



Тем, что эта книга дошла до Вас, мы обязаны в первую очередь библиотекарям, которые долгие годы бережно хранили её. Сотрудники Google оцифровали её в рамках проекта, цель которого – сделать книги со всего мира доступными через Интернет.

Эта книга находится в общественном достоянии. В общих чертах, юридически, книга передаётся в общественное достояние, когда истекает срок действия имущественных авторских прав на неё, а также если правообладатель сам передал её в общественное достояние или не заявил на неё авторских прав. Такие книги – это ключ к прошлому, к сокровищам нашей истории и культуры, и к знаниям, которые зачастую нигде больше не найдёшь.

В этой цифровой копии мы оставили без изменений все рукописные пометки, которые были в оригинальном издании. Пускай они будут напоминанием о всех тех руках, через которые прошла эта книга – автора, издателя, библиотекаря и предыдущих читателей – чтобы наконец попасть в Ваши.

### **Правила пользования**

Мы гордимся нашим сотрудничеством с библиотеками, в рамках которого мы оцифровываем книги в общественном достоянии и делаем их доступными для всех. Эти книги принадлежат всему человечеству, а мы – лишь их хранители. Тем не менее, оцифровка книг и поддержка этого проекта стоят немало, и поэтому, чтобы и в дальнейшем предоставлять этот ресурс, мы предприняли некоторые меры, чтобы предотвратить коммерческое использование этих книг. Одна из них – это технические ограничения на автоматические запросы.

Мы также просим Вас:

- **Не использовать файлы в коммерческих целях.** Мы разработали программу Поиска по книгам Google для всех пользователей, поэтому, пожалуйста, используйте эти файлы только в личных, некоммерческих целях.
- **Не отправлять автоматические запросы.** Не отправляйте в систему Google автоматические запросы любого рода. Если Вам требуется доступ к большим объёмам текстов для исследований в области машинного перевода, оптического распознавания текста, или в других похожих целях, свяжитесь с нами. Для этих целей мы настоятельно рекомендуем использовать исключительно материалы в общественном достоянии.
- **Не удалять логотипы и другие атрибуты Google из файлов.** Изображения в каждом файле помечены логотипами Google для того, чтобы рассказать читателям о нашем проекте и помочь им найти дополнительные материалы. Не удаляйте их.
- **Соблюдать законы Вашей и других стран.** В конечном итоге, именно Вы несёте полную ответственность за Ваши действия – поэтому, пожалуйста, убедитесь, что Вы не нарушаете соответствующие законы Вашей или других стран. Имейте в виду, что даже если книга более не находится под защитой авторских прав в США, то это ещё совсем не значит, что её можно распространять в других странах. К сожалению, законодательство в сфере интеллектуальной собственности очень разнообразно, и не существует универсального способа определить, как разрешено использовать книгу в конкретной стране. Не рассчитывайте на то, что если книга появилась в поиске по книгам Google, то её можно использовать где и как угодно. Наказание за нарушение авторских прав может оказаться очень серьёзным.

### **О программе**

Наша миссия – организовать информацию во всём мире и сделать её доступной и полезной для всех. Поиск по книгам Google помогает пользователям найти книги со всего света, а авторам и издателям – новых читателей. Чтобы произвести поиск по этой книге в полнотекстовом режиме, откройте страницу <http://books.google.com>.

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

UC-NRLF



В 3 038 187

ВОПРОСЫ  
ИСТОРИИ РЕЛИГИИ  
И АТЕИЗМА

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР







АКАДЕМИЯ НАУК СССР  
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ

\*

ВОПРОСЫ ИСТОРИИ  
РЕЛИГИИ И АТЕИЗМА

*Сборник статей*



ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР

МОСКВА

1950

ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР  
В. Д. БОНЧ-БРУЕВИЧ

ЗЛ 80  
A 55  
v. 1

ОТ РЕДАКЦИИ

В своем докладе на XVIII съезде партии товарищ Сталин сказал:

«...Есть одна отрасль науки, знание которой должно быть обязательным для большевиков всех отраслей науки,— это марксистско-ленинская наука об обществе, о законах развития общества, о законах развития пролетарской революции, о законах развития социалистического строительства, о победе коммунизма»<sup>1</sup>.

Марксистско-ленинская наука, самая передовая наука в мире, отвергает всякую веру в сверхъестественное, она неприимна с идеализмом в любой форме и является наукой материалистической. Ленин писал: «Философской основой марксизма, как неоднократно заявляли и Маркс и Энгельс, является диалектический материализм, вполне воспринявший исторические традиции материализма XVIII века во Франции и Фейербаха (1-я половина XIX века) в Германии,— материализма безусловно атеистического, решительно враждебного всякой религии»<sup>2</sup>. Пропаганда марксизма-ленинизма включает пропаганду атеизма. На это указывал Ленин. «Наша программа,— писал он,— вся построена на научном и, притом, именно материалистическом мировоззрении. Разъяснение нашей программы необходимо включает поэтому и разъяснение истинных исторических и экономических корней религиозного тумана. Наша пропаганда необходимо включает и пропаганду атеизма; 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»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> И. В. Сталин. Вопросы ленинизма, изд. 11-е, стр. 598.

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Соч., т. 15, стр. 374.

<sup>3</sup> Там же, т. 10, стр. 68.



В беседе с первой американской рабочей делегацией (в 1927 г.) товарищ Сталин сказал: «Мы ведем пропаганду и будем вести пропаганду против религиозных предрассудков. Законодательство нашей страны таково, что каждый гражданин имеет право исповедывать любую религию. Это дело совести каждого. Именно поэтому и провели мы отделение церкви от государства. Но, проведя отделение церкви от государства и провозгласив свободу вероисповедания, мы вместе с тем сохранили за каждым гражданином право бороться путем убеждения, путем пропаганды и агитации против той или иной религии, против всякой религии. Партия не может быть нейтральна в отношении религии, и она ведет антирелигиозную пропаганду против всех и всяких религиозных предрассудков, потому что она стоит за науку, а религиозные предрассудки идут против науки, ибо всякая религия есть нечто противоположное науке»<sup>1</sup>.

В Советской стране последовательно осуществлена свобода совести. Свобода совести закреплена в Сталинской Конституции. В нашей стране каждый может верить или не верить в бога, может исповедывать любую религию или не исповедывать никакой религии и вести пропаганду атеизма. Конституции стран народной демократии также обеспечивают за всеми гражданами полную свободу совести. Свободы совести нет в капиталистических странах, там, где церковь является служанкой эксплуататоров, а государство с помощью судов и тюрем помогает церковной организации, зачастую насильственно, навязывать религию. Это имеет место не только в фашистской Испании, где католицизм является государственной, обязательной для населения религией, но и в других буржуазных странах, где насилие государства над совестью граждан прикрито фиговым листком буржуазной демократии.

Будучи последовательными сторонниками атеизма, отвергая все и всякие формы религии как противоречащие науке, мешающие трудящимся в их борьбе за социалистическое переустройство общества, марксисты-ленинцы, в отличие от буржуазных просветителей и атеистов прошлого, считают, что религия является не плодом «жреческого обмана», хотя обман и занимает во всех религиях немалое место, а имеет корни в общественных условиях жизни людей. Марксизм-ленинизм дает ясный ответ на вопрос о том, каковы социальные корни религии. Ленин писал: «В современных капиталистических странах это — корни, главным образом, *социальные*. Социаль-

<sup>1</sup> И. В. Сталин. Соч., т. 10, стр. 132—133.

ная придавленность трудящихся масс, кажущаяся полная беспомощность их перед слепыми силами капитализма, который причиняет ежедневно и ежечасно в тысячу раз больше самых ужасных страданий, самых диких мучений рядовым рабочим людям, чем всякие из ряда вон выходящие события вроде войн, землетрясений и т. д., — вот в чем самый глубокий современный корень религии»<sup>1</sup>. И именно потому, что источники религиозности масс в буржуазном обществе — социальные, борьба за ее преодоление требует серьезной, умелой работы. Ленин писал, что борьбу с религией «надо поставить в связь с конкретной практикой классового движения, направленного к устранению социальных корней религии»<sup>2</sup>.

В Советском государстве в ходе построения социалистического общества выкорчеваны социальные корни религии.

В условиях СССР религия является одним из пережитков прошлого в сознании людей, пережитком живучим, мешающим части трудящихся, политически менее развитой, сознательно и активно участвовать в строительстве социалистического общества. Требуется большая систематическая и настойчивая просветительная работа для преодоления этих пережитков.

Вся огромная работа по организации и политическому просвещению масс, по пропаганде научных знаний, которая под руководством большевистской партии проводится в Советской стране, ведет к отмиранию пережитков прошлого в сознании людей, в том числе и к отмиранию религии.

Научная критика религии обнажает ее земные корни, раскрывает связь интересов эксплуататорских классов с организациями религиозной пропаганды и культуры и тем самым помогает просвещению масс, способствует отходу их от религии.

Подлинно научная критика религии возможна только на основе учения марксизма-ленинизма. Гениальные труды товарища Сталина по языкознанию имеют громадное значение для научной разработки вопросов истории религии. Марксизм рассматривает религию как одну из форм идеологии, которая имеет корни в соответствующих социально-исторических условиях и неизбежно отомрет с полным изменением этих социально-исторических условий, т. е. с победой бесклассового коммунистического общества.

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Соч., т. 15, стр. 374—375;

<sup>2</sup> Там же, стр. 374.

Буржуазные исследователи за рубежом делают все возможное, чтобы запутать вопросы, связанные с историей религии и атеизма. Буржуазная литература о религии и церкви — сплошь апологетическая литература. Буржуазные ученые ставят себе целью обосновать «извечность» религии, ее «божественное» происхождение и невозможность существования общества без религии. Это объясняется классовой заинтересованностью эксплуататоров в религии как орудии закрепощения народных масс. Исключительно реакционно все то, что исходит из лагеря католической агентуры империалистической буржуазии. Восхваление средневековья и средневековой церкви, монастырей, инквизиции, папства — основная линия в этой литературе. Католическая церковная организация, ее учреждения, ее печать, направляемые Ватиканом, ведут злостную борьбу с передовой наукой, занимаются фальсификацией науки в интересах религии и церкви.

Пропаганда мистики и идеализма, насаждение религиозного мракобесия — все это характерно для господствующей буржуазии всех стран.

Лагерь империалистической реакции, возглавляемый империалистами США, старается широко использовать религиозные организации разных исповеданий и религиозную идеологию для своих агрессивных целей. Господство капиталистических монополий — типичное для эпохи империализма явление — распространяется во всех буржуазных странах и на область духовной жизни. Ведущие церковные организации в капиталистических странах находятся на службе капиталистических монополий. Буржуазия держит в своих руках школы и университеты, газеты и радио, кино и театр. Она командует в церкви, она направляет ее деятельность так, как это ей нужно. В первую очередь Ватикан и вся католическая церковная организация срослись с империализмом, в особенности с капиталистическими монополиями США.

Совершенно не случайно папа Пий XII выступил (в июле 1949 г.) с декретом об отлучении от церкви коммунистов и всех им сочувствующих как раз тогда, когда правящие круги США и Англии с новой силой подняли истерические вопли о «коммунистической опасности». Нет никакого сомнения в том, что выступление папы, а вслед за ним и католической иерархии во всех странах против демократического лагеря со средневековыми проклятиями и отлучениями было продиктовано непосредственно американским государственным департаментом. Им же продиктованы выступления папы с восхвалением «плана Маршалла», «доктрины Трумэна», Северо-атлантического пакта

и всех других блоков и союзов, организуемых американскими империалистами для подготовки войны против СССР и стран народной демократии. По указке американского государственного департамента Ватикан и католическая иерархия выступают против движения сторонников мира. Папа отказался осудить атомное оружие, так как он надеется, что оно будет использовано против СССР и стран народной демократии.

В Англии верхушки католической, протестантских и других церквей срослись с правящей буржуазией и находятся в одном лагере с Черчиллем. Происходившая в июле — августе 1948 г. Ламбетская конференция (церковный собор) епископов англиканской церкви высказалась за атомную бомбу с лицемерной оговоркой, что признает ее в качестве «средства обороны», хотя епископы отлично знают, что атомное оружие — орудие нападения. Через два года после этого руководители англиканской церкви — архиепископы Кентерберийский и Йоркский и главный раввин Англии отказались присоединиться к Стокгольмскому воззванию Движения сторонников мира, требующего запрещения атомного оружия и объявления военным преступником того правительства, которое первым применит это оружие. Во Франции, Италии, Бельгии, Австрии и других буржуазных странах реакционные католические церковные круги находятся на службе империалистической буржуазии, они всеми силами стремятся помешать единству трудящихся-католиков со всем лагерем мира и демократии в его борьбе за мир и преследуют тех священников, которые примкнули к Движению сторонников мира.

Тесно срослась с капиталом церковь в США, где верхушка церковных организаций является ставленником капиталистических монополий. Достаточно сказать, что одним из руководящих деятелей протестантских церквей США является поджигатель войны Джон Фостер Даллес. Англо-американские империалисты широко используют церковь, католические партии, массовые и иные организации церкви для борьбы с международным рабочим движением, для организации кампании клеветы против СССР и стран народной демократии, для подготовки новой войны.

Раскрытие реакционной политической деятельности современных религиозных организаций в капиталистических странах, их связи с господствующей буржуазией — одна из важнейших задач научной работы в области истории религии.

Круг вопросов, которыми занимаются советские историки религии, весьма обширен. Сюда относятся проблемы

возникновения и эволюции религиозных верований, история реакционной роли религии и церкви в классовой борьбе и в национально-освободительном движении в колониальных и зависимых странах, история атеистической мысли и атеистических движений, изучение процессов отхода трудящихся от религии и разрыва с церковной организацией.

Большое место в научно-исследовательской работе советских историков религии должны занимать вопросы истории борьбы советской власти с первых же дней Октябрьской революции за осуществление свободы совести, а также проблемы, связанные с борьбой за преодоление религиозных пережитков в сознании советских людей, за торжество научного, материалистического мировоззрения.

В своей научно-исследовательской работе Сектор истории религии Института истории АН СССР особенно большое значение придает изучению истории народного вольнодумства и атеистической мысли в нашей стране. Вопросы эти в прошлом либо попросту замалчивались, либо подвергались грубой фальсификации в дворянской и буржуазной историографии. Буржуазные исследователи, затрагивавшие вопросы истории русского свободомыслия и атеизма, сводили дело к констатации проникновения в Россию идей французских просветителей и Фейербаха и к поискам отражений этих идей в оригинальных произведениях русских авторов. К сожалению, этот порок имел место и в работах по данному предмету, опубликованных уже в советское время. Примером могут служить посвященные России главы из «Истории атеизма» И. П. Вороницына, где, вопреки исторической правде, русская атеистическая мысль XVIII—XIX вв. представлена лишенной каких бы то ни было признаков самостоятельности и сведена автором к сумме заимствований из западноевропейских источников.

Между тем еще в XVIII в. в России имела место выросшая из внутренних социальных условий и питавшаяся ими атеистическая традиция. Все более обострявшаяся борьба закрепощенных народных масс с классом крепостников обусловила радикализм передовой русской общественной мысли и, в частности, критику ею религии и церкви, бывшей служанкой крепостников. Критика религии красной нитью проходит через творчество русских просветителей XVIII в. и революционных демократов XIX в. В произведениях русских мыслителей XVIII в. Я. П. Козельского, Д. С. Аничкова, С. Е. Десницкого, великого писателя-революционера А. Н. Радищева русский атеизм дал немало оригинальных, глубоких и далеко идущих

ших по своему демократическому радикализму воззрений, часто опережавших идеи современных им западноевропейских авторов. В XIX в. русский атеизм представлен великими именами В. Г. Белинского, А. И. Герцена, Н. А. Добролюбова и Н. Г. Чернышевского, которые в своей критике религии и церкви представляют вершину того, что дала атеистическая мысль до Маркса.

Большое значение имеет также изучение религиозно-общественных движений в нашей стране. В царской России разработка этого вопроса находилась главным образом в руках ничего общего не имевших с наукой писателей из церковно-полицейского лагеря. Основные вопросы истории старообрядчества и сектантства ложно освещались и представителями народнической историографии. И если «историки» из первого лагеря сплошь чернили эти движения, то писатели из народнического лагеря занимались идеализацией старообрядчества и сектантства. Между тем при построении марксистско-ленинской истории России эти вопросы не могут быть обойдены, поскольку этими движениями в разное время были охвачены широкие круги народа.

Известно, как много уделял внимания изучению религиозных войн и так называемых еретических движений Энгельс, указавший, что в эпоху феодализма «все революционные, социальные и политические учения должны были представлять из себя одновременно и богословские ереси». Исследованию религиозно-общественных движений в Западной Европе, таких, как движение альбигойцев, лоллардов, левеллеров и других, много способствовали русские историки. Несомненно, что в результате изучения этих движений в историю народов были вписаны весьма существенные и красочные страницы.

Исследование и правильная характеристика религиозно-общественных движений как в России, так и в других странах не могут быть обойдены советской исторической наукой. Все такие движения необходимо рассматривать в конкретной обстановке, имея в виду, что не все движения, которые носят национальный или религиозный характер, являются прогрессивными, освободительными.

Буржуазная историческая наука, в интересах церкви, особенно основательно поработала над фальсификацией истории христианства, в частности раннего. Этим сейчас занимаются буржуазные ученые за рубежом, особенно в США. Поэтому исследования, дающие правильную картину того, при каких условиях возникло христианство, имеют актуальное значение.

Сектор истории религии Института истории АН СССР ставит своей задачей разработку проблем истории всех религий — христианства, ислама, иудаизма, буддизма и др.

Намечая круг вопросов своей научно-исследовательской работы, Сектор истории религии исходит из указания В. И. Ленина о том, что массам «необходимо дать самый разнообразный материал по атеистической пропаганде, знакомить их с фактами из самых различных областей жизни, подойти к ним и так и эдак для того, чтобы их заинтересовать, пробудить их от религиозного сна, встряхнуть их с самых различных сторон, самыми различными способами и т. п.»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Соч., т. XXVII, стр. 184.

Н. А. С МИРНОВ

## ТУРЕЦКАЯ АГЕНТУРА ПОД ФЛАГОМ ИСЛАМА

*(Восстание шейха Мансура на Северном Кавказе)*

13 апреля 1794 г. в Шлиссельбургской крепости умер секретный заключенный — горец из деревни Алды, по имени Ушурма, или, как его официально именовали, ших (шейх) Мансур. Под этим именем он широко был известен на Кавказе.

Ушурма пробыл в крепости почти три года. В 1791 г. он был взят в плен при штурме войсками генерала Гудовича крепости Анапы.

Религиозно-политическая деятельность Ушурмы на Северном Кавказе в 1785—1791 гг., его бегство к туркам, плен и смерть вдали от Кавказа — все это послужило богатой пищей для легенд и рассказов о шейхе Мансуре.

Ушурма выступил в 1785 г. на Северном Кавказе в роли имама, т. е. высшего религиозного наставника, принял имя шейха Мансура, начал действовать как поборник «правоверного ислама», блюститель религиозных обрядов и предписаний, строгий обличитель нарушителей законов ислама. Приверженцы Ушурмы провозгласили его пророком и широко рекламировали его поучения, сновидения, пророчества и угрозы вероотступникам.

В 1785 г. началось вооруженное выступление Ушурмы и его приверженцев против царских войск; частичные успехи создали ему вначале славу непобедимого борца за веру, который якобы состоит «под особым покровительством аллаха». После ряда военных поражений и потери авторитета у горцев Ушурма в 1787 г. бежал к туркам, владевшим в то время побережьем Черного моря за рекой Кубанью.

В литературе имя шейха Мансура послужило темой для всевозможных сочинений, часто искажавших историческую правду и в ложном свете представлявших как самого шейха, так и поднятое им движение.



Исследователь истории Кавказа П. Г. Бутков в своем труде «Материалы для новой истории Кавказа»<sup>1</sup> одним из первых попытался осветить роль Ушурмы (шейха Мансура) на основе архивных материалов, хранящихся в центральных государственных архивах.

В предисловии от издателя, написанном Л. Броссе и помещенном в первой части «Материалов» П. Г. Буткова (стр. I—XX), сказано, что большая часть неопубликованных рукописей Буткова была принесена в дар Академии Наук. Под № 33 значится рукопись под названием: «Бумаги Ивана Васильевича Гудовича, со вступления его в управление линии кавказской, с 1791 г.».

«Вторая половина № 33,— замечает Л. Броссе,— занята черновыми составленного П. Г. Бутковым в 1806 г. известия об имаме Мансуре, проповедывавшем ислам между кавказскими горами с 1785 по 1791 г. На особой обертке этих бумаг сделана П. Г. Бутковым следующая отметка: „Составленное мною в 1806 г. для докладчика при государе, Николая Николаевича Новосильцева: Известие о бывшем в кавказских горах лжепророке Мансуре, которого я сам видел при взятии его в плен в покоренной штурмом Анапе 22 мая 1791 года. Список сего Известия я послал и к графу Гудовичу, когда он, по смерти кн. Цицианова, отправился командовать на Кавказ, в 1808 году“»<sup>2</sup>.

Следует отметить, что, несмотря на большие достоинства трудов кавказоведа П. Г. Буткова, как он, так и писавший о Кавказе после него другой русский ученый, академик Н. Дубровин<sup>3</sup>, в своих трудах, основанных также на архивном материале, представляют шейха Мансура односторонне, причем главное внимание уделяют его военным действиям и операциям против него царских войск. Они полностью повторяют слова официальных документов об Ушурме как религиозном «новаторе» и именуют его «лжепророком», «обманщиком», «бунтовщиком» и «бродягой» (эти же термины употреблены и в указе Екатерины II послу в Турции Булгакову от 15 ноября 1785 г.).

Совсем по-другому подошли к характеристике шейха Мансура авторы популярных книг и статей о Кавказе: В. Потто<sup>4</sup>,

<sup>1</sup> П. Г. Б у т к о в. Материалы для новой истории Кавказа, с 1722 по 1803 год, ч. I—1869; ч. II—1869, СПб.

<sup>2</sup> П. Г. Б у т к о в. Материалы для новой истории Кавказа, ч. I, стр. V.

<sup>3</sup> Н. Д у б р о в и н. История войны и владычества русских на Кавказе, т. II, СПб., 1886.

<sup>4</sup> В. П о т т о. Кавказская война в отдельных очерках, эпизодах, легендах и биографиях, т. I, СПб., 1897.

А. Лавров<sup>1</sup>, У. Лаудаев и др. В. Потто в основу характеристики шейха Мансура положил бойкую приключенческую статью «Авантюрист XVIII века», помещенную в журнале «Русская мысль»<sup>2</sup>. Автор этой статьи, скрывшийся под буквой «М», стал популяризатором фантастической версии о шейхе Мансуре, которая и обосновалась в популярной кавказоведческой литературе.

Автор статьи «Авантюрист XVIII века» чистосердечно признается, что он воспользовался двумя статьями, появившимися в иностранной прессе, а именно: статьей д'Анкуна в журнале «Fantulla de la Domenica» за 1881 г. и статьей Ганьера в «Nouvelle Revue» от 15 мая 1884 г. Из изложения видно, что эти авторы в свою очередь воспользовались материалом профессора Туринского университета Оттино, якобы нашедшего в Туринском государственном архиве собственноручные письма и мемуары, свидетельствующие, что «мусульманский пророк Мансур, шейх Орган-оглы (?!) (так, оказывается, он себя стал называть), повелитель Курдистана, Армении и Кавказа, был в действительности отец Дживани Батиста Биэтти, монах католического ордена братьев-проповедников» (стр. 307).

Наивная доверчивость, с которой автор «Авантюриста XVIII века» отнесся к сказкам иностранных журналистов, повествующих о вымышленных событиях и лицах, пренебрегая историей, географией и хронологией, поистине поразительна.

Крайне убогие и за небольшим исключением неправдоподобные сведения о восстании на Северном Кавказе шейха Мансура, попавшие в Западную Европу через печать или дипломатические каналы, послужили, повидимому, канвой для безудержной фантазии бойких иностранных журналистов. Рассказы о 80 тысячах горцев Кавказа, якобы поднятых Мансуром, о его деятельности, увенчанной будто бы взятием Эрзерума и Тбилиси, — все это и много всяких других измышлений, в том числе о почетной ссылке шейха Мансура в Соловецкий монастырь, является сплошным вымыслом. Невежественно сострипана и приведенная в статье «Авантюрист XVIII века» «программа» учения Мансура, состоящая из 24 тезисов, где мусульманам преподносятся совершенно чуждые им откровения вроде того, что «троицы нет»; «папа римский, шейх-уль-ислам и шериф Мекки — величайшие обманщики», «молитва благодарности есть нечестие» и т. д. Автор статьи «Авантюрист XVIII века» тщательно переписал из иностранных журналов всю эту фантастику, но, видимо,

<sup>1</sup> «Покоренный Кавказ». Очерки, СПб., 1904, Очерк А. И. Лаврова «Кавказ после великого Петра».

<sup>2</sup> «Русская мысль», 1884, кн. VII, стр. 297.

несколько усомнился в правдивости этого материала; иначе он не писал бы, что проверка и восстановление истории шейха Мансура во всей ее полноте должна быть сделана по русским архивным документам, причем он наивно вообразил, что в архиве найдутся «интересные данные для дополнения изысканий итальянского ученого». На самом деле в наших архивах имеется обильный документальный материал, изобличающий ложь итальянского «ученого» и бойких популяризаторов его «изысканий» о шейхе Мансуре.

Если автор статьи «Авантюрист XVIII века», писавший в 1884 г., высказал сомнение относительно достоверности описанных им приключений шейха Мансура, то последующие русские авторы, пересказывая эту статью, передают ее содержание как совершенную правду. Это следует сказать про писания В. Потто и А. Лаврова.

Нельзя пройти мимо еще одного автора — Г. Прозрителева, который в книжке «Шейх Мансур», появившейся в 1912 г., просто пересказал совершенно нелепую версию, заимствованную из статьи «Авантюрист XVIII века»<sup>1</sup>.

В советской литературе также были попытки изучить личность и деятельность шейха Мансура. Однако те немногочисленные авторы, которые о нем писали, совершенно некритически и не имея на то никаких оснований превратили Мансура в «борца за национальное освобождение горцев», поднявшего будто бы знамя всеобщего восстания против царской России<sup>2</sup>.

З. Шерипов, автор историко-биографического очерка о шейхе Мансуре<sup>3</sup>, начинает с заявления, что «личность Мансура окутана дымкой легенд и вымыслов, и мало кому известно, что из себя представляет исторически действительный облик Мансура». Рассказывая о «чудесах», которые приписывают Мансуру, автор отмечает, что «сомнение во втором пришествии Мансура считалось святотатством и кощунством».

По автору, Мансур завоевал себе авторитет и популярность главным образом чрезвычайной набожностью и честным образом жизни и мыслей (?!). Развивая эту надуманную версию, З. Шерипов, как и некоторые другие авторы, в то же время считает точно установленным, что в своей борьбе шейх Мансур рассчитывал на поддержку «единоверной» Турции, но, судя по

<sup>1</sup> Г. Прозрителев. Шейх Мансур (материалы для истории Кавказской войны), Ставрополь, 1912.

<sup>2</sup> В данном случае на авторов оказала влияние порочная концепция М. Н. Покровского, считавшего, что шейх Мансур был «первый кавказский революционер» («Дипломатия и войны царской России в XIX столетии», М., 1923, ст. 208).

<sup>3</sup> Сб. «О тех, кого называли абреками», Грозный, 1927.

изложению, сам автор относится вполне сочувственно к этому политическому акту.

З. Шерипов совершенно неправильно пытается трактовать образ шейха Мансура, считая его борцом за национальное освобождение горцев при помощи Турции.

Не менее вредной является и другая работа, посвященная шейху Мансуру, которая принадлежит перу писателя А. Виноградова<sup>1</sup>.

А. Виноградов безответственно подошел к теме большого политического значения и превратил ее в приключенческий рассказ, в котором чуть ли не полностью пересказал содержание статьи «Авантюрист XVIII века», напечатанной за пятьдесят лет до выхода в свет его книжки. Больше того, А. Виноградов усилил некоторые места этой статьи собственными домыслами, окончательно запутав вопрос об исторической роли шейха Мансура. В приложении автор привел выдержки из труда П. Г. Буткова о шейхе Мансуре, но снабдил их своим замечанием, заявив, что эти выдержки «только затуманивают вопрос о происхождении и целях этого любопытного авантюриста-итальянца» (стр. 33).

Существенно отличается от разобранных работ статья Б. В. Скитского «Социальный характер движения имама Мансура», появившаяся в 1932 г.<sup>2</sup>

Б. В. Скитский исходит из попытки изучения экономических сдвигов, происшедших на Северном Кавказе в конце XVIII в. под влиянием сближения народов Кавказа с Россией. Его интересуют такие вопросы, как обострение классовых противоречий у различных горских народов, рост обездоленности горской бедноты, причем он отмечает, что холопы рвались к свободе и ликвидации феодалного господства. Автор справедливо указывает, что социальная борьба еще более усложнялась колониальной политикой русского правительства.

Однако экономические сдвиги на Кавказе автор объясняет с позиций пресловутой антинаучной «теории торгового капитализма» и считает, что у горских народов в конце XVIII в. развивался торговый капитал под воздействием проникновения на Кавказ «российского торгового капитала».

Движение Мансура автор считает классовым движением, которое было направлено не только против своих угнетателей, но было и освободительным движением горской демократии против

<sup>1</sup> А. Виноградов. Шейх Мансур. Библиотека «Огонька», 1934.

<sup>2</sup> «Известия 2-го Северо-Кавказского педагогич. ин-та им. Гадиева», т. IX, Орджоникидзе, 1932, стр. 97—119.

союзной с туземной знатью русской власти. «В силу этого, — говорит автор, — оно облеклось в форму религиозной борьбы мусульманства с наступавшим на Кавказ российско-православным колонизаторством».

Нарастающая классовая борьба, как отмечает Скитский, сопровождалась идеологической сменой вех, выработкой нового миросозерцания и норм нового поведения. На очереди, по Скитскому, «стояла культурная революция» (?!).

Выразителем новых требований якобы и был шейх Мансур. В изображении Скитского Мансур — прежде всего «революционный вождь». Б. В. Скитский доказывает, что Мансур учил народ жить по корану, видимо полагая, что это и есть «революционный путь» для отсталых горцев. Мансур, по Скитскому, с новой силой призывал народ к выполнению его (корана. — Н. С.) «буржуазной морали», причем, по автору, эта «буржуазная мораль была как раз ко времени». В этом, по мнению Скитского, и состоит главная причина успеха проповеди Мансура в разных слоях горских народов.

Приходится отметить, что Скитский, не изучив до конца отношение простого народа к шейху Мансуру, приписывает ему такие качества, которыми он не обладал, и такую роль, которую он не выполнял.

Автор представил надуманную схему «революционной борьбы» под флагом ислама и «культурной революции» при помощи корана, не сумел за религиозной внешностью учения Мансура разобраться в существе самого движения.

Б. В. Скитский рассматривает движение 1785—1786 гг. как единый процесс, совершенно игнорируя тот факт, что народ решительно отошел от шейха Мансура и его политики борьбы против России.

Самую эту политику автор представляет неправильно. Скитский не заметил того, что шейх Мансур действовал на Северном Кавказе не самостоятельно, а вся его антирусская деятельность и его тщетное стремление поднять горцев против России полностью отвечали интересам Турции, которая усиленно провоцировала горцев против России накануне русско-турецкой войны 1787—1791 гг.

Не сумел автор разобраться и в причине поражения восстания. Он считает, что оно замерло, не достигнув цели, вследствие прекращения войны Турции с Россией и пленения шейха. На самом деле восстание провалилось еще до начала этой войны.

Автору удалось лишь осветить ряд отдельных интересных моментов, связанных с восстанием шейха Мансура, но к харак-

теристике всего восстания он подошел односторонне, а следовательно, неправильно.

Восстание шейха Мансура, поднятое в интересах Турции, разумеется, нельзя, как это сделал автор, превратить в революционную национально-освободительную борьбу, точно так же как нельзя трактовать шейха Мансура как революционного и крестьянского вождя.

Характеристика шейха Мансура, данная проф. Скитским, вызывает особое удивление, если принять во внимание, что еще в 1929 г. в Дагестане был издан труд Гасана Алкадари «Асари-Дагестан» (написанный в 1891 г.), в котором прямо говорится о Мансуре как турецком агенте. Рассказывая об аварском Умахане (он же Омар-хан), автор отмечает, что «в его эпоху появился известный проповедник шейх Мансур, а по версии дагестанцев имам Мансур, начавший распространять шариат в Чечне и склонять местное мусульманское население к покорности Турции»<sup>1</sup>. Тут же приведено содержание письма Умахана шейху Мансуре с отказом ему подчиниться. Письмо это заканчивается словами: «...Но известно, что подобные действия перед русской державой не достигнут цели и станут причиной гибели для дагестанцев. Поэтому в твоём деле я не могу быть тебе союзником»<sup>2</sup>.

В особом параграфе, носящем название «Сведения об упомянутом имаме Мансуре», автор говорит, что «этот шейх Мансур в 1199 (1785) году, в эпоху султана Абдул Гамид-хана был послан турецкой державой в чеченские и дагестанские округа, чтобы отсюда склонить и привлечь мусульман к священной выступлению на войну, возникшую в те времена в Крыму между Турцией и Россией...» Далее сказано, что аварский хан Умахан препятствовал народу к нему присоединиться, так же как и шамхал тарковский, казикухумский и кюринский хан Мегмедхан и его сын Сурхай-хан. В заключение говорится, что шейх Мансур был взят в плен в Анапе, выслан в Петербург и «оттуда был сослан в заточенье в Соловецкий монастырь, где и окончил свою жизнь»<sup>3</sup>.

Откуда автор почерпнул сведения о ссылке Мансура в Соловецкий монастырь — неизвестно.

Приведенный обзор некоторых произведений о шейхе Мансуре показывает, что в нашей советской исторической литера-

<sup>1</sup> Гасан-эфенди Алкадари. Асари-Дагестан (исторические сведения о Дагестане). Перевод с примеч. Али Гас. Гасанова (Алкадари) Махач-Кала, 1929, стр. 104.

<sup>2</sup> Там же, стр. 104.

<sup>3</sup> Там же, стр. 105.

туре еще не изучена и не вскрыта реакционная роль Ушурмы (шейха Мансура) на Северном Кавказе. Больше того, в ряде случаев налицо искажение подлинной роли шейха Мансура, его идеализация. В качестве примера можно указать на порочную работу Расула Магомедова «Борьба горцев за независимость под руководством Шамиля» (Махач-Кала, 1939), где движение Мансура именуется, как «общее движение северо-кавказских горцев за свою независимость против колониальных захватчиков царизма» (стр. 19).

А между тем этот вопрос имеет большое политическое значение, так как движение шейха Мансура проходило под воздействием Турции, которая пыталась поднять горцев Кавказа против России в связи с русско-турецкой войной 1787—1791 гг.

Необходимо также иметь в виду, что мусульманское духовенство, все реакционные и религиозные круги Северного Кавказа приложили очень много усилий к тому, чтобы поднять на щит «Алдыр имам Ушурму» как пророка, прославившего, по их утверждению, мусульманство тем, что положил начало священной войне на Кавказе против «неверных» — русских.

Нельзя изучать историю Ушурмы (шейха Мансура) и поднятого им движения без всестороннего ознакомления с обширными материалами, хранящимися как в наших центральных государственных архивах, так и в местных, особенно таких городов, как Моздок, Кизляр, Дзауджикау (Владикавказ), и др.

## II

По мере того как царизм шаг за шагом продвигался на Кавказе и укреплял там свои позиции, насаждая в присоединенных областях Кавказа свою систему управления, султанская Турция, не оставлявшая и в XVIII в. своих притязаний на кавказские земли, упорно и повсеместно противодействовала России.

Турция — отсталое и раздираемое внутренними противоречиями феодальное государство — искала в войне с Россией выхода из своего тяжелого внутреннего положения. Представление о том, что благополучие империи покоится «на острие сабли», что война является не только обязанностью, но и привилегией турецкого феодала, а грабеж завоеванных народов и продажа в рабство пленных — самый верный источник благополучия, неудержимо толкало Турцию на военные авантюры на Кавказе.

На этом пути Турция встречала всяческую поддержку европейских государств, особенно Англии, Франции, Пруссии и Швеции, неизменно стремившихся использовать военную активность Турции против России. Названные государства предлагали Турции военные союзы и наступательно-оборонительные договоры против России. Боязнь появления русского флота на Черном море и превращения России в крупнейшую европейскую военно-морскую державу служила побудительной причиной для поддержки этими государствами любых антирусских планов турецкого правительства, будь то на берегах Днестра, Кубани или в предгорьях Кавказа.

