, 1956, 111 стр.
46. Шахнович М. И. Приметы в свете науки. М., Госкультпросветиздат, 1956, 44 стр., 2 л. илл.

6) Астрономия

47. Арсеньев А. С. Наука и религия о Вселенной. В кн.: Естествознание и религия. М., Госполитиздат, 1956, стр. 32—58. (Акад. наук СССР. Инст. философии).
48. Бойко П. Н. Новое о происхождении земли и планет. Алма-Ата, Казахск. гос. изд., 1956, 55 стр. (Научно-просвет. библи.).
49. Воронцов-Вельяминов Б. А. Очерки истории астрономии в России. М., Гостехиздат, 1956, 371 стр., с илл., карт.; библиогр. — стр. 355—362.
50. Иванов И. Г. Бесконечность и вечность Вселенной. Наука и жизнь, 1956, № 10, стр. 32—42.
51. Карпов М. Как возникло современное летосчисление. Наука и жизнь, 1956, № 7, стр. 42.
52. Касьянова Е. В. Учение Коперника и церковь. Илл. И. Ушаков и Н. Пчелко. Наука и жизнь, 1956, № 2, стр. 41—44.
53. Комаров В. Н. Как астрономы изучают небесные тела. М., Госкультпросветиздат, 1956, 94 стр. (Библи. «В помощь лектору»).
54. Новик И. Б. Законы природы и религиозные «чудеса». Илл. М. Улупов. Наука и жизнь, 1956, № 4, стр. 37—40.
55. Селешников С. И. Наука предсказывает. Наука и жизнь, 1956, № 1, стр. 43—46.
56. Сытинская Н. И. Современная наука о происхождении солнечной системы. М., 1956, 95 стр. (Акад. пед. наук РСФСР. Естеств.-научн. инст. им. П. Ф. Лесгафта. Пед. библи. учителя); библиогр. — стр. 93—94.
57. Тер-Оганезов В. Т. Что говорит наука и что говорит библия о Вселенной. (Две беседы). М., изд. «Знание», 1956, 40 стр., с илл. (Всесоюз. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
58. Харадзе Е. К. В глубинах Вселенной. М., изд. «Знание», 1956, 32 стр., с илл. (Всесоюз. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
59. Юрьев Л. Еще одно поражение фальсификаторов науки. Наука и жизнь, 1956, № 4, стр. 40.

в) Биология

60. **Бирюков Д. А.** Миф о душе. Современная наука о психической деятельности человека. Предисл. П. К. Анохина. М., Госкультпросветиздат, 1956, 120 стр., с илл., 6 лл. илл.
61. **Боголюбский С. Н.** Происхождение домашних животных. Наука и жизнь, 1956, № 1, стр. 38—42.
Будилова Е. А. Борьба церкви против рефлекторной теории И. М. Сеченова. См. 178.
62. **Доброхвалов В. П.** Как развивается живая природа. В сб.: Естествознание и религия. М., Госполитиздат, 1956, стр. 81—110.
63. **Ильин Н. А.** Наука и религия о жизни и смерти. М., изд. «Знание», 1956, 31 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
64. **Ильин Н. А.** Наука и религия о жизни и смерти. В сб.: Естествознание и религия. М., Госполитиздат, 1956, стр. 137—168.
65. **Мельников Г. В.** Наука и религия о происхождении жизни на Земле. Днепропетровск. обл. изд., 1956, 20 стр. (Упр. культуры Исполкома Днепропетровск. обл. совета депутатов трудящихся. Обл. лекц. бюро. В помощь лектору).
66. **Опарин А. И.** Новое о происхождении жизни на Земле. М., изд. «Мол. гвардия», 1956, 22 стр.
67. **Опарин А. И. и В. Г. Фесенков.** Жизнь во Вселенной. М., 1956, 22 стр., с илл. (Акад. наук СССР. Научно-популярн. серия).
68. **Остриин Д. Ф.** Борьба И. И. Мечникова против религии. В сб.: Естествознание и религия. М., Госполитиздат, 1956, стр. 189—202.
69. **Остриин Д. Ф.** Мечников — борец против религии. Наука и жизнь, 1956, № 7, стр. 47—48, с портр.
70. **Платонов Г. В.** Атеистическое значение учения И. В. Мичурина. В сб.: Естествознание и религия. М., Госполитиздат, 1956, стр. 203—229.
71. **Платонов Г. В.** Дарвинизм и религия. М., изд. «Знание», 1956, 48 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
72. **Плющ Л. Н.** Возникновение жизни на Земле. В сб.: Естествознание и религия. М., Госполитиздат, 1956, стр. 59—80.
73. **Правдина О. Л.** Происхождение жизни. В кн.: О научно-атеистической пропаганде в лекциях по естествознанию. Воронеж, Кн. изд., 1956, стр. 50—57.
74. **Райков Б. Е.** Предшественники Дарвина в России. Из истории русского естествознания. Изд. 2-е, переработ. Л., Учпедгиз, 1956, 204 стр., с илл., 7 л. портр.
75. **Рогинский Г. З.** «Думают» ли обезьяны? Наука и жизнь, 1956, № 7, стр. 41—44.
76. **Захарова Т. А.** Учение И. П. Павлова и научный атеизм. В сб.: Естествознание и религия. М., Госполитиздат, 1956, стр. 256—286.
77. **Троицкий Н. А.** Наука и религия о возникновении жизни на земле. Симферополь, Крымиздат, 1956, 31 стр. (Упр. культуры Крымск. облисполкома. Обл. лекц. бюро. В помощь лектору); библиогр. — стр. 29.
Фесенков В. Г. Жизнь во Вселенной. См. 66.
78. **Шерешевский С. В.** Можно ли читать мысли. Наука и жизнь, 1956, № 6, стр. 44—45.
79. **Шорохова Е. В.** Значение трудов И. М. Сеченова для понимания психических явлений. В сб.: Естествознание и религия. М., Госполитиздат, 1956, стр. 230—255.
80. **Эмме А. М.** Наука и религия о происхождении жизни. 2-е, переработ. изд. М., Госполитиздат, 1956, 112 стр.
81. **Эмме А. М.** Несколько замечаний по вопросу о процессе возникновения жизни. Вопросы философии, 1956, № 1, стр. 155—158.

г) Антропология

82. **Борисковский П. И.** Современная наука о происхождении человека. Л., Лениздат, 1956, 88 стр., с илл.; библиогр. — стр. 85—88.
83. **Властовский В. Г.** Современные представления о происхождении человека. В сб.: Естествознание и религия. М., Госполитиздат, 1956, стр. 111—136.
84. **Григорьев П. А.** Происхождение человека. В кн.: О научно-атеистической пропаганде в лекциях по естествознанию. Воронеж, Кн. изд., 1956, стр. 58—62. (Научно-атеист. пропаганда в лекциях по биологии).
85. **Добина С. Г.** Наука и религия о происхождении человека. (Конспект лекций). Куйбышев, 1956, 26 стр. (Куйбышевск. обл. дом сан. просвещения).
86. **Ефимов М. И.** Наука и религия о происхождении человека. Фрунзе, 1956, 34 стр., с илл. (Мин. культуры КиргССР. Республ. лекц. бюро. В помощь лектору-общественнику).
87. **Керенский И. П.** Как произошел человек. Ростов н/Д., Кн. изд., 1956, 72 стр.

88. **Лакомкин А. И.** Наука и религия о происхождении человека. Воронеж, Кн. изд., 1956, 48 стр., с илл. (Научно-атеист. библ. В помощь лектору); библиогр. — стр. 47—48.
89. **Мельников Г. Б.** Наука и религия о происхождении человека. Днепропетровск, обл. изд., 1956, 20 стр. (Упр. культуры Исполкома Днепропетровск. обл. совета депутатов трудящихся. Обл. лекц. бюро. В помощь лектору).
90. **Минаева В. Г.** О происхождении человека. Новосибирск, Кн. изд., 1956, 28 стр., с илл.
91. **Писецкий М. С.** Человек и его расы. М., Госкультпросветиздат, 1956, 83 стр., с илл. Библиогр. — стр. 82.

д) Медицина

92. **Аликишиев Р. Ш.** Советская медицина в борьбе с суевериями, религиозными предрассудками и знахарством. Махачкала, Дагкнигоиздат, 1956, 23 стр. (Мин. здравоохр. Дагест. АССР. Республ. дом сан. просвещения).
93. **Борчанинова А. П.** Медицина в борьбе с суеверием и религиозными предрассудками. Молотов, 1956, 19 стр. (Молотовск. обл. дом сан. просвещения); библиогр. в конце книги (27 назв.).
94. **Каневский Л. О.** Медицина и религия. М., изд. «Знание», 1956, 24 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний. Печатается по решению жюри конкурса проведенного Всесоюзн. общ. на лучшую научно-атеист. и естеств.-научн. брошюру).
95. **Оганесян Л. А.** Освобождение медицины от теологии. Наука и жизнь, 1956, № 5, стр. 37—39, 44.
96. **Сигал Б. С.** Медицина и религия. Л., 1956, 42 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР. Лен. отд.).
97. **Трахман Я. Н.** Медицина и религия. М., Госкультпросветиздат, 1956, 38 стр. (Библ. «В помощь лектору», № 15); библиогр. — стр. 37.
98. **Трахман Я. Н.** Медицина и религия. Казань, 1956, 40 стр. (Мин. культуры Татарск. АССР. Республ. лекц. бюро. В помощь лектору).
99. **Трахман Я. Н.** Медицина не признает чудес. М., Медгиз, 1956, 76 стр., с илл.
100. **Фунт И. М.** Научная медицина в борьбе с знахарством. Фрунзе, 1956, 19 стр. (Мин. здравоохр. КиргССР. Дом сан. просвещения).

5. Религиозные верования первобытного общества и их пережитки

- Блинов А. И.** Религия полинезийцев в прошлом. См. 118.
101. **Бомштейн Г. И.** Роль Ломоносова в истории русской этнографии и фольклористики. Труды Инст. этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, новая серия, т. XXX, 1956, стр. 99—102.
О роли М. В. Ломоносова в изучении языческих верований восточных славян.
102. **Бутинова М. С.** Жизнь и верования древних племен. Илл. Н. Минаевой. Наука и жизнь, 1956, № 3, стр. 39—42.
103. **Валлон А.** От действия к мысли. Очерк сравнительной психологии. Пер. с франц. Е. К. Андреевой и Ю. В. Жуковой. Общ. и вступит. статья проф. А. Н. Леонтьева. М., Изд. иностр. лит., 1956, ч. I. гл. III, «Миф и разум», стр. 99—124; ч. II, гл. III, «Ритуалы и представления», стр. 168—176.
104. **Заикин М. Ф.** Происхождение и сущность религии. Челябинск, Кн. изд., 1956, 76 стр., с илл.
105. **Зыбковец В. Ф.** Опыт интерпретации мустьерских погребений. (Был ли неандерталец религиозным?). В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, 4. М., 1956, стр. 104—119. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
106. **Кривелев И. А.** К критике анимистической теории. Вопросы философии, 1956, № 2, стр. 183—194.
107. **Кривелев И. А.** Об основном определяющем признаке понятия религии. См. 17.
107. **Никольский В. К.** Происхождение религии и веры в бога. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, 3. М., 1956, стр. 441—456 (Акад. наук СССР. Инст. истории).
108. **Никольский Н. М.** Происхождение и история белорусской свадебной обрядности. Минск, Изд. АН БССР, 1956, 273 стр.; библиогр. в подстрочн. прим.
См. гл. 5. Обряды и обычаи тотемического происхождения, стр. 95—142).
109. **Прокофьев В. И.** Возникновение религии и веры в бога. М., изд. «Знание», 1956, 40 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний. Печатается по решению жюри конкурса на лучшую популярн. научно-атеист. и естеств.-научн. брошюру, проведенного Общ.).
110. **Рахимов М. Р.** Следы древних верований в земледельческих обычаях и обрядах