Утрата таких выгодных плацдармов для наступательных операций, как Крым, устье Дона, Грузия, увеличивала в глазах турок стратегическое значение Северного Кавказа и его черноморского побережья. Отсюда небывалая активность Турции в 80-х годах на Кавказе, которая и послужила одной из причин русско-турецкой войны 1787—1791 гг.

Готовясь к этой войне, Турция проводила на Кавказе широкие подготовительные мероприятия как военного, так и идеологического характера, сильно беспокоившие Россию.

Лучше всего об этом свидетельствует дипломатическая переписка русского посла в Константинополе Я. И. Булгакова с Екатериной II и коллегией иностранных дел.

Еще в 1782 г. Екатерина II писала Булгакову по поводу частных сношений Порты с самым могущественным из анатолийских пашей Джаникли-Али и другими военачальниками, находящимися на границе с Ираном. Екатерина II указывала, что это «не что иное, как коварные намерения Порты заводить в той стороне против нас и интересов наших разные беспокойства». В этом рескрипте говорится, что посланный в Суджуккале (Новороссийск) турецкий паша поработает горских черкесов, которые не принадлежат Турции, и даже приводит их к присяге<sup>1</sup>.

Большую активность развивал в это время турецкий паша по имени Сулейман, находившийся на границе Грузии, в Ахалцихе. Он стремился широко использовать ислам для организации борьбы кавказских народов против России. В письме от 1783 г., обращенном к одному из крупных феодальных владетелей Дагестана, Уцмию Каракайтагскому, и к народам Дагестана, он писал: «Всякий, кто в ревности своей ищет истреблять врагов, угоден богу, а кто поразит одного из неверных, тот

<sup>1</sup> Рескрипт Екатерины II на имя Я. И. Булгакова от 31 декабря 1782 г. (ст. ст.) № 854. Сб. РИО, т. 47.



получит отпущение всех грехов; вечный рай будет ему воздаянием!»).

Распространяемые в 1783—1784 гг. среди кавказских народов фирманы турецкого султана призывали азербайджанских ханов и дагестанских, кабардинских, черкесских владельцев на общую с турками «защиту мусульманской веры», требовали активных действий также против Грузии, куда были введены два батальона русских войск, поставленных под команду полковника Бурнашева.

Особенно усилилась турецкая агитация на Кавказе начиная с 1785 г., когда в Турции окончательно созрел план войны с Россией. Подготовительный к войне период был использован турецким правительством для мобилизации внутренних ресурсов и заключения союзных договоров с иностранными государствами, а также для проведения широкой подрывной работы среди народов Кавказа, на помощь и поддержку которых Турция рассчитывала. Среди европейских подстрекателей Турции на видном месте была Франция, о которой Булгаков в феврале 1785 г. доносил Екатерине II, что потеря Крыма «тяжелее французам, чем самим туркам, кои о нем теперь уже и позабыли, ежели б французы не возобновляли сего горестного для них воспомина-ния...».<sup>1</sup>

Но и без особого напоминания Франции Турция не хотела примириться с потерей Крыма. Это обстоятельство отлично учитывало правительство России, которое в своих директивах Булгакову настойчиво требовало не доводить дело до «безвременного разрыва», прежде чем не закончится конфликт между Австрией (союзницей России) и Голландией и не будет до конца выяснена позиция Англии и Швеции.

Турецкие агенты развивали энергичную деятельность. Уже 11 января 1785 г. Фет Али, хан дербентский и кубинский, сообщал генерал-поручику П. С. Потемкину, начальнику русских войск на Кавказе, что от турецкого султана прибыл агент Ибрагим-бек к карабахскому хану Ибрагиму, причем у него имеется султанское письмо к азербайджанскому, ширванскому, шекинскому, казыкумухскому ханам и дагестанским владельцам. Ибрагим-бек вез им подарки — червонцы, халаты и часы, украшенные дорогими камнями<sup>2</sup>.

Полковник Бурнашев еще до этого, в декабре 1784 г., также доносил из Тбилиси о поездке того же Ибрагим-бека с день-

<sup>1</sup> Донесение Булгакова Екатерине II от 15 (26) февраля 1785 г. Сб. РИО, т. 47, стр. 138—140.

<sup>2</sup> ЦГАДА, Госархив, разр. XXIII, д. 13, ч. 10, л. 36.

гами и требованием к этим ханам объединиться на случай войны с Россией. Одновременно Бурнашев сообщал о начавшейся обработке турками мусульманского населения Грузии с тем, чтобы оно не признавало себя подданными царя Ираклия. В августе 1785 г. царь Ираклий получил со всех концов Грузии извещения о сборе «многочисленных врагов на его границах». Из Ахалциха началось вторжение турок и лезгин, а Омар-хан аварский напал на Грузию с востока.

Общая картина активности турок в Закавказье в 1785 г. дополняется известием о том, что Сулейман, паша ахалцихский, не довольствуясь призывом лезгин к нападению на Грузию, «употребил не малое число самих турок им в содействие». Это дало повод кн. Потемкину-Таврическому 22 мая 1785 г. поставить перед турецким командующим на черноморском побережье Хаджи Али-пашой вопрос о том, чтобы с Сулейманом, пашой ахалцихским, было поступлено как с нарушителем мирных постановлений, и требовать, чтобы подобная его «дерзость» была решительно пресечена<sup>1</sup>.

19 августа 1785 г. полковник Бурнашев сообщил о показаниях агента, посланного в Кутаиси к царю Давиду. По словам агента, находившийся там турок Селим-ага утверждал, что Порта предписала Сулейману, паше ахалцихскому, набрать четыре тысячи дагестанцев для систематических нападений на Грузию. Турецкий двор приказал паше разорять Грузию с тем, чтобы: 1) «привести Грузию в столь бедственное состояние, дабы сия земля не могла продовольствовать не только знатный корпус, но и находящиеся теперь там российские войска; 2) устрашить прочие окрестные области, дабы не последовали примеру Грузии и не искали протекции российской»... «Сверх сего, сообщает агент, слышал он от князя Елисбара Еристова, что Порта помышляет о войне с Россией...»<sup>2</sup>

О непосредственной связи между выступлением Турции в Закавказье и одновременно начавшимися враждебными России действиями закубанских татар и нагайцев, находившихся в зависимости от Турции, говорят донесения, поступавшие с северного фланга «Кавказской линии»<sup>3</sup>. Так, в августе 1785 г.

<sup>1</sup> Госархив, разр. XXIII, ч. 10, л. 185.

<sup>2</sup> Там же, лл. 234—235.

<sup>3</sup> «Кавказская линия» с 1770 г. представляла отдельные укрепленные пункты с примыкающими селениями, расположенные от Азова, через Ставрополь, Георгиевск и далее идущие на Моздок и Кизляр. В 90-х годах XVIII в. она была частично выдвинута на запад по правому берегу Кубани и далее по р. Малке и Тереку. Крайним пунктом на юго-востоке была крепость Владикавказская.

полковник Лешкевич сообщил, что закубанцы, по получении от Ушурмы писем, срочно продают свой скот, закупают оружие и лошадей. Абазинский Арслан Гирей-султан изведал, что закубанцы проводят собрания с тем, чтобы «всемерно вредить российской стороне», добавляя, что «в сем наущении точно есть участие Порты»<sup>1</sup>.

В октябре 1785 г. генерал Шемякин доносил, что коменданты укреплений, расположенных на Кубани, рапортуя об участившихся нападениях закубанцев на казачьи разъезды, о захвате в плен людей причем, по донесениям полковника Муфеля, эти нападения совершались с разрешения турецкого аги — начальника турецких укреплений; он же доносил, что 1 октября у турецкого аги, живущего у реки Зеленчук, происходил совет, на котором принимали участие многие закубанские мурзы<sup>2</sup>.

Если принять во внимание, что все факты, характеризующие враждебную России политику Турции в самых различных частях Кавказа в период 1784—1787 гг., совпадают по времени с выступлением Ушурмы и его решительными попытками овладеть Кизляром и другими укреплениями на «Кавказской линии», то можно без всяких оговорок признать, что Ушурма являлся одним из исполнителей турецких планов и вся его деятельность направлялась рукой турецких правителей.

### III

Ушурма (шейх Мансур) впервые выступил с публичной религиозной проповедью в первых числах марта 1785 г. в своей родной деревне Алды.

О том, каким образом Ушурма стал проповедывать учение ислама, отчасти он говорит в своих воззваниях и письмах, частью сохранившихся в наших архивах, а также в своих личных показаниях, данных в Тайной экспедиции в 1791 г. В этих показаниях Ушурма о себе говорит: «Я не эмир и не пророк, я никогда таковым не назывался, но не мог воспрепятствовать, чтобы народ меня таким не признавал, потому что образ моих мыслей и моего жития казался им чудом»<sup>3</sup>. Ушурма говорит, что народ (он имеет в виду горцев) и он сам следовали дурным обычаям: воровали убивали друг друга без всякого сожаления и вообще делали зло. «Но вдруг осветился я размышлением

<sup>1</sup> Госархив, разр. XXIII, ч. 10, л. 242.

<sup>2</sup> Там же, ч. 10, лл. 486—494.

<sup>3</sup> Там же, разр. VII, д. 2777, лл. 9—18.

и понял, что такая жизнь противна святому закону». О том, каким путем он добился популярности, Ушурма придумал следующий рассказ: «В уединении своем не знал я, что слух о моем раскаянии распространился; я известился о том, что токмо через посещение многих приходящих слушать мои наставления о выполнении долга по закону. Сие приобрело мне название шейха. И с того времени почитали меня человеком чрезвычайным, который мог отречься от столь прибыточных приманок, как то: воровство и грабежи — единых добродетелей наших народов, которых я убеждал оставить и иметь в презрении таковое ремесло»<sup>1</sup>.

По словам Ушурмы, слушавшие его наставления и проповеди рассказывали о них другим, и таким путем слух о нем разнесся повсюду, так что «мне у отдельных народов дали титул пророка»<sup>2</sup>.

В показаниях, данных 28 июля 1791 г. обер-секретарю Тайной экспедиции тайному советнику Шешковскому через переводчика Константинова, Ушурма сказал, что вырос он в деревне Алды; ему тридцать с небольшим лет; имеет жену по имени Чачи, сына восьми лет и дочерей четырех лет и одного года. В юности он пас овец и занимался земледелием. Читать и писать не умеет. Он выучил наизусть пять мусульманских молитв, а также главнейшие догматы ислама.

О содержании своих поучений Ушурма говорит очень скупо и то, что ему кажется наиболее выгодным. По его словам, его проповеди были краткие и простые, как подобает неграмотному человеку. Он учил народ выполнять основные предписания ислама<sup>3</sup>.

Хотя период, предшествовавший публичному выступлению Ушурмы, в наших документах освещен недостаточно полно, все же можно заключить, что Ушурма прошел определенную подготовку.

О характере этой подготовки свидетельствуют его показания в Тайной экспедиции. Он сказал, что духовенство одобряло его наставления, прониклось к нему уважением и назвало его шейхом еще в 1783 г.

Мы можем взять под сомнение дату, с которой Ушурма определяет признание его шейхом (1783). Но самый факт этого признания вряд ли должен быть оспариваем. Мусульманское духовенство, безусловно, приложило свою руку к подготовке Ушурмы к «пророческой деятельности».

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. Из показаний, данных на словах Мансуром тайному советнику Шешковскому 28 июля 1791 г., лл. 19—30.

Поскольку Ушурма, по его собственному признанию, был неграмотным, он, конечно, не мог самостоятельно изучить основы ислама и шариата, в которых, несмотря на отдельные ошибки, все же был достаточно осведомлен. На религиозную подготовку Ушурмы потребовалось известное время, и сама эта подготовка, в условиях горской деревни, могла быть осуществлена только лицами, принадлежащими к духовенству.

И в самом деле, около Ушурмы, повидимому, еще до его выступления уже сформировался небольшой штат учителей и наставников, которые на протяжении всей его деятельности выступали как его ближайшие советники. Они неотлучно находились при нем, вели от его имени переписку, составляли воззвания и всячески его опекали. Через этих людей осуществлялась связь Ушурмы не только с князьями и старшинами горских народов, но и с представителями Турции.

Согласно показаниям шурина Ушурмы — Этта, самым близким к Ушурме и, повидимому, наиболее авторитетным его советником был Умар-аджи из деревни Шали. Он обычно читал народу письма, адресованные Ушурме, ведал и хранил у себя всю его переписку. У этого Умар-аджи был брат Осман-аджи, уехавший потом в Константинополь, про которого Умар-аджи в 1787 г. показал, что его брат хотя и находится в Константинополе, но ничего там не значит<sup>1</sup>.

Этим словам вряд ли следует доверять. Можно не сомневаться в том, что Осман-аджи, который, согласно показаниям князя Дола, также сподвижника Ушурмы, еще в 1786 г. находился при Ушурме, был направлен в турецкую столицу для каких-то целей.

Следующими по значению советниками Ушурмы были муллы: Нагай мурза-аджи<sup>2</sup>, Бикултан-аджи и Хамбе-аджи. В своих показаниях Этта прямо указывает, что все названные муллы более других агитировали в народе за признание Ушурмы имамом и пророком<sup>3</sup>.

Это были первые по времени наставники и помощники Ушурмы.

Что касается чисто военных дел, то по этой части наиболее авторитетными при Ушурме считались: Али султан Чепалов-Муртазали, князь из деревни Эндери (Андреевской) кумык, а также Малой Кабарды князь Дол.

<sup>1</sup> Госархив, разр. XXIII, ч. 18, л. 259.

<sup>2</sup> Аджи (хаджи) у мусульман — лицо, выполнившее одно из основных требований ислама — хадж в Мекку. Обычно пользуется у верующих религиозным авторитетом.

<sup>3</sup> Госархив, разр. XXIII, ч. 15, л. 151.

Даже когда в 1786 г. Ушурма отправился на совещание с турецким пашой в Анапу, по его собственным показаниям, он ездил туда вместе с муллой Мухаммедом Гаужием и двумя спутниками.

Итак, Ушурма постоянно был окружен аджиями и муллами, которые контролировали и направляли его деятельность.

Аджии и муллы позаботились о том, чтобы создать «благочестивую» и доходчивую историю превращения простого горца Ушурмы в шейха Мансура, имама и пророка.

Имеется несколько донесений, содержащих распространенные «истории» о том, как Ушурма стал шейхом и пророком. Наиболее раннее поступило еще 15 марта 1785 г.<sup>1</sup> В этом донесении изложены два варианта призвания Ушурмы к «пророческой деятельности». В первом варианте говорится, что во сне Ушурме было видение, будто он упал с неба, и так громко начал прославлять аллаха, что вся деревня услышала. На утро он объявил братьям, что должен умереть, но чтобы его не хоронили, так как через день он воскреснет; и все якобы случилось, как он предсказал. Народ начал его расспрашивать о видении, а он приступил к проповеди. Второй вариант — более сложный и чаще встречающийся. Ушурме, опять-таки во время сна, показалось, что к нему во двор приехали двое верховых и зовут его. Он велел жене пойти и узнать, что им надо. Жена, увидя на дворе людей, удивилась, как они могли туда попасть при закрытых воротах. Когда Ушурма вышел к незнакомцам, они его приветствовали словами: «Салям алейком, имам» и добавили, что присланы пророком Мухаммедом по повелению аллаха потому, что народы горские пришли в заблуждение и не исполняют данного им пророком закона. Ушурма должен увещать народ с тем, чтобы люди оставили свои заблуждения. Ушурма, говорится в сказке, попытался было сказать, что народ его не послушает, да и открыть все слышанное он не посмеет, но ему было приказано говорить и не бояться, так как во всем ему будет помогать сам аллах, и народ обязательно ему поверит. Когда утром Ушурма рассказал о своем видении братьям, они запретили ему говорить о нем, но после того как Ушурма заявил, что не в силах молчать и может умереть, братья разрешили ему собрать народ. Ушурма влез на крышу своего дома и начал прославлять пророка; собралась вся деревня, и он рассказал, что произошло с ним ночью. Тут же он приступил к проповеди.

<sup>1</sup> Там же, разр. XXIII, д. 13, ч. 10, лл. 133—138.

Таким образом, муллы и родственники, окружавшие Ушурму, для создания ему авторитета сложили благочестивые легенды о полученном им свыше пророческом даре.

Что касается содержания его проповедей, то все источники передают их в основном совершенно одинаково. Обращения, с которыми выступил новоявленный имам, как будто, не выходили из рамок правоверного ислама.

Первая часть его проповеди состоит из общемусульманских запретов: не курить, не пить, не держать у себя солод, женщине во время обычной болезни не разрешается совершать молитву, во время строго соблюдать мусульманский закон.

Вторая часть проповеди Ушурмы направлена против наиболее живучих, суровых и разорительных в экономическом отношении горских обычаев (адатов) и прежде всего против кровной мести<sup>1</sup>. Ушурма призывал всех враждующих из-за убийства родственника простить друг друга. Кроме того, он выступал против воровства, разврата, лени и других пороков.

Эти поучения Ушурмы следует рассматривать как попытку приспособиться к народу и, кроме того, уменьшить значение адатов (обычаев) в пользу проповедуемого им шариата

За непослушание он грозил гневом Божиим. Чтобы народ ему верил, Ушурма объявил, что еще в этом же месяце, через три недели, все увидят чудеса, которые он сотворит от имени аллаха.

Третья и самая важная, политическая часть его проповеди заключается в том, что к Ушурме, которому будто бы аллах приказал расположиться в палатке на поляне около деревни Алды, соберется со всех концов столько войска, что едва сможет разместиться на той поляне. Затем все двинется против кабардинцев и других горцев, упорствующих в «невежестве» (т. е. слабо поддающихся исламу. — Н. С.). Ушурма пойдет со своим войском и будет всех неверных обращать в ислам. У верховьев реки Кумы они встретят войско из Стамбула. А дальше в проповеди содержались угрозы тем, кто не послушает новоявленного «пророка». Кто его словам и учению не поверит, говорилось в проповеди, тот не сможет участвовать в его войске. Дома такого человека встретят малолетние дети и будут укорять и плевать в глаза. Со стыда такие люди побегут за его войском, но его не найдут, как не найдут и своих жен. Ушурма со своим войском пойдет в русские жилища и всех обратит в свою веру. Все те, кто не обратится в ислам, будут разрублены пополам, причем одна половина превратится в собаку, а другая — в

<sup>1</sup> Кровная месть предусмотрена и кораном,

свинью. После ряда тяжелых испытаний: борьбы с Даджалом (нечистой силой), великого голода, трехдневного дождя и истребления ядовитыми червями всех нечестивых, оставшийся горский народ триста лет при царствовании пророка Исы (Иисуса) будет наслаждаться тишиной и благоденствием. А затем наступит конец света.

Подобные рассказы, широко распространявшиеся сподвижниками Ушурмы, должны были оказать известное воздействие на горцев и имели целью добиться признания его религиозного авторитета.

Этта в своих показаниях от 17 ноября 1786 г.<sup>1</sup> повторил, что Ушурма возмечтал назвать себя пророком «после троекратного сновидения». На вопрос, какие он имел на то побуждения и не было ли лица, которое его подстрекало на это, Этта ответил, что побуждений Ушурма никаких не имел и никто его не учил, однако тут же добавил, что в скором времени по выступлении Ушурмы житель деревни Алды, Бутык отправился в Мекку на поклонение и с ним Ушурма послал письмо, но адресата он не знает. Ушурма якобы писал о своем видении и полученном во сне предписании быть пророком. Весной 1786 г. Бутык-аджи возвратился и привез Ушурме ответ, написанный по-турецки. В этом письме Ушурма якобы был признан пророком и всем горским народам предписывалось таковым его признавать и ему повиноваться. Далее Этта показал, что в скором времени прислан был к Ушурме от ахалцихского паши турок с тремя письмами и подарками: одно письмо от паши, но от кого два другие, он не знает. Паша обращался к горскому народу как к «единозаконникам» и предлагал признавать Ушурму, повиноваться и слушать его. В том же письме паша предлагал Ушурме деньги, указывая, чтобы он «отнюдь действием не спешил, ибо-де время само по себе придет».

Ушурма написал ему ответ, но содержания его Этта не знает. Насчет денег он будто бы объявил, что нужды в них не имеет. Присланное от паши письмо было прочитано перед народом Умар-аджием, «первым и ближайшим ему во всем советником». Далее Этта сказал, что после принятия звания имама Ушурма решил объединить народы «в свое послушание».

Еще один сподвижник Ушурмы, давший свои показания в 1786 г., Малой Кабарды князь Дол, характеризуя Ушурму, остановился только на политической стороне его деятельности. Он сказал, что сначала Ушурма учил народ мусульманскому закону, но затем предложил всем находившимся за Тереком

<sup>1</sup> Госархив, разр. XXIII, ч. 15, лл. 147—149.



народам («лежащим за Терекон нациям») быть единомышленными и в случае если с российской стороны будут этому препятствовать, то всем вооружиться. Но далее, по словам Дола, Ушурма «начал уже врать», что у россиян пушки и другое оружие против него не может действовать. Князь Дол показал, что Ушурма получил одно письмо из Сучум-калы (Сухума или, вернее, Суджука — Новороссийска) от начальника, который хотел подлинно знать об Ушурме и прислал ему недорогие серебряные часы. На обратном пути якобы посланный турок сказал, что «не приметил в нем ничего особенного».

Князь Дол добавил, что слухи о присылаемых к Ушурме письмах и подарках от Порты распространяли его приближенные: Умар-аджи, Нагай Мурза-аджи и Осман-аджи, «которые, обманывая людей около лжеца, пустыми безделицами наживаются»<sup>1</sup>.

Сведения о сообщениях как Этта, так особенно князем Долом, нуждаются в сугубо критическом подходе. В них сразу же бросается в глаза желание доказать, что Ушурму никто не инструктировал и с турками он не имел постоянной связи.

Из этих показаний, равно как и из всех прочих свидетельств, можно, однако, сделать вполне определенный вывод о том, что, начиная с 1785 г., турецкие агенты посещали Ушурму, что он вел переписку с турецкими пашами, находившимися в Ахалцихе, Суджук-кале и Анапе, и принимал от них подарки.

Об определенных связях Ушурмы с турками с первого же дня его выступления можно заключить по сообщению информаторов, отправленных в деревню Алды, в марте 1785 г.

Один из них показал, что как сам Ушурма, так и находившиеся при нем шестьдесят человек имеют платье «с ног до головы турецкого покроя: канаватное и бумажное». Тут же он сообщает, что материал, который ему приносят, «он кроит сам и шьет с находящимися при нем людьми».

На полях против этого донесения имеется надпись о том, что сведения о шестидесяти человеках, якобы находящихся при Ушурме, не подтверждаются. При нем всего только шесть человек из жителей тамошних деревень. Однако в отношении турецкого платья, т. е. плагья другого покроя и фасона, изобличающего пришельцев, никаких замечаний на полях нет.

В том же донесении говорится, что ради доказательства своей святости Ушурма и его приближенные закрывают лицо. На полях против этих слов пометка, что они не закрывают лицо, а носят шапки наподобие капюшона<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Госархив, разр. XXIII, ч. 18, лл. 76—79.

<sup>2</sup> Там же, ч. 10, л. 134.

Если представители духовенства, как правило, поддерживавшие Ушурму, выступали против отдельных запретов, налагаемых Ушурмой на горцев (курить, держать в доме и пить солод на том основании, что если не будет солода, то прекратится выделка овчин), то выступления его против адатов приветствовались и поощрялись, поскольку это содействовало внедрению законов шариа.

Но была еще одна причина, которая сближала высшее мусульманское духовенство с Ушурмой и всей его деятельностью. Это — политическая направленность проповедей Ушурмы с целью поднять горцев на борьбу против России под флагом ислама.

Следует отметить, что султанская Турция в своей агрессивной политике на Кавказе всегда делала ставку на использование ислама и мусульманского духовенства для разжигания фанатизма и провозглашения «священной войны» против «неверных».

Вот почему каждый новый шейх или мусульманский проповедник, появлявшийся на Кавказе, привлекал к себе внимание турок и получал их поддержку.

Изучение архивных материалов полностью подтверждает эту точку зрения.

Ушурма (шейх Мансур) сделал попытку поднять горцев под флагом ислама на борьбу против России в интересах не народов Кавказа, а султанской Турции, стремившейся любой ценой утвердить свое бывшее господство над Кавказом.

О своих связях с Турцией еще в 1785 и 1786 гг. показал сам Ушурма на допросе в Тайной экспедиции<sup>1</sup>. Хотя он и старался выставить на первый план свою религиозную деятельность и довольно подробно рассказал о том, почему он стал пророком — обличителем «дурной жизни» своего народа, ему все же пришлось остановиться и на своих политических делах.

После разгрома под Кизляром, сказал Ушурма, Ахмед (начальник турецкой крепости Суджук-кале) предложил ему съездить в Анапу. Ушурма согласился, и его тайно отправили в Анапу. Там Батал-паша якобы просил, чтобы Ушурма направил туркам с Северного Кавказа вспомогательные войска, набранные среди горцев. С этим поручением Ушурма вернулся на родину и объявил пожелание паша, но, как он пояснил, «не подкрепил его своими убеждениями». Сам Ушурма вынужден был признать, что никто не согласился отправиться к туркам, о чем паша и был извещен письмом. Далее Ушурма показал,

<sup>1</sup> Госархив, разр. VII, д. 2777 «О бунтовщике кавказском чеченце ших Мансуре, отправленном в Шлиссельбург на заточение», лл. 1—44.

что он вторично был приглашен и отправился в Анапу, причем этот вторичный его приезд совпал с поражением Батал-паши<sup>1</sup>.

В показаниях от 7 августа того же 1791 г. Ушурма несколько уточнил ответ о поездке к туркам, заявив, что отправился в Анапу после двоскратного приглашения от бывшего там трехбунчужного паши по прозвищу «Косе». По прибытии в Анапу совместно с муллою Мухаммедом Гаужиём и двумя простыми людьми он был ласково принят пашой, который, ознакомившись с содержанием его проповедей, сказал, что он может ожидать себе награды от аллаха.

Последняя поездка в Анапу, по словам Ушурмы, будто бы была связана с тем, что Ушурма решил исполнить один из обязательных для мусульманина обрядов — хадж в Мекку, для чего и отправился в Анапу с четырьмя спутниками. Но находившийся в Анапе Батал-паша не пропустил его из-за предстоящей войны с Россией. Так он и оставался в Анапе до взятия ее русскими войсками.

В беседе с Ушурмой паша Анапы говорил, скоро начнется война с Россией и всякий «истинный мусульманин» должен защищать правую свою веру до последнего издыхания. Паша прямо указал Ушурме, что, подняв горцев против России, он сможет приобрести милосердие аллаха и султанские щедроты.

Ушурма якобы ответил паше, что как мусульманин он обязан содействовать своей вере, но у горцев есть свои начальники, которым они и подчиняются. В Анапе Батал-паша обратился к Ушурме с аналогичными требованиями о помощи туркам. После прочтения султанских фирманов о войне с Россией было решено горцев не трогать до тех пор, пока кабардинцы и шамхал, равно как и все другие мусульманские народы Северного Кавказа, не достигнут соглашения о совместных действиях против русских.

Все эти показания Ушурмы, сделанные в Тайной экспедиции, конечно, не являются вполне достоверными и исчерпывающими. В них Ушурма всячески стремится выдвинуть на первый план свою религиозно-проповедническую деятельность, сознательно оставляя в тени свою роль организатора вооруженного выступления против России.

В то же время в своих рассказах о поездках в Анапу и беседах с турецкими пашами Ушурма прямо говорит о директи-

<sup>1</sup> Из этих показаний видно, что Ушурма был у турок в Анапе дважды: в конце 1785 (после поражения под Кизляром) и в 1786 г. В третий раз и окончательно Ушурма бежал к туркам 5 июля 1787 г. Что касается Батал-паши, то он был разбит русскими войсками 30 сентября 1790 г. Таким образом, показания Ушурмы в этой части неверны.

вах, которые ему давали турецкие паши относительно возбуждения горцев против России и организации из них вспомогательного войска, которое должно было действовать совместно с турками.

Таким образом, из показаний Ушурмы видно, что представители Турции, находившиеся в крепостях, расположенных на побережье Черного моря, сильно интересовались Ушурмой и стремились использовать его в своих целях.

О причине своего бегства к туркам в 1787 г. Ушурма показал очень кратко. Разгром турецких войск под командованием Батал-паши русскими войсками якобы показал ему, что его дальнейшее пребывание в горских селениях станвится для него опасным, и он решил отправиться в Анапу, а оттуда в Мекку.

Таково содержание трех показаний Ушурмы, скрепленных подписью в две-три буквы на каждом листе, начиная с 19-го и до 30-го: «Сии показания и ответы переводил и засвидетельствовал коллежский советник Андрей Константинов».

Листы 31—32 дела заполнены образцами молитв, найденных при Ушурме, и выписок из Корана. Ничего оригинального они не представляют. По словам Ушурмы, эти молитвы он получил от различных мулл и турецкого дервиша, находившегося в Анапе.

#### IV

Условия жизни горских народностей на Северном Кавказе в конце XVIII в. были далеко не одинаковы. Если кабардинцы и кумыки жили в условиях сложившегося феодального общества, то общественный строй лаков, чеченцев и других горцев еще не достиг этой ступени развития.

Экономический и общественный быт этих горских народностей в конце XVIII в. еще не свидетельствует о развитых классовых отношениях, хотя у них уже имела место общественная дифференциация; феодализирующимся старшинам и бекам там противостояла масса обездоленной бедноты и абреков.

У кумыков и кабардинцев к 80-м годам XVIII в. чрезвычайно обострились классовые противоречия между князьями и узденями, с одной стороны, и простым народом — с другой. Эти противоречия осложнялись разобщенностью горцев, чем пользовались князья для усиления крепостной зависимости.

Наряду с этим феодалы постоянно враждовали друг с другом, вовлекая в свою борьбу не только узденей, но и простой народ.

Междоусобная феодальная борьба и недовольство кумыков и кабардинцев усиливавшейся крепостной их зависимостью, возрастающее недовольство среди других горцев действиями старшин — все это использовало царское правительство в своей колониальной политике на Северном Кавказе.

Поощрять требования народа к князьям и старшинам и в то же время оказывать помощь этим последним, а не народу, внимательно относиться к претензиям князей, хотя и не всегда их выполнять, — вот метод, часто применявшийся русской военной администрацией.

В сущности это была провокационная политика, пещая в конечном итоге кабалу простому народу. Вместе с тем она вызывала недовольство со стороны князей и старшин и приводила к частым столкновениям с народом, что в свою очередь вынуждало обе стороны обращаться к царским генералам.

В качестве иллюстрации подобной политики можно привести выдержку из рапорта генерал-майора Шемякина на имя генерал-поручика П. С. Потемкина от 29 апреля 1786 г., в котором он сообщает об усилении раздоров и ссор между ведущими княжескими кабардинскими фамилиями и о просьбах быть посредником. «Я, — пишет генерал Шемякин, — расстаройство их приемлю по настоящему положению нужным. стараюсь усилить оное, извещая их между тем, что доношу Вашему высокопревосходительству и что с прибытием Вашим должны они ждать Вашего высокопревосходительства рассмотрения»<sup>1</sup>.

Причиной, вызывавшей столкновения кабардинских феодалов между собой, служил участвовавший переход закрепощенных крестьян от одного владельца к другому и, — самое главное, массовое бегство их от своих владельцев к русским, на «линию». Там их принимали и обращали в христианство, что давало возможность беглому горцу считать себя свободным от подчинения своему феодалу и не бояться принудительного к нему возвращения. На этой почве также происходили бесконечные конфликты горских феодалов со своими крестьянами и царской администрацией.

В Моздоке была создана специальная «Миссионерская контора для распространения христианства среди осетин». Миссионеры, опираясь на поддержку местной русской администрации, с успехом действовали и среди других кавказских горцев. Правда, сами распространители христианства иногда в припадке откровенности заявляли, что успех их деятельности следует относить за счет холста, выдаваемого в подарок каж-

<sup>1</sup> Госархив, разр. XXIII, д.13, ч. 17, лл. 111—112.

дому новокрещенному, причем это приводило к повторному крепению одних и тех же лиц. Стремление горцев избавиться от феодальной эксплуатации было настолько велико, что коменданты крепостей и укреплений, расположенных на «линии», в 1783—1786 гг. постоянно доносили о массовом бегстве крестьян, а иногда и узденей со своими семьями от князей-эксплоататоров и желании их принять христианство и поселиться около «линии», под защитой русских. Разумеется, фактической свободы они не получали.

В 1786 г. генерал-поручик П. С. Потемкин вынужден был в письме к кабардинскому старшему владельцу Мисосту Баматову и через него всем владельцам и узденям написать: «Ежедневно почти из Кабарды черный народ выбегает и, принося жалобы на владельцев и узденей в притеснении, ими чинимом, просит и защиты им и позволения здесь селиться»<sup>1</sup>.

П. С. Потемкин предложил направить к нему по одному представителю от четырех главных феодальных фамилий и одного-двух представителей от духовенства в качестве депутатов для разбора жалоб крестьян и выслушивания показаний владельцев и узденей. В ноябре того же года полковник Таганов из Моздока доносил, что туда прибыли из Малой Кабарды семьдесят человек простого народа вместе со старшинами и принесли жалобу на своих владельцев Алхасова и Коргокина и узденей, «что они без всякой причины довели их к крайнему в убытках разорению»<sup>2</sup>.

В свою очередь и феодальные владельцы обращались к русским начальникам с жалобами на свое трудное положение в связи с уходом крестьян.

Кабардинские владельцы Мисост Баматов, Коргока и Муса Карамурзины, Касаев, Аджнев, Жанхотов и другие в своем письме от 12 ноября 1786 г. на имя П. С. Потемкина пишут: «Осмеливаемся донести Вашему высокопревосходительству, что холопья наши кабардинцы разбегавшись от нас находятся жительством около крепостей: Георгиевской, Павловской и в Моздоке. Кабардинцы же (т. е. феодалы.— Н. С.), лишаясь их, приходят во оскудение. Мы всеижайше просим Ваше высокопревосходительство приказать нам с холопьями нашими помириться»<sup>3</sup>.

Подобные факты говорят о том, что в конце XVIII в. царская администрация пыталась использовать в своих интересах

<sup>1</sup> Там же, XXIII, ч. 12, л. 493.

<sup>2</sup> Там же, ч. 15, л. 94.

<sup>3</sup> Там же, л. 100.

классовую борьбу среди кабардинцев и кумыков. Разумеется, интересы горских феодалов были ей ближе, чем интересы простого народа.

С феодалами и старшинами у царских генералов, комендантов и приставов был общий язык, дополняемый денежными вознаграждениями, подарками, пенсиями, чинами, орденами. Кроме того, царские власти брали у князей «аманатов» (заложников). Наконец, интересы феодалов обеспечивались и царским законодательством, в силу которого за ними закреплялись земли, а сами они привлекались на военную службу, получали дворянство и различные льготы.

Среди горских князей, старшин и узденей были и открытые враги России, предпочитавшие господство Турции, но таковых все же было меньшинство. Они находились под постоянным наблюдением приставов, и их дети главным образом брались в «аманаты». Во время пребывания в Науре или другой русской крепости они подвергались усиленной обработке и нередко возвращались домой со званием офицеров царской службы.

Следует отметить, что только среди наиболее отсталых горских народностей турецкая агитация встречала сочувствие.

Быть может, этим и объясняется тот факт, что «пророк» появился среди чеченцев — одной из наиболее отсталых народностей.

Что касается кумыков и кабардинцев, то их недовольство мероприятиями колониальной администрации, равно как и гнетом своих феодалов, использовала турецкая агентура, при помощи шейха Мансура, для борьбы с Россией.

Владелец кумыков, по имени Али-султан, так объясняет причину недовольства кумыков царским режимом: «Ныне же доношу Вашему высокопревосходительству, что видели мы наперед сего немалые себе обиды во время бытности господина генерала де Медема к притеснению нашему. Под предлогом убийства нами армянина взыскано с нас напрасно до шести тысяч баранов, да сто восемьдесят рублей денег. Да сверх того, захватили у узденя нашего аксаевские владельцы, наглым образом, до шести же тысяч баранов и пять человек «есырей» (в плен); да отняли у нас хлебопашные места, состоящие за рекой Кой-су; да и других обид было нам не мало!..»<sup>1</sup>.

Документы свидетельствуют, что кумыки страдали как от феодальной эксплуатации и междоусобий своих феодалов, так и от произвола и притеснений, чинимых царскими властями.

<sup>1</sup> Госархив, разр. XXIII, д. 13, ч. 12, л. 261 об.

Колониальная политика, проводимая на Северном Кавказе царизмом, земельные захваты, насаждение на Кавказе русских помещиков (в лице генералов и высшей царской администрации) — все это вызывало недовольство широких народных масс кумыков и кабардинцев. Почва на Северном Кавказе в 80-х годах XVIII в. была достаточно накалена. Этим воспользовалась султанская Турция для осуществления своих захватнических планов на Кавказе.

Напряженная обстановка еще усилилась после землетрясения, происшедшего 12 февраля и 4 марта 1785 г. Оно послужило удобным поводом для начала проповеднической деятельности Ушурмы.

Религиозная проповедь Ушурмы среди экономически отсталых и политически забытых горских народов была наиболее доходчивой формой агитации, которая и обеспечила ему на первых порах известный, хотя и временный, успех. Некоторые затруднения он испытывал только в связи с требованием от него чуда.

Первые сведения о выступлении Ушурмы были получены от генерал-майора Пеутлинга, который 8 марта 1785 г., вслед за сообщением о землетрясении, писал: «За рекою Сунжою, в Алдынской деревне сказался предсказатель о будущих событиях, преклоняющий, в невежестве по грубой слепоте погрязший суеверный народ, к повинению себе; сказывал, что имеет откровение»<sup>1</sup>.

Используя свою хорошо налаженную агентуру, генерал Пеутлинг и его ближайший помощник полковник Савельев в марте через старшину деревни Куллар, Кайтуку Бакова и других лиц, побывавших в деревне Алды, собрали сведения о религиозном и политическом лице Ушурмы.

Баков во время своего пребывания в деревне Алды, узнал, что там было получено письмо от аварского Ум-хана, в котором он извещал Ушурму и всех жителей о получении им из Турции подарков — шубы и сабли. с требованием собрать свое войско и объединиться со всеми мусульманами. Для этого хан через две недели собирается прибыть в деревню Алды. Тот же Баков сообщил, что жители всех окружающих Алды деревень открыто готовятся к походу и изготавливают знамена. По слухам, предполагается поход в горы и в Кабарду «для приведения всех тамошних жителей в магометанский закон».

Однако генерал Пеутлинг высказал предположение, что собранный Ушурмой народ может быть направлен и против

<sup>1</sup> Госархив, разр. XXIII, д. 13, ч. 10, лл. 143—144.



русских крепостей; комендант Владикавказа подполковник Матцен сообщил ему, что «лжепророк», о котором он уже доносил, стал изгестен и у них. Одновременно он же сообщил об участвовавших случаях нападения горцев на небольшие группы солдат, выходящих из крепости для рубки леса.

Подобные известия заставили военное командование принять меры предосторожности. Генерал Пеутлинг предписал полкам Астраханскому и Томскому и Кабардинскому егерскому батальону быть в готовности к движению, а полковнику Савельеву велел «приложить старание сего народного возмутителя захватить»<sup>1</sup>.

Об отношении горцев к Ушурме свидетельствует ряд донесений из различных мест Северного Кавказа.

Так, майор Жильцов, бывший в Малой Кабарде, 26 июля 1785 г. доносил: «А черный народ в селениях доловых (князя Дола, примкнувшего к Ушурме.— Н. С.) и Узденя Биорда — все поспешно приготавлиютца к бегству...»<sup>2</sup>.

Ездивший из Кизляра к шамхалу тарковскому в сентябре 1785 г. татарин Вали Киляпаев сообщил, что почти из всех горских деревень «многие бродяги намерены взойти в толпу к имаму». Он видел, как люди отправлялись к нему партиями в десять-пятнадцать человек<sup>3</sup>.

Комендант Кизляра бригадир Вешняков отправил своих агентов в деревни, население которых примкнуло к Ушурме.

Один из таких агентов, Али Алхасов, 15 октября 1785 г. доносил: «У имама войска не более как до трехсот человек и то совсем не из знатных, а из бродяг разных деревень»<sup>4</sup>.

Шамхал тарковский Бамат в своем письме подтверждал, что из его подвластных «хороших людей» к Ушурме никто не присоединился. Он пишет: «...Да уехать за силою моих повелений не осмелится, разве какой-нибудь бездельник отважится пуститься на такую дерзость. Но с теми, со всеми не ушущу поступить со всей строгостью моей воли»<sup>5</sup>.

Опираясь на преданную ему часть ханов, князей и на духовенство, Ушурма в то же время старался использовать в своих политических целях недовольство простого народа, прибегая для этого к религиозной пропаганде. Большинство местных феодалов и старшин, как только поняли, что Ушурма заигрывает с простым народом, заняли выжидательную позицию и наблю-

<sup>1</sup> Госархив, разр. XXIII, д. 13, ч. 10, лл. 144—145.

<sup>2</sup> Там же, XXIII, ч. 10, л. 258.

<sup>3</sup> Там же, л. 364.

<sup>4</sup> Там же, л. 372.

<sup>5</sup> Там же, л. 392.

дали за его деятельность, не порывая открыто с ним, но и не принимая активного участия в его враждебных России выступлениях: они, видимо, выжидали, на чьей стороне будет перевес.

В августе 1785 г. генерал-поручик Леонтьев, заместитель отсутствовавшего в то время главноначальствующего на Кавказе генерал-поручика П. С. Потемкина, донося о пригятых им военных мерах после первой осады Ушурмой Кизляра, сообщает, что по прибытии в Кизляр получил от владельцев андреевских и аксаевских прошение и признание, что сколько они не задерживали своих «холопей», те тайно уходили к Ушурме. Причем, пишет генерал Леонтьев, «сии владельцы и старшины подтвердили свою присягу в преданности к российскому престолу» и заявили, что «будут старатца скопищам лжепророка препятствовать проходить через их земли и давать тотчас знать нам о всех его намерениях против нас»<sup>1</sup>.

Используя доверие примкнувших к нему людей, Ушурма предпринял боевые действия против Кизляра. Крепость Кизляр, одна из старейших на Кавказе, имела большое стратегическое значение. Она была связующим звеном между Северным Кавказом и Дагестаном и Закавказьем. Кизляр занимал важное положение на «Кавказской линии»; через него проходил путь, связывавший «линию» с Астраханью. Кизляр являлся военно-административным и первостепенным экономическим центром Северного Кавказа, хотя главноначальствующий генерал-поручик П. С. Потемкин имел свою главную квартиру в Екатеринодаре, расположенном в центре «Кавказской линии».

Предпринятая Ушурмой военная операция против Кизляра могла иметь преимущественно политическое значение и не вызывалась соображениями, связанными с содержанием его религиозной деятельности. Для «распространения ислама среди горцев» ему гораздо легче и выгоднее было действовать в горных районах, примыкающих с востока к Кабарде, и в самой Кабарде. Но Ушурма пошел по другому пути — вооруженного выступления против русских войск. Князь Потемкин-Таврический в своем ордере на имя генерал-поручика П. С. Потемкина от 6 мая 1785 г. предписал двинуть против Ушурмы, находившегося в своей родной деревне Алды, отряд под командой полковника Пиери. «Ваше превосходительство, — сказано в ордере, — предпишите ему прибыть туда требовать лжепророка в руки и буде бы какое тут открылось затруднение и упорство, то стараться хоть силою достать сего обманщика и восстановить нарушенное

<sup>1</sup> Там же, лл. 250—251.

им в том краю спокойствие...» «Весьма желательно, — добавляет кн. Потемкин, — чтобы дело сие было кончено без пролития крови»<sup>1</sup>.

Первое выступление против Ушурмы войск в составе Астраханского пехотного полка с придачей батальона егерей, кавалерии и двух орудий оказалось неудачным. 26 июля 1785 г. на обратном пути, после разгрома деревни Алды, отряд был окружен и уничтожен горцами в лесу. Около двухсот человек попало в плен, больше трехсот человек было убито, в том числе полковник Пиери и восемь офицеров. Отряд потерял всего 576 солдат и два орудия. Этот тяжелый удар по престижу царской армии сильно поднял авторитет Ушурмы.

Сподвижники Ушурмы поспешили выдать эту победу за исполнение его пророчества.

Ушурма торопился развить свой военный успех и 15 июля 1785 г. подступил к Кизляру с целью овладеть этой крепостью. Несмотря на отчаянную атаку, взять Кизляр Ушурме не удалось. Его успех ограничился лишь захватом Каргинского рудута, находившегося в пяти километрах от крепости.

Неудачной была и попытка овладеть 29 июля небольшой крепостью Григориполисом; она стоила горцам больших жертв. В течение 19 и 20 августа Ушурма вторично пытался овладеть Кизляром, имея на этот раз несколько тысяч человек. Однако сильным артиллерийским огнем и действиями пехоты кизлярского гарнизона, особенно терских казаков под командой кабардинского князя Бековича-Черкесского, атака была отражена, и на рассвете 22 августа горцы Ушурмы ушли.

Систематические военные неудачи и большие людские потери решительно поколебали авторитет Ушурмы. Примкнувшие к нему люди увидели, что ведут бесполезную борьбу против русских, что пророчество о скорой победе и о том, что огонь русских пушек и ружей не способен принести вред правоверным мусульманам, — обман со стороны Ушурмы. Начался массовый отход от Ушурмы. Ему больше не верили и даже обвиняли в преднамеренном желании поссорить горцев с русскими властями, в результате чего должны последовать жестокие репрессии со стороны царских генералов.

После этого Ушурма пытался концентрировать свое внимание на кумыках и нагайцах, чтобы вместе с ними продолжать борьбу против русских. Он стремился также привлечь к себе кабардинцев. Ушурма, видимо, надеялся на то, что некоторые пре-

<sup>1</sup> Госархив, разр. XXIII, ч. 10, л. 177.

данные ему кумыкские и кабардинские князья сумеют поднять своих людей.

В сентябре 1785 г. генерал Шемякин доносил, что кабардинцы получают письма от Ушурмы и по сборе жатвы «сбрасываются на злодеяние»<sup>1</sup>.

Подтверждая слух о сборе закубанцев для нападения на русских, комендант Константиноградской крепости премьер-майор Рик доносил, что в Кабарлу ожидается прибытие шейха Мансура для совместных с кубанцами действий против русских укреплений<sup>2</sup>. В то же время один из узденей Большой Кабарды, Шабаз Гирей Куденетов, доносил, что кабардинские владельцы Атажуко Мисостов, Наврузов и Акдемиров со своими людьми собрались в числе более трехсот человек на реке Нальчик и решили напасть на станицу Прохладную, а сын Мисостов по имени Арсланбек с сотней человек отправился к Ушурме, который якобы поднимает всех дагестанцев для нападения после праздника («байрама») на русские границы<sup>3</sup>. Еще раньше к Ушурме примкнул князь Малой Кабарды Дол.

И все же основная масса кабардинцев не примкнула к Ушурме и тем самым поставила его в затруднительное положение.

Что же толкало Ушурму на активные военные действия? Отход от него чеченцев, колебания кумыков и пассивность кабардинцев в тот момент, когда русское командование еще пребывало в растерянности, лучше всего подтверждает тот факт, что военная деятельность Ушурмы против русских не отвечала интересам горцев. Выступление Ушурмы на борьбу против России могло отвечать лишь интересам иностранного государства. Таким государством была султанская Турция. Подталкиваемая своими европейскими союзниками, она, как уже отмечалось выше, усиленно готовилась к столкновению с Россией. Кавказский фронт в этом столкновении должен был играть очень большую роль. Феодалная раздробленность Кавказа позволяла Турции вести там подрывную работу, подкупать отдельных ханов и натравливать их против России. В арсенале антирусских мероприятий турок большое место было отведено ставке на мусульманский фанатизм и на пророка Ушурму (шейха Мансура). При помощи Ушурмы и его религиозной агитации турки, видимо, рассчитывали использовать горцев в своей борьбе с Россией.

<sup>1</sup> Госархив, разр. XXIII, ч. 10, л. 447.

<sup>2</sup> Там же, л. 426.

<sup>3</sup> Там же, д. 13, ч. 10, л. 426.

Нельзя не отметить, что кн. Потемкин-Таврический еще в своем первом ордере на имя П. С. Потемкина от 26 апреля 1785 г., запрашивая по поводу Ушурмы, писал: «Нет ли каких сторонних тут подстреканий?»<sup>1</sup> В своем ордере от 2 августа того же года он высказался более определенно. По его мнению, Ушурма «лжепророк или, лучше сказать, орудие, присланное от турок...» Эти слова в подлиннике подчеркнуты<sup>2</sup>.

Для такого предположения кн. Потемкин-Таврический имел все основания.

Конец 1785 г. был крайне тяжелым для Ушурмы. Военные неудачи и большие людские потери произвели отрезвление среди простых горцев, а слухи о приближении царских войск и карательных экспедиций, грозивших разорением их селений, усилили разложение в лагере Ушурмы. От него начали уходить самые преданные ему люди.

Хорошо осведомленный брагунский владелец Росланбек сообщил о полном разброде в лагере Ушурмы. В то время, писал он, как кумыки хотят итти на Кизляр, другие горцы требуют нападения на Калиновскую станицу. Но поскольку у Ушурмы всего триста человек, то он сидит в Горчевской деревне и ожидает прибытия подкреплений. Тогда же князь деревни Эндери, Темир Хамзин, оставшись верным России, несмотря на то, что его люди примкнули к Ушурме, писал, что ему не только удалось многих владельцев с их семьями удержать в верности российской стороне и потребовать от них не слушать приказов имама, но он предполагает, что и «прочей горский народ», по его уговору, придет в раскаяние. По крайней мере он сообщает, что «половинное число возвратилось на прежние места». Для того чтобы возвратились остальные, князь просил отпустить из плена взятого под Кизляром нагайца по имени Думакиши. Владелец деревни Костековской Хамза Алишев, люди которого также присоединились к Ушурме, сообщил, что костековский народ дал ему присягу не приставать больше к имаму. Но его запугивают слухами о предстоящей карательной экспедиции русских войск, вот почему за узденей и «холопей» он спокоен, но «проходимцам и черному народу» плохо верит. Хамза Алишев полагает, что если имам начнет наступление, то черный народ опять к нему присоединится. В данном случае вопрос шел о колебаниях простых людей, жестоко эксплуатируемых феодальными владельцами. Положение их было настолько тяжелым, что при первых же известиях о новом успехе Ушурмы они легко могли

<sup>1</sup> Госархив, разр. XXIII, ч. 10, л. 161.

<sup>2</sup> Там же, лл. 234—235.

к нему присоединиться в надежде, что вместе с ним смогут бороться против феодалов. Но он обманул их надежды, так как не собирался вести действительную борьбу против феодалов, а вел борьбу против русских.

Агент кизлярского коменданта армянин Макар Артемьев, побывавший в конце сентября в ряде горских деревень, прикнувших к Ушурме, объявил, что теперь у имама, кроме алдынцев, да и то его родственников, почти никого нет. «Да и итти с ним не согласились для того, как многожды с ним ходили, но никакой удачи не имели. На что-де ших (шейх Мансур), рассердясь, удалился в кумыкские селения, желая там набрать себе „сволочь“ и делать против Кизляра дерзости. Они же остаются в ожидании прощения со стороны российской». При этом горцы ставят одно условие, чтобы русские выкупили за деньги имеющихся у них пленных солдат и амуницию. Цену за выкуп предложили такую: за человека — от 80 до 100 руб.; за ружье — 1 р. 50 к., за пушку без колес — 200 руб.<sup>1</sup>

В сентябре — декабре 1785 г. положение Ушурмы стало критическим. Его изоляция с каждым днем становилась все яснее и принимала явно враждебный для него характер. Из своей деревни он был вынужден перейти к кумыкам в надежде удержать их около себя, и, опираясь на преданного ему андреевского владельца, князя Чепалова, поднять пагайцев.

В такой обстановке он сделал попытку в еще большей мере использовать религиозные моменты для насильственной мобилизации. Комендант Кизляра бригадир Вешняков 22 сентября рапортовал, что шесть или семь дней назад Ушурма послал во многие горские деревни людей для «призыва в свою толпу».

Агент Кайтуко Баков сообщил, что в письмах к горцам Ушурма призывал всех после «байрама» итти к нему; там люди увидят большого человека — «махдия» (мессию), который поможет им овладеть Кизляром. В этих письмах будто бы сказано, что если не сбудется это предсказание, то он, Ушурма, «подвергнет себя сожжению в огне»<sup>2</sup>.

Стремясь удержать черешедших на его сторону князей, а быть может, и не очень им доверяя, Ушурма потребовал от князя Чепалова, узденя Казбека Умашева и других выдать ему своих детей в «аманаты», что и было исполнено<sup>3</sup>.

Чтобы вновь собрать вокруг себя приверженцев, Ушурма и его ближайшие советчики начали применять новые, более

<sup>1</sup> Госархив, разр. XXIII, ч. 10, л. 393.

<sup>2</sup> Там же, ч. 11, л. 70.

<sup>3</sup> Там же, ч. 10, л. 364.

решительные формы идеологической обработки. В конце сентября стало известно, что в шалинской деревне, где жили родственники жены Ушурмы и где он часто бывал, появился новый «пророк» — мальчик по имени Юсуп, который не умел читать и писать, а после «сновидения» якобы совершил при родственных по всем правилам «намаз» так, как его выполняют только ученые муллы. Вечером Юсуп был в мечети, где громко читал коран. Его мать объяснила, что во сне к нему приходил человек, который и научил его читать священную книгу и даже обещал дать ему коран. Юсуп начал проповедовать о том, чтобы люди точно выполняли требования корана. Сестры этого мальчика рассказали, что он своими молитвами «исцелил трех беснующихся». Когда Ушурма в первый раз пошел на Кизляр, Юсуп будто бы уверял всех жителей деревни Шали, что Ушурма будет разбит русскими.

Посетив Шали, Ушурма долго беседовал с мальчиком и называл его своим сыном. «Эфенди» из этой деревни учил Юсупа повиноваться Ушурме как имаму.

С этого времени Юсуп начал оказывать знаки большого уважения Ушурме, хотя как-то заявил, что Ушурма поспешил со своим пророчеством, что ему надо было бы еще выждать три года<sup>1</sup>. В этих словах видна попытка известных кругов как-то оправдать неудачливого имама.

Вся история с этим малолетним покровителем Ушурмы, повидному, была инспирирована для того, чтобы поднять поколебленный авторитет Ушурмы и облегчить проводимую им мобилизацию верующих мусульман. Здесь мы видим трогательное единение мусульманского духовенства со своим «пророком». Оно прилагало усилия для поднятия авторитета Ушурмы и распространяло слухи о его «сверхчеловеческих» делах и чудесах.

Как сообщал 10 декабря 1785 г. полковник Лешкевич, находившийся в Ейском укреплении, один из беднейших мулл «для своих прибытков» объявил народу, будто шейх Мансур приехал к нему ночью на белой лошади и объявил, что он, мулла, остается здесь шейхом, а сам поспешил через Азовское море «по воде, как по суше» к Шагину Гирею. После этого нагайцы (закубанские) начали почитать муллу за шейха. Однако полковник Лешкевич это выступление вскоре пресек и притом самым жестоким образом: «А той мулла за ложные выдумки публично штрафован палками нещадно!».

<sup>1</sup> Госархив, раз. XXIII, ч. 10, лл. 407—409 (показания атагинца Али Солтан Тысева).

Приписывание Ушурме чудодейственных актов вроде поездки на коне по Азовскому морю должно было поднять его авторитет среди населения Северного Кавказа. Его сторонники ожидали от него особенной активности в связи с переходом русских войск к наступательным действиям.

В октябре 1785 г. генерал П. С. Потемкин отдал приказ о переходе в наступление и сам, имея 5698 человек, пришел на реку Малку. В ноябре в Кабарде произошло столкновение Ушурмы с отрядом полковника Нагеля. После постигшей Ушурму неудачи последний отступил, и в Большой и Малой Кабарде стало спокойно.

## V

С декабря 1785 г. начинается второй период деятельности Ушурмы. Князья, владельцы, а затем и старшины различных горских народностей, оставившие Ушурму, направляют просьбы военной администрации о помиловании и пощаде; это делают и старшины его родной деревни Алды.

8 декабря 1785 г. старшины деревни Алды обратились к полковнику Савельеву с письмом, в котором заявили, что вреда от них никакого не было и не будет. Они уверяли, что до сих пор они честно сдерживали народ от нападений на русских. В заключение они писали: «Если оставите нас на прежнем основании, то и мы будем как прежде верными и преданными ее величества рабами». Во втором письме, от 23 декабря, алдинские старшины сообщали о получении письма от генерала Потемкина и вновь уверяли, что верность России сохраняют «непоколебимо»<sup>1</sup>. Письма о полной покорности с просьбой переменить «аманатов» поступили в ноябре—декабре от старшин почти всех деревень, примыкавших к Ушурме.

Тогда же военными властями было решено князей и владельцев, оставшихся преданными Ушурме, а также и самого Ушурму изловить, за что были объявлены призы. Так, например, полковник Матцен из Владикавказа сообщал, что он за поимку кабардинского князя Дола назначил деньгами 200 руб., или холста 600 арш., или сукна 150 арш.<sup>2</sup> За Ушурму бригадир Вешняков обещал 300 руб. Однако подобная практика ни к чему не привела.

Начиная с 1786 г. все чаще и настойчивее стали поступать донесения о турецких агентах, брошенных на помощь Ушурме.

<sup>1</sup> Госархив, разр. XXIII, ч. 11, лл. 54, 105.

<sup>2</sup> Там же, л. 204.



В лагере Ушурмы о них говорили открыто, их видели, с ними беседовали.

Высшее командование в целях сохранения своего престижа долго не хотело придавать этому факту нужного значения. Дело дошло даже до того, что генерал П. С. Потемкин сделал выговор коменданту Кизляра бригадиру Вешнякову за донесение, в котором тот передавал слух об ожидаемой Ушурмой турецкой военной помощи.

В ноябре 1786 г. бригадир Вешняков, возражая П. С. Потемкину по поводу его сомнения в достоверности представленных сведений относительно помощи Ушурме со стороны Турции, указывал, что эти сведения он получил из вполне достоверного источника. Тут же этот бригадир добавил: «Но когда в. в. не угодно таких донесений, то я их оставляю».

Скептическое отношение высшего командования на Кавказе к вопросу о турецкой военной помощи Ушурме нельзя, однако, рассматривать как полное отрицание этим командованием возможной связи Ушурмы с турецкими агентами. Об этом оно имело много донесений на протяжении 1786 и 1787 гг.

Так, полковник Савельев рапортовал 3 января 1786 г. из Наура, что вернувшиеся из Константинополя люди джангутского владельца Ахмат-хана привезли с собой от Порты в Дагестан в Андреевскую и Аксаевскую деревни и к другим горцам письма, в которых обещается присылка денег и войск.

Передавалась и такая версия: один человек, посетивший деревню Шали, слышал, будто джангутский Ахмат-хан писал своему другу Али-султану, что он, будучи в Константинополе, был представлен султану, который спрашивал, в чем он больше нуждается: в деньгах или в войске. Он будто бы ответил, что нужны деньги и артиллерия. Что же касается войска, то его он найдет много. Ахмат-хан якобы был богато награжден и во всем обнадежен<sup>1</sup>.

24 января Арслан Гирей Бабуков сообщил, что в секретном разговоре с ним Мисост Куденетов (кабардинский князь) сказал, что три недели назад приехали из Константинополя от турецкого двора к шейху Мансуру с письмами турки, ночевавшие две ночи у Мусы Карамурзина. Обратного они еще не проезжали<sup>2</sup>.

В январе же 1786 г., по сообщению жены князя Росланбека Брагунского, приехавший с гор ее уздень уверял, что во время его пребывания в деревне Шали, где проживал Ушурма, он

<sup>1</sup> Госархив, разр. XXIII, ч. 16, л. 42.

<sup>2</sup> Там же, л. 117.

видел прибывших к имаму двадцать турок, но откуда и зачем они приехали, узнать не мог.

В июне поступило донесение, свидетельствующее о связях Ушурмы не только с турецкими властями в Анапе, но и с правительством в Константинополе, отправившим на Северный Кавказ муллу, которому было приказано узнать, что представляет собой Ушурма, сумевший произвести замешательство среди горцев и даже поднять закубанцев. Между прочим, эти сведения совпадают с донесением посла Булгакова Екатерине II, представившего особую «Записку словесных сообщений известного приятеля, учиненных им 29 августа 1786 г.»<sup>1</sup>.

Эта записка является как бы протоколом допроса человека, специально отправленного из Турции к Ушурме с тем, чтобы «определить», тот ли он, о ком предсказывал пророк Мухаммед. Турецкий агент «софты» (кандидат в ученые богословы), по его словам, пробыл у Ушурмы 25 дней и установил, что он не особенно набожен и вовсе не ученый, хотя и не уклоняется от совершения молитв, предписанных законом.

Из приведенного в записке разговора между софтой и Ушурмой видно, что не только местные турецкие власти но и центральное правительство решило связаться с Ушурмой. Софту больше всего интересовали намерения Ушурмы в отношении России и проведенные им военные действия. Ушурма отвечал, что он не может ничего предпринять, пока к нему не прибудет человек, которого он ожидает; часть его войска, не очень ему послушная, напала против его желаний на русские границы и разбила несколько русских полков (?!). Ушурма просил, чтобы халиф (он же турецкий султан) прислал ему начальника над войсками и денег.

По рассказу софты, Ушурма вовсе не то лицо, которого ожидают на основе предсказаний пророка, а обманщик, не пользующийся большим доверием в Дагестане<sup>2</sup>.

Посол Булгаков сообщал, что Порта якобы была очень обрадована этим известием, так как появление «настоящего пророка» могло бы вызвать беспорядки во всей империи и весьма губительные последствия (?!). Но к такому утверждению турок надо относиться критически. Оно, видимо, было рассчитано на то, чтобы усыпить бдительность посла и показать, что Ушурма турок не интересуется. Записка Булгакова

<sup>1</sup> «Сборник Русск. историч. об-ва» (РИО), т. 47, стр. 179—181, французский текст и русский перевод.

<sup>2</sup> Под Дагестаном турки обычно понимали земли, примыкавшие к Дагестану, вплоть до Терека.

о посещении турецким агентом Ушурмы, даже независимо от достоверности отдельных фактов, подтверждает устами самих турок сообщения различных информаторов о появлении у Ушурмы турецких агентов и наличии непосредственных связей его с Турцией. Быть может, турецкому влиянию и следует приписать новый метод мобилизации мусульман, который в 1786 г. начал практиковать Ушурма.

Он стал требовать со всех горских деревень, с каждой мечети по два человека, а также десятую часть хлеба для прокормления находящихся при нем людей (из донесения бригадира Вешнякова от 9 апреля 1786 г.)<sup>1</sup>.

Жители Андреевской и Аксаевской деревень должны были выставить по 10 человек с мечети и по 60 коп. с каждого двора. То же самое Ушурма потребовал и с Костековской деревни. Жители отговаривались отсутствием князя. Лишь после угрозы строгого наказания они обещали прислать Ушурме людей и деньги при условии, что то же сделают и другие деревни.

К жителям Брагунской деревни было отправлено такое же требование с угрозой, что в случае отказа их деревня будет разорена.

Князь Росланбек Брагунский заявил, что он и его жители решили не выполнять требований Ушурмы. Одновременно он обратился за военной помощью к бригадиру Вешнякову — коменданту Кизляра (из рапорта генерала Салемана от 11 июня 1786 г.)<sup>2</sup>.

Примерно такого же содержания письма с требованием людей и денег были получены, согласно рапорту генерала Шемякина, и в Кабарде. «Но, — пишет генерал, — кабардинцы еще не знают своего точного положения на новую измену»<sup>3</sup>.

18 апреля 1786 г. бригадир Вешняков известил о получении от Ушурмы письма, на которое он от себя тотчас же послал ответ. Письмо Ушурмы имеется в Архиве в подлиннике. Оно написано на тонкой желтоватой бумаге, формат пол-листа, на одной стороне, по-татарски. Вместо подписи в правом верхнем углу четырехугольная печать с арабским текстом, в нижней половине которого ясно выделяются слова: «Имам ал Мансур». Содержание этого письма таково: «Через сие ваше высококородие уведомляют, что между нами и вами простирается война, а через это с обеих сторон смертоубийство и захваты людей.

<sup>1</sup> Госархив, разр. XXIII, ч. 17, л. 38.

<sup>2</sup> Там же, л. 402.

<sup>3</sup> Там же, л. 17.

Так, по сему, не согласитесь ли вы за захваченных людей положить цену, чему мы кумыцкие, чеченские и кабардинские народы все согласны. Если вы сами хотите воспользоваться, то о том дать нам знать, дабы после сего о цене ничего уже с обеих сторон не происходило. У вышеписанного желаем мы видеть в скором времени»<sup>1</sup>.

В своем ответе бригадир Вешняков говорит, что он весьма удивлен упоминанию о какой-то войне, которая якобы имеет место. Хотя и происходили, пишет Вешняков, с вашей стороны «неустройства и грабежи», однако, «не считаю, чтобы добрые и честные люди в оном приняли или паки пожелали принять участие, и особливо, когда все горские народы через опыты знают, сколь велико могущество и сила нашей высококомилостивой государыни е. и. в., равно и сколь, напротив, велико ее милосердие к прибегающим под ее величества покров». В заключение Вешняков сообщает, что обо всем донес главнокомандующему генерал-поручику Потемкину<sup>2</sup>.

Из этого обращения Ушурмы к бригадиру Вешнякову — коменданту той крепости, которая составляла основной объект его притязаний, можно прежде всего заключить, что он без всякого основания присвоил себе право говорить от имени горских народов, а также и то, что он продолжал лелеять свои воинственные замыслы, считая себя в состоянии войны с Россией.

Такая воинственность Ушурмы отвечала интересам Турции, которая его всячески поощряла и толкала на враждебные России выступления.

К весне 1786 г. Ушурма сумел несколько улучшить свое положение. С одной стороны, принятые им меры к насильственной мобилизации людей и денег, с другой — обещание активной помощи со стороны турецких агентов — все это дало временные результаты.

Нельзя не отметить, что в ряде случаев действия отдельных военных начальников, уверенных, что к горцам надо применять только самые жестокие репрессии, восстанавливали народ против России и служили на пользу Ушурме. К числу таких бесчеловечных командиров, жестоко расправлявшихся с простым народом, следует отнести бригадира Кнорринга, который рапортом от 7 августа 1786 г. доносил, что, будучи на реке Куме, «вчера и севодни истребляли посланными для того казачьими полками и калмыками к потоптанню лошадьми

<sup>1</sup> Госархив, разр. XVIII, ч. 17, лл. 74—75.

<sup>2</sup> Там же, л. 73.

абазинского хлеба. А который за сим остаецца, предписал я господину премьер-майору и походному атаману Янову—зжечь»<sup>1</sup>.

Этот пример жестокой колониальной политики свидетельствует о близорукости царского командования, которое своими действиями восстанавливало горцев против России. Главнo-начальствующий на Кавказе генерал П. С. Потемкин почавал в это время пример полнойшего непонимания сложившейся обстановки. Его растерянность дошла до того, что в рапорте кн. Потемкину-Таврическому в первых числах июня 1786 г. он доказывал, что «сохранение тишины и спокойствия в подвластных России народах совершенно утвердить не можно, доколе существовать будет Ушурма, самоназвавшийся имамом или пророком»<sup>2</sup>.

Являясь дальним родственником кн. Г. А. Потемкина-Таврического, П. С. Потемкин держался его протекции и очень много бед причинил народам Кавказа.

Обстановка на Северном Кавказе и особенно в районах, охваченных деятельностью Ушурмы, к середине 1786 г. складывалась очень благоприятно для России. Не только кабардинские князья, но и шамхал тарковский Мухаммед, владельцы и уздени Аксаевской и Андреевской деревень, примыкавшие ранее к Ушурме, обратились к командованию с письмами, в которых заявили: «... Просим не сомневаться в нашем расположении, что мы повергли себя быть верными е. и. в. рабами и просим высочайшего ее повеления о даровании нам в преступлениях наших прощения. воображая, что рабы и слуги без прегрешения, а властители без милосердия не бывают»<sup>3</sup>.

Что касается князей Малой Кабарды, то они писали, что из них только один владелец Дол стал изменником. «К имаму мы не касаемся и никак его не слушаемся»<sup>4</sup>.

Если до середины 1786 г. многие феодалы (князья и владельцы) занимали выжидательную позицию, то, как мы видим из их заявлений, после соответствующих запросов П. С. Потемкина и появления его с войсками в Кабарде все они спешат открыто отмежеваться от Ушурмы и заявить себя преданными сторонниками России.

Большим ударом для Ушурмы был уход от него двух феодальных владельцев — кабардинца Дола и кумыка Чепалова. Правда, второй несколько раз после декабря 1785 г. уходил

<sup>1</sup> Госархив, разр. XXIII, ч. 18, л. 208.

<sup>2</sup> Там же, ч. 19, л. 164.

<sup>3</sup> Там же, ч. 12, л. 261.

<sup>4</sup> Там же, ч. 12, л. 194.

и вновь возвращался к Ушурме, но Дол был принужден под давлением русских покинуть Ушурму в июле 1786 г. окончательно.

Полковник Савельев заставил Дола, его узденей и людей принять присягу и выдать «аманатов».

Текст специальной присяги для отречения от Ушурмы содержит такие громкие и, видимо, считавшиеся наиболее убедительными для дискредитации имама слова: подписавшиеся под присягой каются в своих грехах и заблуждениях, явившихся результатом их слепоты, и проклинаяют «виновника нашего смятения, алдинского жителя Ушурму, который, ложно приняв на себя звание имама, соблазнил нас, падших, на все чинимые нами беззакония, и клянем сами в чистоте сердца нашего и вину свою, и его самого. Отрекаемся всегда от него, познавая и чувствуя, что не есть он богоугодный учитель, но разбойник и бунтовщик, оказавшийся на наше разорение и погибель»<sup>1</sup>.

Выгораживая себя, князь Дол не пожалел красок, чтобы очернить как самого Ушурму, так и его людей. Он рассказывает, что после поражения в Кабарде отряд Ушурмы «рассыпался по своим домам», что люди его ловили друг друга, грабили и продавали, так что к моменту его ухода от Ушурмы при нем никого «из дальних народов не видал». Нынешней весной Ушурма разглашал, что к нему из Турции и Ирана будет прислано войско, хотел попрежнему собрать народ, «но никто ему о том не верит и не собирается».

Сдача и помилование Дола произвели сильное впечатление на сподвижников Ушурмы. 8 августа 1786 г. полковник Нагель доносил, что кумыки-аксаевцы устроили собрание и под присягой, вместе с андреевцами, «как владельцы, так и простой народ, согласились принести повинную и просить о помиловании и раскаиваются в своих преступлениях»<sup>2</sup>. Он пишет, что Ушурму этот народ (кумыки) никогда не считал и не считает законоположителем. Ушурма для них тот человек, «который сверх чаяния успел было всех собрать в то время, когда уже частое было негодование».

Аксаевские и андреевские кадии обратились к бригадиру Вешнякову с письмом от своего имени и от имени старшин и народа, в котором приносили раскаяние и говорили, что «обещанное нам в прегрешении прощение приняли мы с крайней чувствительностью».

<sup>1</sup> Там же, XXIII, ч. 18, л. 74.

<sup>2</sup> Там же, л. 257.

В этом письме сделана попытка объяснить причины, побудившие народ пристать к Ушурме. На первом месте перечисляются частые обиды и притеснения от владельцев. «Просили мы запретить отнимать им у нас безвинно скот наш; за воровство же и шалости наложить на творящих оное штраф...». «Но не видя укрощения, дошли до совершенной крайности и принужденными нашлись, согласясь с другими присягнуть имаму с тем, чтобы разбирались ссоры и тяжбы наши по закону, обидчики от обид и наглостей были удержаны, воры были наказаны, включая при том и то, чтоб быть к России в верности...»

В заключительной части письма говорится, что если угодно будет с имамами примириться, то они, кадии, с усердием это выполнят<sup>1</sup>.

Затем последовало письмо от костековских и андреевских владельцев, в котором они извещали о принятии присяги и о том, что раскаялись, отреклись от Ушурмы и отдали «аманатов».

Самый верный помощник Ушурмы, андреевский владелец Чепалов хаджи Муртазалиев, решил покинуть имама. Он обратился с письмом к коменданту Кизляра. «Доношу сим в. в., что я был по сие время России злодеем и преступником. Ниже же пришел в раскаяние, желая пребывать России верным». Чепалов обещал не только верно служить, но и ловить врагов России и доставлять их в руки властей<sup>2</sup>. Однако окончательно Чепалов порвал связь с Ушурмой только в феврале 1787 г.