- таджиков Каратегина и Дарваза до революции. Доклад на 2-м Всесоюзн. этногр. совещании. Май 1956 г. Изв. Отд. обществ. наук (Акад. наук ТаджССР), вып. 10—11, 1956, стр. 73—83. Резюме на таджикск. яз. Библиогр. в подстрочн. прим.
111. Розенталь Н. Как возникли религиозные представления. Илл. М. Улупов. Наука и жизнь, 1956, № 1, стр. 33—37.
 112. Скляр И. М. Марксизм-ленинизм о происхождении религии. В кн.: Религия и ее социальная сущность. Фрунзе, 1956, стр. 5—24 (Мин. культуры КиргССР. Республ. лекц. бюро. В помощь лектору-общественнику.).
 113. Соколова В. К. Проблемы этнографии и народного творчества в последней трети XVIII в. Труды Инст. этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, новая серия, т. XXX, 1956, стр. 158—161. Об изучении религиозных верований народов России.
 114. Токарев С. А. Вклад русских ученых в мировую этнографическую науку. Труды Инст. этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая, новая серия, т. XXX, 1956, стр. 24—28. Русские ученые о происхождении истории религий.
 115. Токарев С. А. Проблема происхождения и ранних форм религии. Вопросы философии, 1956, № 6, стр. 125—138.
 116. Токарев С. А. Религия австралийцев. В кн.: Народы Австралии и Океании. Под ред. С. А. Токарева и С. П. Толстого. М., Изд. АН СССР, 1956, стр. 209—250.
 117. Токарев С. А. Религия меланезийцев. Там же, стр. 460—485.
 118. Токарев С. А., А. И. Блинов. Религия полинезийцев в прошлом. Там же, стр. 622—633.
 119. Хайтун Д. Е. Пережитки тотемизма у народов Средней Азии и Казахстана. Уч. зап. (Тадж. гос. унив.), т. 14, 1956, стр. 89—100.
 120. Хайтун Д. Е. Пережитки тотемизма у народов Сибири и Дальнего Востока. Уч. зап. (Тадж. гос. унив.), т. 14, 1956, стр. 111—142.
 121. Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, Абхазск. гос. изд., 1956, 265 стр. (Абхазск. инст. языка, литературы и истории им. Д. И. Гулия АН ГрузССР), см. главы: «Религиозные верования», «Культь природы», «Религиозные верования, связанные с хозяйственной деятельностью», «Магические воззрения и обряды», «Свадьба и брак», «Родильные обычаи», «Знахарство и народное врачевание», стр. 23—213.
 122. Шаревская Б. И. В. К. Никольский и его труды по истории религии. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, 3. М., 1956, стр. 435—440. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
 123. Эалленбергер В. Трагический конец бушменов. Пер. с франц. А. С. Варшавского. Ред. и вступ. статья Д. А. Ольдерогге. М., Изд. иностр. лит., 1956, ч. III, гл. 5, «Суеверия и верования бушменов», стр. 225—240; гл. 6, «Религиозные представления бушменов», стр. 241—267.

6. Религия и атеизм древнего мира

124. Апулей Люций. Апология, или речь в защиту самого себя об обвинении в магии. — Метаморфозы в XI книгах. — Флориды. Пер. М. А. Кузьмина и С. П. Маркиша. Комментар. С. П. Маркиша. М., Изд. АН СССР, 1956, 435 стр., 1 л. илл.; библиогр. наиболее известных изданий сочинений Апулея и переводов их на новые языки — стр. 433—434.
125. Бахарамаурти И. Краткая история народа андрха. Сокр. пер. с телугу К. С. Рамая и З. Н. Петруничевой. Под ред. и с вступ. статьей А. М. Дьякова. М., Изд. иностр. лит., 1956, 175 стр., 1 л. карт.; библиогр. — стр. 173—174; см. гл. XII, «Религия боевого шивама», стр. 95—101.
126. Беленький М. Материал к лекции на тему: Происхождение и классовая сущность иудейской религии. М., 1956, 30 стр. (Всесоюзн. общ. по распротр. полит. и научн. знаний). На правах рукописи.
127. Всеобщая история искусств. В 6 томах. Ред. коллегия: Б. В. Вейнмарн и др. М., изд. «Искусство» 1956, т. 1. Искусство древнего мира. Под общ. ред. А. Д. Чеодаева 467, VIII стр., с илл. и карт.
128. Глускина Л. М. Дельфы как экономический центр древней Греции. Уч. зап. (Лен. гос. пед. инст.), т. 16, Истор. фак., вып. 2, 1956, стр. 146—165.
129. Го Мо-жо. Эпоха рабовладельческого строя. Пер. с китайск. Л. С. Переломова и М. Г. Прядохина. Ред., коммент. и послесл. Л. И. Думана. М., Изд. иностр. лит., 1956, 270 стр., с илл.
130. Гольденберг В. А. История древнего мира. Учебно-методическое пособие для студентов-зочников Исторического факультета. Харьков, Изд. Харьковск. гос. унив. им. А. М. Горького, 1956, 170 стр.; см. гл. II, «Культура древнего Египта», стр. 40—42.

131. Гурю П. Азия. Пер с франц. Н. М. Макаровой и А. В. Шмелева. Предисл. К. Попова. М., Изд. иностр. лит., 1956, 466 стр., с илл. и карт.; см. гл. VI, [раздел] «Великие религии Азии», стр. 78—80.
132. Древняя Греция. Отв. ред. акад. В. В. Струве и д-р истор. наук Д. П. Каллистов. М., 1956, 613 стр., с илл., 2 л. карт. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
133. Дьяконов И. М. История Мидии от древнейших времен до конца IV века до н. э. М.—Л., 1956, 485 стр. с илл. и карт. (Акад. наук СССР. Инст. истории и философии Акад. наук АзербССР); см. гл. VI, [раздел] 3, «Религия Мидии», стр. 371—382.
134. Казанский Б. В. Общественно-историческая обстановка возникновения [древнегреческой] драмы. Уч. зап. (Лен. гос. унив. им. А. А. Жданова), № 192, серия истор. наук, вып. 21, 1956, стр. 3—20. О культе Диониса.
135. Краснов А. Н. Под тропиками Азии. Под ред., со вступ. статьей и прим. проф. Ф. Н. Милькова. М., Географгиз, 1956, 264 стр., с карт., 9 л. илл.; см.: гл. IX, «Зуб Будды. Буддийский ад. Буддийская космогония. Основы буддизма», стр. 92—101; гл. X, «Стопа Будды», стр. 106—107.
136. Максимова М. И. Античные города юго-восточного Причерноморья: Синопа. Амис. Трапезунт. М.—Л., 1956, 472 стр. (Акад. наук СССР. Инст. истории материальной культуры); см.: гл. 15, «Культура греческих городов юго-восточного Причерноморья в I—III вв. н. э.», стр. 398—440.
137. Матве М. Э. Древнеегипетские мифы. М.—Л., 1956, 173 стр. (Акад. наук СССР. Музей истории религии и атеизма).
138. Матве М. Э. Из истории свободомыслия в древнем Египте. В кн.: Вопросы истории и атеизма. Сб. статей, 3. М., 1956, стр. 380—401. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
139. Матве М. Э. Хеб-сед. (Из истории древнеегипетской религии). Вестн. древн. истории, 1956, № 3, стр. 7—28.
140. Матве М. Э. Экспозиция памятников культуры и искусства коптского Египта в Государственном Эрмитаже. Византийский временник, 1956, т. 11, стр. 348—351.
141. Михайловский К. Создатель канона египетского храма. (Статья из Польши). Вестн. древн. истории, 1956, № 4, стр. 119—130.
142. Очерки по древней истории Азербайджана. Баку, 1956, 170, [25] стр. (Акад. наук АзербССР. Инст. истории и философии); см. главу «О мидийской культуре и религии», стр. 163—169.
143. Пигулевская Н. Города Ирана в раннем средневековье. М.—Л., 1956, 366 стр., с илл. (Акад. наук СССР. Инст. востоковедения); библиогр. в подстрочн. прим.; см. главы: «Религиозные движения нашей эры», стр. 321—334; «Праздник Шах-рабгмуд-Тираган», стр. 334—338.
144. Радхакришнан С. Индийская философия. В 2 томах. Пер. с англ. Т. I. М., Изд. иностр. лит., 1956, 623 стр., 1 л. портр.; библиогр. в конце глав и в прим.
145. Религия и атеизм Греции. Справочник-путеводитель. М.—Л., 1956, 42 стр., с илл. (Акад. наук СССР. Музей истории религии и атеизма).
146. Струве В. В. К интерпретации угаритского текста «Рождение богов». Памятник угаритской литературы. Палестинский сборник, вып. 2, 1956, стр. 3—11.
147. Хрестоматия по истории древнего мира. Пособие для преподавателей средней школы. Сост. В. С. Воробьев-Десятовский, Р. Ф. Итс, Д. П. Каллистов и др. Под ред. акад. В. В. Струве. М., Учпедгиз, 1956, 343 стр.
148. Якимов А. Т. Материал к лекции на тему: Буддизм, его происхождение и сущность. М., 1956, 30 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний). На правах рукописи.

7. Происхождение христианства и его культ

149. Бенклиев С. Н. Происхождение и сущность христианства. Воронеж, Кн. изд., 1956, 44 стр. (Научно-атеист. библи. В помощь лектору); библиогр.—стр. 42—44.
150. Бугов Ю. О религиозном празднике Пасхи. Наука и жизнь, 1956, № 4 стр. 64.
151. Воропаева К. А. Был ли Христос? М., изд. «Знание», 1956, 32 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний). Печатается по решению жюри конкурса, проведенного Общ. на лучшую популярную брошюру.
152. Гордеев В. Н. Как возникло христианство, Л., Лениздат, 1956, 76 стр.
153. Есмелях А. И. Происхождение христианских таинств. М., Госкультпросветиздат, 1956, 56 стр., с илл.
154. Иванова А. П. Происхождение и сущность христианских религиозных праздников. Л., 1956, 36 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР. Лен. отд.).
155. Каждан А. П. Новые рукописи, открытые на побережье Мертвого моря. В кн.:

- Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, 4. М., 1956, стр. 280—313. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
156. **Кац А. Л.** Происхождение христианства и его идеология. В кн.: Религия и ее социальная сущность. Фрунзе, 1956, стр. 25—40. (Мин. культуры КиргССР. Республ. лекц. бюро. В помощь лектору-общественнику).
 157. **Ковалев С. И., Е. М. Штаерман.** Очерки истории древнего Рима. М., Учпедгиз, 1956, см. гл. XVIII, «Христианство», стр. 283—292.
 158. **Нейхардт А. А.** Происхождение креста. Научно-популярный очерк. М., Госкультпросветиздат, 1956, 60 стр., с илл., 2 л. илл.
 159. **Перетерский И. С.** Дигесты Юстиниана. Очерки по истории составления и общая характеристика. М., Госюриздат, 1956, см. гл. II, раздел 4, «Влияние христианства на римское право», стр. 25—27.
 160. Происхождение христианства. Справочник-путеводитель. М.—Л., 1956, 86 стр., с илл. (Акад. наук СССР. Музей истории религии и атеизма).
 161. **Робертсон А.** Происхождение христианства. Пер. с англ. Ю. В. Семенова. Общ. ред. и вступ. статья д-ра истор. наук проф. С. И. Ковалева. М., Изд. иностр. лит., 1951, 284 стр.
 162. **Старкова К. Б.** Рукописи из окрестностей Мертвого моря. Вестн. древн. истории, 1956, № 1, стр. 87—102.
 163. **Узков И. Н.** Методические советы лектору по теме: Происхождение и сущность религиозных праздников. М., 1956, 30 стр. (Общ. по распротр. полит. и научн. знаний РСФСР. Оргком). На правах рукописи. Библиогр. — стр. 29—30. **Штаерман Е. М.** Очерки истории древнего Рима. См. 157.
 164. **Шуцкий С. Р.** Происхождение и сущность христианских праздников. Минск, 1956, 29 стр. (Общ. по распротр. полит. и научн. знаний БССР, № 8).