В сентябре 1786 г. с нескольких пунктов на «линии» стали поступать донесения, что Ушурму все покинули и он с несколькими спутниками, повидимому, поехал на Кубань. 29 сентября полковник Тоганов, бывший приставом в Кабарде, донес, что от узденя Малой Кабарды Бора Абиева он узнал, будто «лже-пророк с восьмью человеками поехал, а куда неизвестно». Но от него же он слышал, что Ушурму вызывали за Кубань<sup>3</sup>. Как впоследствии показал сам Ушурма, он тогда действительно ездил на некоторое время за Кубань, к туркам. Об этом же показывал и горец Чаге, уроженец деревни Алды. «Вскоре после возвращения из-под Кизляра Мансур отправился в первый раз в Анапу и оставил его (Чаге) при своем семействе»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Госархив, разр. XXIII, ч. 12, л. 329.

<sup>2</sup> Там же, л. 525.

<sup>3</sup> Там же, ч. 14, л. 206.

<sup>4</sup> Там же, разр. VII, л. 2788 «О четырех кавказских горцах, бывших сообщниках ших Мансура», л. 6—11.

10 сентября 1786 г. полковник Матцен рапортовал генералу П. С. Потемкину, что брагунский владелец Арсланбек Мудатов извещал его, что «всех возмутительских деревень жители выехали пахать, а также и скот весь из гор выпущен на степь»<sup>1</sup>.

В свете всех этих событий и следует рассматривать предпринятую Ушурмой в октябре 1786 г. попытку добиться амнистии. С этой целью он отправил своего шурина Этту Батырмурзина в русский лагерь.

20 октября Этта сделал свое первое показание. Он сообщил, что отправлен Ушурмой тайно с просьбой о прощении. «Он (Ушурма) считает себя избранником бога не для разбоев, но для удержания мусульман от злых дел и шалостей. Однако те народы брали неволю его (Ушурму) с собой в российские места против войск российских (имеется в виду нападение на Кизляр.— *Н. С.*). Ныне видит он (Ушурма), что те народы на него не смотрят и не слушаются. Он от них опасается, чтобы его не убили или не выдали русским. И для этого просит пощады и помилования». В заключение Этта сказал: «Если он (Ушурма) будет прощен, то ни с какой стороны род татарский (вернее — горский.— *Н. С.*) не будет делать шалости к России, а всех он может от того удержать и будет стараться их успокоить»<sup>2</sup>.

17 ноября того же года Этта был допрошен вторично, причем на этот раз он должен был ответить на поставленные ему вопросы, которые охватывают всю историю Ушурмы, начиная с того, как и почему он «возмечтал себя назвать пророком». Из ответов видно, что у Ушурмы имелась связь с турками. Этта сказал, что вскоре после объявления Ушурмы пророком к нему прибыл от ахалцихского паши турок с письмами и подарками. После поражения в Малой Кабарде Ушурма бежал к владельцу Долу, от него к карабулакам и затем в свою деревню Алды, «где принят был от народа без того почтения и доверенности, какую они прежде ему чинили».

Весной этого года, говорит Этта, Ушурма хотел вновь привести в послушание народы и начать требовать с деревень в «аманаты» по десяти человек. Одновременно он условился, чтобы и закубанцы соединились с ним в Кабарде для общего нападения на русские укрепления. В настоящее время Ушурма народом оставлен и не имеет средств к возобновлению военных действий, но попрежнему называет себя имамом<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Там же, ч. 14, л. 43.

<sup>2</sup> Госархив, разр. XXIII, ч. 14, л. 459.

<sup>3</sup> Там же, ч. 15, лл. 146—151.



Показания Этты свидетельствуют о решительном провале всех планов Ушурмы. Турецкое покровительство и подарки не помогли, и горцы его окончательно покинули.

Генерал П. С. Потемкин не принял просьбы Ушурмы о помиловании, требуя безоговорочной сдачи. Этим шагом он только затянул борьбу.

## VI

Наступил 1787 год. Турция хотела начать войну с Россией в этом году. Послы Англии, Франции, Швеции и Пруссии наперебой предлагали туркам свои услуги, обещали деньги, флот, вооружение, инструкторов и даже войска.

Пока в Константинополе велись сложные дипломатические переговоры, турецкие агенты развивали кипучую деятельность на Кавказе.

Деньги, полученные от иностранных покровителей, щедрой рукой раздавались вместе с халатами, саблями, султанскими фирманами и прочими подарками кавказским ханам и князьям. Рассчитав, что восстание на Кавказе не только затруднит положение русских батальонов в Грузии, но и отвлечет часть русских войск от европейского театра военных действий и от Крыма и, самое главное, что при наличии войны России с Турцией новая война со Швецией создаст крайне напряженное для русских положение, Турция уделяла Кавказу особенное внимание. В марте 1787 г. поступило известие от грузинского царя Ираклия о том, что в турецкой крепости Карсе открыто объявлен султанский фирман о войне с Россией. Будто бы Сулейман, наша ахалцихский, в связи с этим получил предписание не отпускать находящихся у него для вторжения в Грузию лезгин. В марте 1787 г. турецкие агенты с подарками появились в Дагестане, Кабарде и среди крупных горских князей. 3 апреля полковник Савельев известил, что из-за Кубани от суджукского паши приехал человек к Ушурме с письмом. В его задачу входило помочь Ушурме вновь приобрести доверие горских народов<sup>1</sup>. Из донесения бригадира Нагеля от 11 апреля видно, что Ушурма говорил своим близким людям о скором прибытии войск от турок, а также от аварского хана, шамхала и уцмий. Это известие не произвело никакого действия. Ушурме будто бы на это ответили, что турецким войскам заходить на Северный Кавказ очень далеко и трудно и этого раньше никогда не бывало. Им бы удобнее и ближе было возвратиться Крым или появиться на Кубани, но и туда они не идут. Отсюда сторонники

<sup>1</sup> Госархив, разр. XXIII, ч. 22, л. 114.

Ушурмы сделали вывод о невозможности противиться русской силе. Русские «нас всех загонят в горы, где помрем с голоду. Лучше успокоиться и просить пощады». Таково было настроение горцев, которых агитировал Ушурма. Кроме того, сообщает Нагель, народ посылал нарочных к шахмалу и к уцмию справиться о том, готовы ли они оказать Ушурме помощь, и «всюду нашли его обман». Но это не остановило Ушурму; он решительно объявил, что разорит всех приверженцев русских.

В мае — июне 1787 г. Ушурма развил усиленную агитационную деятельность. Он проводил собрания в горских деревнях, настаивая на необходимости собрать войско будто бы для защиты имущества горцев от русских войск. Такое же собрание было проведено и в его родной деревне Алды, но жители «разошлись, ни в чем не согласясь; колеблются, потеряв к обманщику веру»<sup>1</sup>.

Тогда Ушурма обратился к горцам с посланием, в котором сделал попытку поднять всех горцев, используя сугубо религиозную аргументацию.

«Да будет всем ведомо, — писал Ушурма, — что в день пятницы намерен я итти на брань с беззаконными, почему приглашаю вас непременно в пятницу ко мне съехаться. Ибо, как писано в Коране, когда мусульмане начнут бой с неверными в пятницу, то беззаконных одолеют. Кроме того, написано в Коране, что если в сражении в пятницу хоть один беззаконный будет убит от руки мусульманина, то, сверх спасения души, зачтено ему будет убийство этого неверного за великое дело, как будто он разорил тысячу церквей беззаконных. А если будет убит от руки неверных, то будет в раю»<sup>2</sup>.

Но и подобные религиозно-демагогические воззвания не помогли. В мае 1787 г. все горцы спокойно начали пахать свою землю, вплоть до реки Сунжи, в том числе к пахоте приступили и жители деревни Алды<sup>3</sup>.

Брагунский владелец Кучук, обратившийся в апреле 1787 г. с просьбой о помиловании, сообщил о письмах, полученных Ушурмой от турок и закубанских татар. Кроме того, он заявил, что располагает самыми верными сведениями о намерении Ушурмы бежать за Кубань, куда его уже давно приглашает мурза Мансур. «Теперь уже Ушурма говорит, что он решил только через четыре года показать всем свою святость»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Там же, ч. 22, л. 135.

<sup>2</sup> Там же, ч. 20, л. 382 (подлинника в деле нет).

<sup>3</sup> Там же, ч. 22, л. 270.

<sup>4</sup> Там же, л. 149.

3 июля 1787 г. было получено секретное донесение от старшины Кайтуко Бакова о том, что весь народ от Ушурмы разошелся по домам, а он сам вот уже четыре дня как скрылся из своей деревни Алды. По непроверенным сведениям, Ушурма бежал за Кубань.

Уже 9 июля 1787 г. русское командование точно установило, что Ушурма 5 июля 1787 г. переправился через Кубань и находится в доме владельца Камамета Мансурова на реке Большой Инжик.

Бегство Ушурмы еще раз продемонстрировало слабость царских генералов, которые со своими отрядами стерегли Ушурму на всех дорогах и переправах и все же его упустили.

Сведения, постунившие из различных кумыкских и чеченских деревень, подтверждали, что горцы довольны бегством Ушурмы.

Он окончательно дискредитировал себя своей протурецкой враждебной России деятельностью, которая не нашла поддержки у горских народов. Конечно, это произошло не из-за страха горцев перед могуществом и репрессиями русских войск, как это изображают сами войсковые начальники, а потому, что горцы убедились в обмане со стороны Ушурмы.

Бегство Ушурмы за Кубань к туркам не было попыткой с его стороны покончить с «пророческой» деятельностью и отказаться от антирусской политики. Напротив, Ушурма был призван турками за Кубань для самой активной антирусской деятельности среди закубанцев и нагайских племен. Турки полагали, что отсюда Ушурма сумеет установить связь с горцами и в качестве имама руководить горцами Северного Кавказа.

Накануне войны с Россией Турция рассматривала Закубанский край как удобный плацдарм для вторжения в Кабарду и разгрома «Кавказской линии». С этой целью, наряду с регулярными войсками, количество которых могло быть крайне ограничено, турки большие надежды возлагали на закубанцев и их враждебное отношение к русским. Ушурма должен был возглавить их борьбу.

Наряду с другими причинами, восстанавливавшими закубанцев против русских, была одна экономическая причина, сыгравшая далеко не последнюю роль. Главнначальствующий на Кавказе П. С. Потемкин издал приказ, воспрепятствовавший пропускать закубанцев на территорию Северного Кавказа за солью. Строгие ограничения были введены даже для кабардинцев, которые могли вывозить только по одной арбе соли с уплатой таможенного сбора в 1 р. 50 к. с арбы. Соль широко применялась для сдобривания корма овец и баранов, что предохраняло

их от падежа. Недовольство, вызванное этим распоряжением, было использовано турками во враждебных России целях.

Ушурма был нужен туркам для того, чтобы, спекулируя на религиозном фанатизме и выступая в роли имама и пророка, он объединил под своим руководством закубанские племена и бросил их против русских.

Начиная с 16 июля 1787 г. русское командование систематически получало информацию о выступлениях Ушурмы. Он начал с проповеди своих религиозных наставлений и пытался внушить каждому своему последователю, что тот обязательно победит десять русских. Турки поощряли и направляли эту деятельность Ушурмы, получившего к этому времени от султана официальное разрешение на звание имама.

Очутившись за Кубанью, Ушурма по приказу турок вел оживленную переписку с горскими и кабардинскими единомышленниками. 31 июля 1787 г. поступило первое сообщение о том, что в Андреевской и других горских деревнях были получены письма от Ушурмы, в которых он просил всех правоверных мусульман быть единодушными и строго следовать его наставлениям. Тут же Ушурма сообщал, что якобы закубанские народы почитают его как имама. Ушурма заявлял, что после того как получит от турок войско и снаряды, он немедленно прибудет на Северный Кавказ «защищать народ от русских».

Докладывая об этих письмах, Нагель (ставший к тому времени бригадиром) замечал, что, по его представлению, простодушные горцы все еще верят этим обещаниям о турецкой помощи и что «письма Ушурмы колеблют народ»<sup>1</sup>. Нагель писал, что теперь многие упрекают себя за то, что не верили Ушурме. Дело в том, что народ боялся прихода Ушурмы с турками. Вот почему горцы спешили убрать с полей просо. Правда, добавляет Нагель, среди горцев есть такие, которые Ушурме не верят и вообще сомневаются в том, чтобы он вновь здесь появился<sup>2</sup>.

В другом рапорте Нагеля от 10 августа говорится, что в новом письме Ушурма просит горцев потерпеть с месяц и не давать России никакого обещания и не быть ей верными<sup>3</sup>. Из этого видно, что Ушурма хорошо был осведомлен о времени открытия военных действий против России, которые начались точно через месяц, в сентябре 1787 г.

<sup>1</sup> Госархив, разр. XXIII, ч. 23, лл. 312—313.

<sup>2</sup> Там же, л. 335.

<sup>3</sup> Там же, л. 374.

Одновременно с письмами Ушурмы на Северном Кавказе появились и турецкие агенты. В августе 1787 г. стало известно, что через Ахалцих проследовали на Северный Кавказ шесть турок с подарками. В то же время командующий Каспийской флотилией капитан Шишкин донес, что к Фет-Али-хану Дербентскому прибыли агенты из Турции с богатыми подарками, в том числе саблей, осыпанной дорогими камнями. Это якобы для того, чтобы хан не пропускал русские войска в Иран<sup>1</sup>. О появлении турок в количестве 60 человек у шамхала Бамата доносил 18 августа 1787 г. новый комендант Кизляра Грызлов<sup>2</sup>.

Турецкие агенты вели на Северном Кавказе усиленную агитацию, стараясь доказать князьям, что они как единоверцы обязаны держать сторону мусульман, т. е. турок, а не русских.

Уговаривая шамхала Бамата принять турецкую сторону, агенты говорили, что «Ушурма — последний в народе человек мог сделать такое замешательство, что русские сколько ни грозили народам, но ничего сделать не могли, старались его иметь (поймать. — *Н. С.*) и то не удалось». Указав на то, что с закубанцами русские не могут расправиться, турки делали вывод, что «и вам, конечно, ничего (русские. — *Н. С.*) сделать не в состоянии»<sup>3</sup>.

Эта агитация, как и письма Ушурмы, не могли оказать серьезного влияния. За исключением нескольких горских и кабардинских князей, старшин и узденей, известных своими симпатиями к Турции, горцы Северного Кавказа к началу русско-турецкой войны 1787—1791 гг. в своей массе не проявляли желания сотрудничать с турками.

Обосновавшись за Кубанью, Ушурма стал открыто сотрудничать с турками. 20—22 сентября 1787 г. Ушурма во главе закубанских и нагайских орд, поддержанный турками, имел несколько столкновений с русскими войсками между реками Урупом и Лабой, но был разбит. Вторично он был разбит на реке Урупе в октябре того же года и, согласно данным, полученным от пленных, вынужден был оставить военную карьеру и был отправлен турками в Суджук-кале.

Когда в 1788 г. генерал Текелли впервые подошел со своим отрядом к Анапе, то узнал, что Ушурма уже находится там.

С этого времени и вплоть до падения Анапы в 1791 г. Ушурма оставался в этой крепости. Турки, видимо, убедились в отсут-

<sup>1</sup> Госархив, разр. XXIII, ч. 23, л. 363.

<sup>2</sup> Там же, л. 395.

<sup>3</sup> Там же, ч. 24, лл. 3—4.

ствии у него военных талантов и решили использовать его исключительно как религиозного агитатора. От имени Ушурмы рассылались из Анапы во все концы Кавказа воззвания, в которых он, ссылаясь на свое имамство, требовал от мусульман «встать на защиту ислама», т. е. на сторону турок.

Этот турецкий ставленник за Кубанью и в Анапе провалился так же, как он провалился на Северном Кавказе.

После взятия войсками генерала Гудовича Анапы Ушурму как важного пленника срочно направили в Петербург.

Граф А. Безбородко в собственноручной записке от 26 июля 1791 г. на имя обер-секретаря Тайной экспедиции С. И. Шишковского сообщил, что Екатерина II не считает Ушурму «как сущего развратителя народов закубанских и кавказских» за военнопленного. Она приказала допросить «о всех его похождениях и всех действиях его...». В соответствии с этим распоряжением Ушурма был несколько раз допрошен в Тайной экспедиции. Судьба Ушурмы была определена секретным рескриптом Екатерины II от 15 октября 1791 г. на имя полковника Колюбакина, коменданта Шлиссельбургской крепости. В этом рескрипте сказано о том, что ших (шейх) Мансур возмущал горские народы против России, а после начала войны с Турцией «разные ко вреду нашей империи делал покушения».

Будучи в Петербургской крепости, Ушурма, как сказано в рескрипте, «поразил ножом караульного, за что и скован в железо». В таком состоянии он был препровожден в Шлиссельбургскую крепость «на безысходное в ней пребывание». В крепости было приказано снять с Ушурмы цепи, но иметь строгое за ним наблюдение, «дабы от него побегу или какого зла учинено не было».

13 апреля 1794 г. комендант Шлиссельбургской крепости донес в Тайную экспедицию, что он еще 24 февраля сообщал о болезни шаха (шейха) Мансура, «а сего течение 13 числа по полудни, во втором часу, от оной болезни помер». Рапортом от 16 апреля за № 17 Колюбакин донес о погребении тела Ушурмы на указанном ему месте, на Преображенской горе<sup>1</sup>.

## VII

Деятельность Ушурмы (шейха Мансура) охватывает время с марта 1785 г. по июнь 1791 г. Он выступал среди различных горских народностей и на сравнительно большой территории — от рек Сунжи и Терека до Кубани — как проповедник турецкой захватнической политики на Кавказе.

<sup>1</sup> Госархив, разр. VII, д. 2777, л. 44.

В одном месте он готовился к своей роли и проводил религиозную обработку доверчивых односельчан и соседей, в другом пытался поднять горцев на открытую борьбу против России, наконец, за Кубанью возглавил нагайцев и, опираясь на помощь турецких войск, участвовал вместе с ними в русско-турецкой войне.

Деятельность Ушурмы может быть разделена на несколько периодов.

Первый охватывает время с марта по декабрь 1785 г., когда религиозная проповедь привлекла к Ушурме не только чеченцев, но и известное количество кумыков, кабардинцев, казыкумухов и других горцев. Это был, наряду с феодалами, также и простой народ, спровоцированный на вооруженное выступление против Кизляра и других пунктов на «Кавказской линии».

Второй период — с декабря 1785 г. по июль 1787 г. Он характеризуется отходом основной массы горцев от Ушурмы и его попытками сколотить вокруг себя отряды вооруженных людей путем усиленной религиозно-демагогической пропаганды среди кабардинцев, кумыков, нагайцев, кара-булаков, казыкумухов и особенно чеченцев. Однако и эта попытка потерпела крах. От него отошли не только простые горцы, но даже преданные ему феодалы.

Третий период начался в июле 1787 г., когда Ушурма перебежал к туркам за Кубань и действовал там во главе закубанских и нагайских орд, а затем в качестве религиозно-политического агитатора в турецкой крепости Анапе. Это было время русско-турецкой войны 1787—1791 гг., когда Ушурма окончательно разоблачил себя как турецкий ставленник.

Ушурма начал свою деятельность среди чеченцев, к которым сам принадлежал, но большого и длительного успеха в родных местах не имел.

Вскоре он сосредоточил свою деятельность преимущественно среди кумыков, казыкумухов и нагайцев. Он упорно добивался возможности прочно обосноваться в Кабарде как наиболее населенной части Северного Кавказа, занимающей к тому же центральное место и, следовательно, выгодную стратегическую позицию.

Как среди кумыков, так и кабардинцев был особенно силен феодальный гнет. Ушурма рассчитывал использовать это обстоятельство, чтобы религиозной пропагандой, которая должна была прикрывать его реакционные цели, привлечь народ на свою сторону.

Первый период деятельности Ушурмы показал, что он не

ошибся в своих расчетах на поддержку горцев. Дело было только в том, что те горцы, которые на первых порах приняли Ушурму за своего вождя, глубоко в нем ошиблись.

Если отсталых чеченцев толкала к Ушурме его враждебная России пропаганда, если против казыкумухов и кара-булаков ему приходилось предпринимать вооруженные экспедиции, то находившиеся в условиях феодально-крепостнической эксплуатации кумыки и кабардинцы шли на первом этапе в его лагерь в надежде добиться под его руководством облегчения своего тяжелого положения. У него искали справедливого разрешения спора с эксплуататорами за землю и скот.

Но Ушурма не оправдал этих надежд простых людей, потому что действовал не в их интересах, а в интересах Турции и тех феодалов, старшин и мулл, которые предпочитали жить под эгидой турецкого султана и вместе с Ушурмой старались разжечь мусульманский фанатизм и поднять горцев на борьбу за возвращение на Кавказе власти Турции, за порабощение ею народов Кавказа.

Как уже отмечалось, он проповедывал ислам, который еще далеко не получил распространения на Северном Кавказе. Основной его политической задачей было объединение горцев под флагом ислама на борьбу против России.

Как и у всякого «пророка», у Ушурмы были «видения», он пророчествовал, обличал и сулил загробное счастье. Он читал молитвы на родном языке, в его выступлениях был представлен в известной степени и элемент аскетизма, подвижничества, который должен был содействовать его популярности.

Ушурма решительно выступал против всяких нарушителей предписаний ислама. Он не требовал отмены налогов и обременительных повинностей, в том числе и накладываемых законами шариата; он не выступал против феодалов — главных угнетателей и классовых врагов кумыков и кабардинцев; он не пытался обуздать старшин чеченцев, казыкумухов, нагайцев, не задавался целью сделать земли, пастбища, леса, воду свободными и доступными каждому горцу.

Идея равенства, которая почти всегда в той или иной форме проповедуется в крестьянских движениях, в выступлениях Ушурмы и его сообщников совершенно отсутствовала. Разумеется, поднятое Ушурмой движение не было крестьянским революционным движением.

Вспомним, какую роль идее равенства в крестьянском движении отводит В. И. Ленин: «При борьбе крестьян с крепостниками-помещиками самым сильным идейным импульсом в борьбе за землю является идея равенства, — и самым полным



устранением всех и всяких остатков крепостничества является создание равенства между мелкими производителями. Поэтому идея равенства является самой революционной для крестьянского движения идеей не только в смысле стимула к политической борьбе, но и в смысле стимула к экономическому очищению сельского хозяйства от крепостнических пережитков»<sup>1</sup>.

Вместо борьбы за землю, борьбы с эксплуататорами и осуществления идеи равенства Ушурма призывал к вооруженному выступлению против России. Подобная политическая программа не отвечала насущным интересам горцев. Вот почему она и не могла поднять горцев.

Правда, в начале выступления Ушурмы кумыки, часть кабардинцев и другие горцы, увидя в его воззваниях и проповедях сигнал к восстанию, пошли за ним. Они хотели и мечтали прежде всего о борьбе со своими угнетателями-феодалами.

Но Ушурма, находясь с первых шагов своей деятельности под воздействием турецких агентов, без всяких колебаний изменил простым горцам и примкнул к той группе феодалов и князей, которые мечтали об установлении на Кавказе турецкого режима, о подчинении султанской Турции.

Таким образом, Ушурма разоблачил свое подлинное лицо турецкого ставленника, использовавшего ислам главным образом для проведения турецкой захватнической политики на Северном Кавказе.

\* \* \*

Прошло много времени с тех пор, как шейх Мансур (Ушурма) после своего выступления на Северном Кавказе бежал к туркам и вместе с ними боролся за захват Кавказа

В XIX и XX вв. султанская Турция под различными предлогами продолжала свою традиционную политику, направленную на отторжение от России Кавказа, политику засылки своих агентов, которые под флагом мюридизма провоцировали восстания, взаимную вражду кавказских горцев и их борьбу против России.

Но что могла принести отсталая феодальная Турция народам Кавказа, кроме темноты и невежества, кроме разжигания мусульманского фанатизма, насаждения феодальных порядков и укрепления власти ханов, беков, князей, имамов, кадиев и всевозможных аджиев?

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Соч., т. 12, стр. 317.

По мере ослабления турецкого военно-феодального государства раздвигалось массовое национально-освободительное движение народов, веками находившихся под турецким игом. Начали борьбу за национальную независимость балканские народы, затем арабы и другие народы, в том числе и исповедывавшие мусульманскую религию.

Для борьбы с возраставшим национально-освободительным движением турецкое правительство использовало идеи панисламизма, при помощи которых султаны пытались не только удержать, но и укрепить свое господство над народами, исповедующими ислам, демагогически объявив себя «защитниками» этих народов от посягательства иностранных государств.

Под видом объединения народов, исповедующих ислам, под властью турецкого султана-халифа велась широкая агрессивная политика «в защиту ислама», а на самом деле — того феодального строя, который насаждали турецкие султаны и всевозможные ханы, муллы и беки как в самой Турции, так и в других странах.

Вскрывая реакционную сущность панисламизма, Ленин указывал на «необходимость борьбы с панисламизмом и подобными течениями, пытающимися соединить освободительное движение против европейского и американского империализма с укреплением позиции ханов, помещиков, мулл и т. п.»<sup>1</sup>.

Засылаемые на Кавказ турецкие агенты под вывеской панисламизма вели открытую агитацию за подчинение народов Кавказа турецкому султану-халифу и разжигали вражду кавказских горцев к России. Панисламистская пропаганда, шедшая из Турции, нанесла большой вред кавказским народам, так как проповедники панисламизма пытались развертывавшуюся на Кавказе классовую борьбу против своих угнетателей и против царизма переключить на рельсы религиозной борьбы.

В XX в. в Турции, в связи с развитием буржуазии и под влиянием младотурецкой революции, возникает новое движение, известное под названием «пантурсизма» и «пантюрнизма».

В дополнение к реакционным планам объединения всех народов, исповедующих ислам, на сцену была выдвинута новая бредовая идея объединения всех народов, говорящих на турецком или тюркском языке. Эта своеобразная расистская идеология должна была, по мысли турецких деятелей, связавших судьбу своей страны с германским империализмом, компенсировать

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Соч., т. 31, стр. 127.

потерю Турцией территорий на Балканском полуострове присоединением новых земель, населенных народами, говорящими на сходном с турками языке. Под этими планами скрывались империалистические устремления Турции к захвату ряда областей России.

В головах идеологов этой захватнической политики возникла «идея» создания громадного государства под господством Турции со включением Кавказа, Поволжья, Крыма, Средней Азии, Сибири и т. д.

После краха германского империализма и султанской Турции руководители кемалистской Турции вовсе не отказались от пантюркистских планов. Особенно это стало ясным во время второй мировой войны, когда германский фашизм сумел подчинить себе Турцию и обнадеежил современных пантюркистов территориальными захватами за счет СССР. Ведь не случайно в 1941 г. в одном пантюркистском журнале, издаваемом в Турции, была опубликована карта «великой Турции», в границы которой были включены Кавказ и Средняя Азия!

Следует указать, что и в наши дни, когда хозяевами Турции являются американские империалисты, турецкие пантюркисты продолжают вынашивать и проповедывать, с полного одобрения своих новых покровителей, все те же захватнические планы в отношении СССР.

Нельзя забывать, что теперь, так же как это было при шейхе Мансуре, а в XIX в. при Шамиле, религиозные лозунги используются для обмана простых людей, а также для маскировки политики, враждебной народам Кавказа и всем демократическим силам мира, которые возглавляются Советским Союзом.

Вот почему изучение движений, проходивших на Кавказе под религиозным флагом, разоблачение антинародного характера подобных движений, отвечавших интересам феодальных кругов и захватнической политики Турции, а также инспирированных, как это было с движением Шамиля, — Англией, представляется особенно важным и необходимым.

---

Когда эта статья была уже написана, появилась в печати работа М. Д. Багирова «К вопросу о характере движения мюридизма и Шамиля» (журн. «Большевик», № 13, 1950), где упоминается шейх Мансур как «турецкий эмиссар».

Статья т. Багирова имеет громадное значение не только потому, что помогает уяснить антинародную сущность движений,

которые происходили на Кавказе под флагом ислама и в интересах иностранных государств, а также разоблачает мюридизм, как наиболее реакционное и воинствующее проявление ислама; в упомянутой статье во всю ширь поставлен важнейший вопрос о марксистско-ленинской оценке и истолковании различных национальных движений, их подлинной истории и значении. Статья т. Багирова дает партийную научную установку для изучения религиозных движений, национальных движений и таких явлений, как панисламизм, джадидизм, пантюркизм и другие.

М. М. ШЕЙНМАН

## ВАТИКАН И МЮНХЕН<sup>1</sup>

### ОБЩНОСТЬ ЦЕЛЕЙ ВАТИКАНА И МЮНХЕНЦЕВ

«Уже в 1937 году было совершенно ясно, что дело идет к большой войне, затеваемой Гитлером при прямом попустительстве Великобритании и Франции. Захваченные советскими войсками после разгрома Германии документы германского министерства иностранных дел раскрывают подлинную сущность внешней политики Великобритании и Франции того периода. Как видно из документов, сущность англо-французской политики заключалась не в объединении сил миролюбивых государств для совместной борьбы против агрессии, а в том, чтобы изолировать СССР и направить гитлеровскую агрессию на Восток, против Советского Союза, используя Гитлера как орудие в своих целях»<sup>2</sup>.

Опубликованные документы из архива министерства иностранных дел Германии красноречиво свидетельствуют о политике сговора с фашистской Германией, которую проводили правительства Англии и Франции при прямой поддержке правящих кругов США. Эта политика, сказал товарищ Сталин, заключалась в том, чтобы толкать немцев дальше на Восток, против СССР, «обещая им легкую добычу и приговаривая: вы только начните войну с большевиками, а дальше все пойдет хорошо»<sup>3</sup>.

Германский посол в Лондоне фон Дирксен в своем политическом донесении 10 июня 1938 г. подчеркивал, что «первым и важнейшим пунктом программы» Чемберлена и его правительства является соглашение с фашистскими державами<sup>4</sup>.

«Отношение Чемберлена к Советам продолжает оставаться холодным, — доносил 16 декабря 1938 г. министру иностранных

<sup>1</sup> Глава из подготовляемой работы «Ватикан во второй мировой войне».

<sup>2</sup> «Фальсификаторы истории», 1948, стр. 22.

<sup>3</sup> И. С т а л и н. Вопросы ленинизма, изд. 11-е, стр. 571.

<sup>4</sup> «Документы и материалы кануна второй мировой войны», т. I, стр. 145, 148, 152, 153, М., 1948.

дел в Варшаву польский посол в Англии.— Истиной является то, что он чересчур последователен и совершенно открыто избегает всего, что могло бы послужить для его политических партнеров поводом для уклонения от сотрудничества. Но истиной является и то, что премьер официально избегает выступать против устремлений Германии на восток»<sup>1</sup>.

В действительности Чемберлен не только «избегал выступать против устремлений Германии на Восток», но всемерно поощрял в этом фашистских агрессоров, в которых видел «спасителей от большевизма».

19 ноября 1937 г. в беседе с Гитлером лорд Галифакс (тогдашний министр без портфеля в кабинете Чемберлена) заявил, что он и другие члены английского правительства «проникнуты сознанием, что фюрер достиг многого не только в самой Германии, но что, в результате уничтожения коммунизма в своей стране, он преградил путь последнему в Западную Европу, и поэтому Германия по праву может считаться бастионом Запада против большевизма»<sup>2</sup>.

В свете этой политики правящих кругов Англии и Франции, которую поощряла и целиком поддерживала реакционная буржуазия США и других стран и которая диктовалась прежде всего ненавистью к СССР и рабочему движению, следует рассматривать и политику Ватикана в период, предшествовавший войне.

В период подготовки мюнхенскогоговора у Ватикана были трения с гитлеровским правительством в связи с религиозными преследованиями в Германии и Австрии.

В своем выступлении перед конгрессом христианских археологов 20 октября 1938 г. Пий XI, останавливаясь на этих преследованиях, заявил, что они напоминают кровавое гонение на христиан Юлиана Отступника.

В 1938 г. ухудшились также отношения между Ватиканом и фашистским правительством Муссолини, в частности по вопросу о существовании массовой организации церкви — «Католическое действие». В ряде выступлений в июле 1938 г. Пий XI высказался против «преувеличенного национализма», как он называл принятие Италией расистских законов<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> «Документы и материалы кануна второй мировой войны», т. I, стр. 352.

<sup>2</sup> Там же, стр. 16.

<sup>3</sup> W. Shepardon. The United States in world affairs, 1938, Нью-Йорк, 1939, стр. 397—398.

Эти выступления были лицемерными, так как одновременно журнал «Чивильта католика», редактор которого назначается папой, выступал с антисемитскими статьями.

Расхождения с правительствами Муссолини и Гитлера по церковно-религиозным вопросам, имевшие место и раньше, не могли ослабить союз, существовавший между Ватиканом и фашистскими правителями. Ненависть к социалистическому рабочему движению и к СССР, сделавшая Ватикан союзником фашизма, не позволяла папской курии серьезно выступать против политики фашистских правительств Германии и Италии даже в тех случаях, когда затрагивались прямые интересы церкви.

Уже в августе того же 1938 г. Ватиканом было достигнуто соглашение с правительством Муссолини о «Католическом действии». Вся деятельность этой организации была поставлена под контроль и на службу фашистского государства. Тогда же они договорились о том, что члены «Католического действия» могут вступать в фашистскую партию, а фашистам было разрешено вступать в организации «Католического действия».

Вскоре вновь возник конфликт между Ватиканом и правительством Италии в связи с принятием последним (в ноябре 1938 г.) закона, запрещавшего смешанные браки «арийцев» с «не-арийцами». Ватикан усмотрел в этом нарушение конкордата. Однако между Ватиканом и итальянским правительством тогда же начались переговоры о том, чтобы найти такую формулу, «которая согласовала бы доктрины церкви с фашистской расовой политикой»<sup>1</sup>. Соглашение было достигнуто. Уже в рождественском послании 1938 г. папа, хотя и жаловался на нарушение конкордата в Италии, однако заявил, что благословляет короля Италии и его «несравненного управителя», т. е. Муссолини, за заключение им в 1929 г. Латеранского договора с Ватиканом<sup>2</sup>.

Комментируя соглашение, достигнутое в августе 1938 г. между Ватиканом и правительством Муссолини, хорошо информированный многолетний корреспондент «Нью-Йорк таймс» в Ватикане католик Чиаффарра пишет, что «Пий XI и Муссолини были озабочены тем, чтобы избежать политического конфликта, так как на международном небе вновь нависли военные тучи»<sup>3</sup>.

В Ватикане было известно, что дело идет к войне, которую готовили фашистская Германия и ее союзники. Папа и его

<sup>1</sup> C. Cianfarrà. The Vatican and the war in Europe, Нью-Йорк, 1944, стр. 145.

<sup>2</sup> Ch. Doyle. The life of pope Pius XII, Нью-Йорк, 1945, стр. 85.

<sup>3</sup> C. Cianfarrà, стр. 136.

ближайшие советники знали, что фашистским агрессорам всемерно потворствуют правящие круги Англии, Франции и США и что политика, осуществляемая Чемберленом и Даладье, заключается в том, чтобы добиться соглашений с фашистскими поджигателями войны и толкать их на Восток, против СССР. С этой политикой Чемберлена — Даладье Ватикан был целиком солидарен.

30 апреля 1937 г. кардинал статс-секретарь Ватикана Пачелли (позже — папа Пий XII) писал гитлеровскому послу в Ватикане фон Бергену, что Ватикан «признает большое значение, которое имеет создание... политического оборонительного фронта против опасности атеистического большевизма». Пачелли, таким образом, благословлял то, о чем на всех перекрестках кричал Гитлер и в чем его целиком поддерживали правящие круги США, Англии и Франции. Папский престол, писал далее Пачелли, также ведет эту борьбу с большевизмом, но другими средствами. Он, однако, одобряет и «применение чрезвычайных мер для подавления опасности большевизма»<sup>1</sup>. Это означало, что кардинал Пачелли от имени папского престола благословил преступления гитлеровцев в самой Германии и заранее, под предлогом «борьбы с большевистской опасностью», давал свое благословение готовящимся гитлеровской кликой преступлениям против народов Европы.

Воспевание кардиналом Пачелли гитлеровских преступников как спасителей капитализма от «большевистской опасности» буквально совпадало с тем, что говорил в цитированной выше беседе с Гитлером лорд Галифакс, когда он от имени английского правительства выразил Гитлеру одобрение за его «борьбу против коммунизма».