8. Христианство в Византии

165. **Ангелов Д.** Рост и структура крупного монастырского землевладения в Северной и Средней Македонии в IV в. Пер. с болг. Византийский временник, т. 11, 1956, стр. 135—162; библиогр. в подстрочн. прим.
166. **Банк А. В.** Выставка византийских материалов в Государственном Эрмитаже. Византийский временник, т. 11, 1956, стр. 340—348.
167. **Бартиян Р. М.** К вопросу о павликианском движении в первой половине VIII в. Византийский временник, т. 8, 1956, стр. 127—131.
168. **Горянов Б. Т.** Религиозно-полемическая литература по вопросу об отношении к латинянам в Византии XIII—XV вв. Византийский временник, т. 8, 1956, стр. 132—142.
169. **Меликсет-Бек А. М.** К вопросу о датировке псевдоисааковых памфлетов в греко-византийской литературе. Византийский временник, т. 8, 1956, стр. 208—222.
170. **Удальцов Э. В.** Крупное светское и церковное землевладение в Италии VI в. Византийский временник, т. 9, 1956, стр. 105—116.
171. **Юзбашян К. Н.** К истории павликианского движения в Византии в IX в. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, 4. М., 1956, стр. 246—279. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
172. **Юзбашян К. Н.** Тондракитское движение в Армении и павликиане. Изв. Акад. наук АрмССР, 1956, № 9, стр. 31—44.

9. История православной церкви¹

173. **Алпатов М. В.** Образ Георгия-воина в искусстве Византии в древней Руси. Труды Отд. древнерусск. лит. (Акад. наук СССР. Инст. русск. лит.), т. XII, 1956, стр. 292—310, с табл.
174. **Амиранашвили Ж. Я.** Бека Опизори. Грузинский золотоваятель XII—начала XIII в. Тбилиси, изд. «Заря востока», 1956, 56 стр., с илл.; библиогр. в подстрочн. прим.
175. **Анкудинова Л. Е.** Социальный состав первых раскольников. Вестн. Лен. ун-ва, 1956, № 14, сер. истории языка и лит., стр. 54—68.
176. **Антонова В.** О первоначальном месте «Троицы» Андрея Рублева. В кн.: Материалы и исследования, т. I. М., изд. «Сов. художник», 1956, стр. 21—43, с илл. (Гос. Третьяковская галерея).
177. **Бонч-Бруевич В. Д.** Гапон и гапоновщина. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, 3. М., 1956, стр. 15—46. (Акад. наук СССР. Инст. истории).

¹ Из работ, посвященных искусству, включены только те, которые касаются иконографии.

178. Будилова Е. А. Борьба церкви против рефлекторной теории И. М. Сеченова. Там же, стр. 152—183.
179. Будовиц И. У. К вопросу о крещении Руси. Там же, стр. 402—434.
180. Загорский государственный историко-художественный музей-заповедник. Путеводитель. Под ред. Н. А. Маясовой, М., Гос. изд. культ.-просв. лит., 1956, 103 стр., с илл.
181. Вольнский С. Ф. Киево-Печерская лавра. Наука и жизнь, 1956, № 5, стр. 43—44.
182. Герцен А. И. О русской церкви и русском духовенстве. «Разбор» книги И. Белюстина «Описание сельского духовенства», Публикация Н. Г. Рындзюнского. Лит. наследство, т. 63, 1956, стр. 197—206.
183. Голубев И. Ф. Рукописные книги бывш. Тверской ученой архивной комиссии. Труды Отд. древнерусск. лит. (Акад. наук СССР. Инст. русск. лит.), т. XII, 1956, стр. 518—521. Описание церковных рукописных книг, хранящихся в Калининском областном архиве.
184. Горфункель А. Х. Вotchинное хозяйство и крестьяне Кирилло-Белозерского монастыря в XVII в. Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. канд. истор. наук. Л., 1956, 16 стр. (Акад. наук СССР. Инст. истории Лен. отд.).
185. Григевич Ю. А. Религия на службе у реакции в первой русской революции. Научн. зап. (Одесск. кредитно-эконом. инст.), т. V, 1956, стр. 129—147.
186. Демина Н. А. Черты героической действительности XIV—XV веков в образах людей Андрея Рублева и художников его круга. Труды Отд. древнерусск. лит. (Акад. наук СССР. Инст. русск. лит.), т. XII, 1956, стр. 311—324. Материалы по иконографии.
187. Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского. Там же, стр. 340—361.
188. Жаворонков А. Э. Рукописные и старопечатные книги Новгородского областного краеведческого музея. Там же, стр. 510—513. Сведения о рукописных и старопечатных книгах церковно-исторической литературы.
189. Зимин А. А. Общественно-политические взгляды Федора Карпова. Там же, стр. 160—173; прилож.: Послание Ф. И. Карпова старцу Филофею.
190. Казакова Н. А. Неизданное произведение Вассиана Патрикея (Собрание некоего старца на воспоминание своего обещания и о отвержении мира, яко же пишет в житии святаго Саввы). Там же, стр. 387—426.
191. Каменская Е. Исторический сюжет в клеймах иконы «Владимирская Богоматерь» Истомы Савина. В кн.: Материалы и исследования, т. I. М., Изд. «Сов. художник», 1956, стр. 44—49, с илл. (Гос. Третьяковская галерея).
192. Каштанов С. М. Копийные книги Троице-Сергиева монастыря XVI века. Зап. Отд. рукописей (Гос. библ. СССР им. Ленина), вып. 18, 1956, стр. 3—47.
193. Ключевский В. А. Сочинения, в 8 томах. М., Госполитиздат, 1956, т. I. Курс русской истории, ч. 1. Подготовка к печати и комм. В. А. Александрова и А. А. Зимины, 427 стр., 1 л. портр.; библиогр. в прил.
194. Лазарев В. Н. Этюды о Феофане Греке [чч. I—III. О творчестве художника XIV в.]. Византийский временник, т. 8, 1956, стр. 143—165; т. 9, 1956, стр. 193—210 (окончание); начало: т. 7, 1953, стр. 244—258.
195. Лихачев Д. С. Изображение людей в житийной литературе конца XIV—XV в. Труды Отд. древнерусск. лит. (Акад. наук СССР. Инст. русск. лит.), т. XII, 1956, стр. 105—115.
196. Лукьянов В. В. Краткие сведения о рукописных собраниях городов Ростова, Щербакова и Тутаева Ярославской области. Там же, стр. 514—517. Сведения о редких рукописных церковных и старопечатных книгах XVI—XVIII вв.
197. Лурье Я. С. Краткая редакция «Устава» Иосифа Волоцкого — памятник идеологии раннего иосифлянства. Там же, стр. 116—140.
198. Малышев В. И. Пижемская рукописная старина. (Отчет о командировке 1955 г.). С прилож. «Краткий охранный описи рукописных книг...» и текстов документов. Там же, стр. 461—493. О рукописных книгах по старообрядчеству.
199. Огризко З. А. Вкладные памяти Спасо-Прилуцкого монастыря XVI—XVII вв. Вестн. Моск. унив., истор.-филол. серия, 1956, № 2, стр. 163—168.
200. Окунь С. Б. Очерки истории СССР. Конец XVIII — первая четверть XIX века. Л., Учпедгиз, 1956; см.: гл. 1, [раздел] «„Вольнодумцы“ 90-х годов XVIII в.», стр. 34—39; [раздел] «Благовесть Исаилю Российскому», стр. 42—44; гл. 4, [раздел] «Пропаганда мистицизма», стр. 300—302.
201. Петренко М. З. и В. А. Шиденко. Киево-Печерская лавра в борьбе против революции 1905 года. Вопросы истории, 1956, № 3, стр. 132—136.
202. Привалова Н. И. Древнерусские рукописи и старопечатные книги Областной библиотеки Областного краеведческого и художественного музеев в г. Горьком.

- Труды отд. древнерусск. лит. (Акад. наук СССР. Инст. русск. лит.), т. XII, 1956, стр. 494—505.
- Описание богослужебных и церковных рукописей и книг XVI—XVIII вв.
203. **Розов Н. Н.** К юбилею Остромирова Евангелия. Там же, стр. 337—339.
204. **Розов Н. Н.** Настенные росписи на сюжеты древнерусской литературы в Воскресенском соборе в городе Тутаеве. Там же, стр. 325—333.
205. **Рыбаков Б. А.** Культура древней Руси. М., изд. «Знание», 1956, 39 стр., с илл. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
206. **Сапунов Б. В.** К вопросу о прекращении деятельности первых типографий в Москве. Труды Отд. древнерусск. лит. (Акад. наук СССР. Инст. русск. лит.), т. XII, 1956, стр. 431—441. О первопечатнике Иване Федорове.
207. **Сафронов Ф. Г.** Крестьянская колонизация бассейнов Лены и Илим в XVII веке. Якутск, Кн. изд., 1956, 210 стр., 1 л. карт.; см. гл. V, «Церковно-служилое землевладение», стр. 79—94.
- Шиденко В. А.** Киево-Печерская лавра в борьбе против революции 1905 года. См. 201.
208. **Яковлевский Б. М.** Рукописные книги Устюжского районного музея Вологодской области. Труды Отд. древнерусск. лит. (Акад. наук СССР. Инст. русск. лит.), т. XII, 1956, стр. 522—523. Сведения о церковных рукописных книгах XVI—XIX вв.

10. Православное сектантство

209. **Узков И. Н.** Материалы и методические советы лектору по теме: Сектантство и его идеология. М., 1956, 40 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР). На правах рукописи. Библиогр. — стр. 2.
210. **Узков И. Н.** Что такое религиозное сектантство. М., изд. «Знание», 1956, 31 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).

11. Католицизм

- Бортник Н. А.** Арнольд Брешианский борец против католической церкви. См. 287.
211. **Бромлей Ю. В., В. Д. Королук.** Реформация в Польше. В кн.: История Польши, в трех томах. 2-е, доп. изд. М., Изд. АН СССР, 1956, т. I, стр. 179—186.
212. За что Ватикан осудил французский католический журнал «Кинзэн»? Статьи из журнала № 98—99, 1955 г. Публикация и вступ. статья. Г. Е. Годунов. Современное папство и трудящиеся массы. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, 4. М., 1956, стр. 423—431 (Акад. наук СССР. Инст. истории).
213. **Заборов М. А.** История крестовых походов в докладах X Международного конгресса в Риме. В кн.: Средние века, вып. VIII. М., Изд. АН СССР, 1956, стр. 396—404.
214. **Заборов М. А.** Крестовые походы. М., 1956, 279 стр., с илл., 3 л. карт. (Акад. наук СССР. Научно-популярная серия).
215. **Зайцева М. И.** Католическая церковь «ратует» за науку. О философских конгрессах, организованных клерикалами, состоявшихся в Италии в 1955 г. Вопросы философии, 1956, № 4, стр. 226—228.
216. Из папского индекса запрещенных книг. (Публикация и вступ. статья М. И. Шульгина). В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, 4. М., 1956, стр. 413—422 (Акад. наук СССР. Инст. истории); перечень книг из «Индекса» 1948, около 180 назв.
217. **Кац А. Л.** Ватикан на службе империализма. В кн.: Религия и ее социальная сущность. Фрунзе, 1956, стр. 41—54. (Мин. культуры КиргССР. Республ. лекц. бюро. В помощь лектору-общественнику).
218. **Королук В. Д.** Польша и гуситская Чехия. Антинациональная политика церковных феодалов. В кн.: История Польши, в трех томах. 2-е, доп. изд. М., Изд. АН СССР, 1956, т. I, стр. 128—133.
- Королук В. Д.** Реформация в Польше. См. 211.
219. **Лаврецкий И. Р.** Кризис в католическом лагере. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, 4. М., 1956, стр. 55—87. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
220. **Михеев В. И.** Под сенью католического университета. Наука и жизнь, 1956, № 12, стр. 40.
221. **Мюрн Ж.** К вопросу о священниках рабочих. Отрывки из одноименной статьи, опубликованной в журнале «Cahiers Internationaux», 1954, № 3. Пер. с франц.