Руководящей целью ватиканской политики, начиная с октября 1917 г., была борьба против Советской страны и с «красной опасностью», т. е. рабочим движением во всех странах. Ради достижения этой цели ватиканские иезуиты готовы были заключить «союз с самим дьяволом», как выразился в одном из своих выступлений в 1929 г. папа Пий XI. Что касается фашизма, то католическая иерархия во главе с папой считала, что само «божественное провидение» предназначило фашизм для борьбы с рабочим движением. В лице Муссолини, Гитлера и других фашистских главарей Пий XI видел «посланников провидения». Неудивительно, что между римско-католической иерархией и фашистскими правительствами и организациями повсюду сложился теснейший союз.

<sup>1</sup> См. журнал «Die Einheit», № 11, 1948, стр. 1100.



В Ватикане хорошо было известно о планах гитлеровской Германии завоевать «жизненные пространства» на востоке и юго-востоке Европы. Ватиканскую иерархию, как и международную буржуазию, привлекали бредовые планы Гитлера расчленить Советскую страну, подчинить ее Германии, уничтожить советский строй. Католических иерархов прельщали хвастливые заверения Гитлера, что он «спасет мир от коммунизма», т. е. разгромит рабочее движение. Ватикан, тысячами нитей связанный с реакционной буржуазией Франции, Англии, США, Италии, Германии, Польши и других стран, всецело сочувствовал антисоветским и антидемократическим планам гитлеровской Германии.

В Ватикане рассчитывали, что «Великая Германия», под пяту которой подпали бы и католические государства Европы, вынуждена была бы искать сотрудничества с римско-католической церковью, чтобы она помогла «примирить» население завоеванных стран с завоевателями.

Со всеми этими чисто политическими мотивами связывались и надежды папского престола искоренить с помощью фашистских держав в тех странах, которые подпадут под их господство, все другие, не католические, культуры и установить безраздельное господство католической церкви.

Все это и объясняет активное участие Ватикана в проведении мюнхенской политики Чемберлена — Даладье.

Своими воплями о «большевистской опасности» Пий XI помогал сговору Чемберлена с Гитлером и отвлекал внимание от опасности войны и от ее поджигателей.

В мае 1938 г. в Будапеште состоялся международный католический слет — «евхаристический конгресс». Этот конгресс с самого начала готовился не как чисто церковное мероприятие, а как международная антикоммунистическая демонстрация католической церкви. 27 ноября 1937 г. Гитлер принял венгерского премьер-министра Дараньи и венгерского министра иностранных дел. «После обмена обычными приветствиями венгерский премьер-министр по поручению регента Хорти сообщил фюреру, что в будущем году в Будапеште состоится евхаристический конгресс. Хотя он сам, как регент, является протестантом, он, однако, просит фюрера, чтобы Германия не чинила никаких препятствий при проезде участников конгресса в Будапешт»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Из секретной записки начальника канцелярии Гитлера Мейснера Нейрату. «Документы министерства иностранных дел Германии», вып. 1, М., 1946, стр. 19—20.

Ватикан хотел придать подготовлявшемуся им конгрессу широкий характер и через влиятельные венгерские католические круги заранее старался заинтересовать в этом мероприятии также и германских фашистских правителей.

В качестве папского легата на конгресс прибыл кардинал Пачелли. 23 мая Пачелли выступил перед конгрессом с программной речью. Ни одним словом он не осудил фашистскую Германию, незадолго до того поглотившую католическую Австрию и разжигавшую пожар мировой войны. Речь Пачелли была погромным выступлением против коммунизма<sup>1</sup>. Подобно Гитлеру, кардинал Пачелли запугивал «опасностью большевизма» и призывал капиталистический мир объединиться для похода против «общей опасности» — против СССР.

Поскольку Ватикан видел в фашистской Германии и державах оси «спасителей от большевизма», он стоял за политику Чемберлена, Даладье и правящих кругов США, за то, чтобы толкать фашистскую Германию на Восток, против СССР и активно участвовал в проведении этой политики.

### ВАТИКАН И ЗАХВАТ АВСТРИИ ГЕРМАНИЕЙ

Австрия на протяжении последних столетий считалась опорой папского престола, «католическим государством», «твердой католицизма». Ликвидация габсбургской монархии в 1918 г. не ослабила позиций клерикалов в Австрии. При помощи правых лидеров социал-демократии они со временем стали крупнейшей силой в республике и осуществили своеобразную форму фашистской диктатуры — клерикальную. Политика австрийских правительств во главе с прелатом Зейпелем, а позже с клерикалами Дольфусом и Шушнигом вдохновлялась Ватиканом. Свирепыми преследованиями рабочего движения и развязыванием буржуазной реакции австрийские клерикалы помогли Гитлеру захватить Австрию.

Австрийский клеро-фашизм пользовался всемерной поддержкой католического епископата. Его вдохновителем был и остался иезуит, враг демократии и ненавистник СССР венский архиепископ кардинал Инницер (до него таким же врагом демократии был венский архиепископ кардинал Пиффль).

Как Дольфус, так и Шушниг были тесно связаны с папским престолом. 27 сентября 1932 г., выступая перед Ассамблеей Лиги наций, канцлер Дольфус заявил: «Австрия разраба-

<sup>1</sup> Ch. Doyle, стр. 161.

тывает новую конституцию, в которой будет руководствоваться принципами, положенными папой Пием XI в основу его энциклики «Сорок лет»<sup>1</sup>. В этой энциклике Пий XI декларировал вечность и незыблемость капитализма, классового деления общества и эксплуатации человека человеком.

Руководящие круги католической церкви Австрии и господствовавшей на протяжении многих лет в Австрии католической христианско-социальной партии были и остались великогерманскими шовинистами. Шушник — преемник Дольфуса и последний канцлер довоенной Австрии — в своем выступлении 24 февраля 1938 г. заявил: «Мы являемся христианским государством, мы являемся германским государством...»<sup>2</sup>. В страхе перед трудящимся народом, против которого католические правители не раз пускали в ход оружие, главари австрийского клерикализма обращали свои взоры на Гитлера и Муссолини.

В своей внешней политике австрийский клеро-фашизм сначала ориентировался на фашистскую Италию. Эта его ориентация была одобрена Ватиканом и лично Пием XI. О последнем его биографы пишут как об «итальянском патриоте». Это значит, что интересы итальянского империализма были особенно близки его сердцу. Между прочим, этим объясняется и его сочувствие проитальянской ориентации правящих кругов Австрии. Вместе с правящими кругами Италии и папа был против «аншлюса», против поглощения Австрии Германией. Но по мере того как фашистская Италия стала все более и более подчиняться указаниям из Берлина, она вынуждена была предоставить Гитлеру свободу действий в Австрии.

Все более сочувственно стал относиться к планам «аншлюса» и Ватикан: папский престол, как и правящие круги Англии, Франции и США, готовы были отдать Австрию Германии и идти последней навстречу в других ее требованиях для того, чтобы направить гитлеровскую агрессию против СССР.

Гитлеровцы учитывали влияние католицизма в Австрии и стремились привлечь церковную верхушку на свою сторону, что облегчило бы осуществление «аншлюса».

В 1934 г. в Вену был направлен фон Папен в качестве личного представителя Гитлера. В одном из документов, оглашенных на Нюрнбергском процессе главных немецких военных преступников, говорится, что Папен намеревался использо-

<sup>1</sup> J. S t e e l. The future of Europe, 1945, стр. 221—222, Нью-Йорк, 1945.

<sup>2</sup> «Documents on international affairs», 1938, т. II, стр. 61, Лондон, 1943.

вать свою репутацию хорошего католика, чтобы приобрести влияние на определенных австрийцев, таких, как кардинал Инницер»<sup>1</sup>. Там же было оглашено письмо Папена из Вены Гитлеру от 17 мая 1935 г. Австрийские фашистские вожаки, писал Папен, убеждены, что «тоталитарный принцип» германской фашистской партии «должен быть в Австрии на первых порах заменен комбинацией той части христианских элементов, которая благосклонно относится к великогерманской идее, с национал-социалистической партией»<sup>2</sup>. Проще говоря, Папен предлагал для Австрии комбинацию гитлеровского фашизма с австрийским клеро-фашизмом. Этого хотели и сами главы австрийского католицизма.

Над созданием такого объединения гитлеровцев и австрийских клеро-фашистов усердно трудились и те и другие еще задолго до «аншлюса» при активном участии католических иерархов и Ватикана.

Еще зимой 1931/32 г. немецкие фашисты стали искать связей с влиятельными австрийскими католиками. При активном участии венского кардинала Пиффля начались переговоры о сотрудничестве между представителем Гитлера и видными венскими католиками. Гитлеровский агент знал, чем можно прельстить клерикалов: он доказывал, что австрийские католики должны сотрудничать с немецкими фашистами для совместной борьбы с большевизмом и марксизмом. После смерти кардинала Пиффля переговоры продолжались с участием кардинала Инницера. В ходе переговоров, в которых участвовали духовные лица, профессора теологии и фашисты, у представителей австрийских церковных кругов возник вопрос: существует ли «общность идей» у католицизма и фашизма, кроме общей ненависти к марксизму, т. е. совместим ли фашизм с католицизмом? После разъяснения гитлеровского агента, получившего на это специальные инструкции из Берлина, что фашисты признают «позитивное христианство», понимая под этим «исторически данное», т. е. в том числе и католическую церковь с ее иерархией и порядками, церковники — участники переговоров пришли к выводу, что существует не только политическая, но и идеологическая «общность» между гитлеровским фашизмом и католицизмом.

Во всех этих переговорах, которые особенно оживились после захвата власти Гитлером, активное участие принимал

<sup>1</sup> «The trial of the German major war criminals», part I, Лондон, 1946, стр. 221.

<sup>2</sup> Там же, стр. 232.

Шушниг, воспитанник иезуитов. Буржуазная, в частности католическая, пресса старается представить его человеком, которого Гитлер в феврале 1938 г. якобы «принудил» подписать акт о капитуляции Австрии. На самом деле Шушниг еще за пять-шесть лет до капитуляции вел тайные переговоры с гитлеровцами об «аншлюсе»<sup>1</sup>.

В начале 1935 г. участники переговоров, по предложению фон Папена, решили ближе привлечь к этому делу Ватикан. Представителю последнего было вручено письмо о том, что папа должен помочь достижению скорейшего соглашения правительства Австрии с гитлеровской Германией. В качестве главного мотива в пользу такого соглашения выдвигалось то, что фашистская Германия является непримиримым врагом коммунизма. На пасху 1936 г., по предложению того же фон Папена, в Ватикан было отправлено второе письмо о том же<sup>2</sup>. Письмо было вручено лично папе и кардиналу Пачелли<sup>3</sup>.

В результате переговоров, которые велись с участием Ватикана, 11 июля 1936 г. было заключено австро-германское соглашение, подписанное Шушнигом и фон Папеном. По этому соглашению два фашиста были введены в состав венского правительства. Официально новый договор подтверждал суверенитет Австрии и обоюдное невмешательство во внутренние дела. Однако в том же документе имелся такой параграф: австрийское правительство «будет постоянно придерживаться в своей внешней политике такой основной линии, которая соответствует тому факту, что Австрия признает себя немецким государством»<sup>4</sup>. «Подписывая этот параграф соглашения, — говорится в «Истории дипломатии», — австрийское правитель-

<sup>1</sup> На судебном процессе Гвидо Шмидта (последнего министра иностранных дел кабинета Шушнига) в Вене в 1947 г. было установлено, что Шушниг капитулировал перед гитлеровской Германией задолго до «аншлюса».

<sup>2</sup> На Нюрнбергском судебном процессе главных немецких военных преступников фон Папен хвастался тем, что он — «представитель католицизма», что он заключил конкордат и стремился обеспечить немецкому народу «христианские основы» жизни. Когда обвинитель спросил его, почему же он, Папен, не протестовал против религиозных гонений гитлеровцев на церковь в Австрии, этот представитель католицизма и лакей Гитлера цинично ответил: «В этот момент я был частным лицом» («Neue Zeit», 20 июня 1946 г.). Значит, когда надо было помогать Гитлеру захватить Австрию, фон Папен был «представителем католицизма», а когда требовалось протестовать против гитлеровского террора в Австрии, фон Папен оказался «частным лицом».

<sup>3</sup> Материал об истории этих переговоров опубликован в журнале «Österreichisches Tagebuch», 1948, № 4, Вена.

<sup>4</sup> «Правда», 13 июля 1936 г.

ство собственной рукой ликвидировало независимость своей страны»<sup>1</sup>.

Мог ли Ватикан, который принимал активное участие в подготовке соглашения правящих кругов Австрии с гитлеровской Германией, протестовать против «аншлюса», когда он осуществился? Поведение римской курии в дни «аншлюса» — образец лицемерия и коварства, столь характерных для иезуитов.

11 марта 1938 г. германские войска перешли австрийскую границу. Высшее австрийское духовенство, фашистски настроенное, встретило гитлеровцев с распростертыми объятиями. На следующий же день кардинал Инницер опубликовал призыв к пастве устроить 13 марта благодарственное молебствие по поводу захвата Австрии. За пресмыкательство перед захватчиками Гитлер через два дня удостоил Инницера аудиенции.

Для того чтобы продемонстрировать перед миром, что австрийский народ будто одобряет «аншлюс», Гитлер назначил на 10 апреля «плебисцит», подготовка которого проходила в обстановке разгула фашистского террора. Для демонстрации «единства» австрийского народа с захватчиками последние широко использовали католическую верхушку во главе с кардиналом Инницером<sup>2</sup>. 24 марта гитлеровский уполномоченный по «плебисциту» Бюркель выступил в Вене с речью, в которой много внимания уделил отношению нацистов к церкви. Он распинался в своей преданности церкви и религии и заявив, что можно служить «провидению» служением государству, «созданному провидением», т. е. немецкому фашистскому государству, Бюркель предложил австрийским епископам перейти на службу гитлеровской власти и фашистской партии, напомнив, что и Христос велел «воздавать кесарю кесарево».

Выступление Бюркеля было сочувственно встречено католическими епископами. 27 марта за подписями кардинала Инницера и князя-архиепископа Зальцбургского Вейца появилась декларация епископов Австрии, одобряющая «аншлюс». Позорная пресмыкательская декларация епископов о мнимых «великих достижениях» гитлеровского фашизма, их заявление о готовности служить Гитлеру верой и правдой, объясняется прежде всего тем, что они вместе с австрийской буржуазией и помещиками ненавидели демократию и рабочее движение и видели в гитлеровцах спасителей капитализма. В своей декларации епископы и восхваляли фашистов за то, что те «пред-

<sup>1</sup> «История дипломатии», т. III, стр. 574.

<sup>2</sup> Материалы об отношении церкви и Ватикана к «аншлюсу»: «Documents on international affairs, 1938», ч. II, Лондон, 1943.

отвратили опасность большевизма» и призвали верующих в день «плебисцита» одобрить захват Австрии гитлеровской Германией.

Профашистская декларация австрийских епископов вызвала глубокое возмущение народных масс во всех странах.

Ватикан вынужден был считаться с антифашистскими настроениями демократических кругов, которые понимали, что захват Австрии — это дальнейший шаг к мировой войне, подготовляемой Гитлером. Ватикан не возражал против декларации австрийских епископов, но в то же время предпринял ряд маневров, чтобы обмануть общественное мнение. Ватикан попытался представить дело таким образом, будто декларация епископов была издана без его ведома. 29 марта 1938 г. газета «Оссерваторе Романо», орган Ватикана, «разъяснила», что декларация австрийских епископов выпущена якобы под условие обеспечения прав церкви в Австрии. Это «разъяснение» можно было понять только как одобрение Ватиканом действий австрийского епископата.

28 марта появилось сообщение французского агентства Гавас о том, что декларация австрийских епископов издана с согласия Ватикана. Действуя, очевидно, по указаниям из Рима, кардинал Инницер 31 марта опубликовал письмо на имя Бюркеля, в котором опровергал утверждения агентства Гавас. Еще раз подтвердив свою преданность фашистской Германии и гитлеровской партии, кардинал заявлял, что декларация епископов издана ими по своей инициативе. 1 апреля «Оссерваторе Романо» опубликовала заявление, что решение австрийских епископов в пользу «аншлюса» сделано без предварительного одобрения Ватикана. В тот же вечер ватиканское радио в передаче на немецком языке критиковало позицию австрийских епископов; было заявлено, что последние не уполномочены были делать политическую декларацию и она должна рассматриваться верующими как не обязательная. Но уже через день — 3 апреля — последовало новое разъяснение Ватикана, что радиопередача от 1 апреля была «совершенно неофициальной» и прошла без ведома кардинала статс-секретаря.

В Ватикан были вызваны некоторые австрийские епископы и в числе их кардинал Инницер. 6 апреля он был принят папой и кардиналом Пачелли, после чего в тот же день улетел в Вену, оставив заявление, что декларация австрийских епископов «не должна рассматриваться как одобрение» того, что «несовместимо с законами бога и интересами католической церкви», и не должна быть использована фашистской партией для ее предплебисцитной агитации.

В этом заявлении, сделанном по указанию Ватикана, никак нельзя усмотреть отрицательного отношения последнего к позиции австрийского епископата, а тем более к «аншлюсу». Это подтверждается и тем, что, едва вернувшись из Рима, Инницер приказал венскому духовенству вывесить на церковных зданиях немецкие фашистские флаги и звонить в колокола по случаю речи Гитлера накануне «плебисцита». 9 апреля Инницер был вторично принят Гитлером, а 10 апреля, в день «плебисцита», прибыл на пункт голосования и приветствовал присутствующих по-фашистски. Если бы Инницер имел указание Ватикана, что папа против «аншлюса», он не выступал бы столь демонстративным образом с выражением солидарности с гитлеровскими захватчиками.

Все дело в том, что Ватикан не был против «аншлюса», так же как теперь не возражал против этого и Муссолини. Вместе с Чемберленом, Даладье и правящими кругами США, поспешившими тотчас же после вступления гитлеровских войск в Австрию признать этот акт захвата, Пий XII был за то, чтобы уступить Австрию Германии. Ватикан был всецело солидарен и с реакционной политикой правящих кругов Австрии и высшего духовенства этой страны, которые боялись собственного народа, а в продаже страны фашистской Германии видели путь к подавлению сопротивления трудящихся Австрии и возможность участвовать в грабительских планах германских империалистов.

В то же время, учитывая вражду широких народных масс всех стран к авантюристической политике гитлеровской Германии, Ватикан считал невыгодным для себя открыто демонстрировать свое положительное отношение к «аншлюсу». Папа предпочел делать вид, что он не во всем согласен с позицией австрийских епископов, тогда как на самом деле он одобрил их позицию.

«В тот момент только Советский Союз поднял свой предостерегающий голос и снова обратился с призывом организовать коллективную защиту независимости стран, которым угрожала агрессия... Ответ английского Правительства на советскую ноту свидетельствовал о нежелании английского Правительства создавать помехи этим планам гитлеровской агрессии»<sup>1</sup>.

Вместе с английским правительством и Ватикан был решительно против того, чтобы мешать планам гитлеровской агрессии.

---

<sup>1</sup> «Фальсификаторы истории», стр. 28.



## ВАТИКАН И ЗАХВАТ ЧЕХОСЛОВАКИИ

«Следующим звеном в цепи германской агрессии и подготовки войны в Европе был захват Германией Чехословакии, И этот важнейший шаг к развязыванию войны в Европе мог быть осуществлен Гитлером только при прямой поддержке Англии и Франции»<sup>1</sup>. В исторической справке Советского информбюро «Фальсификаторы истории» убедительно разоблачена постыдная сделка с Гитлером правительств Чемберлена и Даладье, отдавших Чехословакию на растерзание фашистской Германии.

В докладе на XVIII съезде ВКП(б) товарищ Сталин разоблачил истинный смысл сговора Чемберлена, Даладье, Муссолини и Гитлера в Мюнхене 29 сентября 1938 г. «Можно подумать, — сказал товарищ Сталин, — что немцам отдали районы Чехословакии, как цену за обязательство начать войну с Советским Союзом...»<sup>2</sup>.

Тайные переговоры Чемберлена и Даладье об уступке Чехословакии Гитлеру в качестве платы за обязательство вести войну против СССР начались задолго до Мюнхена. Лорд Ренсимен, посланный правительством Чемберлена в августе 1938 г. в Чехословакию в качестве «посредника», с самого начала был на стороне генлейновцев, этой агентуры гитлеровской Германии<sup>3</sup>. О том, чтобы отдать Чехословакию на растерзание Германии, существовало трогательное согласие между Чемберленом, Черчиллем и лейбористской верхушкой. 14 июля 1938 г. Черчилль в беседе с главарем данцигских фашистов Ферстером заверил его, что «Англия и Франция приложат все усилия, чтобы уговорить пражское правительство дать свое согласие» на удовлетворение требований Германии<sup>4</sup>.

Фон Дирксен, гитлеровский посол в Лондоне, в донесении от 1 августа 1938 г. сообщал о беседе советника германского посольства в Лондоне Кордта с лейбористом Роденом Бакстоном, парламентским советником лейбористской партии. Последний предлагал план соглашения Великобритании с Германией, который включал обещание удовлетворить все требования гитлеровской Германии и участие Англии в антисоветских планах Гитлера<sup>5</sup>. Правительства Англии и Франции ока-

<sup>1</sup> «Фальсификаторы истории», стр. 28.

<sup>2</sup> И. Сталин. Вопросы ленинизма, изд. 11-е, стр. 572.

<sup>3</sup> «Документы и материалы кануна второй мировой войны», т. I, стр. 230.

<sup>4</sup> Там же, стр. 161.

<sup>5</sup> Там же, т. II, стр. 125.

зали неслыханное давление на правительство Чехословакии, чтобы оно приняло выработанный в Мюнхене Гитлером, Муссолини, Чемберленом и Даладье план раздела Чехословакии и уступки ее территории Германии.

Правящие круги Англии и Франции превозносили гнусный мюнхенский сговор как «гарантию мира». Американская буржуазия, вскормившая германский империализм своими миллиардами, в свою очередь поддерживала мюнхенскую политику Чемберлена и Даладье. Такие враги СССР, как Гувер, Буллит, Линдберг (получивший вскоре после Мюнхена фашистский орден из рук Гитлера), всемерно восхваляли Мюнхен.

В действительности мюнхенский сговор не только не имел ничего общего с интересами мира, но был дальнейшим этапом в подготовке антисоветской войны.

«Все поведение Англии и Франции не оставляло никакого сомнения в том, что неслыханный акт предательства со стороны английского и французского Правительств по отношению к чехословацкому народу и его республике вовсе не был случайным эпизодом в политике этих государств, а являлся важнейшим звеном в этой политике, преследовавшей цель направить гитлеровскую агрессию против Советского Союза»<sup>1</sup>.

В числе лакеев империализма, которые старались обмануть народы, скрыть от них истинное назначение мюнхенской сделки, были как правые лидеры социалистических партий, так и католические иерархи Франции и Англии. Лидер французских социалистов Леон Блюм на следующий день после мюнхенского предательства писал в «Попюлер»: «Жизнь снова вошла в свою колею. Мы можем снова возобновить свою работу и снова спать спокойно. Мы можем любоваться красотой осеннего заката»<sup>2</sup>. В том же духе выступили представители церковной иерархии, которые устраивали благодарственные молебствия по случаю мюнхенского сговора. Кардинал архиепископ Парижский Вердье в одном из своих выступлений в Париже в конце октября 1938 г. старался оправдать преступную политику правительства Даладье. По словам кардинала Вердье, правительство Франции будто бы «не смогло» помочь Чехословакии<sup>3</sup>. На самом деле оно не желало помочь Чехословакии, так как французская буржуазия хотела союза с гитлеровцами против СССР.

<sup>1</sup> «Фальсификаторы истории», стр. 31.

<sup>2</sup> Д. Мейер. «Неизбежна ли гибель Америки», изд. «ИЛ», 1950, стр. 75.

<sup>3</sup> «Prager Presse», 29 октября 1938 г.

«Из всех великих держав один только Советский Союз на всех этапах чехословацкой трагедии активно выступал в защиту независимости и национальных прав Чехословакии... Когда захват Чехословакии стал фактом и правительства империалистических стран одно за другим заявили о своем признании совершившегося факта, Советское Правительство в своей ноте от 18 марта заклеямило захват Чехословакии, совершенный гитлеровской Германией, при пособничестве Англии и Франции, как акт произвола, насилия, агрессии»<sup>1</sup>.

Мюнхенское расчленение Чехословакии, а позже — захват Чехословакии Германией в марте 1939 г. вызвали широкие протесты в демократических кругах всех стран мира.

Ватикан же был солидарен с курсом правящих кругов Англии, Франции и США, имевшим главной целью уступки Гитлеру, чтобы направить его агрессию против СССР.

Ватиканские иерархи никогда не питали симпатий к Чехословацкой республике, к стране Яна Гуса. Папский престол исторически был теснейшим образом связан с монархией Габсбургов. После распада этой монархии в результате первой мировой войны Ватикан не оставил своих планов реставрации Габсбургов и создания в центре Европы «католической монархии», которая явилась бы опорой всяческой реакции. «Католическая монархия» Габсбургов должна была поглотить также и территорию Чехословакии. Таким образом, планы Ватикана были враждебны независимости Чехословакии.

Этим объясняется то, что после первой мировой войны в первые годы существования Чехословацкой республики католическую церковь оставили более двух миллионов чехов<sup>2</sup>. Среди католического духовенства Чехословакии возникло тогда движение за отделение от Рима.

Для упрочения своих позиций в Чехословакии Ватикан после первой мировой войны взял курс на внесение раскола между чехами и словаками и поощрял деятельность словацких автономистов. Наряду с генлейновцами (судетскими нацистами) и реакционными элементами в Чехии, словацкие клерикалы-автономисты были той реакционной силой, опираясь на которую Гитлер в 1938—1939 гг. осуществил свои планы расчленения и захвата Чехословакии.

Германский фашизм через посредство католических политиканов и католические организации старался использовать немецкое национальное меньшинство (в Судетской области

<sup>1</sup> «Фальсификаторы истории», стр. 33—34.

<sup>2</sup> «The Central European observer», 1947, № 15.

95% немецкого населения составляли католики) для подрывной и шпионской работы в интересах Германии. Многие католические священники в Судетской области входили в фашистскую партию и использовали церковный амвон для прогитлеровской пропаганды.

Гитлеровская Германия имела в Чехословакии свою агентуру: в Судетской области в лице фашистской партии — генлейновцев, в Словакии — в лице глинковцев (католическая партия, которую возглавлял священник Глинка; после его смерти в августе 1938 г. партию возглавил священник Тисо), в Карпатской Украине агентом Гитлера был униатский (т. е. также связанный с Ватиканом) священник Волошин. Все эти агенты Гитлера действовали по директивам Берлина, всемерно помогали фашистской Германии захватить Чехословакию.

Чехословацкая буржуазия и помещики в своей ненависти к демократии и СССР пошли на сговор со злейшим врагом национальной независимости Чехословакии и предали интересы страны. В Конституции народной республики Чехословакии, принятой в 1948 г., говорится об этом следующее: «Когда обоим нашим народам опять угрожала гибель от новой империалистической экспансии в ее злейшей форме немецкого пацизма, то, подобно тому, как когда-то крупное дворянство предало народ в гуситской революции, так ныне предал его правящий класс нового века — буржуазия. В момент величайшей опасности она объединилась с врагом против собственного народа и тем самым дала возможность международному империализму временно разрешить свои разногласия за счет обоих наших народов путем гнусного мюнхенского соглашения».

Клемент Готвальд, председатель коммунистической партии Чехословакии, пишет о преступной политике чехословацкой буржуазии, которая в страхе перед революционным рабочим классом предала национальные интересы страны, следующее:

«В критическом 1938 году я был приглашен в гости к Сталину. В продолжительном разговоре мы обсудили положение Чехословакии и вопрос о советской помощи на случай нападения на Чехословакию гитлеровской Германии. Тогда Сталин заявил мне ясно, что Советский Союз готов оказать военную помощь Чехословакии даже в том случае, если этого не сделает Франция, что было условием советской помощи, и даже в том случае, если тогдашняя бековская Польша или боярская Румыния откажутся пропустить советские войска. Конечно, подчеркнул Сталин, Советский Союз может оказать помощь Чехословакии при одном условии: если сама Чехословакия будет защищаться и попросит о советской помощи. Я спросил товарища Сталина,

могу ли я это обещание передать ответственным деятелям Чехословацкой республики. В ответ на это Сталин прямо доверил мне передать содержание разговора тогдашнему президенту Бенешу. Это я и сделал.

Позже аналогичные сообщения чехословацкому правительству сделали также официальные представители Советского Союза, что, впрочем, признал сам Беран<sup>1</sup> в своем заявлении после капитуляции Чехословакии. К сожалению, господствующая клика чехословацкой буржуазии в страхе за свои классовые интересы не приняла протянутой руки Советского Союза, руки Сталина, а предпочла позорную капитуляцию.

Эти факты останутся навсегда записанными в истории Чехословакии к чести и славе Советского Союза, к чести и славе Сталина и к позору чехословацкой буржуазии»<sup>2</sup>.

Большую роль среди буржуазных партий Чехословакии накануне Мюнхена играли католические партии: чехословацкая народная (чешские клерикалы), словацкая народная (словацкие клерикалы) и немецкая христианско-социальная (немецкие клерикалы). Все эти три партии вместе с другими партиями буржуазии и помещиков активно участвовали в подготовке предательства Чехословакии, а после Мюнхена перешли на службу Гитлеру. Капитулировали перед мюнхенцами и руководители социал-демократической партии Чехословакии.

Еще в феврале 1938 г. между главой словацкой католической партии священником Глинкой и одним из главарей судетской фашистской партии Франком (после войны казнен как военный преступник) было заключено соглашение о сотрудничестве обеих партий в подрывной деятельности против республики в целях ее расчленения. Тогда же, в марте 1938 г., католическая немецкая христианско-социальная партия Чехословакии вышла из правительственной коалиции и перешла в лагерь прямых гитлеровских агентов: депутаты и сенаторы этой партии вступили в парламентскую и сенатскую фракции фашистской партии Генлейна<sup>3</sup>. Главварь немецкой христианско-социальной партии священник Хильгенрейнер стал ближайшим помощником Генлейна. По взаимному сговору, генлейновцы начали кампанию за «автономию», а затем и за отделение Судетской области, а словацкие клерикалы — за «автономию»,

<sup>1</sup> Беран — руководитель реакционной аграрной партии Чехословакии, до Мюнхена — сторонник сговора с гитлеровской Германией; сейчас же после Мюнхена стал премьер-министром.

<sup>2</sup> «Правда», 28 декабря 1949 г.

<sup>3</sup> «Правда», 26 марта 1938 г.

а позже — и за полное отделение Словакии. Другие автономистские и прогерманские группировки, возглавлявшиеся агентами Гитлера, повели кампанию за отрыв ряда других территорий от республики.

Вследствие преступной политики Чемберлена и Даладье, стремившихся любой ценой толкать Гитлера на восток против СССР, и предательской политики самой чехословацкой буржуазии заговор генлейновцев и других агентов Гитлера против республики, которым непосредственно руководил Берлин, завершился в сентябре 1938 года мюнхенским сговором.

После мюнхенской сделки начался быстрый процесс фашизации Чехословакии, облегчивший Гитлеру захват всей страны. Буржуазия, предавшая национальные интересы, обрушилась репрессиями против рабочего класса, который хотел защищать страну от наглых посягательств фашистской Германии. Начались гонения на авангард рабочего класса — коммунистическую партию.

Католические партии активно участвовали в политике фашизации. Центральный орган партии чешских католиков «Лидове листы» стал изо дня в день пропагандировать необходимость капитуляции перед фашистской Германией. Краевая организация этой партии в самой Чехии в ноябре 1938 г. присоединилась к образовавшейся объединенной партии буржуазной реакции — «партии национального единства»; словацкая же организация партии чешских католиков вступила в автономистскую словацкую католическую партию и вместе с ней подготовила и осуществила отрыв Словакии от республики и превращение ее в гитлеровскую колонию<sup>1</sup>.

Словацкая католическая партия во главе со священниками Андреем Глинкой и (позже) Йозефом Тисо была фашистской партией словацких автономистов — помещиков, кулаков и буржуазии. Она опиралась на неограниченную поддержку католической церкви Словакии, руководители которой были непримиримыми врагами демократии и СССР. Английский журналист Ральф Паркер пишет о своих впечатлениях во время поездки по Чехословакии: «Католическая церковь в Словакии и униатская в Закарпатской Украине проповедовали яркую нетерпимость по отношению к Советскому Союзу. Однажды, еще задолго до войны, я слышал проповедь матерого нациста Йозефа Тисо перед многочисленной толпой словацких

<sup>1</sup> «Правда», 15, 17, 20, 28 октября, 18—20 ноября 1938 г.

крестьян на кладбище близ Братиславы. Эта проповедь призвала к «священному походу против большевистской России»<sup>1</sup>.

В результате мюнхенского сговора Судетская область и некоторые другие территории Чехословакии были присоединены к Германии. Одновременно некоторые территории Чехословакии захватили Польша и Венгрия. Гитлеровские аппетиты этим не ограничились.

Большую роль в деле осуществления планов Гитлера должны были сыграть священник Тисо и его банда в Словакии, священник Волошин в Закарпатской Украине и другие агенты Гитлера. 5 октября 1938 г., по приказу из Берлина, словацкая клерикальная партия предъявила правительству ультиматум о предоставлении Словакии полной автономии. 7 октября правительство республики признало автономию Словакии. Главой словацкого «правительства» стал фашист Тисо, он же вошел министром в состав общереспубликанского чехословацкого правительства. Первым актом клерикально-фашистского правительства было запрещение коммунистической партии в Словакии, роспуск профсоюзов, запрещение митингов и собраний. Начался террористический разгул фашистских отрядов («гвардия Глинки»), созданных католической партией. Правительство Тисо ввело в Словакии расистские законы по германскому образцу. Начались антисемитские и антицыгские погромы. Клерикалы уже не довольствовались автономией: Тисо, Тука, Дурчанский и другие главы католической партии, по инструкции из Берлина, требовали отделения Словакии от Чехословакии.

Одновременно с признанием автономии Словакии была признана автономия и Закарпатской Украины. Премьером ее был утвержден Броды, но он был арестован за получение денег от Венгрии. После него премьером стал униатский священник Волошин, агент нескольких иностранных разведок, глава местной католической партии. Он сейчас же ввел в Закарпатской Украине фашистские порядки по германскому образцу. Фашистская Германия, чьим ставленником был Волошин, имела в виду превратить Западную Украину в плацдарм для дальнейшей экспансии на восток и прежде всего на Советскую Украину.

К началу марта 1939 г. Германия окончательно подготовилась к захвату Чехословакии. У ее границ были сосредоточены немецкие дивизии. По приказу из Берлина словацкие клерикалы организовали фашистский заговор, имевший целью

<sup>1</sup> Р. Паркер. Заговор против мира, М., 1949, стр. 15.

отделение Словакии. В связи с этим 10 марта Тисо и его ближайшие соучастники были пражским правительством удалены из состава словацкого правительства. 13 марта Тисо и Дурчанский были вызваны в Берлин и получили от Гитлера приказание созвать словацкий парламент (в котором главную роль играли фашисты) и объявить «независимость Словакии», что ими и было проделано 14 марта. Премьер-министром нового марионеточного государства Словакии стал Тисо, его заместителем — другой словацкий клерикал Тука. В тот же день было объявлено, что словацкое «государство» находится под протекторатом Германии. В ночь на 15 марта германские войска вступили в Чехословакию. Гитлеровская Германия, заручившись согласием правящих кругов Англии, Франции и США, оккупировала страну. Волошин в свою очередь провозгласил «самостоятельность» Закарпатской Украины, но 14 марта она была с согласия Германии оккупирована венгерскими войсками.

Гитлеровская марионетка — католический священник Тисо господствовал в Словакии до самого разгрома фашистской Германии. Он превратил Словакию в вассала последней. В августе 1939 г. им был подписан договор о военном союзе с Германией.

Таким образом, клерикалы в Чехословакии, и прежде всего в Словакии, с полного одобрения Ватикана и в соответствии с его политикой активно помогли Гитлеру в подготовке и проведении захвата Чехословакии. Уничтожение чехословацкого государства соответствовало и планам Ватикана. Буржуазные правительства одно за другим поспешили признать захват Чехословакии гитлеровской Германией.

Только советское правительство протестовало против этого акта насилия. В ноте от 18 марта 1939 г. захватнические действия германского правительства были названы «произвольными, насильственными, агрессивными». В той же ноте советское правительство заявило, что эта оценка «относится целиком и к изменению статута Словакии в духе подчинения последней Германской империи»<sup>1</sup>.

Клерикально-фашистское правительство Тисо установило в Словакии кровавый фашистский режим. На совести этого прелата папской церкви — десятки тысяч невинно загубленных людей<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> «Правда», 20 марта 1939 г.

<sup>2</sup> Тисо, агент Гитлера, виновный в отделении Словакии от республики, продавший во время войны страну гитлеровской Германии, сотруд-



Тисо неоднократно заявлял, что его фашистская программа вполне согласуется с католицизмом. Католицизм и нацизм, по его словам, «имеют много общего и сотрудничают рука об руку». Его заместитель Тука заявил в августе 1940 г., что «словацкая государственная система в будущем явится комбинацией из германского нацизма и римского католицизма»<sup>1</sup>. Тисо и члены его правительства были близки к Ватикану, и их заговор против Чехословакии проводился с одобрения Ватикана. Тисо получил от папы звание «папского камергера» и был возведен в сан епископа<sup>2</sup>. В апреле 1939 г. Ватикан признал марионеточное словацкое государство<sup>3</sup>. Тогда же Тисо во главе с группой паломников отправился в Рим на поклон к папе. В июне 1940 г. ватиканское радио передало следующее сообщение: «Декларация монсиньора Тисо, главы словацкого государства, о его намерении перестроить Словакию в соответствии с христианскими принципами, с большим удовлетворением принята святейшим престолом»<sup>4</sup>. О каких «принципах» шла речь, не трудно понять из того, что ватиканское радио далее передавало, что «христианское государство» Тисо будет построено на «корпоративных» принципах, подобно тому как это имеет место в фашистской Португалии.

Ватикан был полностью солидарен с мюнхенским сговором относительно ликвидации Чехословакии и через свою агентуру всячески содействовал этому, и когда гитлеровцы вторглись в страну, римский папа хранил молчание<sup>5</sup>.

---

ничавший с гестапо, введший в Словакии фашистский режим, был в 1947 г. приговорен к смертной казни. В Ватикане же до сих пор служат панихиды по этому преступнику. Его ближайший соратник Дурчанский скрылся от суда, бежав в Ватикан.

<sup>1</sup> L. Lehmann, *Vatican policy in the second world war*, Нью-Йорк, 1946, стр. 28.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> «The nineteenth century and after», март 1944 г.; J. Steel, стр. 226.

<sup>4</sup> L. Lehmann, стр. 28.

<sup>5</sup> В печати сообщалось, что в дни Мюнхена, когда решался вопрос о судьбе Чехословакии, кардинал Пачелли уехал в Швейцарию «на отдых», чтобы уклониться от необходимости высказать свое отношение к событиям. Католические и буржуазные апологеты папства, признавая мюнхенский курс Ватикана, оправдывают это «благочестивыми» намерениями папы. Английский католический исследователь дипломатии Ватикана проф. Бинчи пишет, что Ватикан приветствовал Мюнхен, хотя и критиковал действия Германии; объясняется это тем, что с точки зрения Ватикана «всякая война — зло», а потому церковь — за мир «даже ценой справедливости» («Foreign Affairs», 1946, № 1). Так облагораживается мюнхенская политика папства. Его защитники стараются скрыть тот

На протяжении всех лет войны он ни разу не поднял голос против зверств гитлеровских захватчиков в Чехословакии. Помимо того, что в Ватикане смотрели на захват Чехословакии как на уплату германским агрессорам за подготовлявшуюся ими войну против СССР, папская иерархия рассчитывала и на то, что образовавшееся на развалинах Чехословакии клерикально-фашистское государство Словакия явится еще одной базой римско-католической церкви в ее планах насадить католицизм среди славянских народов.

Таким образом, курс Ватикана полностью соответствовал антисоветскому и прогитлеровскому курсу правительства Чемберлена. Для лучшей связи с последним в ноябре 1938 г., т. е. вскоре после мюнхенского сговора, папа назначил в Англию апостольского легата. Впервые со времени разрыва Англии с Римом, т. е. с XVI в., Ватикан назначил в Лондон своего представителя. Солидарность папы с мюнхенской политикой была продемонстрирована также во время посещения Ватикана Чемберленом и Галифаксом, 13 января 1939 г. В сообщении ватиканской печати о переговорах папы и его статс-секретаря с Чемберленом и Галифаксом говорилось, что «взаимные отношения между Великобританией и святейшим престолом вполне удовлетворительны». В этих переговорах строились планы нового Мюнхена, нового предательства. На этот раз жертвой этого сговора являлась Испанская республика.

### СМЕРТЬ ПИЯ XI. ВЫБОРЫ НОВОГО ПАПЫ И ПОЛИТИЧЕСКИЙ КУРС ПИЯ XII

10 февраля 1939 г. умер папа Пий XI. Основным мотивом политики этого папы была ненависть к демократии и коммунизму. Понтификат Пия XI продолжался с 1922 по 1939 г. Еще до своего избрания на папский престол Ахилл Ратти (будущий папа) в 1919 г., в роли папского представителя в Варшаве, принимал участие в борьбе против Советской России, за что был награжден польским правительством орденом Белого Орла. Антисоветский курс Пий XI настойчиво проводил до самой своей смерти.

Вражда к коммунизму и СССР делала его союзником фашизма. 30 мая 1929 г. этот папа писал своему статс-секретарю Гаспари, что понятия «государство католическое» и «государство фашистское» — одно и то же. Именно этот папа в 1929 г.

---

факт, что вражда к демократии и коммунизму, а не борьба за мир, определяла политический курс Ватикана.

заклучил Латеранские соглашения с Муссолини, а в 1933 г. — конкордат с Гитлером.

Повсюду Пий XI ориентировался на наиболее реакционные силы, видя в них оплот против демократии и рабочего движения.

В своей вражде к демократии этот папа «зашел настолько далеко, — пишет его католический биограф, — что сказал, что он стал бы договариваться с самим дьяволом», если это в интересах церкви<sup>1</sup>.

Ненависть к СССР и вражда к демократии привели Пия XI в лагерь мюнхенцев. На закате своей жизни он мог убедиться, что всемерно поддерживавшаяся им политика сговора и уступок фашистским агрессорам привела к развязыванию новой мировой войны.

После смерти Пия XI вокруг выборов нового папы развернулась ожесточенная политическая борьба. Итальянская и немецкая печать выступила с требованиями, чтобы конклав избрал на папский престол человека, который стал бы служить фашистским претендентам на мировое господство. В этом духе и с таким же требованием обратился 16 февраля 1939 г. к кардинальской коллегии старшина дипломатического корпуса при Ватикане германский посол фон Берген. В речи перед кардиналами он распиная о гитлеровском «новом порядке» и настаивал, чтобы при выборе папы кардиналы сообразовались с интересами держав оси.

Муссолини и Гитлер имели сторонников среди влиятельных князей церкви, которые работали над тем, чтобы обеспечить поддержку удобных им кандидатов<sup>2</sup>. В числе 62 участвовавших на конклаве кардиналов было 35 итальянцев, многие из которых были верными слугами фашистского режима.

2 марта на папский престол был избран кардинал Евгений Пачелли, принявший имя Пия XII. Своим статс-секретарем, т. е. ближайшим советником и помощником, он назначил кардинала Мальоне, бывшего нунция в Париже. Мальоне получил кардинальскую шапку за участие в сговоре между Францией и Италией в 1935 г. относительно Абиссинии.

Пий XII — выходец из аристократической семьи, тесно связанной с Ватиканом. Его дед был основателем ватиканской газеты «Оссерваторе Романо» и помощником министра иностранных дел в последние двадцать лет существования папского государства в XIX в. (1851—1870). Его дядя был основателем одного из крупных католических итальянских банков «Банко

<sup>1</sup> Ch. Doyle, стр. 31.

<sup>2</sup> C. Cianfaglia, стр. 27.

ди Рома». В этом банке семья Пачелли и до сих пор пользуется большим влиянием. Семья Пачелли связана с крупнейшими итальянскими капиталистическими кругами. Пачелли состоят акционерами различных предприятий и членами наблюдательных советов различных итальянских банков.

Будущий папа, пользуясь связями в ватиканских верхах, в 1901 г. начал свою службу в дипломатическом ведомстве Ватикана. В годы первой мировой войны он был секретарем одного из важнейших в ватиканском аппарате ведомств — конгрегации чрезвычайных церковных дел. В 1917 г. он был назначен нунцием в Баварию и послан Бенедиктом XV к Вильгельму II для переговоров о мире в целях спасения вильгельмовской Германии и организации единого фронта держав против русской революции. С 1920 по 1929 г. Пачелли состоял папским нунцием в Германии и прослыл прогермански настроенным дипломатом. Особенно тесно он был связан с наиболее реакционными католическими кругами Баварии, в глазах которых зарекомендовал себя в 1918 г., когда, находясь на посту нунция в Мюнхене, активно выступал против коммунистов и Баварской советской республики.

С 1930 г. до своего избрания на папский престол Евгений Пачелли был статс-секретарем при Пие XI и вдохновлял курс последнего на союз с фашистскими агрессорами. Он был и остался непримиримым врагом коммунизма<sup>1</sup>.

В дни коронации Пия XII (12 марта 1939 г.) немецкие войска вторглись в Чехословакию. Папа ни словом не обмолвился по поводу этого события. Сразу же после своего избрания он начал тайные переговоры с Германией о соглашении. В переговорах, наряду с прибывшими в Ватикан на конклав четырьмя немецкими кардиналами, принимал участие и германский посол при Ватикане фон Берген<sup>2</sup>. Одним из первых выступлений нового папы было благословение Германии: Пий XII заявил, что он хочет, чтобы все знали, как «он любит Германию и что он расположен много сделать для нее»<sup>3</sup>. Это было сделано в то время, когда гитлеровская военная машина уже захватила часть Европы и готовилась к новым захватам.

Римский корреспондент газеты «Нейе цюрхер цейтунг» писал в мае 1939 г.: в ватиканских кругах считают, что папа использует все возможности, чтобы вновь установить прочные связи с Германией.

<sup>1</sup> Ch. Doyle, стр. 110—113.

<sup>2</sup> C. Cianfagna, стр. 149—150.

<sup>3</sup> «The new international year book 1939», Нью-Йорк, 1940, стр. 681.

«Об этом,—писал корреспондент,—между прочим свидетельствует то, что Пий XII послал собственноручное послание Гитлеру ко дню его рождения, которое было хорошо принято»<sup>1</sup>.

Несколько позже, в июне 1939 г., идя навстречу пожеланиям Германии и Италии, протестовавших против неугодных им передач ватиканской радиостанции, папа отстранил от должности двух руководителей своего радиовещания — епископа Деллянэ и Джинлея<sup>2</sup>.

С первых дней своего понтификата Пий XII стал добиваться улучшения отношений и с другим партнером Германии — с фашистской Италией. В ответ на поздравление итальянского короля по случаю его избрания на папский престол Пий XII писал, что он счастлив сообщить «королю-императору» (это обращение означало, что папа признает короля Италии также императором Абиссинии), что молится богу за благополучие королевской семьи; Муссолини же папа писал, что он призывает на него «божью помощь»<sup>3</sup>. 18 мая в Риме при участии властей были устроены торжества по случаю возведения папы на престол римского епископа. В тот же день сообщалось, что Ватикан выступил в роли посредника в секретных переговорах между Францией и Италией по вопросу о территориальных уступках последней в Африке<sup>4</sup>.

22 мая Италия и Германия заключили военный союз, к которому позже присоединилась Япония. Вскоре после этого (14 июня) папа на приеме в Ватикане большой группы итальянцев заявил о своем благословении короля и Муссолини<sup>5</sup>.

Таким образом, свой понтификат Пий XII начал с установления тесных отношений с державами оси.

### ПИЙ XII БЛАГОСЛОВИЛ ЗАХВАТ АЛБАНИИ ИТАЛИЕЙ И РАЗГРОМ ИСПАНСКОЙ РЕСПУБЛИКИ

Солидарность с агрессивной политикой итальянского империализма Пий XII продемонстрировал своим одобрением захвата Италией Албании в апреле 1939 г. Даже преданный Ватикану священник Стурцо признает, что католическая иерархия с папой во главе ничем не выразила несогласия с этим актом фашистской агрессии<sup>6</sup>. В литературе имеются указания,

<sup>1</sup> «Neue Züricher Zeitung», 2 июня 1939 г.

<sup>2</sup> «Daily worker», 19 июня 1939 г., Лондон.

<sup>3</sup> R. M a s s o k. Italy from within, Нью-Йорк, 1943, стр. 139.

<sup>4</sup> «The pope speaks», стр. 64—65.

<sup>5</sup> «Daily worker», 15 июня 1939 г.

<sup>6</sup> «The American political science review», апрель 1945 г., стр. 285.

что папа получил много телеграмм с просьбой протестовать против захвата Албании. Но, вместо того чтобы протестовать, пишет католический биограф Пия XII, «папа молился»<sup>1</sup>. Ватикан в действительности был рад захвату Албании Италией: помимо того, что это усиливало позиции фашистской Италии, Ватикан рассчитывал, что захват Албании откроет туда дорогу католическим миссионерам. Папа признал этот захват подобно тому, как тогда же это сделало правительство Чемберлена.

Итальянские империалисты имели в Албании свою опору в лице крупных землевладельцев, а также воспитанного в итальянском духе католического духовенства<sup>2</sup>.

9 апреля 1939 г. папа выступил с речью о событиях в Европе. Он лицемерно говорил о мире. Но как возможен мир, сказал он, если заключенные договоры и обязательства нарушаются?<sup>3</sup> Это заявление, казалось, можно было толковать как осуждение фашистских агрессоров. На самом деле это был только демагогический ход, рассчитанный на обман общественного мнения. Чтобы не обидеть держав оси, пишет католик Чианфарра, папа «сбалансировал» и, высказавшись против нарушения договоров, тут же добавил: необходимо, чтобы «богатства, созданные богом», были распределены с «разумной справедливостью между всеми его детьми»<sup>4</sup>. Это целиком соответствовало тому, что для прикрытия своих истинных грабительских планов говорили фашистские захватчики: они, дескать, воюют за необходимое им «жизненное пространство». Делая подобное заявление в своем пасхальном послании, Пий XII тем самым оправдывал захватническую политику Гитлера.

Вместе с фашистскими поджигателями войны Ватикан добивался скорейшего разгрома республиканской Испании.

Католическая иерархия различных стран, следуя курсу Ватикана, с ненавистью относилась к героической борьбе испанского народа и оправдывала все преступления франкистских мятежников и германо-итальянских интервентов. Особенно неистовствовали в своей ненависти к Испанской республике католические епископы США. В начале 1938 г. германские и итальянские бомбардировщики совершили массовые налеты на Барселону. Во время одного такого налета в день церковного праздника от бомбежек погибло до 900 человек. В ответ на протесты против этих преступлений нью-йоркский

<sup>1</sup> «The pope speaks», стр. 54.

<sup>2</sup> «World news and views», 4 марта 1944 г.

<sup>3</sup> «The pope speaks», стр. 128—133.

<sup>4</sup> C. Cianfarrà, стр. 163; «The pope speaks», стр. 131.

архиепископ кардинал Хайес и бостонский архиепископ кардинал О'Коннел выступили с оправданием этих злодеяний. Хайес публично молился за победу Франко, а О'Коннел объявил массовые убийства в Барселоне «военным маневром» фашистов<sup>1</sup>.

Последовательно осуществляя сговор с державами оси, правительства Англии, Франции и США своей постыдной политикой «невмешательства» помогли фашистской Германии и Италии задушить Испанскую республику. И в этом сговоре против испанского народа прямое участие принимал Ватикан. Об этом, в частности, велись переговоры во время пребывания Чемберлена и Галифакса в Ватикане в январе 1939 г. В начале 1939 г. католические организации и пресса разных стран вновь, как по команде, подняли кампанию травли против Испанской республики. Началось паломничество видных католических церковников в Бургос, к Франко. В феврале 1939 г. французский кардинал Бодрийяр, который позже, после оккупации Франции немецкими войсками, выступал за сотрудничество с оккупантами, был послан французским правительством к Франко для секретных переговоров о признании последнего. Через несколько дней на поклон к Франко поехала группа правых французских деятелей, в их числе епископ Шартра. Католические организации Франции по директиве Ватикана начали широкую кампанию в пользу Франко.

В США, «несмотря на призывы прогрессивных организаций и широких слоев общества, американское эмбарго, направленное против законного правительства Испании, не было отменено. Решающее влияние в этом вопросе оказала католическая церковная иерархия Соединенных Штатов. С благословения католической церкви все западные государства вскоре заключили союз с франкистскими гангстерами»<sup>2</sup>.

28 марта пал республиканский Мадрид. Англия и Франция сейчас же признали Франко. Послом Франции к Франко был послан Петэн — католик, монархист, покровитель фашизма. 1 апреля Франко признало и правительство США.

Империалистическая буржуазия во всех странах ликовала по случаю подавления Испанской республики. Вместе с ней ликовали Ватикан и его реакционная армия в черных сутанах. 1 апреля папа послал Франко поздравительную телеграмму по случаю его и германо-итальянской «столь желанной для

<sup>1</sup> «Daily worker», 24, 25 марта 1938 г., Нью-Йорк; Г. Д. Мейер. «Неизбежна ли гибель Америки», стр. 65.

<sup>2</sup> Г. Д. Мейер, стр. 66.

католической церкви победы» над испанским народом<sup>1</sup>. Папа благословил этого палача испанского народа — ставленника Гитлера и Муссолини — и призвал его возродить «древние христианские традиции» Испании. Об этих традициях руководитель испанских коммунистов Хозе Диас сказал: «Есть разные традиции. Есть традиции средневековой инквизиции, ее представляют современные реакционеры, фашисты. Но есть традиции тех, которые веками боролись против мракобесия, за прогресс и свободу, их представляем мы. Издавна боролись между собой две Испании. Одна ввела инквизицию, используя в целях своего господства все варварские методы, на которые способны злодеи, добывающиеся власти кучки людей над большинством народа. Была также другая Испания — Испания людей, боровшихся против инквизиции, приносивших в жертву свою жизнь за свободу народа... Имена деятелей инквизиции фашисты Испании подымают как знамя. И пусть: наше знамя — имена тех, которые восстали против инквизиции...»<sup>2</sup>.

Нет сомнения в том, что когда папа призывал Франко возродить «христианские традиции» Испании, он имел в виду традиции инквизиции. Традиции испанской инквизиции неразрывно связаны с королевской властью. Благословляя Франко, папа не оставлял надежды, что его господство будет переходным этапом к восстановлению дорогой его сердцу монархии. 2 апреля, на следующий день после посылки поздравительной телеграммы Франко, папа и его статс-секретарь принимали в Ватикане бывшего испанского короля Альфонса<sup>3</sup>. Предметом обсуждения был вопрос о восстановлении монархии в этой стране.

16 апреля папа обратился по радио к Испании. Он поздравил фашистских палачей с успехом, восхваляя их «христианский героизм», который выразился, как известно, в кровавом терроре и уничтожении сотен тысяч людей, и благословил фашистских убийц. Франкистский режим в Испании папа назвал «оплотом католицизма» в борьбе последнего против «материалистического атеизма нашего времени»<sup>4</sup>. 11 июня 1939 г. папа принял в Ватикане 3200 испанских фашистов-фалангистов — солдат и офицеров во главе с министром внутренних дел Серано Суньера, агентом и поклонником Гитлера и Муссолини. Пий XII

<sup>1</sup> «The pope speaks», стр. 52.

<sup>2</sup> Хозе Диас. Под знаменем народного фронта, М., 1937, стр. 54—55.

<sup>3</sup> «The pope speaks», стр. 52.

<sup>4</sup> Там же, стр. 134—136.



приветствовал их как «защитников веры и цивилизации» и вновь благословил Франко и фашистских мятежников<sup>1</sup>.

Американский журналист и ученый Абель Пленн, служивший в 1944 г. пресс-атташе в посольстве США в Мадриде, пишет о политике Ватикана в отношении Франко: «Бывший кардинал Пачелли (ныне папа Пий XII.— М. Ш.), косвенно обвинявшийся многими республиканцами за установление американского и английского эмбарго на вывоз оружия в республиканскую Испанию в 1936 г., также не осудил ни расстрела националистами баскских священников во время гражданской войны, ни ареста двадцати баскских священников, все еще томящихся в тюрьмах Франко. Ничего не сделал Ватикан и для того, чтобы отбить охоту у испанской церкви оказывать религиозные почести Франко, «генералу порнографу» — Кейпо де Льяно, министру юстиции Ауносу и другим военным и фашистским главарям в правительстве, несущим прямую ответственность за преследование и смерть многих тысяч испанцев — мужчин, женщин и детей. Каудильо удостоился даже высокой чести — он получил крест ордена Пия XI и благодарность за «особые заслуги перед богом и церковью»<sup>2</sup>.

Таким образом, и в испанском вопросе политический курс Ватикана также целиком совпадал с политическим курсом мюнхенцев.

### КУРС ВАТИКАНА НА ИЗОЛЯЦИЮ СССР. ТОРГОВЛЯ ИНТЕРЕСАМИ ПОЛЬШИ

«После захвата Чехословакии фашистская Германия стала готовиться к войне уже совершенно открыто на глазах всего мира... Правда такова, что Англия и Франция при поддержке правящих кругов США и в роковой период весны и лета 1939 года, когда война стояла у порога, продолжали прежнюю линию своей политики. Это была политика провокационного натравливания гитлеровской Германии на Советский Союз, прикрываемая для обмана не только фарисейскими фразами о готовности сотрудничать с Советским Союзом, но и кое-какими несложными дипломатическими маневрами, призванными скрыть от общественного мнения народов действительный характер проводимого политического курса»<sup>3</sup>.

В докладе на III сессии Верховного Совета СССР 31 мая 1939 г. «О внешней политике Советского Союза» товарищ

<sup>1</sup> G. Salvemini, G. La Piana, стр. 148; J. Steel, стр. 226.

<sup>2</sup> А. Пленн. Ветер в оливковых рощах, 1947, стр. 108.

<sup>3</sup> «Фальсификаторы истории», стр. 36—37.

Молотов сказал: «...Если в самом деле хотят создать дееспособный фронт миролюбивых стран против наступления агрессии, то для этого необходимы, как минимум, такие условия: заключение между Англией, Францией и СССР эффективного пакта взаимопомощи против агрессии, имеющего исключительно оборонительный характер; гарантирование со стороны Англии, Франции и СССР государств центральной и восточной Европы, включая в их число все без исключения пограничные с СССР европейские страны, от нападения агрессоров; заключение конкретного соглашения между Англией, Францией и СССР о формах и размерах немедленной и эффективной помощи, оказываемой друг другу и гарантируемым государствам в случае нападения агрессоров»<sup>1</sup>.

Правящие круги Англии и Франции не хотели заключения с СССР эффективного пакта взаимопомощи против агрессоров; они добивались соглашения с гитлеровской Германией с целью толкать ее на войну против СССР. Правительства Великобритании и Франции начали весной 1939 г. переговоры с СССР. Они вели при этом постыдную двойную игру, и по их вине переговоры были сорваны. «Становилось все более очевидным, — говорится в исторической справке Совинформбюро, — что срыв переговоров был заранее запланирован представителями западных держав в их двойной игре. Дело в том, что наряду с открытыми переговорами с СССР англичане вели закулисные переговоры с Германией, и этим последним они придавали несравненно большее значение»<sup>2</sup>.

Какова была позиция Ватикана в это время, в канун мировой войны?

На этот раз гитлеровская Германия угрожала непосредственно Польше. Гитлеровское правительство выдвинуло требование присоединения Данцига к Германии и предоставления последней права проведения через Польский коридор экстерриториальной железной дороги и автострады.

Правящие круги панской Польши, ослепленные враждой к Советскому Союзу, были солидарны с антисоветским курсом гитлеровской Германии. Они приветствовали мюнхенский сговор за счет Чехословакии и постарались принять участие в грабеже этой страны. Польская реакция сочувствовала и антисоветской политике правящих империалистических кругов Англии,

<sup>1</sup> В. М. Молотов. О международном положении и внешней политике СССР, 1939, стр. 8.

<sup>2</sup> «Фальсификаторы истории», стр. 49.

Франции и США и рассчитывала в свою очередь нажиться за счет Советского Союза. Однако очень скоро стало ясно, что гитлеровское правительство заигрывало с Польшей только до тех пор, пока не было покончено с Чехословакией. После этого Германия стала угрожать независимости самой Польши. «Старые правители Польши,— сказал товарищ Сталин,— не хотели иметь союзных отношений с Советским Союзом. Они предпочитали вести политику игры между Германией и Советским Союзом. И, конечно, доигрались...»<sup>1</sup>.

Ватиканские иерархи не раз лицемерно распинались, что им «особенно дороги» интересы Польши. На самом деле, как об этом свидетельствуют факты, теперь, как это было неоднократно и в прошлом, Ватикан с большой готовностью торговал интересами польского народа. Ватиканские владыки считали Польшу лишь разменной монетой в борьбе между различными политическими силами. Накануне войны ватиканские иерархи смотрели на Польшу глазами Чемберлена, Даладье и правящих классов США. Все лето 1939 г. ватиканская дипломатия работала над тем, чтобы помочь Чемберлену и Даладье принести в жертву гитлеровской Германии Польшу ради достижения своей основной цели и цели реакционных правящих кругов Англии, Франции и США — создания блока против СССР.

Ватикан пустил в ход все свое влияние, чтобы помешать созданию дееспособного фронта миролюбивых держав против наступления агрессора, что целиком совпадало с политикой и Чемберлена и Гитлера. Из опубликованных документов бывшего германского посла в Лондоне явствует, что как Чемберлен, так и Гитлер добивались «отстранения Советского Союза от решения судеб Европы».<sup>2</sup> Этого добивался также и Ватикан. Но в то время как Чемберлен тайно договаривался с Гитлером об изоляции Советского Союза, папа Пий XII делал это открыто, лицемерно прикрывая свою политику разжигания войны против СССР призывами к миру.

В марте 1939 г. советское правительство предложило созвать совещание «представителей наиболее заинтересованных государств, а именно: Великобритании, Франции, Румынии, Польши, Турции и СССР. Такое совещание, по мнению Советского Правительства, давало бы наибольшие возможности для выяснения

<sup>1</sup> И. В. Сталин. О Великой Отечественной войне Советского Союза, 1950, стр. 327.

<sup>2</sup> «Документы и материалы кануна второй мировой войны», т. II, стр. 33.

действительного положения и определения позиций его участников»<sup>1</sup>.

Британское правительство отказалось принять это предложение. В начале мая в противовес советскому предложению папа предложил созвать в Ватикане конференцию Англии, Франции, Польши, Германии и Италии для разрешения польско-германских и итало-французских споров. Таким образом, папа выступил инициатором созыва конференции для решения европейских вопросов без участия СССР, но с участием Германии и Италии, т. е. самих поджигателей войны. Выступление папы было расценено как подготовка нового Мюнхена, так как на такой конференции речь могла идти только о новых уступках фашистским претендентам на мировое господство.

По поводу этого шага папы Габриэль Пери писал в «Юманите»: «Четыре дня назад апостолические нунции, аккредитованные в Париже, Лондоне, Берлине и Варшаве, были с визитами у министров иностранных дел по поручению Пия XII. Самым сенсационным из этих визитов был тот, который представитель папы в Германии сделал Адольфу Гитлеру в Берхтесгадене. Теперь думают, что целью этих визитов было предложить правительствам съехаться в Ватикан для конференции пяти держав. Наиболее важным нужно считать свидание легата в Великобритании монсеньора Годфрея с Галифаксом. В Лондоне эта инициатива созвать конференцию пяти держав (Германии, Франции, Италии, Польши и Англии без участия СССР), видимо, получила определенную форму...»

Германская печать находит лестные слова по части его (папы) инициативы, которую она противопоставляет выступлению президента Рузвельта, и ясно дает понять, что Муссолини не был чужд политическому шагу папы. Нельзя закрывать глаза на факт, что оба диктатора много выиграют от этой конференции. Мирным народам хорошего от нее ожидать нельзя»<sup>2</sup>. Папское предложение имеет в виду новый Мюнхен, писала «Юманите».

Лондонская газета «Дейли уоркер» писала, что предложение папы было инспирировано Англией, что цель такой конференции заключалась прежде всего в том, чтобы сделать Германии новые уступки за счет Польши. Сначала, писала газета, Чемберлен считал, что «посредником» между Германией и Польшей должен выступить Муссолини, но ввиду того, что Италия заключила с Германией военный союз, она уже не могла

<sup>1</sup> «Правда», 11 мая 1939 г.

<sup>2</sup> «L'Humanité», 10 мая 1939 г.

выступить как «нейтральный» посредник. Эту миссию и взял на себя Ватикан<sup>1</sup>. Эти же факты признавала и буржуазная «Таймс»<sup>2</sup>. Любопытно, что Ватикан сейчас же «опроверг» облетевшее мировую печать сообщение о папском «посредничестве»; двурушничество ведь обычный метод ведения дел ватиканскими иезуитами.

Ватикан был особенно обеспокоен возможностью соглашения между СССР, Англией и Францией о совместном отпоре германскому агрессору. Предлагая созвать конференцию в Ватикане, папа имел в виду помешать такому соглашению.

Под давлением общественного мнения правительства Великобритании и Франции были вынуждены послать свои миссии в Москву для переговоров. Известно, что посланы были второстепенные лица, так как правительства Чемберлена и Даладье в действительности не хотели соглашения с СССР и вели одновременно тайные переговоры с Гитлером. Тем не менее переговоры в Москве тревожили папу. Католик Чианфарра пишет: «папа был обеспокоен возможностью англо-франко-советского пакта, о чем велись переговоры в Москве. В это время св. престол боялся, что предполагавшийся союз с обеими западными демократиями даст возможность Советскому Союзу занять важное место в европейской дипломатии. Это отношение Ватикана легко понять, имея в виду тот факт, что церковь — непримиримый враг большевизма»<sup>3</sup>.

Мюнхенцы видели в Пие XII наиболее подходящего выразителя своих заветных целей, о которых им самим не всегда удобно было открыто говорить. В числе реакционных сил, которые выступают против соглашения с СССР, находится и Ватикан, писал в те дни левый лондонский журнал «Уорлд Ньюз энд вьюз», Ватикан «стремится помешать заключению пакта с СССР и толкает Польшу на капитуляцию, которая будет ее смертью»<sup>4</sup>.

Эти факты признают и буржуазные и католические авторы. Представитель американского агентства «Ассошиэйтед пресс» в Ватикане Морган, находившийся в те дни в Риме, пишет: «Ватикан настойчиво работал над тем, чтобы предотвратить соглашение (Англии, Франции и СССР.— М. Ш.). Монсеньор Годфрей, апостолический легат в Лондоне, был специально уполномочен (папой.— М. Ш.) сделать представление лон-

<sup>1</sup> «Daily worker», 10, 17, 23 мая, 12 июня 1939 г., Лондон.

<sup>2</sup> «The Times», 8 мая 1939 г.

<sup>3</sup> С. Cianfarra, стр. 170—171.

<sup>4</sup> «World news and views», 15 июля 1939 г., № 36.

донскому правительству об опасностях для христианства, вытекающих из союза с Советами»<sup>1</sup>.

Английский католический биограф Пия XII в книге, одобренной церковной цензурой, сообщает: «В Риме не делали секрета из того, что Ватикан был против предложенного союза между Великобританией, Францией и Россией. Папа всегда боялся, что такой пакт откроет большевизму путь для вмешательства в европейские дела». Поэтому, пишет названный автор, папа и предложил созыв конференции в Ватикане и старался убедить Великобританию, Францию, Германию, Италию и Польшу договориться «до того, как будет заключен демократический альянс с Советами»<sup>2</sup>.

Ватиканские круги «предупреждали против сотрудничества с СССР», пишет другой английский католический автор, и, чтобы помешать этому, папа в августе сделал прямую попытку созвать конференцию держав<sup>3</sup>.

Таким образом, печать самых различных направлений признавала, что стремление помочь достижению сговора буржуазных государств с фашистскими поджигателями войны за счет Польши, чтобы толкнуть Германию против Советской страны, определяла дипломатическую активность папы летом 1939 г. Эта активность особенно повысилась в дни, когда в Москве велись переговоры между представителями Англии, Франции и СССР. Целью Ватикана, как и Чемберлена, Гитлера и всей международной реакции, было сорвать эти переговоры. Ватикан усиленно боролся против коллективной безопасности и тем оказал прямую услугу врагам мира, гитлеровской Германии в первую очередь.

Одновременно с дипломатической деятельностью самого Ватикана, направленной к тому, чтобы помешать соглашению Англии, Франции и СССР, католическая пресса Англии и Франции, по директивам Ватикана, подняла кампанию против соглашения их правительств с СССР. В апреле 1939 г., когда общественное мнение Великобритании, встревоженное гитлеровскими захватами, требовало соглашения с СССР, руководящая католическая газета Англии «Католик геральд» выступила со статьями против соглашения. Такое соглашение, пугали мракобесы и агенты папы, приведет «к победе мировой революции». С подобной антисоветской пропагандой выступила и французская католическая печать. Папскую команду подхватила

<sup>1</sup> Th. Morgan. The listening post, Нью-Йорк, 1944, стр. 164—165.

<sup>2</sup> Ch. Rankin, стр. 70.

<sup>3</sup> D. Gwynn. The Vatican and war in Europe, Лондон, стр. 177.

католическая пресса других стран. Все это должно было облегчить осуществление планов Чемберлена и Пия XII<sup>1</sup>.

2 июня папа выступил перед кардинальской коллегией с речью, в которой разъяснил сущность политики Ватикана. Церковь, сказал папа, считает себя вправе предлагать миру свои услуги и «делать предостережения», в связи с этим он и обратился к державам со своим предложением, которое было встречено, как он утверждал, положительно.

Заявление папы, будто его «интересует только мир», должно было в глазах общественного мнения оправдать разработанный Ватиканом в соответствии с курсом Чемберлена, Даладье и правящих кругов США план новых уступок фашистской Германии за счет предательства интересов Польши. Известно, что Чемберлен, предавая Чехословакию, а затем Польшу, тоже уверял, что его интересует только «дело мира».

Советское правительство разгадало коварный замысел Чемберлена. «К этому времени не могло быть уже никаких сомнений в том, что Англия и Франция не только не были намерены всерьез что-либо предпринять для того, чтобы помешать гитлеровской Германии развязать войну, но, наоборот, делали все от них зависящее, чтобы методами тайных сговоров и сделок, методами всевозможных провокаций натравить гитлеровскую Германию на Советский Союз»<sup>2</sup>. В этих условиях советское правительство сделало мудрый и дальновидный шаг: приняло предложение Германии о заключении пакта о ненападении. Тем самым оно расстроило коварные планы международной реакции, которая хотела «втащить Советский Союз в вооруженный конфликт с Германией в совершенно невыгодной для Советского Союза обстановке, при условии полной его изоляции»<sup>3</sup>. «Этот шаг Советского Правительства в огромной степени предопределил благоприятный для Советского Союза и для всех свобододолюбивых народов исход второй мировой войны»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Как сообщал реакционный лондонский журнал «Найнтинт сенчери энд афтер», Апри де Кирилис, французский журналист, утверждал, что в дни Мюнхена немцы истратили во Франции 2 млн. ф. ст. на подкупы журналистов и политиков, чтобы они восхваляли мюнхенское соглашение и выступали в пользу Гитлера («The nineteenth century and after», май 1941 г., стр. 469). Немалая часть этих денег попала в карманы редакторов и издателей католической прессы, восхвалявшей Мюнхен, разжигавшей войну против СССР и решительно высказывавшейся против соглашения с Советской страной.

<sup>2</sup> «Фальсификаторы истории», стр. 52—53.

<sup>3</sup> Там же, стр. 53.

<sup>4</sup> Там же.

23 августа был заключен советско-германский договор о ненападении. Вместе с антисоветскими планами международной реакции были расстроены и антисоветские планы Ватикана. Последний, однако, продолжал настойчиво добиваться уступок фашистской Германии за счет Польши. 24 августа папа выступил по радио с речью, обращенной к правительствам, политическим деятелям и полководцам. Папа говорил об опасности войны. Он заявил, что хотя его вмешательство в события не принесло результатов, тем не менее он снова обращается с призывом разрешить споры «путем переговоров». Папа имел в виду переговоры, при которых были бы удовлетворены требования Германии относительно Польши. Одновременно папа призвал народные массы буржуазных стран не слушать «разрушительной агитации» и поощрять «мирные намерения» их правительств<sup>1</sup>, т. е. пытался обмануть народы, будто политика Чемберлена, Даладье и Гитлера имеет целью достижение мира.

Выступление папы было признанием провала всей той линии, которую вел Ватикан. Пий XII и на этот раз апеллировал к тем самым силам, которые развязывали войну. Народным же массам он советовал верить в «мирные намерения» Чемберлена и Гитлера. Речь папы встретила одобрение английского правительства, и Галифакс 25 августа в телеграмме английскому послу в Ватикан предложил информировать об этом кардинала статс-секретаря и папу<sup>2</sup>.