- В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, 3. М., 1955, стр. 145—161. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
222. Пособие по истории средних веков для учителей. (Материалы к урокам VI—VII классов). Под ред. Косминского. М., Учпедгиз, 1956, 359 стр., с илл.; библиогр. — стр. 357.
 223. Разоблачение антикоммунизма в Италии (статьи из журнала «Ринашита», № 8—9 за 1954 г.). Общ. ред. П. Тольятти. Пер. с итал. Ю. А. Добровольской. М., Изд. иностр. лит., 1956, см. гл. 7, «Ватикан осуждает коммунизм, отлучает от церкви, объявляет крестовые походы», стр. 62—77.
 224. Разумовский А. В. Культура Польши до конца XIII в. В кн.: История Польши, в трех томах. 2-е, доп. изд. М., Изд. АН СССР, т. I, 1956, стр. 88—96.
 225. Рамм Б. Я. Современный Ватикан. Л., 1956, 52 стр. (Всесоюз. общ. по распростр. полит. и научн. знаний. Лен. отд.).
 226. Семенов В. Ф. История средних веков. Учебник для педагогических институтов. М., Учпедгиз, 1956, 551 стр., с карт.; библиогр. — стр. 544—549.
 227. Таманцев Н. А. Список запрещенных книг Ватикана. Об «Индексе запрещенных книг». Труды (Лен. гос. библ. инст. им. Н. К. Крупской), т. I, 1956, стр. 221—229.
 228. Хрестоматия латинских текстов средневековых авторов. Под ред. доц. В. С. Соколова и Д. А. Дрбоглава. Т. I. М., 1956, 384 стр., с порт. (Моск. гос. ун-и. им. М. В. Ломоносова).
 229. Черняк Е. Б. Католическая историография в США. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, 4. М., 1956, стр. 322—353. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
 230. Чумаченко Н. Заговорившие письма. Уничтожение на костре памятников культуры майя. XVI в. Знание сила, 1956, № 1, стр. 9—18.
 231. Шейнман М. М. В чем особенности положения церкви в странах капитала. В кн.: Ответы на некоторые научно-атеистические вопросы. (Заочная консультация). Вып. 1. М., 1956, стр. 3—12. (Всесоюз. общ. по распростр. полит. и научн. знаний. В помощь лектору). На правах рукописи.
 232. Шейнман М. М. Предистория послания Льва XIII «*Rerum Novarum*». В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, 4. М., 1956, стр. 88—103. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
 233. Шейнман М. М. Социальная демагогия Ватикана. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, 3. М., 1956, стр. 118—144. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
 234. Эльвин И. Д. Ватикан и народно-демократическая Польша. Там же, стр. 87—117.
 235. Эльвин И. Церковь и государство в европейских странах народной демократии. В кн.: Ответы на некоторые научно-атеистические вопросы. (Заочная консультация). Вып. 1. М., 1956, стр. 13—24. (Всесоюз. общ. по распростр. полит. и научн. знаний. В помощь лектору). На правах рукописи.
 236. Яковьялло А. Забавная дискуссия. Огонек, 1956, № 43, стр. 15.

12. Протестантизм

237. Вихрев А. Е. Кому служит теория «морального перевооружения». Наука и жизнь, 1956, № 5, стр. 45.
238. Штокмар В. В. Пуританское движение 70—80 годов XVI в. в Англии. Уч. зап. ЛГУ, № 192, 1956, стр. 138—168. (Истор. фак. Серия истор. наук. Вып. 21).
Эльвин И. Церковь и государство в европейских странах народной демократии. См. 235.

13. Ислам

239. Абдуллаев М. Антинаучная сущность религии ислама и борьба за преодоление ее пережитки в сознании людей. Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук. Баку, 1956, 17 стр. (Мин. высшего образования СССР. Азерб. гос. ун-и. им. С. М. Кирова). На правах рукописи.
240. Бушуев С. К. Из истории русско-кабардинских отношений. Нальчик, Кабардинск. кн. изд., 1956; библиогр. в подстрочн. прим.; см.: гл. IV, [разделы:] «Реакционная мусульманская религия — орудие духовного закабаления широких кабардинских масс», стр. 62—65; «Религиозный синкретизм», стр. 69—72.
241. История Узбекской ССР, I, кн. 2. Ташкент, Изд. АН УзССР, 1956, см. гл. V, [раздел] 5, «Реакционная роль ислама», стр. 197—205.

242. Климович Л. И. Ислам, его происхождение и сущность. Уфа, Башкирск. кн. изд., 1956 64 стр.
243. Климович Л. И. Ислам, его происхождение и социальная сущность. М., изд. «Знание», 1956, 40 стр. (Всесоюз. сбщ. по распростр. полит. и научн. знаний).
244. Малоюковский М. В. Журнал «Аль-Манар» как источник для изучения мусульманской реформации в Египте. Кратк. сообщ. Инст. востоковедения (Акад. наук СССР), т. 19, 1956, стр. 94—99; библиогр. в подстрочн. прим.
245. Смирнов Н. А. Характерные черты идеологии юридизма. (Материал к совещанию). М., 1956, 19 стр. (Инст. истории Акад. наук СССР). На правах рукописи.
246. Сукарно. Индонезия Краткий очерк. Пер. с англ. А. Н. Бабкина и Л. И. Егорова. М., Изд. иностр. лит., 1956, см. главу «Религия в Индонезии», стр. 50—54.
247. Хашаев Х. М. Движущие силы юридизма в Дагестане. Махачкала, 1956, 44 стр. (Акад. наук СССР. Дагестанск. фил.). На правах рукописи.

14. Ламанизм

248. Ербанов Н. Происхождение и сущность религиозных обрядов и праздников. Улан-Уде, Бурят-Монг. кн. изд., 1956, 43 стр.; библиогр. в конце книги.
- Якимов А. Т. Материал к лекции на тему: Буддизм, его происхождение и сущность. См. 148.

15. История атеизма

а) История атеизма народов СССР

249. Баскаков В. Г. Мировоззрение Чернышевского. М., 1956 (Акад. наук СССР. Инст. философии) см. гл. III, «Н. Г. Чернышевский — великий материалист и диалектик», стр. 325—609.
250. Бегунов Ю. К. Кормчая Ивана Волка Курицына. О рукописи «Мерило праведное». Труды Отд. древнерусск. лит. (Акад. наук СССР. Инст. русск. лит.), т. XII, 1956 стр. 141—159.
Бонч-Бруевич В. Д. Ленин о религии. См. 16.
Будилова Е. А. Борьба церкви против рефлекторной теории И. М. Сеченова. См. 178.
251. Герцен А. И. Русская пасха. Статья в газете «L'Нотте». Публикация Н. Д. Эфрос. Лит. наследство, т. 63, 1956, стр. 56—58. На франц. и русск. яз.
252. Гуныкин Г. П. Материал в помощь лектору. Роль русского изобразительного искусства в борьбе с религией. (Одобен Бюро научно-атеист. секции). М., 1956, 24 стр. (Всесоюз. общ. по распростр. полит. и научн. знаний). На правах рукописи.
253. Дмитриев-Мамонов Ф. Н. Дворянин-философ. (Публикация и вступительная статья Л. Б. Светлова). В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, 4. М., 1956, стр. 394—412. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
254. Дмитриева Н. Библейские эскизы Александра Иванова. (К 150-летию со дня рождения художника). Искусство, 1956 № 5, стр. 50—60.
255. Емелях Л. И. Антицерковное движение крестьян в годы первой русской революции [и документы]. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, 3. М., 1956, стр. 459—494. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
256. Зимин А. А. И. С. Пересветов и русские вольнодумцы XVI века. Там же, стр. 311—324. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
257. Зимин А. А. Матвей Башкин — вольнодумец XVI в. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, 4. М., 1956, стр. 230—245. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
258. Зингер Е. «Притча о блудном сыне» Т. Г. Шевченко. О серии рисунков поэта. Искусство, 1956, № 2, стр. 55—60.
259. Зуммер В. М. Свободомыслие художника Александра Иванова. (К 150-летию со дня рождения). В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, 4. М., 1956, стр. 159—181, с табл. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
260. Иванов Б. Н. Характерные черты атеизма В. Г. Белинского. Уч. зап. Каф. истории КПСС и философии (Ростовск. н/Д. пед. инст.), вып. 2, 1956, стр. 239—261.
261. Исаев Т. С. Атеизм А. И. Герцена. Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. канд. филос. наук. М., 1956, 17 стр. (Моск. гос. унив. им. М. В. Ломоносова. Филос. фак.). На правах рукописи.
262. История Украинской ССР. В двух томах. Киев, Изд. АН УССР 1956, см. гл. IV. [раздел] 8, «Борьба городского населения против наступления шляхты и католического духовенства», стр. 174—180.

263. История Эстонской ССР (с древнейших времен до наших дней). Под ред. Г. Н. Наана. 2-е изд. Таллин, Эстонск. гос. изд., 1956, см.: гл. III, «Борьба против феодально-католической агрессии в первой половине XIII века», стр. 35—60; гл. V, [раздел] «Реформация», стр. 93—96.
264. Каневский Л. О. Замечательный врач-атеист (И. Е. Дьяковский. 1784—1841 гг.). Наука и жизнь, 1956, № 1, стр. 37.
265. Кирпотин В. Я. Критика религии в произведениях М. Е. Салтыкова-Щедрина. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, 4. М., 1956, стр. 120—136. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
266. Клибанов А. И. «Написание о грамоте». (Опыт исследования просветительно-реформационного памятника конца XV—первой половины XVI века). В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, 3. М., 1956, стр. 324—379. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
267. Клибанов А. И. «Самобытная ересь». (Из истории русского свободомыслия XV—половины XVI в.). В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, 4. М., 1956, стр. 203—229. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
268. Коган Ю. Я. Из истории распространения антихристианских памфлетов Вольтера в России в XVIII веке. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, 3. М., 1956, стр. 253—277. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
269. Коган Ю. Я. Преследование русских вольнодумцев во второй половине XVIII в. (По материалам тайной экспедиции). В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, 4. М., 1956, стр. 182—202. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
270. Корецкий В. И. К вопросу о социальной сущности «нового учения» Феодосия Косого. [XVI в.] Вестн. Моск. унив., Истор.-филол. серия, 1956, № 2, стр. 105—124.
271. Кравец И. Н. Борьба Т. Ф. Осиповского против идеализма и религии. (Конец XVIII и начало XIX в.). В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, 3. М., 1956, стр. 237—246. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
272. Крывелев И. А. Виднейший теологик научного атеизма. (К 100-летию со дня рождения Г. В. Плеханова). Наука и жизнь, 1956, № 12, стр. 37—39, с портр.
273. Лейкина-Свирская В. Р. Атеизм петрашевцев. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, 3. М., 1956, стр. 214—236. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
274. Моргунова-Рудницкая Н. Новый документ о картине В. Г. Перова «Проповедь на селе». В кн.: Материалы и исследования, т. I. М., изд. «Сов. художник», 1956, стр. 111—113, с илл. (Гос. Третьяковская галерея).
275. Мушин Б. З. Атеизм Щедрина. Уч. зап. (Удмуртск. пед. инст.), вып. 9, 1956, стр. 3—27.
276. Огарев Н. П. Избранные социально-политические и философские произведения. т. II. М., Госполитиздат, 1956, см. главу «Наука и религия», стр. 86.
Острянин Д. Ф. Борьба И. И. Мечникова против религии. См. 68.
Острянин Д. Ф. Мечников — борец против религии. См. 69.
277. Персид М. М. «Разговор двух приятелей о пользе наук и училищ» В. Н. Татищева как памятник русского свободомыслия XVIII века. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, 3. М., 1956, стр. 278—310. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
- Платонов Г. В. Атеистическое значение учения И. В. Мичурина. См. 70.
278. Плехов В. Атеизм Н. Г. Чернышевского. Илл. И. Ушаков. Наука и жизнь, 1956, № 9, стр. 29—31.
279. Пушкарев Л. Н. Критика религии и церкви И. А. Худяковым. 2-я половина XIX в. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, 3. М., 1956, стр. 184—213. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
280. Резников А. И. Борьба К. А. Тимирязева за науку против религии. В сб.: Естественное знание и религия. М., Госполитиздат, 1956, стр. 169—188.
Сахарова Т. А. Учение И. П. Павлова и научный атеизм. См. 76.
281. Светлов А. Б. Писатель-вольнодумец XVIII века В. П. Кольчев. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, 3. М., 1956, стр. 247—252. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
- Тепляков Н. Оружие художественного слова. См. 345.
282. Тонких А. С. Критика Н. В. Шелгуновым религии. Изв. Воронежск. пед. инст., т. 18. Кафедра философии, 1956, стр. 69—80.
283. Трусова С. «Выход архимандрита». Картина художника Л. И. Соломаткина. Краснодарск. изд. «Сов. Кубань», 1956, 12 стр., с илл. (Краснодарск. художеств. музей им. А. В. Луначарского).