Таким образом, в то время, когда гитлеровская агрессия непосредственно угрожала Польше, Ватикан был за то, чтобы удовлетворить требования гитлеровской Германии, в частности за то, чтобы отдать ей Данциг.

Уступки гитлеровской Германии в данцигском вопросе Ватикан начал делать еще задолго до событий 1939 г. В 1937 г. немецкие фашисты подняли кампанию против данцигского епископа ирландского происхождения — графа О'Рурка. Епископ О'Рурка отнюдь не был противником нацизма. В 1936 г. он выступил даже с опровержением заявлений самого Ватикана о том, что нацисты в Данциге преследуют католическую церковь. В угоду нацистам граф-епископ О'Рурка оправдывал злодеяния фашистов. Через год после этого фашисты подняли против него кампанию и обвинили в «полонизации» церкви. Чтобы угодить гитлеровцам, папа летом 1938 г. убрал О'Рурка из Данцига и отменил ранее одобренный Ватиканом проект организации

<sup>1</sup> W. Shepardon. The United States in world affairs 1939, Нью-Йорк, 1940, стр. 323—325.

<sup>2</sup> «The British war blue book», 1939, стр. 246.



в Данциге польских приходов. На место О'Рурка данцигским епископом был назначен приемлемый для гитлеровцев немецкий националист Карл Сплет.

Епископ Карл Сплет был типичным представителем высшего немецкого католического духовенства, которое было настолько ослеплено шовинизмом, что служило Гитлеру верой и правдой и фашистский зоологический национализм вносило в свою церковную деятельность. Назначенный папой в Данциг, епископ Карл Сплет повел здесь поход против католиков-поляков. Он запретил употребление польского языка в костелах и на исповеди, распорядился устранить польские надписи не только в костелах, но даже с надгробных памятников. Очевидно, солидаризируясь с позицией Сплета, Ватикан в период немецкой оккупации Польши вверил ему также и управление Хелминской епархией.

«Посредническая» деятельность Пия XII летом 1939 г. имела своей целью удовлетворение требований фашистской Германии за счет Польши. Предлагавшаяся папой конференция держав в Ватикане и должна была санкционировать уступку Германии в вопросах Данцига и Польского коридора<sup>1</sup>. Международная печать оценила папское выступление как подготовку нового Мюнхена за счет Польши. Через своего нунция в Варшаве Ватикан оказывал давление на правительство Польши. Папский нунций Кортеси, разъезжая между Варшавой и Римом, привозил все новые папские предложения и настаивал на уступках Гитлеру.

Чью же политику проводил Ватикан в данцигском вопросе? Из опубликованных «Документов и материалов кануна второй мировой войны» известно, что правящие круги Великобритании нажимали на Польшу, чтобы она удовлетворила требования Гитлера<sup>2</sup>. Заодно с Чемберленом и Черчилль, принимавший в июле 1938 г. главаря данцигских фашистов Форстера, был за удовлетворение appetites Германии за счет Польши в целях сговора с гитлеровцами для борьбы с «большевистской опасностью». Правительство Франции в свою очередь толкало Польшу на уступки наглым требованиям Гитлера. Оба эти правительства и не думали выполнять свои обязательства перед Польшей.

Германский посол в Лондоне Дирксен сообщал о переговорах, которые велись им в начале августа 1939 г. с английским

<sup>1</sup> «World news and views», 1939, №№ 26, 41.

<sup>2</sup> См. также «Daily worker», 1, 4, 5 апреля, 4 июля, 7, 17 августа 1939 г., Лондон.

правительством о заключении англо-германского соглашения. Представитель правительства Великобритании Вильсон, ближайший сотрудник Чемберлена, подтвердил в беседе с Дирксом, что «с заключением англо-германской антанты английская гарантийная политика будет фактически ликвидирована. Соглашение с Германией предоставит Англии возможность получить свободу в отношении Польши на том основании, что соглашение о ненападении защитит Польшу от германского нападения; таким образом, Англия освободилась бы начисто от своих обязательств. Тогда Польша была бы, так сказать, оставлена в одиночестве лицом к лицу с Германией»<sup>1</sup>.

Ватикан шел по стопам Чемберлена и Даладье, когда, видя неудачу своих планов созвать конференцию держав, стал добиваться «непосредственных переговоров» между Германией и Польшей, т. е. переговоров, при которых Польша, оставленная один-на-один с фашистской Германией, была бы вынуждена принять все ее грабительские требования.

28 июля папа рекомендовал польскому послу в Ватикане Казимиру Папье, чтобы польское правительство вступило в переговоры с Гитлером и пошло на уступки в данцигском вопросе. Лондонская «Дейли уоркер» писала 22 августа, что папа проявляет большую активность: накануне его эмиссар прибыл в Варшаву с миссией убедить польское правительство уступить Германии в данцигском вопросе<sup>2</sup>. В Берлине было официально заявлено, пишет нью-йоркский журнал «Керент хистори», что обращение папы тепло встречено правящими кругами Германии, которыми оно было истолковано в том смысле, что папа признает справедливость германских требований к Польше<sup>3</sup>.

Далеко не полные документы, опубликованные в английской «Голубой книге», подтверждают, что папа остался верен мюнхенской линии до конца. За день до начала войны, 31 августа, английский посол при Ватикане Осборн в телеграмме Галифаксу сообщил, что папа обратился с нотой к правительству Польши и Германии, чтобы они воздержались от «какого-либо шага, который может усугубить нынешнее напряженное положение»<sup>4</sup>. Папа предложил обеим державам разрешить

<sup>1</sup> «Документы и материалы кануна второй мировой войны», т. II, стр. 220.

<sup>2</sup> «Daily worker», 22 августа 1939 г.

<sup>3</sup> «Current History», октябрь 1939 г., стр. 12.

<sup>4</sup> «The British war blue book», стр. 246—248.

споры путем переговоров: по планам Ватикана, эти переговоры должны были закончиться уступками Германии.

На какие же силы на этот раз, за несколько часов до начала войны, рассчитывал папа? Копии папского обращения к Польше и Германии были вручены послам Великобритании, Франции, Италии и США (у Ватикана не было дипломатических отношений с последними, и обращение было передано правительству США через испанского посла). Галифакс тотчас телеграфировал английским послам в Берлин и Варшаву и предложил им заявить правительствам Германии и Польши, что «правительство его величества решило поддержать этот призыв папы»<sup>1</sup>.

Английский католический биограф Пия XII сообщает, что, посылая свою ноту от 31 августа, папа имел в виду добиться временного перемирия между Польшей и Германией с тем, чтобы за это время была созвана конференция Великобритании, Германии, Франции, Италии, Польши, Бельгии, Голландии, Швейцарии, США и Ватикана (опять-таки без СССР) для решения спорных вопросов<sup>2</sup>. В Ватикане считали, что вопросы эти должны быть разрешены в духе требований Гитлера.

Таким образом, до самой последней минуты Ватикан продолжал поддерживать чемберленовский курс на соглашение с фашистскими державами (путем далеко идущих уступок их требованиям) и изоляцию СССР, т. е. мюнхенский курс, который и способствовал развязыванию второй мировой войны. Вместе с Чемберленом и Даладье Пий XII делал все, что было в его силах, чтобы отдать Польшу на растерзание фашистской Германии, чтобы толкать последнюю против СССР.

#### **АКТИВНОЕ УЧАСТИЕ ВАТИКАНА В РАЗВЯЗЫВАНИИ СИЛ РЕАКЦИИ И ВОЙНЫ**

Одновременно с активной дипломатической деятельностью, направленной к тому, чтобы добиться сговора с фашистской Германией и помешать созданию дееспособного фронта против агрессора, Ватикан накануне войны всемерно содействовал активизации сил фашизма во всех странах, в частности в странах, граничащих с СССР. Деятельность Ватикана и высшей иерархии в этих странах тесно переплелась с деятельностью гитлеровских агентов.

23 марта под давлением Германии Румыния подписала германо-румынский хозяйственный договор. Это был кабаль-

<sup>1</sup> «The British war blue book», стр. 247—248.

<sup>2</sup> Ch. Rankin, стр. 81.

ный договор, так как под контролем Германии очутились все отрасли румынского хозяйства<sup>1</sup>. Румыния все больше и больше входила в сферу влияния держав оси. Одновременно с Германией и Ватикан стал проявлять усиленный интерес к Румынии, которую он рассматривал как один из форпостов империалистов против СССР. 3 мая папа принял румынского министра иностранных дел Гафенку и вскоре после этого румынского министра финансов. Стремление Ватикана завоевать прочные позиции в Румынии еще более усилилось после того, как война началась.

20 апреля 1939 г. папа принял прибывшую в Рим для переговоров с Муссолини венгерскую правительственную делегацию во главе с премьером. Венгрия в это время уже была связана с державами оси.

Накануне войны Ватикан стал проявлять большой интерес и к Литве, которую он объявил «оплотом католицизма на Востоке». Папа ни словом не обмолвился против захвата Германией 22 марта Клайпедской области. Его «любовь» к Литве выражалась в стремлении использовать ее как плацдарм против СССР. За несколько дней до войны, в августе, были восстановлены дипломатические отношения между Ватиканом и Литвой, прерванные в 1931 г.

Ватикан активно участвовал и в заговоре французской реакционной буржуазии против интересов мира и безопасности. Опираясь на влиятельные католические круги и их печать, он поощрял профашистские силы Франции, выступавшие за соглашение с Гитлером и боровшиеся против соглашения с СССР.

5 июля 1939 г. Пий XII снял запрет, наложенный его предшественником в 1926 г. на «Аксион Франсез» — орган фашистской католической монархической партии «Лиги французского действия». Это было актом примирения Ватикана с одной из фашистских монархических организаций французской реакции после разрыва, продолжавшегося пятнадцать лет. Одной из причин разрыва было то, что эти монархо-католики выступали в то время против планов франко-германского союза, разрабатывавшегося в Ватикане (для создания единого фронта против СССР). «Лига французского действия» всецело сочувствовала антисоветским планам папы, но была против соглашения с Германией. Но перед войной положение изменилось: «Лига французского действия», как и вся французская реакция, возносила Мюнхен<sup>2</sup> и горячо поддерживала планы объединения всей международной реакции против СССР. Теперь лидер

<sup>1</sup> «Правда», 25 марта 1939 г.

<sup>2</sup> «Current History», март 1939 г.

этой организации Шарль Моррас стал ярким сторонником Гитлера. Подкупленный Гитлером и Муссолини, он решительно выступал против соглашения Франции с СССР<sup>1</sup>. В связи с этим поворотом в сторону гитлеровцев кардинал Бодрийяр, сам будущий коллаборационист, добился избрания Морраса во Французскую академию. Папа же выразил свое удовлетворение прогерманским курсом «Лиги французского действия» тем, что примирился с ней.

Чтобы помешать образованию дееспособного фронта против агрессоров, Ватикан накануне войны поощрял прогитлеровскую деятельность католических организаций и в других странах. В США активизировали свою погромную деятельность фашистские организации, возглавляемые гитлеровским агентом католическим священником Кофлином.

Ватикан развернул бешеную антикоммунистическую и антисоветскую кампанию. В своем выступлении перед членами международного конгресса лиг католических женщин (14 апреля) папа заявил, что одна из задач католических женских организаций — способствовать борьбе против коммунизма. Накануне войны, по указанию Ватикана, католическая иерархия ряда стран (Франции, Бельгии, Англии, Канады и др.) организовала так называемые «социальные недели», носившие ярко выраженный антикоммунистический характер.

Папа и католическая иерархия старались помешать созданию фронта против агрессора и тем, что в период, предшествующий войне, решительно боролись против предложенного коммунистами единого фронта борьбы с опасностью войны. Они препятствовали совместным выступлениям католиков с не-католиками против фашизма и войны. Тем самым Ватикан раскалывал те силы, которые могли бы оказать сопротивление гитлеровским поджигателям войны.

Мюнхенская политика Чемберлена была решительно осуждена мировым общественным мнением. «Поведение английских и французских представителей в переговорах в Москве носило настолько провокационный характер, что даже в правящем лагере западных держав нашлись люди, которые резко критиковали такую грубую игру»<sup>2</sup>. Известно, например, что в Англии Ллойд Джордж критиковал политику правительства Великобритании и выступил за пакт с СССР.

---

<sup>1</sup> «The Nation», 22 мая 1943 г. В 1945 г. Шарль Моррас за активное сотрудничество с гитлеровцами во время войны был осужден на пожизненное тюремное заключение.

<sup>2</sup> «Фальсификаторы истории», стр. 44.

В это же самое время католическая пресса Англии вела разнузданную антисоветскую кампанию и агитировала против сотрудничества с СССР.

Антисоветская кампания Ватикана и католической иерархии перед войной, их прогитлеровская мюнхенская политика не была популярна в народных массах, в том числе и католических. Трудящиеся католики, как и коммунисты, социалисты, протестанты и другие, были за организацию мощного отпора поджигателям войны. Они были за дружбу и союз с Советской страной. Характерен следующий пример: в марте 1939 г., после Мюнхена, когда стало ясно, что правительство Чемберлена не хочет совместно с СССР бороться за коллективную безопасность, британский Институт общественного мнения провел опрос, желательны или нет дружественные отношения Великобритании и СССР. Опрос дал следующие результаты: 84% высказались за дружественные отношения с СССР, 7% — против и 9% опрошенных заявили, что они не имеют определенного мнения. Через месяц вопрос был поставлен более определенно: желательно ли, чтобы был заключен военный союз Великобритании с СССР? 87% высказались за такой союз, 7% — против и 6% заявили, что у них нет своего мнения.

Самое интересное в материалах этого опроса — это данные о Вестминстерском аббатстве, британском центре католицизма. Известно, что большинство католических лидеров в Англии настроено особенно антисоветски; тем не менее в этом районе 87% опрошенных высказались за активный военный союз с СССР. Таким образом, говорится в материалах обследования, сильнейшая антисоветская кампания католических лидеров и их печати не подействовала на католические массы<sup>1</sup>.

Своей мюнхенской политикой Ватикан и высшая католическая иерархия шли против интересов народов всего мира. Ненависть к лагерю демократии, возглавляемому СССР, определила место Ватикана в период, предшествовавший войне, в лагере держав оси и целиком разделявшей их антисоветские планы реакционной буржуазии всех стран.

\* \* \*

Курс, который ватиканская дипломатия вела перед войной, она проводила и в годы войны. Если главной целью политики Ватикана до войны было содействовать объединению сил международной реакции против СССР, то в годы войны

<sup>1</sup> «The political quarterly», 1941, № 4, стр. 354—355.

Ватикан настойчиво добивался поворота войны против СССР. Эту цель преследовали папские выступления «за мир», т. е. за сепаратный мир между Англией, США и Германией против СССР. Эту цель преследовали и постоянные заявления папы «об опасностях большевизма» и его нападки на «марксистский социализм». Эту цель преследовали выступления католических иерархов против открытия второго фронта в Европе и активная борьба папы и всей католической иерархии против требования безусловной капитуляции держав оси. Папа до конца остался верен союзу с этими державами. Мюнхенскую политику наиболее реакционных сил империалистического лагеря он вместе с этим лагерем продолжал и в годы войны.

Б. И. ШАРЕВСКАЯ

**РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛИТИКА  
АНГЛИЙСКОГО ИМПЕРИАЛИЗМА В БРИТАНСКИХ  
ВЛАДЕНИЯХ АФРИКИ**

Давая в своем классическом труде определение империализма, как высшей стадии капитализма, Ленин указывает в качестве одного из его основных признаков следующий: «закончен территориальный раздел земли крупнейшими капиталистическими державами»<sup>1</sup>. Ленин приводит данные о размерах колониальных владений европейских держав в XIX в.: наибольшую площадь в период с 1860 по 1900 г. захватила Англия (от 2,5 млн. миль в 1860 г. до 9,3 млн. миль<sup>2</sup> в 1899 г.). Площадь эта падает главным образом на Африку, где колониальные владения европейских держав увеличились с 1876 по 1900 г. на 79,6%. Поэтому Ленин уделяет много внимания колониальным захватам Великобритании в Африке. В своих работах Ленин разоблачает преступления империалистов в колониальных странах, лживость утверждения колониальных поработителей об их «культурнической» роли в колониях.

Ленин ссылается в числе других и на работу английского экономиста и историка Джона Гобсона, который, по словам Ленина, «всего более „надежен“, как свидетель, ибо его невозможно заподозрить в пристрастии к „марксистскому правоверию“»<sup>3</sup>.

В своей книге Гобсон признает, что широко распространявшиеся империалистами сказки о «цивилизаторской» роли капиталистических государств в колониях только прикрывают корыстные захватнические цели империалистов, стремившихся к закабалению и эксплуатации туземного населения.

Он признает роль религиозных организаций в качестве проводников колониальной политики империалистов и слуг последних.

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Соч., т. 22, стр. 253.

<sup>2</sup> Там же, стр. 242.

<sup>3</sup> Там же, стр. 265.



«Сторонники империализма встречают поддержку в религиозных и филантропических учреждениях, — пишет Гобсон. — Таким образом, христианство делается „империалистическим“ у архиепископа Кентерберийского, „грядущего в мир для проповеди евангелия“, а торговля делается „империалистической“ в глазах купцов, ищущих мировых рынков»<sup>1</sup>. Гобсон пишет, что «существует определенная марка „христианского империалиста“ и „промышленного миссионера“, который ставит своей целью распространение христианства по океану выгодных дел»<sup>2</sup>. Приведя ряд примеров из деятельности английских миссионеров в Китае и Африке, Гобсон делает вывод, что «от боевого христианства минувших поколений до империалистического христианства настоящих времен только один шаг; жреческий уклон современного духовенства, идея авторитета, проповедываемая церковью, прекрасно гармонирует с милитаризмом и политическим самодержавием»<sup>3</sup>.

Английские империалисты всегда старались, говоря словами Сесилия Родса, «сочетать коммерцию с вымыслом». Выступая с широковещательной лживой программой «приобщения дикарей к цивилизации», их политики пытались оправдать этим империалистические захваты и все преступления колониальных грабителей в глазах общественного мнения Европы. На деле филантропическое прикрытие помогало империалистам утвердить их господство над многомиллионными массами в колониальных странах.

Излюбленным видом маскировки и оправдания хищнического грабежа, кровавых нападений и бесчеловечной эксплуатации в практике английского империализма была религиозная маскировка: оправдание своей грабительской политики в колониях стремлением «облагодетельствовать дикарей» насаждением среди них христианства. В этом отношении показательно приводимое Гобсоном, как он его называет, «наивное признание» английского государственного деятеля Г. Сесилия, высказанное им в речи на собрании «Общества для проповеди евангелия» 4 мая 1900 г.: «Многие считают, — заявил он, — что надо возвысить в нашем собственном сознании деятельность миссионеров, и тогда мы до некоторой степени освятим дух империализма»<sup>4</sup>.

Христианская пропаганда маскировала колониальную политику Великобритании. Миссионерская деятельность была

<sup>1</sup> Дж. Гобсон. Империализм, стр. 162. «Прибой», Л., 1927.

<sup>2</sup> Там же, стр. 165.

<sup>3</sup> Там же, стр. 175.

<sup>4</sup> Там же, стр. 165.

лишь одним из видов колониально-захватнической политики. По признанию Гобсона, «миссионер, который поочередно бывает то торговцем, то солдатом, то политическим деятелем, является весьма желанным орудием цивилизации»<sup>1</sup>, конечно, цивилизации в понимании английской буржуазии, считающей ее синонимом своего господства над колониальными народами.

В первый период колониальной экспансии империалистических держав миссионеры и купцы шли рука об руку и часто впереди армий. Миссионеры, как и многие путешественники — исследователи и купцы в тех странах Африки, которые привлекали внимание европейских держав, играли роль сперва разведчиков, а потом верных помощников колониальной администрации. Основной их целью было изучение языка, обычаев и нравов местного населения для того, чтобы «обратить его в христианство», что на деле означало подчинение его не только физически, но и духовно колониальному управлению. Колониальные власти всемерно поддерживали миссионеров, поскольку видели в них воспитателей в туземцах таких необходимых с точки зрения империалистической колонизации качеств, как покорность, любовь к колониальным захватчикам, смирение, терпение. Миссионеры ревностно выполняли социальный заказ колонизаторов.

Современная политика английского империализма в Африке также убедительно показывает, какое значительное место занимает религия и религиозная пропаганда в общей системе колониального закабаления. Политика лейбористского правительства в этом вопросе ничем не отличается от политики консерваторов. Позиция английской колониальной администрации в отношении «христианизации» африканцев, как и в отношении местных культов, не оставляет никаких сомнений относительно подлинного значения громких фраз о «цивилизаторской роли» империалистов.

Начало активной миссионерской пропаганды в Южной Африке относится к 20-м годам XIX в. В это время здесь было основано несколько миссионерских станций, наиболее значительная — в стране бечуана. Деятельность эта долгое время возглавлялась Лондонским миссионерским обществом, т. е. фактически проходила под эгидой английского правительства. В гвинейских колониях Великобритании начало «христианизации» датируется 1851 г., когда сразу после захвата важного опорного пункта — порта Лагоса — сюда явился миссионер от Общества пропаганды священного писания в чужих

<sup>1</sup> Дж. Гобсон. Империализм, стр. 166.

странах<sup>1</sup>. В этом же году Новый завет был переведен на язык йоруба.

В 1891 г. в Нигерии была образована объединенная африканская церковь во главе с первым епископом — африканцем Краутнером.

Характерной для первого периода английской колониальной политики в Африке была история деятельности христианских миссий в Уганде<sup>2</sup>. Первые европейцы — англичане, проникшие в государство банту Буганду в 1860 г., застали здесь, наряду с местным культом, также и ислам, проникший сюда вследствие торговых связей с арабскими купцами восточного побережья Африки. Побывавший здесь в 1875 г. Стенли обратился к англиканскому церковному миссионерскому обществу с призывом прислать в Буганду христианскую миссию. В 1876 г. общество направило сюда миссионера Александра Макея. В 1879 г. в Буганду явились французские католические миссионеры из ордена Белых братьев, организованного кардиналом Лавижери, который задался целью образовывать в Центральной Африке христианское теократическое государство, колонию католической церкви. Католические отцы в большой мере представляли интересы Франции и намеревались вступить в состязание с миссионерами-протестантами, агентами Англии. Последние успели завоевать расположение правителя Буганды — кабаки Мтезы главным образом тем, что снабжали его оружием и порохом. Проводники «английского христианства» оказали отпор конкурентам — проповедникам «французского христианства». Когда вновь прибывшие католики-миссионеры просили Макея как старейшего здесь христианского проповедника представить их кабаке Мтезе, англиканский миссионер не постеснялся очернить своих коллег в глазах царя «язычника». Воспользовавшись знанием языка, Макей охарактеризовал французов как людей, не ведающих истинного бога, поклоняющихся статуям, а главное — принадлежащих к народу, свергающему королей и убившему одного из своих властителей<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Мы оставляем здесь в стороне «христианизацию» Гвинеи, осуществлявшуюся в XV—XVI вв. главным образом португальцами, результаты которой были мало эффективны, а также «христианизацию» португальцами Конго, где долгое время сохранялась синкретическая религия, объединившая христианский и местный культы.

<sup>2</sup> В стране, именуемой англичанами Угандой, существовало государство одного из самых развитых народов Африки банту — баганда, называвшаяся Буганда.

<sup>3</sup> В a u n a r d. Le Cardinal Lavigerie, Париж, т. II, стр. 83. Цит. по книге В u e l l, R. Leslie. The native problem in Africa, Нью-Йорк, 1928, т. I, стр. 278.

Правда, французский миссионер Лурдель, почувствовав враждебность выступления своего коллеги, постарался реабилитироваться, но вряд ли ему удалось убедить Мтезу в превосходстве католической церкви над англиканской.

Макей, несмотря на более длительное пребывание в Буганде, также достиг немногого. Мтеза так и не принял христианства и в отношениях с миссионерами умел соблюдать интересы своего народа. После его смерти в 1884 г. его сын Мванга оказался в трудном положении. Напор со стороны колониальных держав становился все более энергичным. Одновременно и миссионеры усилили свое давление, стремясь воздействовать на правителя и его окружение. Очевидно, этим и были вызваны жестокие меры по отношению к христианам со стороны правительства Буганды. Сначала были казнены трое баганда, принявшие христианство, а затем, когда еще одна англиканская миссия вторглась в Буганду запрещенным путем, Мванга казнил ее главу — епископа Хеннингтона. Эти действия были вызваны усилившимся и все более бесцеремонным вторжением в Буганду англичан. Русский исследователь Центральной Африки В. В. Юнкер, посетивший Буганду в 1885 г., пишет, что казнь христиан-баганда и Хеннингтона была вызвана боязнью, что европейцы могут захватить страну<sup>1</sup>. Интересно сообщение Юнкера, что Мванга считал европейских миссионеров своего рода эмиссарами империалистических держав и боялся их все более усиливавшегося влияния в стране<sup>2</sup>.

Юнкер приводит удивившие его факты, характеризующие, как он мягко выражается, трения между английскими и французскими миссионерами. Прежде всего ему показалось странным, что Макей и Лурдель, а также их младшие коллеги в отношениях между собой пользовались местными языками банту, кисуахели или луганда. Ему, владевшему тремя западно-европейскими языками, трудно было себе представить, что миссионеры — французы и англичане — не могли сговориться ни на одном из этих языков. Но каждый из этих представителей церкви не хотел пользоваться языком своего соперника. Юнкер наивно замечает, что Макей и Лурдель не согласовали своих действий даже по такому важному для обоих вопросу, как отношения с Мвангой<sup>3</sup>. Между тем именно в этой области не могло быть никакой согласованности. Миссионеры выступали не как представители «единой христианской

<sup>1</sup> В. В. Юнкер. Путешествия по Африке, М., 1949, стр. 468.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, стр. 470.

церкви», а как слуги пославших их заправил английского и французского империализма. Каждый стремился оказать на Мвангу наиболее сильное влияние, имея в виду интересы колониальной политики своего правительства в ущерб сопернику.

Дальнейшая история деятельности христианских миссий в Буганде целиком разоблачает чисто империалистические цели миссионеров. Стремясь противостоять все усиливавшемуся напору европейских колонизаторов, в числе которых, кроме англичан и французов, были и немцы, Мванга в 1885 г. решил изгнать всех христианских миссионеров из пределов своего государства. Обострившаяся обстановка привела к свержению Мванги, который бежал из страны. Некоторое время у власти находились сторонники занзибарских арабов — мусульмане. Тогда бывший в изгнании Мванга вступил в связь с католическими миссионерами, т. е. с агентами Франции, принял христианство и, опираясь на помощь миссионеров, сумевших снабдить оружием баганда-христиан, поднявших восстание против арабов, вернул себе власть. Миссионеры возвратились в Буганду, им была предоставлена свобода деятельности. Это еще более обострило соперничество католиков и англикан за влияние в стране. Однако судьбы африканских колоний решались в Европе. Согласно заключенному в 1890 г. англо-германскому, так называемому Гельголандскому договору, английское правительство добилось предоставления ему преимущественных прав в Уганде. В этом же году Мванга был вынужден подписать «соглашение» о британском протекторате над Бугандой. Буганда оказалась во власти Великобритании. По навязанному ей договору о протекторате христианским миссиям гарантировалась свобода деятельности. Орден Белых братьев должен был примириться с господством англичан, но настаивал на том, чтобы во главе объединенной христианской миссии был поставлен английский католик. В письме по этому поводу миссионерскому обществу в Лондоне французский миссионер Ливиньяк угрожал: «Если это условие умиротворения не будет осуществлено, вспыхнет война, и может случиться, что в результате наибольшую выгоду из положения извлечет Германия, владеющая колонией к югу от озера Виктория-Ньянца»<sup>1</sup>.

Католическая иерархия намеревалась пустить в ход все средства ради удержания своих позиций в Африке, и католиче-

<sup>1</sup> Buell, R. Leslie. The native problem in Africa. 1928. Том I, стр. 280.

ский миссионер не постеснялся сказать об этом прямо. Так как требования католиков не выполнялись, то французские миссионеры начали снабжать баганда-католиков оружием. Восстание баганда против англичан в 1891—1892 гг. было подавлено английским резидентом капитаном Легаром. Французский миссионер Хирт послал во Францию жалобу на то, что протестанты жестоко нападают на католиков. Письмо произвело фурор в западноевропейской прессе. Французский министр иностранных дел заявил, что британское правительство запятало себя действиями, которые представляют «позор для цивилизации». В то же время капитан Легар писал в Англию, что католики спровоцировали войну против Англии<sup>1</sup>.

После того как европейские правительства договорились о разделе «сфер влияния» в Центральной Африке, по договору Великобритании с Мвангой 1892 г. был установлен «религиозный мир» в Уганде. Католики и протестанты получили под свою опеку по девяти округов, мусульманам оставили свободу пропаганды в трех. По мере усиления влияния Англии, объявившей в 1894 г. протекторат над Угандой, и ослабления арабского влияния в Центральной Африке ислам отступил на задний план. В 1899 г. в Уганде снова вспыхнуло еще более значительное восстание. Однако и эта смелая попытка сопротивления грабительскому захвату Британской империи была подавлена. В 1900 г. Буганда, Буниоро, Анколе и Торо были объявлены английской колонией под общим названием Уганда. Поскольку Уганда оказалась полностью в руках Великобритании, англиканская церковь фактически получила здесь преобладание, хотя и католикам было предоставлено право пропаганды своего исповедания.

Борьба католических и англиканских миссионеров в Уганде, конечно, не была борьбой сторонников различных догм в христианстве. Она отражала борьбу империалистических держав за эту богатейшую страну. Но после того как Англия здесь прочно обосновалась, служители обеих церквей перешли целиком на службу колониальной администрации.

Как это имело место в Уганде и других колониях Великобритании, деятельность миссий была весьма активной в первый период британской экспансии в Африке. Конкретной формой внедрения и упрочения влияния колониальной державы империалисты и их агенты — миссионеры — считали обращение в христианство правителей и возможно более широких слоев

<sup>1</sup> Buell, R. Leslie. The native problem in Africa, N. I. 1928. Том 1, стр. 280.

населения колоний. Подавление колонизаторами оппозиции местного населения выражалось часто и в борьбе против местных культов. В XIX в. и в первое десятилетие XX в. англичане, вторгаясь в ту или иную африканскую страну, уничтожали или ограничивали до предела существующие формы управления. лишали власти местных правителей. Там, где культы были тесно связаны с властью, колонизаторы подчас преследовали их и весьма бесперомонно ниспровергали священный ореол, окружавший местных правителей. В этом отношении интересна история культа так называемого «золотого стула» ашанти.

Ашанти, высокоразвитый народ Гвинеи, имевший свою богатую культуру и свое государство, ожесточенно сопротивлялся вторжению англичан. С 1803 по 1896 г. они в шести войнах отражали попытки англичан уничтожить их самостоятельность. В 1896 г., не будучи более в силах противостоять сильному противнику, ашанти сдались «на милость победителя» — английской армии, завладевшей их столицей Кумаси. «Милость» стоила очень дорого: англичане потребовали от царя ашанти — охене Премпеха контрибуцию в 50 тыс. унций золота. Премпех мог внести лишь 680 унций. Тогда английский губернатор распорядился заключить в тюрьму его мать и всю его семью. Вскоре они были изгнаны из страны. После разгрома Кумаси и изгнания охене ашанти спрятали свою святыню — золотой стул. Эта скамеечка, выточенная из ценного дерева и инкрустированная золотыми пластинками, почиталась как фетиш царской власти и всего государства ашанти: она считалась воплощением души народа; благополучие народа связывалось с сохранностью этого фетиша. В 1899 г. один юноша ашанти явился к английскому губернатору и заявил, что может показать место, где был спрятан золотой стул. Чтобы захватить эту святыню, губернатор отрядил своего секретаря и нескольких солдат. Однако попытка не удалась. Тогда английский чиновник явился в Кумаси, собрал старейшин и знать ашанти и обратился к ним с речью в весьма резкой форме: «Где золотой стул? Почему я сейчас не сижу на золотом стуле? Я представляю высшую власть, господствующую над вами, как же вы смеете скрывать от меня это кресло? Почему вы сейчас, когда я прибыл в Кумаси, не принесли сюда золотой стул и не передали его мне, чтобы я мог, наконец, сесть на него?»<sup>1</sup>

Чтобы понять, какое впечатление произвело это выступление на ашанти, надо учесть, что золотой стул был у них свя-

<sup>1</sup> R. S. R a t t r a y. Ashanti, Оксфорд, 1923, стр. 290—292.

тыней, настолько почитаемой, что даже царь ашанти не сидел на нем, а лишь присаживался на один момент во время коронации. Ашанти верили, что в эту минуту священная сила фетиша царской власти переходила на ее нового носителя. Поэтому одна мысль, что чужеземный завоеватель хотел сесть на золотой стул, по представлениям ашанти, грозила гибелью страны и народа. Этот инцидент послужил поводом для новой, седьмой войны ашанти против англичан, войны, которая кончилась еще более жестоким поражением африканцев и превращением страны Ашанти в колонию Великобритании.

За два года до этого, в 1897 г., англичане расправились с последним оставшимся самостоятельным государством Гвинеи — Бенином. Английский резидент велел сообщить царю Бенина, что к нему направляются консул и другие чиновники британской колониальной администрации. Правитель Бенина — обба Оверами ответил, что в ближайшее время предстоят ритуальные церемонии, связанные с культом умершего отца царя; во время этих церемоний ни один чужеземец не должен был переступать границ страны. Англичане не захотели считаться с традициями народа бини; вернее, они захотели демонстративно пренебречь ими. Английский консул Филиппс в сопровождении нескольких чиновников отправились в Бенин. Как только они перешли границу, их остановили и, вероятно после сопротивления, убили. Англия воспользовалась этим спровоцированным ею инцидентом: британские суда вошли в устье Нигера, карательная экспедиция разрушила и сожгла столицу, много жителей было убито, Оверами был свергнут и выслан. Бенин вошел в состав великобританской колонии Нигерии<sup>1</sup>.

Уничтожение самостоятельности таких развитых африканских государств, как Буганда, Буноро, Йоруба, Бенин и Ашанти, было объявлено англичанами делом «прогресса и культуры», а превращение их населения в колониальных рабов — благодеянием для африканцев. Стараясь примирить завоеванные народы с колониальным гнетом, их заставляли принять христианство. С этой целью колониальные власти всячески покровительствовали миссионерским организациям, являвшимся частью колониальной администрации.

С 20-х годов XX в. в религиозной политике английского империализма в Африке появились новые черты в связи с введением в африканских колониях Великобритании новой формы закабаления народа — системы так называемого «косвенного

<sup>1</sup> L i n g R o t h. Great Benin. Its Customs, Art and Horrors, Галифакс, 1903, стр. 12—14.



управления». Английские колонизаторы лицемерно провозгласили переход к «косвенному управлению» новой эрой в истории африканских народов, «эрой африканской демократии». Система «косвенного управления» декларировала на словах право африканского населения на сохранение своей культуры, традиций и обычаев. Немало сил было потрачено английскими политическими деятелями, колониальными чиновниками и прислуживающими империалистической буржуазии учеными-этнографами, чтобы попытаться убедить мир в том, что эта новая маскировка колониального грабежа является благодеянием для коренного населения колоний. На деле «косвенное управление» было вызвано к жизни кризисом империалистической колониальной системы и представляет более изощренную систему закабаления и эксплуатации народов Африки, чем старая система прямого управления. «Косвенное управление» впервые было введено в Нигерии в 1914—1918 гг.

После первой мировой войны наступил кризис империалистической колониальной системы. Огромное влияние на пробуждение народных масс колониальных и зависимых стран имела Великая Октябрьская социалистическая революция.

**«Эра безмятежной эксплуатации и угнетения колоний и зависимых стран прошла.**

**Наступила** эра освободительных революций в колониях и зависимых странах, эра пробуждения **пролетариата** этих стран, эра его **гегемонии** в революции»<sup>1</sup>.

До первой мировой войны в Африке почти не было пролетариата. После того как во время войны массы населения африканских колоний оказались втянутыми в орбиту промышленного производства, в Западной, Центральной и особенно Южной Африке стали формироваться кадры рабочего класса.

Повышение классового и национального самосознания привело к развитию национально-освободительного и рабочего движения. В Гвинее имели место восстания, в Южной Африке — забастовки. В этих условиях империалистическим колонизаторам пришлось наряду с насилем применить и более утонченные методы укрепления своего господства. Необходимо было также найти социальную опору в среде самого населения колоний. Поскольку в Африке в это время еще не было буржуазии из коренного населения, английские колонизаторы сделали ставку на африканскую родоплеменную знать — царьков, князьков, племенных вождей и старейшин, которые владели основной массой земли в своих странах. Генерал-губернатор английской

<sup>1</sup> И. В. Сталин. Соч., т. 10, стр. 245.