284. Чубинский В. В. Вопросы религии в работах М. А. Антоновича. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, 4. М., 1956, стр. 137—158. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
285. Шварцман А. Л. Н. Г. Чернышевский и естествознание. Вопросы философии, 1956, № 4, стр. 145—154.

б) Свободомыслие и атеизм в Западной Европе

286. Асмус В. Д. Декарт. М., Госполитиздат, 1956, 371 стр., с илл., 1 л. порт.; библиогр. — стр. 311—370; см. гл. X, «Борьба Декарта с протестантскими богословами», стр. 226—250.
287. Бортник Н. А. Арнольд Брешианский — борец против католической церкви. М., 1956, 72 стр. (Акад. наук СССР. Научно-популярная серия); библиогр. — стр. 67—71.
288. Богуславский В. М. «Опыты» Мишеля Монтеня. Вопросы философии, 1956, № 5, стр. 106—119.
289. Верас Д. История севарамбов. Пер. с франц. Е. Дмитриевой. Комм. Ф. Б. Шуваловой. Вступ. статья В. П. Волгина. М., 1956, стр. 34—45, 138—145. (Акад. наук СССР. Предшественники научного социализма. Под общ. ред. акад. В. П. Волгина).
290. Гольбах П. Письма к Евгении. Здравый смысл. Ред., статья и прим. Ю. Я. Когана. М., 1956, 455 стр., 1 л. порт. (Акад. наук СССР. Инст. истории. Научно-атеист. библ.).
291. Дидро Д. Избранные атеистические произведения. Ред. и статья Х. Н. Момджяна. М., 1956, 478 стр., 1 л. порт. (Акад. наук СССР. Инст. истории. Научно-атеист. библ.).
292. Каане Э. Союз рационалистов во Франции. Наука и жизнь, 1956, № 7, стр. 45—46.
293. Коган-Бернштейн Ф. А. Петр Рамус и его борьба со схоластикой. (Из истории развития научной мысли во Франции XVI века). В кн.: Средние века, вып. VIII М., Изд. АН СССР, 1956, стр. 238—257.
294. Конько Жорж. Пьер Гассенди — возобновитель эпикуреизма. Вопросы философии, 1956, № 3, стр. 87—97.
295. Марат. Избранные произведения, в трех томах. Сост. акад. В. П. Волгин и А. З. Манфред. Пер. С. Б. Кана. Комм. В. М. Далина. Вступ. статья А. З. Манфреда. М., Изд. АН СССР, 1956, см.: т. I, главы «О суевериях», стр. 137—141; «Двойственный союз между государством и духовенством», стр. 141—143; т. II, глава «О преступлении против религии», стр. 263—264.
296. Мацек И. Табор в гуситском революционном движении, т. I. Пер. с чешск. Н. А. Аросевой и др. Ред. и предисл. П. И. Резонова. М., Изд. иностр. лит., 1956, 586 стр.
297. Озолин А. И. Историческое значение гуситского революционного движения. В кн.: История Чехословакии, в трех томах, М., Изд. АН СССР, 1956, т. I, стр. 181—185.
298. Озолин А. И. Предательство бюргерско-дворянского лагеря. Пражские компакаты и поражение таборитов. Там же, стр. 176—181.
299. Озолин А. И., П. И. Резонов. Противоречия внутри гуситского лагеря. Борьба гуситов за независимость Чехии. Там же, стр. 169—176.
300. Острой О. С. Чешская культура периода гуситских войн. Там же, стр. 185—189.
301. Резонов П. И. Первые крестовые походы против гуситской Чехии. Там же, стр. 159—169.
Резонов П. И. Противоречия внутри гуситского лагеря. Борьба гуситов за независимость Чехии. См. 299.
302. Резонов П. И. Крестьянское движение в Чехии и восстание гуситов. Там же, стр. 147—151.
303. Резонов П. И. Образование революционного крестьянско-плебейского и рыцарско-бюргерского лагерей в гуситском движении. Там же, стр. 152—159.
304. Руколь Б. М., Г. Э. Санчук. Начало гуситского движения. Там же, стр. 140—147.
305. Рутенбург В. И. Кампанелла. Л., 1956, 46 стр. (Общ. по распротр. полит. и научн. знаний. Лен. отд.).
306. Рутенбург В. И. Томмазо Кампанелла. Наука и жизнь, 1956, № 4, стр. 45—46.
Санчук Г. Э. Начало гуситского движения. См. 304.
307. Санчук Г. Э. Обострение социальных противоречий в Чехии накануне гуситского движения. В кн.: История Чехословакии, в трех томах. М., Изд. АН СССР, 1956, т. I, стр. 134—140.

- Семенов В. Ф. История средних веков, см. гл. XXI, раздел «Средневековые ереси и их социальный характер», стр. 315—318. См. 226.
308. Соколов В. В. Вольтер. (Общественно-политические, философские и социологические воззрения), Лекция, прочитанная на философском факультете Московского университета. М., Изд. Моск. унив., 1956, 34 стр.
- Уйбо А. А. Из истории борьбы науки против религии. См. 43.
309. Франклин В. Избранные произведения. Общ. ред. и вступ. статья проф. М. П. Баскина. М., Госполитиздат, 1956, 631 стр. (Акад. наук СССР. Инст. философии).
310. Фрере Н. Письмо Трасибула к Левкиппе. (Публикация и вступ. статья Ю. Я. Когана). В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, 4. М., 1956, стр. 354—393. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
311. Хромушина Г. Дважды сожженный. [Мигель Сервет]. Знание — сила, 1956, № 4, стр. 27—33.
312. Чалоян В. Основные черты философии Иоанна Воротнеци. Вопросы философии. 1956, № 5, стр. 142—147.
313. Шварцман А. М. Торжественное заседание, посвященное памяти Пьера Гассенди (1592—1655). Вопросы философии. 1956, № 1, стр. 195—199.
314. Щеглов В. П. Джордано Бруно и его космология. Ташкент, Изд. Акад. наук УзССР, 1956, 32 стр.

16. Преодоление религиозных предрассудков в СССР

315. Амантаев Б. О воспитании в массах коммунистической сознательности. (В помощь лектору). Алма-Ата, 1956, 43 стр. (Мин. культуры КазССР. Упр. по делам культ.-просвет. учрежд. Республ. лекц. бюро), см. гл. 3, «Борьба с религиозными пережитками — важнейшее условие воспитания в массах», стр. 30—34.
316. Бекиев Б. и И. Иванченко. О борьбе с пережитками прошлого в сознании и быту советских людей. Коммунист Туркменистана, 1956, № 4, стр. 33—41.
317. Бутинова М. С. О преодолении религиозных пережитков в сознании людей. Л., 1956, 43 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний. Лен. отд.).
- Иванченко И. О борьбе с пережитками прошлого в сознании и быту советских людей. См. 316.
318. Зыскин Г. С. Научные предвидения, суеверия и предрассудки. Куйбышев. Кн. изд., 1956, 79 стр.
319. Кибовский Н. Как понимать, что в СССР подорваны социальные корни религии. В кн.: Ответы на некоторые научно-атеистические вопросы. (Заочная консультация). Вып. 1. М., 1956, стр. 32—36. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний. В помощь лектору). На правах рукописи.
320. Крутик М. И. О приметах. Илл. В. Г. Бедарев. Наука и жизнь, 1956, № 9, стр. 40—41.
321. Лебедев Н. А. У «святого колодца» (г. Горький). Наука и жизнь, 1956, № 6, стр. 45.
322. Рязанцев Н. Существует ли судьба? М., изд. «Знание». 1956, 22 стр. (Всесоюзн. общ. по распростр. полит. и научн. знаний).
323. Скляр И. М. Религиозные пережитки и их вред. В кн.: Религия и ее социальная сущность. Фрунзе, 1956, стр. 55—75. (Мин. культуры КиргССР. Республ. лекц. бюро. В помощь лектору-общественнику).
324. Туткевич В. В чем вред религиозных предрассудков. Блокнот агитатора Лен. ОК и ГК КПСС. 1956. № 10, стр. 32—42.
- Шахнович М. И. Приметы в свете науки. См. 46.

17. Научно-атеистическая пропаганда в СССР

а) Общие вопросы

325. Гольденберг М. А. Содержание и задачи научно-атеистической пропаганды, проводимой сельскими объединениями лекторов. Кишинев, 1956, 27 лл. (Мин. культуры Молдавск. ССР. Центр. лекц. бюро).
326. Жигулев А. Об использовании художественной литературы в антирелигиозной пропаганде. Пропагандист, 1956, № 4, стр. 51—57.
327. Зильберберг Л. Использование кино в научно-атеистической пропаганде. М., Госкультпросветиздат, 1956, 71 стр.
328. Из опыта научно-атеистической пропаганды. (Материалы Всероссийского совещания семинара председателей бюро секций при правлениях отделений Общества и др.). М., 1956, 53 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний РСФСР. Оргкомитет). На правах рукописи.

329. **Карпов А. Н.** Методика подготовки и чтения массовых лекций на научно-атеистические темы. Чернигов, 1956, 27 стр. (Черниговск. обл. упр. культуры. Обл. лекц. бюро. В помощь лектору-общественнику сельских лекторских групп).
330. **Ковина Л.** В помощь научно-атеистической пропаганде. Наука и жизнь, 1956, № 3, стр. 38.
331. **Мартынов В.** Как бороться с религией. (Научно-атеистическая пропаганда — важнейшее средство преодоления религиозных пережитков). Ставрополь-на-Кавказе, 1956, 51 стр. (Упр. культуры Исполкома Ставропольск. краев. совета депутатов трудящихся. Краев. лекц. бюро. В помощь лектору и культпросветработнику). Рекоменд. лит. по вопр. научн. атеизма (59 назв.).
332. **Мацковский В.** Шире распространять естественно-научные знания среди трудящихся. Задачи парторганизаций Слонимского района Гродненской области. Коммунист Белоруссии, 1956, № 6, стр. 43—45.
333. **Михель Л. В.** Научно-атеистические вечера вопросов и ответов. (Из опыта Балабановского дома культуры). Калуга, 1956, 15 стр. (Обл. упр. культуры. Метод. кабинет).
334. **Нейман Р. Э. и Я. А. Угай.** Об использовании в атеистической пропаганде данных химической науки. В кн.: О научно-атеистической пропаганде в лекциях по естествознанию. Воронеж, Кн. изд., 1956, стр. 43—49.
335. О научно-атеистической пропаганде в лекциях по естествознанию. (Сб. статей. Ред. коллегия С. Н. Бенклиев и др.). Воронеж, Кн. изд., 1956, 63 стр. (Воронежск. обл. лекц. бюро. Обл. упр. культуры. Обл. отд. Общ. по распротр. полит. и научн. знаний. В помощь лектору).
336. О дальнейшем развитии научно-исследовательской работы в области атеизма и истории религии и участии учреждений Академии в научно-атеистической пропаганде. Вестн. Акад. наук СССР, 1956, № 9, стр. 88.
337. **Олещук Ф.** Религия и женщина. Работница, 1956, № 4, стр. 21—22.
338. **Павелкин П. А.** Что такое религия. Беседы. М., Госполитиздат, 1956, 134 стр.
339. **Прокофьев В.** Почему в основе научно-атеистической пропаганды должно лежать разъяснение важнейших явлений природы и общества. В кн.: Ответы на некоторые научно-атеистические вопросы. (Заочная консультация). (Одобрены Бюро секции по научно-атеистическим вопросам). М., 1956, стр. 37—42. (Всесоюз. общ. по распротр. полит. и научн. знаний. В помощь лектору). На правах рукописи.
340. **Рогов В. Я.** Вопросы научно-атеистической пропаганды в лекциях на астрономические и физические темы. В кн.: О научно-атеистической пропаганде в лекциях по естествознанию. Воронеж, Кн. изд., 1956, стр. 14—22.
341. **Тепляков Н.** Оружием художественного слова. Русская художественная литература в научно-атеистической пропаганде. Тула, Кн. изд., 1956, 71 стр.
Угай Я. А. Об использовании в атеистической пропаганде данных химической науки. См. 334.
Узков И. Н. Методические советы лектору по теме: Происхождение и сущность религиозных праздников. См. 163.
Узков И. Н. Материалы и методические советы лектору по теме: Сектантство и его идеология. См. 209.
342. **Фурман И. Я.** Атеистическое значение геологических и геофизических знаний. В кн.: О научно-атеистической пропаганде в лекциях по естествознанию. Воронеж, Кн. изд., 1956, стр. 23—42.
343. **Худяков С.** Что такое религия? М., изд. «Моск. рабочий», 1956, 87 стр.
Ред.: Баскин М. Против пережитков и чуждых влияний. Моск. правда, 1956, 21 дек.
344. **Черняховский Ф. И.** Вопросы научно-атеистического воспитания. Архангельск, Кн. изд., 1956, 60 стр.; библиогр. — стр. 59

6) Научно-атеистическая пропаганда в школе

345. **Балалаева Н. М., К. Б. Шустерман.** Антирелигиозное воспитание учащихся на уроках истории в 5—6 классах. Методическое пособие для учителя. Хабаровск, 1956, 77 стр. (Хабаровск. краев. инст. усовершенств. учит. Кафедра истории. Хабаровск. пед. инст.).
346. **Ефремов А. Н., В. И. Косолапов.** Научно-атеистическое воспитание учащихся. Киров. Кн. изд., 1956, 78 стр.
347. Из опыта атеистического воспитания учащихся. (Сб. статей). Челябинск, 1956, 60 стр. (Челябинск. городск. инст. усовершенств. учит.); литература для учителя — стр. 58—59.
Косолапов В. И. Научно-атеистическое воспитание учащихся. См. 346.

348. **Макматов Н. Г.** Атеистическое воспитание учащихся на уроках истории в V—VII классах средней школы. В кн.: Из опыта работы преподавателей истории. Алма-Ата, 1956, стр. 3—42. (Научно-исслед. инст. пед. наук КазССР).
349. Научно-атеистическое воспитание в школе. Ама-Ата, Каз. Учпедгиз, 1956, 80 стр. (Мин. просвещ. КазССР. Научно-исслед. инст. пед. наук. Пед. чтения).
350. Научно-атеистическое воспитание в школе. Под ред. канд. пед. наук П. С. Анофриевой Кишинев, изд. «Шкоола советикэ», 1956, 223 стр. (Мин. просвещ. Молдавск. ССР. Научно-исслед. инст. школ); библиогр. — стр. 219—222.
351. **Поликанова Р. М.** Антирелигиозное воспитание в школе. Барнаул, 1956, 20 стр. (Общ. по распростр. полит. и научн. знаний. Алт. краев. отд. Инст. усовершенств. учит. Алт. края).
352. **Рындзюнский П. Г.** Борьба за преодоление религиозных влияний в советской школе (1917—1919 гг.). В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей. 3. М., 1956 стр. 47—86. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
353. **Цузмер А. М.** Научно-атеистическое воспитание учащихся на уроках анатомии и физиологии человека. Естествознание в школе, 1956, № 3. стр. 49—56.
354. **Чиннова З. А.** Вопросы атеистического воспитания в преподавании педагогики в педагогических институтах. Уч. зап. (Ташкентск. пед. инст. иностр. языков), вып. 1, 1956, стр. 89—108.
355. **Шапиро Х. М.** Из опыта научно-атеистического воспитания на уроках древнего мира. Преподавание истории в школе, 1956, № 5, стр. 88—94.
Шустерман К. Б. Антирелигиозное воспитание учащихся на уроках истории в 5—6 классах. См. 345.

18. Музей истории религии и атеизма АН СССР

356. **Бонч-Бруевич В. Д.** [Некролог.] В кн.: Вопросы религии и атеизма. Сб. статей, 3. М., 1956, стр. 3—14. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
357. **Карпович И. Д.** Музеи Ленинграда и пригородов. Краткий указатель. Изд. 2-е, испр. и доп. Л., Лениздат, 1956, см. гл. VI, «Музей истории религии и атеизма Академии наук СССР», стр. 68—71.
358. **Кузнецов С. С., В. Л. Андрианова.** Что такое религия. Краткий путеводитель по выставке Музея истории религии и атеизма Академии наук СССР и Геологического музея им. А. П. Карпинского Академии наук СССР в Центральном парке культуры и отдыха им. С. М. Кирова. Август—сентябрь 1956 6 стр.
Происхождение христианства. Справочник-путеводитель. См. 160.
Религия и атеизм древней Греции. Справочник-путеводитель. См. 145.
359. Скульптуры древнейших людей. С макета синантропов в Музее истории религии и атеизма Академии наук СССР. Лен. правда, 1956, 20 марта.
360. **Харахоркин Л. Р.** О чем говорят экспонаты. Музей истории религии и атеизма Академии наук СССР. Комс. правда, 1956, 25 сент.
361. **Шварц В.** Ленинград. М., изд. «Искусство», 1956, см. главу «О Казанском соборе», стр. 179—187.

19. Библиография

362. **Белавенцева Н. Г.** Медицина не признает чудес. М., 1956, 20 стр. (Мин. культуры РСФСР. Гос. библ. СССР им. В. И. Ленина. Беседы о новых научно-популярных книгах. Вып. 2).
363. **Варшавский А. С., Ю. П. Шарапов.** В помощь научно-атеистической пропаганде. (Обзор литературы). Преподавание истории в школе, 1956, № 4, стр. 101—108.
364. **Григ И. Р.** Современная польская литература о Ватикане и католической церкви. В кн.: Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей, 4. М., 1956, стр. 314—321. (Акад. наук СССР. Инст. истории).
365. **Губанов Н. И.** О массовой научно-атеистической литературе [Обзор]. Вопросы философии, 1956, № 3, стр. 210—214.
366. История СССР. Указатель советской литературы за 1917—1952 гг. Отв. ред. К. Р. Симон. Т. 1. М., 1956. (Акад. наук СССР. Фундам. библ. обществ. наук). Т. 1. История СССР с древнейших времен до вступления России в период капитализма. Сост. И. П. Доронин, А. Н. Байкова, Д. Я. Брилон и др., Прилож.: Схема классификации. Вспомогательные указатели, 184 стр.
367. **Крывелев И. А.** Массовая научно-атеистическая литература. (Обзор). Парт. жизнь, 1956, № 13, стр. 67—73.
368. **Левшина О. Н.** Рекомендательные указатели литературы по естествознанию. Обзор изданий центральных библиотек. Сов. библиография, вып. 42, 1956, стр. 88—89.
369. **Петров С. О.** Книги гражданской печати XVIII века. (Каталог книг, хранящихся

- в Государственной публичной библиотеке Украинской ССР). Сост. С. О. Петров. Киев, 1956, 302 стр. (Акад. наук УССР. Гос. публ. библиот. ССР).
370. Примерная тематика лекций по научному атеизму. С планом и списком рекомендуемой литературы. Барнаул, 1956, 39 стр. (Упр. культуры Алт. крайисполкома. Лекц. бюро. В помощь лектору).
371. Примерная тематика, планы и рекомендательная литература по научно-атеистическим вопросам. Сталино, 1956, 20 стр. (Сталинск. обл. упр. культуры. Лекц. бюро. Обл. отд. Общ. по распрост. полит. и научн. знаний. В помощь лектору).
372. Руманова Д. И. Антирелигиозное воспитание в школе и семье. Краткий указатель литературы. Ростов н/Д., 1956, 48 стр. (Ростовск. гос. научн. библиот. им. К. Маркса. Ростовск. обл. инст. усовершенств. учит.).
- Шарапов Ю. П. В помощь научно-атеистической пропаганде. (Обзор литературы). См. 363.

20. Рецензии

373. Андреев А. Возникновение и сущность религии. Колхозник Белоруссии, 1956. № 10, стр. 31—32. *Рец. на кн.: И. Н. Никифоров. Как возникла религия и в чем ее сущность. М., изд. «Знание», 1955.*
374. Андреев А. Основоположники марксизма о религии. Коммунист. Сов. Латвия, 1956, № 8, стр. 92—94. *Рец. на кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс. О религии. Рига. Латгосиздат, 1956. На латышск. яз.*
375. Бардадым Н. Неполноценные брошюры. Алма-Атинск. правда, 1956, 6 янв. *Рец. на кн.: К. И. Козлова. Наука о строении Вселенной в борьбе против религиозных предрассудков. Алма-Ата, 1955.*
376. Баскин М. Против вредных пережитков и чуждых влияний. Моск. правда, 1956, 21 дек. *Рец. на кн.: М. М. Шейнман. Религия в период империализма. М., изд. «Знание», 1955.*
377. Бондаревский Г. А., Вопросы истории, 1956, № 7, стр. 160—163. *Рец. на кн.: Н. А. Смирнов. Очерки истории изучения ислама в СССР. М., Изд., АН СССР, 1954.*
378. Васьковский О. А. и Ю. И. Резников, Вопросы истории, 1956, № 10, стр. 174—175. *Рец. на кн.: А. М. Самсонов. Антифеодальные народные восстания в России и церковь. М., 1955. (Акад. наук СССР. Научно-популярная серия).*
379. Виленская С. К. Гигант учености, духа и характера. Наука и жизнь, 1956, № 3, стр. 60—61. *Рец. на кн.: В. Рожицын. Джордано Бруно и инквизиция. М., Изд. АН СССР, 1955.*
380. Винников Я. Р., Сов. этнография, 1956, № 3, стр. 168—170. *Рец. на кн.: Н. Кулиев. Горьба с пережитками отсталого прошлого в сознании людей в условиях Советского Туркменистана. Ашхабад, Изд. АН ТуркмССР, 1955.*
381. Греков И. Б., Вопросы истории, 1956, № 1, стр. 182—185. *Рец. на кн.: Б. Т. Рубцов. Гуситские войны. (Великая крестьянская война XV века в Чехии), М., Госполитиздат, 1955.*
382. Кандель Е. П. Программа воинствующего атеизма. Наука и жизнь, 1956, № 3, стр. 35—38. *Рец. на кн.: К. Маркс и Ф. Энгельс о религии. М., Госполитиздат, 1955.*
383. Ковина А. В помощь научно-атеистической пропаганде. Наука и жизнь, 1956, № 3, стр. 38. *Рец. на кн.: В помощь научно-атеистической пропаганде. Рекоменд. указатель литературы. Изд. 2-е, доп. и переработ. Общ. ред. Д. Е. Михневича. М., 1955. (Мин. культуры РСФСР. Гос. библиот. СССР им. В. И. Ленина).*
384. Крывелев И. А. Две книги об ордене иезуитов. Вопросы философии, 1956, № 6, стр. 191—196. *Рец. на кн.: А. Тонди. Иезуиты. Пер. с итал. М., Изд. иностр. лит., 1955; Д. Е. Михневич. Очерки по истории католической реакции. (Иезуиты). Изд. 2-е. М. Изд. АН СССР, 1955.*
385. Кудрявцев М. Некоторые вопросы индийской культуры в книге Джавахарлала Неру. Открытие Индии. Сов. этнография, 1956, № 1, стр. 155—161. *Рец. на кн.: Д. Неру. Открытие Индии. М., Изд. иностр. лит., 1955.*
386. Левина И. Неоправданные претензии. Искусство, 1956, № 2, стр. 67—71. *Рец. на кн.: М. И. Шахнович. Гойя против папства и инквизиции. М.—Л., Изд. АН СССР, 1955.*
387. Нахов И. М. и Ю. Ф. Шульд., Вестник древней истории, 1956, № 4, стр. 65—68. *Рец. на кн.: Лукриан. Избранные атеистические произведения. Ред. А. П. Каждана. М., Изд. АН СССР, 1955.*
388. Радциг С. И., Вестник древней истории, 1956, № 1, стр. 70—75. *Рец. на ст.: А. Ф. Лосев. Олимпийская мифология в ее социально-историческом развитии. Уч. зап. Моск. гор. пед. инст. им. В. И. Ленина, т. XXII, М. 1953.*

- Резников Ю. И. *Рец. на кн.: А. М. Самсонов. Антифеодалные народные восстания в России и церковь. См. 378.*
389. Рудзинкас А. Об одной неудачной брошюре. Коммунист (Вильнюс), 1956, № 1, стр. 59—62. *Рец. на кн.: И. Юркунас и Левинаускас. Антинациональная политика литовских клерикалов. Вильнюс, Госполитиздат, 1955. На литовск. яз.*
390. Рутенбург В. И. Средние века, вып. 8. М., Изд. АН СССР, 1956, стр. 429—433. *Рец. на кн.: М. М. Смирин. Народная реформация Томаса Мюнцера и Великая крестьянская война. Изд. испр. и доп. М., Изд. АН СССР, 1955.*
391. Субботин А. Л. Против дурмана религии. Вопросы философии, 1956, № 1, стр. 210—212. *Рец. на кн.: G. Thomson. An Essay on religion. London, Lawrence and Wishart, 1954.*
392. Храпченко В. Ф., Вопросы истории, 1956, № 1, стр. 186—189. *Рец. на кн.: Д. Ангелов. Богомилство в Болгарии. Пер. с болг. Н. Н. Соколова. Ред. и предисл. Э. В. Удальцовой. М., Изд. иностр. лит., 1954, 213 стр.*
- Шульц Ю. Ф. *Рец. на кн.: Лукиан. Избранные атеистические произведения. См. 387.*

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ К «УКАЗАТЕЛЮ ЛИТЕРАТУРЫ ПО ИСТОРИИ
РЕЛИГИИ И АТЕИЗМА, ИЗДАННОЙ В СССР НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ
(1956 г.)»¹

- | | |
|--|---------------------------------|
| Абдулаев М. 239 | Богуславский В. М. 288 |
| Айрапетянц Л. 31 | Бойко П. Н. 48 |
| Аликишиев Р. Ш. 92 | Бомштейн Г. И. 101 |
| Алпатов М. В. 173 | Бондаревский Г. Л. (рец.) 377 |
| Амантаев Б. 315 | Бонч-Бруевич В. Д. 16, 177, 356 |
| Амиранашвили Ж. Я. 174 | Борисковский П. И. 82 |
| Ангелов Д. 165, 392 | Бортник Н. А. 287 |
| Андреев А. (рец.) 373, (рец.) 374 | Борчанинова А. П. 93 |
| Андреева Е. В. 32 | Бромлей Ю. В. 211 |
| Андрианова В. Л. 358 | Бруно Дж. 43, 314, 379 |
| Анкудинова Л. Е. 175 | Бугов Ю. 150 |
| Антонова В. 176 | Будилова Е. А. 178 |
| Антонович М. А. 284 | Будовниц И. У. 179 |
| Апулей Люций 124 | Бутинова М. С. 102, 317 |
| Арнольд Брешианский 287 | Бушуев С. К. 240 |
| Арсеньев А. С. 47 | |
| Асмус В. Д. 286 | Валлон А. 103 |
| | Варшавский А. С. 363 |
| Балалаева Н. М. 345 | Васковский О. А. (рец.) 378 |
| Балараммурти И. 125 | Верас Д. 289 |
| Банк А. В. 166 | Виленская С. К. (рец.) 379 |
| Бардадым Н. (рец.) 375 | Винников Я. Р. (рец.) 380 |
| Бартиян Р. М. 167 | Вихрев А. Е. 237 |
| Баскаков В. Г. 249 | Власковский В. Г. 83 |
| Баскин М. (рец.) 15, (рец.) 39, (рец.) 343, (рец.) 376 | Вольнский С. Ф. 180 |
| Бауэр Бруно 6 | Вольтер 308 |
| Башкин Матвей 257 | Воробьев М. 20 |
| Бегунов Ю. К. 250 | Воронцов Г. В. 21 |
| Бекиев Б. 316 | Воронцов-Вельяминов Б. А. 49 |
| Белавенцева Г. Н. 362 | Воропаева К. Л. 151 |
| Беленький М. 126 | Воротнеци Иоанн 312 |
| Белинский В. Г. 260 | |
| Белов М. 15 | Галилей Г. 43 |
| Бенклиев С. Н. 33, 149 | Гапон 177 |
| Бернал Д. Д. 34 | Гассенди Пьер 294, 313 |
| Бирюков Д. А. 60 | Гегель Г. В. 29 |
| Блинов А. И. 118 | Герцен А. И. 182, 251, 261 |
| Боголюбский С. Н. 61 | Глускина Л. М. 128 |
| | Глядкоу В. А. 35 |

¹ Номера работ, в которых имеются биографические материалы и иные сведения, характеризующие деятельность данного лица, набраны курсивом.

Гойа 386

Голубев И. Ф. 183

Гольбах А. 290

Гольденберг В. А. 130

Гольденберг М. А. 325

Го Мо-жо 129

Гордеев В. Н. 152

Горфункель А. Х. 184

Горянов Б. Т. 168

Греков И. Б. (рец.) 381

Григ И. Р. 364

Григорьев П. А. 84

Грицевич Ю. А. 185

Губанов Н. И. 365

Гуныкин Г. П. 252

Гуру П. 131

Даумер Г. Ф. 7

Декарт 286

Демина Н. А. 186

Дидро Д. 291

Дмитриев-Мамонов Ф. Н. 253

Дмитриева Н. 254

Добина С. Г. 85

Доброхвалов В. П. 62

Дьяковский И. Е. 264

Дьяконов И. М. 133

Емелях Л. И. 153, 255

Ербанов И. 248

Еремин И. П. 187

Ефимов М. И. 86

Ефремов А. Н. 346

Жаворонков А. Э. 188

Жигулев А. 326

Заборов М. А. 213, 214

Зайкин М. Ф. 104

Зайцева М. И. 215

Зильберберг Л. 327

Зимин А. А. 189, 256, 257

Зингер Е. 258

Зуммер В. М. 259

Зыбковец В. Ф. 105

Зыскин Г. С. 318

Иван Волк Курицын 250

Иванов А. 254, 259

Иванов Б. Н. 260

Иванов И. Г. 50

Иванов М. 22

Иванова А. П. 154

Иванченко И. 316

Ильин Н. А. 63, 64

Иосиф Волоцкий 197

Исаия Т. С. 261

Каане Эрнест 292

Каждан А. П. 155

Казакова Н. А. 190

Казанский Б. В. 134

Каменская Е. 191

Кампанелла Томмазо 305, 306

Кандель Е. П. (рец.) 382

Каневский Л. О. 94, 264

Карпов А. Н. 329

Карпов М. 51

Карпович И. Д. 357

Касьянова Е. В. 52

Кац А. Л. 156, 217

Каштанов С. М. 192

Керенский И. П. 87

Кибовский Н. 319

Кирилл Туровский 187

Кирпотин А. Я. 265

Клибанов А. И. 266, 267

Климович Ж. Л. 242, 243

Ключевский В. О. 193

Ковалев С. И. 157

Ковальзон М. Я. 37

Ковина Л. 330, (рец.) 383

Коган Ю. Я. 268, 269

Коган-Бернштейн Ф. А. 293

Козлова К. И. 375

Колычев В. П. 287

Комаров В. Н. 53

Коньо Ж. 294

Коперник 43, 52

Корецкий В. И. 270

Королюк В. Д. 211, 218

Косолапов В. И. 346

Кравец И. Н. 271

Краснов А. Н. 135

Крутик М. И. 320

Крывелев И. А. 17, (рец.) 26, 105, 272, 367, (рец.) 384

Кудрявцев М. (рец.) 385

Кузнецов С. С. 358

Кулиев Н. 380

Лаврецкий И. Р. 219

Лазарев В. Н. 194

Лакомкин А. И. 88

Лебедев Н. А. 321

Левада Ю. А. 38

Левина И. (рец.) 386

Левинаускас Д. 389

Левшина О. Н. 368

Лейкина-Свирская В. Р. 273

Ленин В. И. 12—14, 16, 19

Лихачев Д. С. 195

Ломоносов М. В. 101

Лосев А. Ф. 388

Лукиан 387

Лукьянов В. В. 196

Лурье Я. С. 197

Макматов Н. Г. 348

Максимова М. И. 136

Малышев В. И. 198

Малюковский М. В. 244

Марат 295

Маркс К. 1—7, 374, 382

Мартынов В. 331

Матье М. Э. 137—140

Мацек И. 296

Мацковский В. 332

Мезенцев В. 39

Меликсет-Бек Л. М. 169

Мельников Г. Б. 89

Мельников Г. В. 65

- Мечников И. И. 68, 69
 Минаева В. Г. 90
 Михайловский К. 141
 Михеев В. И. 220
 Михель Л. В. 333
 Михневич Д. Е. 384
 Мичурин И. В. 70
 Монтень М. 288
 Моргунова-Рудницкая Н. 274
 Мушин Б. З. 275
 Мюнцер Томас 390
 Мюри Ж. 221

 Нахов И. М. (рец.) 387
 Нейман Р. З. 334
 Нейхардт А. А. 158
 Неру Д. 385
 Никифоров И. Н. 373
 Никольский В. К. 107, 122
 Никольский Н. М. 108
 Новик И. Б. 30, 40, 54

 Овсянников М. 23
 Оганесян Л. А. 95
 Огарев Н. П. 276
 Огризко Э. А. 199
 Озолин А. И. 297—299
 Ойзерман Т. И. 18.
 Ожунь С. Б. 200
 Олещук Ф. 337
 Опарин А. И. 66, 67
 Опизори Б. 174
 Осиповский Т. Ф. 271
 Острой О. С. 300
 Острянин Д. Ф. 68, 69

 Павелкин П. А. 338
 Павлов И. П. 76
 Панцхава И. Д. (рец.) 36
 Пересветов И. С. 256
 Перетерский И. С. 159
 Перов В. Г. 274
 Персиц М. М. 277
 Петренко М. Э. 201
 Петров С. О. 369
 Пигулевская Н. 143
 Платонов Г. В. 41, 70, 71
 Плеханов Г. В. 272
 Плехов В. 278
 Плисецкий М. С. 91
 Плутарх 2, 3
 Плющ Л. Н. 72
 Поликанова Р. М. 351
 Правдина О. Л. 73
 Привалова Н. И. 202
 Припотнев А. (рец.) 43
 Прокофьев В. И. 109, 339
 Пушкарев Л. Н. 279

 Радхакришнан С. 144
 Радциг С. И. (рец.) 388
 Разумовский П. В. 224
 Райков Б. Е. 74
 Рамм Б. Я. 225
 Рамус П. 293
 Рахимов М. Р. 110

 Резников А. И. 280
 Резников Ю. И. (рец.) 378
 Резонов П. И. 299, 301—303
 Робертсон А. 161
 Рогинский Г. Э. 75
 Рогов В. Я. 340
 Рожицын В. 379
 Розенталь Н. 111
 Розов Н. Н. 203, 204
 Рублев А. 176, 186
 Рубцов Б. Т. 381
 Рудзинкас А. (рец.) 389
 Руколь Б. М. 304
 Руманова Д. И. 372
 Рутенбург В. И. 305, 306, (рец.) 390
 Рыбаков Б. А. 205
 Рындзюнский П. Г. 352
 Рязанцев Н. 322

 Салтыков-Щедрин М. Е. 265, 275
 Самохвалов Н. И. 24
 Самсонов А. Ф. 378
 Санчук Г. Э. 304, 307
 Сапунов Б. В. 206
 Саранчук Д. С. 19
 Сафронов Ф. Г. 207
 Сахарова Т. А. 76
 Светлов Л. Б. 281
 Селешников С. И. 55
 Семенов В. Ф. 226
 Сервет Мингель 311
 Сеченов И. М. 79, 178
 Сигал Б. С. 96
 Сидоров Д. И. 25
 Скляр И. М. 112, 323
 Смирин М. М. 390
 Смирнов Н. А. 245, 377
 Соколов В. В. 308
 Соколова В. К. 113
 Соломаткин Л. И. 283
 Старикова К. Б. 162
 Струве В. В. 146
 Субботин А. Л. (рец.) 391
 Сукарно 246
 Сытинская Н. Н. 56

 Таманцев Н. А. 227
 Татищев В. Н. 277
 Тепляков Н. 341
 Тер-Оганезов В. Т. 57
 Тимирязев К. А. 280
 Токарев С. А. 114—118
 Томсон Г. 391
 Тонди А. 384
 Тонких А. С. 282
 Трахтман Я. Н. 97—99
 Троицкий Н. А. 77
 Трусова С. 283
 Туткевич В. 42, 324

 Угай Я. А. 334
 Удадьцов Э. В. 170
 Узков И. Н. 163, 209, 210
 Уйбо А. А. 43

 Фаддеев Б. Т. 44
 Федор Карпов 189

- Фейербах Л. 5
 Феодосий Косой 270
 Феофан Грек 194
 Фесенков В. Г. 67
 Франклин В. 309
 Фрере Н. 310
 Фунт И. М. 100
 Фурман И. Я. 342
- Хайтун Д. Е. 119, 120
 Харадзе Е. К. 58
 Харахоркин Л. Р. 360
 Хашаев Х. М. 247
 Храмченков Ф. В. (рец.) 392
 Хромушина Г. 311
 Худяков И. А. 279
 Худяков С. 343
 Хуторянский (рец.) 26
- Цузмер А. М. 353
- Чалоян В. 312
 Чернышевский Н. Г. 249, 278, 285
 Черняк Е. Б. 229
 Черняховский Ф. И. 344
 Чиннова Э. А. 354
 Чубинский В. В. 284
 Чумаченко Н. 230
 Чурсин Г. Ф. 121
- Шапиро Х. М. 355
 Шарапов Ю. П. 363
 Шаревская Б. И. 122
- Шахнович М. И. 45, 46, 386
 Шварц В. 361
 Шварцман А. Л. 285
 Шварцман А. М. 313
 Шевченко Т. Г. 258
 Шейнман М. М. 231—233, 376
 Шелгунов Н. В. 282
 Шеллинг Ф. В. 9, 10
 Шерешевский С. В. 78
 Шиденко В. А. 201
 Шорохова Е. В. 79
 Штаерман Е. М. 157
 Штокмар В. В. 238
 Шульц Ю. Ф. 387
 Шустерман К. Б. 345
- Щеглов В. П. 314
 Щуцкий С. Р. 164
- Элленбергер В. 123
 Эльвин И. Д. 234, 235
 Эмме А. М. 80, 81
 Энгельс Ф. 6, 7—11, 374, 382
 Эпикур 2, 3
- Юзбашян К. И. 170, 171
 Юркунас И. 389
 Юрьев Л. 59
- Якимов А. Т. 148
 Яковьелло А. 236
 Яковцевский Б. М. 208

СОДЕРЖАНИЕ

Стр.

I. Проблемы марксистского атеизма

М. И. Шахнович. В. И. Ленин об истории атеизма . . .	3
--	---

II. Атеизм в Западной Европе и США

Проф. С. И. Ковалев. Из истории критики христианства	46
Проф. М. А. Гукровский. Итальянский вольнодумец XV в. Филиппо-Буонаккорзи (Каллимах)	62
Проф. Б. А. Чагин. Критика религии Томасом Гоббсом	78
Проф. Я. М. Захер. Дехристианизаторская деятельность Жозефа Фуше	93
З. Н. Мелешенко и Т. М. Румянцева. Критика религии и церкви немецкими просветителями XVIII в.	112
Е. Г. Кириллова. Атеизм Людвига Фейербаха	133
Н. М. Гольдберг. Выдающийся американский атеист XIX в. Роберт Ингерсолл .	143

III. Атеизм народов СССР

Б. Я. Рамм. Казимир Лышинский — жертва религиозного изуверства	173
Член-корр. АН СССР Н. К. Пиксанов. Антирелигиозная сатира И. С. Тургенева	199
Е. Г. Кислицына и Н. В. Яковлев. Антирелигиозные мотивы в творчестве М. Е. Салтыкова-Щедрина	204
Л. Р. Харахоркин. Из истории борьбы дарвинизма с религией в России	222
Н. А. Ельшина. Антиклерикализм в произведениях И. Е. Репина	249
Л. И. Емелях. Из истории антиклерикализма и атеизма русских крестьян в 1905—1907 гг.	265

IV. Атеистические традиции в странах народной демократии

А. Яшек (Прага). Об антиклерикальной борьбе чешского народа	287
Г. Симеон (Бухарест). Из истории атеистической мысли в Румынии	295
М. Е. Добрускин (Харьков). Свобода совести в Народной Болгарии	305

V. Проблемы стихийного материализма в первобытном обществе

Д-р истор. наук А. Ф. Анисимов. О наивном реализме первобытных людей. .	317
М. С. Бутинова. Начатки знаний у папуасов Новой Гвинеи	342

VI. Атеизм в античном обществе

Акад. А. О. Маковельский (Баку). К вопросу об атеизме Лукреция	372
М. М. Кубланов. Атеистические воззрения Лукреция	377

VII. Библиография

М. Д. Захарова. Указатель литературы по истории религии и атеизма, изданной в СССР на русском языке (1956 г.)	399
---	-----

CONTENTS

Page

I. On Problems of Marxist Atheism

M. I. Shakhnovitch. V. I. Lenin on the History of Atheism . . .	3
---	---

II. On Atheism in Europe and the USA

S. I. Kovalyov. Prof. On the Development of a Critical Outlook on Christianity. . .	46
M. A. Goukovsky. Prof. Filippo Buonaccorsi (Kallimachus), an Italian Freethinker of the XVth Century	62
B. A. Chagin. Prof. Thomas Hobbs Criticism of Religion	78
Y. M. Zakher. Prof. Dechristianizing Activities of Joseph Fouché	93
Z. N. Meleshchenko and T. M. Roumyantseva. Criticism of Religion and Church by the German Enlighteners of the XVIIIth Century	112
E. G. Kyrillova. L. Feuerbach's Atheism	133
N. M. Goldberg. Robert Ingersoll, a Prominent American Atheist of the XIXth Century	143

III. On Atheism in the History of the Peoples of the USSR

B. J. Ramm. Kazimir Lyshchinsky, a Victim of Religious Fanaticism	173
N. K. Pickсанov. Corr. Member of the A. of Sc. of the USSR. An Anti-Religious Satire by I. S. Turgenev	191
E. G. Kislitsina and N. V. Yakovlev. Anti-Religious Motifs in the Art of M. E. Saltykov-Shchedrin	204
L. R. Kharakhorkin. On the History of the Struggle between Darwinism and Religion in Russia	222
N. A. Elshina. Anti-Clericalism in the Art of I. E. Repin	249
L. I. Emelyakh. On Anti-Clericalism and Atheism among Russian Peasantry during the Period of 1905—1907	265

IV. On Traditions of Atheism in the Countries of Peoples Democracy

A. Yashek. (Prague). On the History of the Anticlerical Struggle of the Czech People	287
G. Simmion. (Bucharest). On the History of Atheist Thought in Roumania	295
M. E. Dobrouskin. (Kharkov). Freedom of Conscience in People's Bulgaria	305

V. On Problems of Unconscious Materialism in Primitive Societies

A. F. Anisimov. Doct. of Hist. On the Naïve Realism of Primitive Man	317
M. S. Boutinova. The Beginnings of Knowledge among the Papuans of New Guinea	342

VI. On Atheism in the Antique World

A. O. Makovelsky. Acad. (Bakú). On Lucrece's Atheism	372
M. M. Koublanov. The Atheistic Views of Lucrece.	377

VII. Bibliography

M. D. Zakharova. Publications on the History of Religion and Atheism issued in the USSR in 1956 (in Russian)	399
--	-----

ЕЖЕГОДНИК МУЗЕЯ
ИСТОРИИ РЕЛИГИИ И АТЕИЗМА
т. III

Утверждено к печати

*Ученым советом Музея истории религии и атеизма
Академии наук СССР*

*

*Редактор издательства С. В. Солтанов
Технический редактор Р. Е. Зендель
Корректоры Э. А. Кацман и Н. М. Шилова*

*

Сдано в набор 14/VIII 1959 г. Подписано к печати 31/X 1959 г.
РИСО АН СССР № 133—83В. Формат бумаги $70 \times 108^{1/16}$.
Бум. л. $13^{1/4}$. Печ. л. $26^{1/2} = 36.30$ усл. печ. л. Уч. изд. л. 37.01.
Изд. № 900. Тип. зак. № 294. М.-22478. Тираж 1700.

Цена 24 р. 20 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

<i>Страница</i>	<i>Строка</i>	<i>Напечатано</i>	<i>Должно быть</i>
56	10 сверху	[prorégomènes	[prolégomènes
57	17 „	мессионизм.	месснианизм.
95	13 снизу	эберисты	эбертисты
106	23 сверху	пенсий,	должностей, так и своих пенсий,
106	17 снизу	неразделенной,	нераздельной,
171	2 „	Дес.,	Дес.,
197	12 „	oppressione	oppressionem
200	26 „	1947,	1847,
297	8 „	религией	религией“
300	7—6 „	Господствующей	Господствующие
387	15 „	„разных“	разных
403	26 сверху	Трахман Я. Н.	Трахтман Я. Н.
419	24 снизу	Старикова К. Б.	Старкова К. Б.
420	13 сверху	Храмченков Ф. В.	Храпченков Ф. В.

EXCISE
N 7887
HC 117
DEARBY
WATERS

III

1959