колонии Нигерии Фредерик Легар, печально прославившийся в 90-х годах подавлением восстаний в Уганде, в 1914 г. ввел в систему управления «туземную власть». Номинально были восстановлены в правах местные правители, цари и племенные вожди. Но это не означало предоставления им самостоятельности: «Не существует отдельно британских и туземных правителей; существует единое правительство, единая система управления, в которой туземные племенные вожди имеют строго определенные права и обязанности на равном положении с английскими чиновниками», — так гласил «Закон о туземных властях»<sup>1</sup>. На самом деле хозяевами положения как были, так и остались английские чиновники, а местные правители — их слугами. В течение ближайших лет были восстановлены в сане и положении местные правители: алафин Ойо (государство Йоруба), обба Бенина, алаке Эгба, эмир Кано и султаны других государств Северной Нигерии, а также подчиненные им племенные вожди второго ранга. Были также восстановлены советы племенных вождей и старейшин при правителях. Племенные вожди и старейшины были превращены в прямых слуг английских колониальных властей. На «туземные власти» были возложены сбор налогов и организация принудительных работ. Такая система была вдвойне выгодна для Великобритании: она создала себе опору в лице подкупленной ею местной родоплеменной знати, которая, получив привилегии из рук администрации, срачивалась с ней и противостояла народным массам. С другой стороны, администрация переложила взыскание ряда тяжелых повинностей на плечи местных правителей и их руками грабила местное население. Наряду со всем этим была создана иллюзия предоставления колониальным народам свободы сохранения их самобытной культуры, традиций, обычаев. Ориентируясь на местную верхушку, которую колониальные власти все более приручали к себе и превратили в свое орудие эксплуатации коренного населения, христианские английские колонизаторы в тех же целях стали поощрять и ранее преследовавшиеся ими местные «языческие» культы.

Если еще до первой мировой войны английские колонизаторы в Африке считали обращение местного населения в христианство необходимым условием упрочения своей власти, а упорное поддержание старых культов рассматривалось как скрытая оппозиция господству империалистов, то теперь отношение английских колонизаторов к местным религиям африканцев изменилось. Некоторые элементы религии ранних африканских

<sup>1</sup> В u e l l, R. Leslie. Цит. соч., стр. 688.

государств стали привлекать к себе благосклонное внимание колонизаторов. Прежде всего обожествление местными религиями царской власти и окружение царей священным ореолом оказалось подходящим для нового курса английской колониальной политики — «косвенного управления». В 1897—1899 гг. местные правители были смещены и изгнаны, а в 1916—1921 гг. был восстановлен декорум власти и придворного этикета в Уганде, в Бенине, у йоруба и ашанти. Сан и титулы местных князей и царей имеют, конечно, фиктивный характер. Носители его — ставленники колонизаторов. Колониальные власти заинтересованы в упрочении положения этих марионеток из коренного населения, в создании известного ореола вокруг них. В Уганде и Гвинее англичане восстановили видимость «царских дворов». Предоставлено право соблюдать старые обычаи, в первую очередь многоженство для местной знати. Политика лейбористского правительства Эттли и Бевина в этом отношении ничем не отличается от политики консерваторов; поощряя все реакционное, что способствует закреплению колониального гнета, лейбористские правители предоставляют местным царькам также и возможность иметь по сотне жен, даже малолетних<sup>1</sup>.

Особенно охотно колониальные власти поощряют все религиозные церемонии, связанные с культом царей, в частности с обожествлением умерших царей, а также окружением и живущих царей священным ореолом<sup>2</sup>.

Если в 1899 г. в Ашанти английский чиновник грубо требовал выдать ему священный золотой стул, то в 20-х годах нашего века отношение англичан к этому фетишу царской власти изменилось. Когда в 1921 г. ашанти, нашедшие спрятанный вождами стул, сняли с него золотые пластинки и пустили в продажу, англичане устроили публичный процесс против «святотатцев». Результаты этой политики прикармливания местных князьков, обожествления их власти, а также культивирования местных религий скоро сказались. Английский этнограф Рэтрей, состоявший на службе колониальной администрации, сообщает, что, в противоположность 80—90-м го-

<sup>1</sup> См. заметку «Лейбористы на страже многоженства» («Лит. газета», 2 октября, 1948 г.), в которой сообщается, что министр колоний лейборист Крич-Джонс выступил с защитой царька племени биком в Британском Камеруне против обвинений, выставленных в поступившей в министерство жалобе. Министр-лейборист заявил, что наличие 110 жен, из них одной малолетней, ничего предосудительного не представляет.

<sup>2</sup> T a l b o t. Amaury. The peoples of Southern Nigeria, Лондон, 1926, т. I.

дам XIX в., царицы-матери, играющие в обществе ашанти весьма значительную роль, стали доброжелательно относиться к колониальным властям. Рэтррей даже приводит трогательное свидетельство верноподданнических чувств царицы-матери к правившему в то время английскому королю и его семье. Когда принцесса Мария, дочь Эдуарда VII, выходила замуж, царица-мать ашанти послала ей в виде свадебного подарка серебряный стул, который, по местным верованиям, содержал в себе «всю любовь ашанти». Принцесса не отказалась от фетиша, ритуал изготовления которого включал и жертвоприношение. Передача подарка сопровождалась торжественной церемонией<sup>1</sup>.

Англо-саксонские расисты охотно делают вид, что игнорируют «цветной барьер», когда дело идет о поддержании престижа местных царьков. Так, в 1942 г. расист фельдмаршал Смэтс в качестве главы правительства Южно-Африканского союза нанес визит правительнице ловеду (маленького племени Южной Родезии) Муджаджи, которая правит более полувека и прослыла «могущественной чародейкой», повелевающей дождями. Смэтс дает восхищенный отзыв о ней, называет ее «королевой от головы до ног»<sup>2</sup>. Суеверная слава, окружающая эту старую женщину, поддерживается колонизаторами потому, что с помощью «дождевой королевы» им удобно держать в повиновении племя ловеду.

Более молодое поколение местных царьков получает европейское образование. Они обычно воспитываются в Англии или в столице колонии, носят европейское платье, ездят в автомобилях, читают газеты и слушают радио, но в то же время охотно поддерживают представление о священном ореоле, будто бы окружающем их персону. Так старые местные религиозные верования служат повышению престижа марионеточных царьков — приказчиков английского империализма — и обоготворению их власти в глазах местного населения.

Интересно отметить, что и американские империалисты, в своей борьбе за мировое господство также выступающие под видом защитников «христианской цивилизации», оказывают покровительство представителям родоплеменной знати и жречества в Африке. Как на любопытный штрих можно указать, что американский этнограф Вильям Баском, издавший в 1944 г. докторскую диссертацию — исследование о культовых группах

<sup>1</sup> R a t t r a y. Цит. соч., стр. 287—293.

<sup>2</sup> E. I. K r i e g e a. I. D. K r i e g e. The Realm of a Rain-Queen, Лондон, 1943. См. предисловие, написанное Смэтсом.

йоруба, посвящает свою книгу «другу Атобателе — они (верховному жрецу) Ифе (священного города народа йоруба)»<sup>1</sup>.

Вводя систему «косвенного управления» в африканских колониях, правительство Великобритании на словах провозгласило признание права коренного населения на сохранение своей культуры. На самом деле колонизаторы пытаются цинично обмануть народные массы Африки, и за самобытную африканскую культуру ими выдается консервация родоплеменной организации со всеми ее атрибутами: системой полигамии и выкупа невесты, левиратом, обрезанием, культом предков и царьков, разорительными жертвоприношениями, обрядами вызывания дождя, знахарством и разными колдовскими приемами. Во всех видах искусства колониальные власти на первый план выдвигают те формы, которые связаны главным образом с культом. Все это — отсталые и реакционные пережитки прошлого. Именно такие реакционные пережитки империалистические «культуртрегеры» пытаются выдавать за важные элементы «самобытной африканской культуры», которую якобы нужно всячески сохранить и которую они вместе с местной верхушкой действительно стараются консервировать. Настоящая же народная культура ими подавлена и лишена возможности развития. Той немногочисленной африканской молодежи, которой удается попасть в школы, миссионеры и светские учителя твердят, что африканское общество — варварское, отсталое. Колонизаторы стараются привить африканской интеллигенции чувство стыда за свою народную культуру, пытаются воспитать в ней космополитизм, чтобы тем самым сделать ее своим послушным орудием эксплуатации народных масс. Система «косвенного управления» всячески поддерживает идеологию, которая обеспечивает подчинение населения колоний власти империалистов. Поскольку английские колонизаторы признали в ряде мест более эффективным и дешевым управлять африканцами с помощью состоящих на службе у колониальных властей царьков и старейшин племен, оказалось не столь важным, как это считалось раньше, обязательное изменение их религии, их переход в христианство. Христианское миссионерство при этой системе не теряет своего значения для империалистов. Но наряду с христианством колониальные власти шире используют местные верования для своей политики.

Политика системы «косвенного управления» в отношении к местным культурам имеет и свое идеологическое и квазинауч-

---

<sup>1</sup> W. R. V a s c o m. The Sociological Role of the Yoruba Cult-Group, Нью-Йорк, 1944.

ное обоснование. Современные колонизаторы наряду с военной силой нуждаются и в идеологическом оправдании их господства как в средстве обмана народов колоний. Такое оправдание пытается дать концепция, развитая лженаучной прорасистской «функциональной школой» в этнографии. Эта «школа» провозгласила основой общества «равновесие функций»<sup>1</sup>. Согласно этой концепции, у народов Африки старая «языческая» религия является одной из таких функций, которая нужна для поддержания «равновесия» общества. Так ученые слуги империалистов оправдывают колониальных грабителей и поощряют консервирование всего отжившего в быту коренного населения.

В предисловии к сборнику «Африканские политические системы»<sup>2</sup>, в котором авторы этнографы-функционалисты рассматривают общественный строй отдельных африканских народов как варианты особой, присущей якобы только Африке политической системы, мы читаем, что «африканские пары сохраняют свои ритуальные функции долго после того, как их власть ограничивается колониальной администрацией»<sup>3</sup>. И так как, по признанию одного из авторов этого сборника, «в этот священный круг европейские правители никогда не попадут»<sup>4</sup>, то целесообразно способствовать сохранению священного ореола власти царьков и старейшин, чтобы посредством их крепче держать в руках народные массы.

Идеологическое обоснование политики «косвенного управления» и концепция этнографов-функционалистов в отношении местных религий исходят из того, что существует будто бы специфическая африканская религия; она лучше всего подходит для африканцев, помогает поддерживать «равновесие» их общества, т. е. сохранить его в том положении, которое выгодно империалистам. Христианская пропаганда также признается ими нужной и всемерно поддерживается потому, что она не только идет в ногу с общим направлением колониальной политики, но и помогает ей, в особенности способствует превращению небольшого слоя туземной интеллигенции в людей, связанных с колониальными захватчиками между прочим и общностью религии.

<sup>1</sup> Подробнее об этом см. статью И. И. Потехина «Функциональная школа этнографии на службе британского империализма» («Советская этнография», 1948, № 3).

<sup>2</sup> «African Political Systems». Edit. Fortes M. a. Evans Pritchard, Лондон, 1941.

<sup>3</sup> Там же, стр. 21.

<sup>4</sup> Там же.

Как пишет один южно-африканский этнограф, правительство Южно-Африканского союза «заинтересовано больше в поддержании законности и порядка, чем в изменении духовных интересов и мировоззрения туземцев»<sup>1</sup>. Речь идет о «порядке», при котором осуществляется жесточайшая система угнетения, насильственное поселение в резервациях, поддерживается «цветной барьер» и т. п. Колониальная администрация при осуществлении этой системы опирается не только на вооруженную силу, но и на местных царьков и племенных вождей. Она поэтому и заинтересована в укреплении их престижа. С этой целью она и поддерживает культ умерших царей и старейшин с его жертвенным ритуалом. В отношении же таких брачных обычаев, как полигамия, левират, выкуп невесты (лобола), администрация делает вид, что держится нейтрально, и передает их на разрешение местных властей, царьков и советов старейшин, заранее зная, что они разрешат их в духе старых обычаев.

Сами христианские миссионеры не только идут на уступки местным религиозным верованиям, но и в ряде случаев готовы на своеобразное сочетание местной религии с христианством. Вот пример из жизни народа свази. Мать царя, поддавшаяся миссионерской пропаганде, хочет креститься. Совет старейшин выносит решение о несогласии на этот шаг. Царице в случае крещения пришлось бы отказаться от своего сана. Христианская миссия угодливо идет на компромисс ради знатной прозелитки и объявляет ее христианкой «условно»<sup>2</sup>(sub conditione).

Компромисс со старыми местными культурами — этот приспособленческий маневр христианской пропаганды в колониальных странах, пущенный в ход в период кризиса империалистической колониальной системы, — нашел себе широкое применение в Африке. В христианство включается культ предков, обрезание (там, где оно практиковалось), женщинам даже не слишком строго запрещается состоять в полигамном браке. Приспособление христианства к старым местным культурам стало той формой, в которой миссионеры проводят свою пропаганду в условиях «косвенного управления». Компромисс с «языческими» верованиями и особенно обрядами, которого, как правило, избегали миссионеры XIX в., теперь практикуется широко и открыто представителями всех христианских вероисповеданий, он стал ведущим методом обращения в христианство широких масс африканских народов.

<sup>1</sup> Н. Купер. The Swazi Reaction to Missions. «African Studies», т. 5, № 3.

<sup>2</sup> Там же.

Такое отношение к местным африканским культам со стороны правительства Великобритании продиктовано исключительно политическими, корыстно-практическими интересами. Между тем поддержание старых культов вовсе не является предоставлением «свободного развития самобытной культуры», как это стремятся изобразить колониальные чиновники и их лакеи этнографы-функционалисты. Не существует никакой особой, к тому же единой африканской религии. Существуют (вернее, существовали) различающиеся между собой религии отдельных африканских племен и народностей, отражающие разные уровни социального развития этих народов. Религии эти фантастически отражают уже прошедшее, вчерашний день африканских народов. Но это вовсе не значит, что именно эти религии составляют неотъемлемую часть их культуры, как это утверждают реакционные этнографы. Эти религии поддерживаются главным образом небольшой верхушкой местной аристократии, цепляющейся хотя бы за тень своей власти. Широкие народные массы африканцев, особенно живущие в промышленных районах, растущая африканская интеллигенция все больше отходят не только от старых культов, но и от религии вообще. Многие из африканцев, принявших христианство, отходят и от него.

К середине XX в. христианская пропаганда в английских колониях и доминионе Англии приняла довольно широкие размеры. Из 7 млн. коренного населения Южно-Африканского союза к 1944 г. около 3 млн. в той или иной мере было охвачено влиянием христианской церкви<sup>1</sup>. В отдельных частях Южно-Африканского союза и в некоторых колониях процент христиан меньше. Например, в Свазиленде, по переписи 1936 г., 68,81% населения было обозначено «язычниками»<sup>2</sup>. В Уганде, по переписи 1921 г., числилось 522 тыс. христиан, что составляло около шестой части всего коренного населения<sup>3</sup>. Гораздо ниже процент христиан в Гвинее, где значительные массы йоруба, хауса и некоторых других народов давно приняли ислам; последний приобретает здесь все больше приверженцев. Еще более значителен процент мусульман в Восточной Африке.

Рассматривать все количество числящихся обращенными в христианство африканцев как единую массу нельзя. Прежде всего они распадаются по принадлежности к различным исповеданиям и церквям. Наибольшее число принадлежит

<sup>1</sup> У. Фицджеральд. Африка, М., 1947, стр. 219.

<sup>2</sup> Н. Курег. Цит. соч., стр. 180.

<sup>3</sup> В u e l l. Цит. соч., стр. 609.



к сепаратистскому движению. Остальные подразделяются на католиков и последователей реформистских церквей. Последних в Южно-Африканском союзе насчитывается более десяти: лютеранская, англиканская, методистская, баптистская, голландская реформистская церковь и ряд близких ей. Интересно отметить, что к последним принадлежит лишь самое ничтожное число банту, так как их руководители — буры и англо-африканцы выставили по отношению к коренному населению лозунг: «Никакого равенства ни в государстве, ни в церкви»<sup>1</sup>.

Методы воздействия на паству отдельных церквей несколько различаются между собой. Как правило, католические миссии стремятся к большому количественному охвату обращаемых; протестанты направляют главное внимание на то, чтобы обращение в новую религию закрепилось. Банту и суданцы, являющиеся объектом миссионерской пропаганды, мало разбираются в догматах и доктринах отдельных исповеданий. Они обращают главное внимание на отношение к пастве со стороны их адептов. В последние 20 лет Ватикан усилил свою активность в колониях; католическая церковь далее всех пошла по пути приспособления к старым формам местных культов; она наиболее ловко сочетает свой ритуал с формами старого местного фетишизма. Католические отцы оказались более уступчивыми в отношении «язычества», разрешая крещеным африканцам сохранять многие свои обычаи и элементы старого культа. Католические миссионеры позволяют мужчинам-многоженцам при крещении оставлять себе одну из жен по выбору; протестанты признают церковной женой обязательно первую. Что касается женщин, то католики крестят даже жен, состоящих в полигамных браках, не принуждая их уходить от своих мужей «язычников». Помимо того, католическая церковь — самая богатая, ее миссии имеют большие церкви, школы. Правда, реальный эффект их «филантропической» и «педагогической» деятельности крайне ничтожен. Детей обучают главным образом катехизису и молитвам и заставляют участвовать в религиозных церемониях. «Цветной барьер», который империалисты всюду воздвигли, обесценивает и без того мизерные результаты полученного небольшой частью населения образования. После окончания школы африканцы не имеют возможности ни применить образование на работе, ни в какой-либо форме удовлетворять свои культурные потребности. Поэтому, например, в Нигерии не более 8% грамотных среди коренного населения<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Н. Курег. Цит. соч., стр. 180.

<sup>2</sup> A. N. Nwafor Orizu. Without Bitterness, Нью-Йорк, 1944, стр. 141.

В целях большего успеха своей пропаганды в Африке Ватикан усиленно готовит духовенство из коренного населения.

Начиная с 20-х годов в Гвинею устремились американские миссионеры. К 1942 г. в Нигерии было пять американских миссий: баптистская, епископальная, пресвитерианская, методистская, лютеранская. Они распоряжаются наибольшими средствами, по сравнению с другими миссиями, и являются прямой агентурой американского империализма<sup>1</sup>.

Главная масса африканцев-христиан принадлежит к различным сепаратистским церквям и сектам. Число их все возрастает: в 1918 г. их насчитывалось 76, в 1932 г. — 320, в 1946 г. — 800. Они носят различные названия: африканская независимая, африканская объединенная, африканская диссидентская, эфиопская, израильтянская, церковь Христа и многие другие. Первый черный священник в Нигерии был посвящен в 1898 г. К 1942 г. их насчитывалось 64<sup>2</sup>.

Возникнув в 1884 г., сепаратистское движение в Африке вначале носило только религиозный, узко-сектантский характер. Во время первой мировой войны и особенно после нее в русло религиозного сектантства стали вливаться социальные настроения неудовлетворенности и недовольства, чаяния нового, лучшего положения, охватившие широкие общественные круги. Сепаратистское движение явилось облеченным в религиозную форму протестом против колониального владычества и социального гнета. В 1914 г. в Гвинее возникло движение, возглавленное жителем Либерии Вильямом Ваде Гаррисом. Он явился на Берег Слоновой Кости и стал проповедовать обновление церкви, «возрождение раннего христианства». Он провозглашал равенство и братство верующих, нападал на несправедливость богатых и власть имущих. Гаррис также призывал отказаться от сложного церковного ритуала, считая его противным «истинному христианству» фетишизмом. Когда он видел, что к его кресту прикладываются как к фетишу, ожидая от него чудесной помощи, Гаррис ломал крест, чтобы показать, что в самом кресте нет ничего чудесного и сверхъестественного. Пропаганда Гарриса вызвала репрессии со стороны колониальной администрации. После его изгнания из французских западноафриканских владений его престиж увеличился. Движение, которое он возглавил, под названием «сыновья бога» все расширялось, к нему присоединилось много безработных,

<sup>1</sup> A. N. Nwafor Orizu. Without Bitterness, Нью-Йорк, 1944, стр. 105.

<sup>2</sup> Там же.

вернувшихся с войны. Английские колониальные власти арестовали Гарриса, и после отбытия заключения он был выслан в Либерию, где и умер в 1927 г. Остаток жизни он провел, влача жалкое существование, под наблюдением властей<sup>1</sup>.

В Южно-Африканском союзе приблизительно в эти же годы развилось сектантское движение под названием израильтянского. Многие секты толковали Ветхий завет таким образом, что видели в африканцах «народ избранный», а в европейцах — «филистимляны». В 1918 г. один банту по имени Энох Мгиджима стал проповедовать, что скоро черные уничтожат белых. Он рассказывал бывшее ему «видение», в котором бабун («черные») уничтожил обе стороны сражавшихся белых (англичан и буров). Энох основал новую секту, которая вначале была признана правительством легальной. Вскоре в селении Булхоек, куда приходили паломники к Эноху, установились свои порядки, последователи Эноха отказались платить налоги и подати. Полицию в селение не пускали. Энох проповедовал, что «час черного человека наступил», в церкви готовилось оружие. В соседнем районе также прошел слух, что можно не платить налогов и не бояться белых. Тогда правительство послало войско против «израильтян». Около двухсот африканцев, оказавших сопротивление, было убито. После подавления движения колониальные власти организовали комиссию, которая установила, что хотя ни одна из местных церквей не имеет открытой «антибелой» программы, но настроенные против колониальных властей африканцы, если они принадлежат к религиозной организации, становятся членами сепаратистских церквей. Комиссия признала необходимым наблюдать за сепаратистским движением и, как скоро оно станет опасным для колониального господства, подавлять его<sup>2</sup>.

Значительное социально-религиозное движение возникло в 20-х годах в Кении. Во время финансового и экономического кризиса 1921 г. европейские предприниматели на целую треть снизили заработную плату рабочих из коренного населения. Вслед за этим колониальные власти провели денежную реформу целиком за счет наименее обеспеченных кругов населения, т. е. опять-таки за счет банту. Одновременно были повышены налоги. Колониальные чиновники говорили о возможности наложения ареста на земли крестьян-банту в обеспечение недоимок. В 1922 г. администрация предприняла меры, чтобы

<sup>1</sup> В u e l l. Цит. соч., стр. 966.

<sup>2</sup> В u e l l. Цит. соч., стр. 122; Д. У о л т о н. Куда идет Южная Африка, М., 1948, стр. 61.

принудительно заставить работать на кофейных плантациях женщин и детей за ничтожную плату. В это время один образованный африканец Гарри Туку, состоявший одно время на правительственной службе, организовал Восточноафриканскую ассоциацию. Побуждаемые протестом против непомерных налогов и принудительных работ, широкие слои населения банту-кикуйю горячо откликнулись на призывы организации, ставившей целью отпор эксплуатации и угнетения со стороны колониальных властей. На митингах в резерватах, собиравших до пяти тысяч человек, Туку выступал с вдохновенными речами, призывая протестовать против налогов и насильственной вербовки на работу. Во время одного митинга Туку предложил организовать массовую демонстрацию. Тысячи кикуйю бросили свои кипанди (особые пропуска для туземцев) в кузов грузовой автомашины, которая затем привезла их к зданию колониального управления. Здесь машина была опрокинута и груда этих позорных бумажек демонстративно сброшена и сожжена, что свидетельствовало о протесте против проводимой колониальными властями системы жестокой эксплуатации. В Восточноафриканскую ассоциацию включились и индийцы, которых также угнетали и преследовали колониальные власти. Движение, которое имело по существу классовый и национально-освободительный характер, приобрело религиозно-сектантскую окраску, и в этом была его слабость. Участники ассоциации — христиане сложили молитвы, в которых просили бога избавить их от тяжелого рабства, принесенного им захватившими страну европейцами. Христиане кикуйю, обращаясь к библии, сравнивали себя с древними евреями, попавшими в плен к египтянам, и молили об избавлении от угнетения. На Туку смотрели как на божьего посланца, который должен освободить свой народ от колониального рабства с помощью провидения. Общий тон молитв, собранных и всего движения был таков, что чиновник, заведующий туземным отделом колониального управления, сообщил высшему начальству: «Весь смысл молитв направлен к разжиганию вражды между белыми и черными... Я считаю это подстрекательством к мятежу»<sup>1</sup>. В марте 1922 г. колониальные власти арестовали Гарри Туку. Возбуждение, охватившее народные массы, было очень велико. Перед местом заключения собралась толпа в несколько тысяч человек. Власти старались внести раскол в ряды демонстрантов, и некоторые из руководителей, поддавшись угрозам начальства, по наущению

<sup>1</sup> В u e l l. Цит. соч., стр. 375.

последнего призывали народ разойтись. Но число демонстрантов, наоборот, все увеличивалось: рикши, слуги и мелкие государственные служащие оставили свою работу и требовали освобождения Туку. Солдаты стали стрелять в безоружную толпу и убили несколько десятков человек. Под напором солдат демонстранты отступили и рассеялись. Служащие — участники демонстрации были уволены или оштрафованы. Туку просидел в заключении около 10 лет без суда, потом он был выслан. Однако движение долгое время продолжало существовать<sup>1</sup>.

Как свидетельствует история этих общественно-религиозных движений, в известных случаях христианская пропаганда, независимо от воли миссионеров, приобретала иногда в африканских колониях иное социальное осмысление, чем этого ожидали колонизаторы и их церковная агентура: христианское сектантство приобретало форму протеста против колониальных захватчиков, а часть его связывалась с национально-освободительным движением. Этот момент характерен для незрелых форм национально-освободительного движения не только в Африке, но и в других колониальных странах. Однако, как правило, христианская пропаганда, и в особенности христианская церковная организация, проявляют полнейшую готовность идти на поводу у колониальной администрации.

На примере одной сепаратистской церкви Южно-Африканского союза можно проследить основные черты, характерные для сектантско-сепаратистского движения последнего десятилетия, которое не вызывает опасений со стороны правительства.

«Ибандла Лика-Кресту»<sup>2</sup> — «церковь Христа» — возникла еще в 1910 г. в Кэптауне как одна из многочисленных сект. Несколько позже она слилась с «израильтянской» церковью. Но особенно она стала развиваться и приобретать новые характерные черты с 1925 г., когда во главе ее стал ловкий организатор и пройдоха Джемс Лимба. Приходу Лимбы к руководству предшествовала его ссора с первым главой секты, который обвинял Лимбу в растрате общинных денег. Лимба, разгромив своего предшественника в гневных проповедях, остался главой паствы. Он умело отводил в русло религиозных настроений недовольство верующих. «Церковь Христа» считает себя непосредственной наследницей заповедей Христа, переданных через апостолов. Римско-католическую церковь она обвиняет в отступничестве, а папу римского называет

<sup>1</sup> Buell. Цит. соч., стр. 376.

<sup>2</sup> L. Mgotsi and N. Mkele. A separatist church. Ibandla Lika-Krestu, «African Studies», 1946, т. 5, № 2.

антихристом. Представление о боге, по учению этой церкви, стоит ближе к представлению об Ункулункулу у зулу или Квамача у кхоза, чем к каноническому образу бога-отца христианской церкви. Особенное почитание Лимба и его последователи оканзывают библии. Ссылкой на Библию Лимба оправдывает оставление в ритуале своей церкви таких обрядов, как обрезание, а также обычаев многоженства, левирата и выкупа невесты (лобола). Лимба, присвоивший себе сан епископа («церковь Христа» не признает никаких высших инстанций над собой), считается его последователями наделенным силой непосредственного общения с богом. Верующие называют его «тата», т. е. «отец», и подчиняются его авторитету. Они верят, что никто не может попасть на небо без его посредничества, он, так сказать, держит ключи от царства небесного. Он, по представлению верующих, обладает способностью распоряжаться погодой и вызывать дождь, которой южноафриканские народы издревле наделяли своих знахарей и вождей. Таким образом, Лимба сочетает в представлении своей паствы старого колдуна и нового проповедника — главу христианской общины.

«Церковь Христа» — большое коммерческое предприятие, владеющее многими фермами, складами и магазинами. Вся собственность церкви считается общей, принадлежащей общине верующих. Но распоряжается и фактически владеет ею Лимба. Даже скот на фермах носит в качестве клейма его инициалы. На фермах и в магазинах работают верующие. Лимба фактически является хозяином, бесконтрольно эксплуатирующим около 15 тысяч трудящихся-сектантов. Кроме работы на предприятиях общины, верующие платят регулярные еженедельные взносы на церковные нужды, а также особые целевые взносы, например на поездки Лимбы. Как пишут о нем авторы-банту Мютси и Мкеле в 1946 г., «прошло то время, когда Лимба разрешал свободно задавать вопросы и обсуждать священное писание»<sup>1</sup>, что он разрешал делать раньше. Члены общины опасаются высказывать какие бы то ни было сомнения в догматике «церкви Христа» или в праве Лимбы на эксплуатацию и распоряжение судьбами верующих. «Лимба жестоко подавляет всякое противодействие или сопротивление»<sup>2</sup>. Очевидно, для этого он использует свою экономическую власть над эксплуатируемыми им «братьями и сестрами».

<sup>1</sup> Там же, стр. 122.

<sup>2</sup> Там же.

Как было уже указано, «церковь Христа» не признает над собой никакой высшей иерархии, а следовательно, и контроля. Правительство не рассматривает эту секту как самостоятельную церковную организацию, но признает за ней юридические права хозяйственного предприятия, владеющего большой собственностью. Знаменательно, что никаких ограничений своей деятельности Лимба не встречает. Классовая направленность деятельности Лимбы служит ему хорошей защитой, его лояльность не вызывает у правительства Южно-Африканского союза никаких сомнений.

Как не могут не признать даже некоторые буржуазные этнографы в современных африканских обществах христианские священники и служители старых культов — жрецы или чародеи играют одну и ту же роль. К тем и другим обращаются в одних и тех же случаях, одинаково ожидают от тех и других сверхъестественной помощи. Во время засухи 1936 г. в Свазиленде царек и его мать заперлись в культовой хижине, совершая ритуал вызывания дождя. В это же время священники всех христианских миссий усиленно совершали богослужения в церквях, вознося молитвы о ниспослании дождя<sup>1</sup>. Один католический миссионер в Свазиленде любил говорить, что он лучший «иньянга» (колдун, знахарь), чем любой свази. С другой стороны, многие колдуны включают в свои заклинания призывы к богу-отцу и Иисусу, а один чародей свази прославился тем, что начинал свои сеансы с произнесения искаженной латинской молитвы<sup>2</sup>.

Весьма знаменательно, что в то время как с распадением родовых связей культ предков неотвратно ослабевает, вера в колдовство не только не отмирает, но даже возрождается. Такое же усиление колдовских верований и практики наблюдается и у зулу. Оно объясняется усилением социальной подавленности масс, являющейся главным источником религиозности. Южноафриканский этнограф Глюкман вынужден признать, что «обострение экономических трудностей, безработица, возросшая вследствие конкуренции с белыми, и усилившаяся имущественная дифференциация укрепили боязнь колдовства»<sup>3</sup>.

Советский автор, посетивший Южную Родезию в 1949 г., отмечает в своих путевых впечатлениях характерное явление:

<sup>1</sup> Н. Курег, цит. соч., стр. 187.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> M. Gluckmann. Some process of social change illustrated from Zululand, «African Studies», 1942, № 4, стр. 258.

«Около одного из поселков мы встретили туземного знахаря. Одетый в звериные шкуры, он нес с собою всю аптеку: набор сушеных трав и игральные кости. Оказалось, что, прежде чем приступить к лечению больного, знахарь гадает на костях: есть ли шанс на выздоровление. Болезни в туземных поселениях из-за голода и нищеты чрезвычайно распространены. Медицинского обслуживания нет. Колдуны и знахари в этих условиях процветают»<sup>1</sup>.

\* \* \*

Есть ряд причин, благоприятствующих деятельности миссионеров и способствующих росту сепаратистских африканских церквей и сект.

Принятие христианства долгое время было и до сих пор в значительной мере остается для африканцев почти единственным способом получить некоторое, очень ограниченное образование. До сих пор только африканцы-христиане могли мечтать о том, чтобы уйти от жестокой эксплуатации на плантациях и в промышленных предприятиях. Миссии помогают своим воспитанникам устраиваться в качестве клерков, приказчиков, а наиболее «способных» выдвигают на должности священников. Женщин-христианок берут в качестве медицинских сестер, нянь и обслуживающего персонала общественных учреждений. Конечно, абсолютное большинство африканцев-христиан вынуждено удовлетворяться положением слуг европейцев.

В христианском сепаратистском движении находит себе выход протест против расовой дискриминации, стремление отстоять свою полноправность и заставить признать свою полноценность хотя бы в сфере религии. Эта фикция некоторой свободы и равенства, на деле уводящая африканцев в сторону от реального вывобождения из-под колониального гнета, тешит умы и сердца некоторых слоев африканского общества и отвлекает их от единственно надежного пути — классово и национально-освободительной борьбы.

Благодарную почву находят проповедники-сепаратисты в промышленных районах Южно-Африканского союза. Вырванные из старых условий родо-племенного быта, в условиях жестокой конкуренции, эксплуатации и неуверенности в завтрашнем дне, банту остро ощущают свою беспомощность<sup>2</sup>. Эти

<sup>1</sup> П. Чебышев. В Южной Родезии. «Новое время», 1949, № 6, стр. 26.

<sup>2</sup> Подробнее об этом см. статью И. И. Потехина «Население банту в городах Южной Африки» («Советская этнография», 1947, № 1, в особенности стр. 147).



настроения подавленности, растерянности и даже отчаянья ловко используют миссионеры и проповедники, организаторы всевозможных сект, «ловцы душ». Подобно Перегрину-Протею, увековеченному Лукианом, и современным организаторам многочисленных сект в США, эти проповедники умеют задеть наиболее чувствительные струны в душах «униженных и оскорбленных» и используют их настроения и чувства в интересах власть имущих. В современной Африке колониальные власти предоставляют свободу, и то весьма относительную, только тем движениям, в которых протест против угнетения и расовой дискриминации введен в русло религии. Характерно, что в современной Африке нередко проповедниками и главами сект становятся крестившиеся племенные вожди и старейшины, которые этим путем стремятся заручиться большей поддержкой колониальных властей. При этом новые качества христианского пастыря обычно сочетаются с традиционными функциями колдуна, «вызывающего» дождь, как это видно на примере Лимбы.

Следует отметить и то, что периодические и единовременные денежные взносы в христианские общины не менее, а может быть, и более разорительны, чем жертвоприношения скота и плодов в культе предков. При внесении платежа в христианскую общину верующим выдаются членские карточки. Многие считают их «пропусками на небо». Широко распространен обычай класть их в гроб покойника. Когда хоронили царицуматъ свази Ломаву, вдруг возникло замешательство — забыли ее «билет». Церемония была приостановлена, и был отправлен посланец за этим «пропуском». В остальном погребальный ритуал был выполнен по старому местному обычаю, так как царица была христианкой лишь условно<sup>1</sup>. Если для высших кругов родовой знати и представителей местной буржуазии главный вопрос, возникающий в связи с крещением, состоит в сочетании христианства со старыми традициями, поддерживающими их авторитет в обществе, то для массы земледельцев и чернорабочих вступление в христианскую общину прежде всего чувствительно отражается на их и без того скудном бюджете. Не говоря уже о трудовых повинностях (обычно земельные работы и работы по благоустройству церковных участков, проводимые в воскресное и вечернее время), периодические и единовременные взносы обременительны для верующих, и это также заставляет многих трезво взглянуть на характер церковных организаций. Как сообщает южноафрикан-

<sup>1</sup> Н. Курег, цит. соч., стр. 182.

ский этнограф, «один философствующий свази прямо заявил: „Церковь — это бизнес. Если я не имею ни пени, я не имею бога. Если я имею 10 пени — я христианин; если я имею 10 фунтов — я ангел, а если я имею 50 фунтов — я сам бог. Чем меньше я буду ходить в церковь, тем меньше меня будут лишать моего заработка“»<sup>1</sup>. В особенности больно бьет по широким массам сельского населения лишение их земли, от которого не спасают обращение в христианство и повиновение миссионерам. Африканцы говорят: «Когда белый человек пришел сюда, у него была библия, у нас земля; теперь у нас библия, у него земля»<sup>2</sup>.

Краткий обзор результатов христианской пропаганды в африканских колониях Великобритании показывает, что религиозная политика системы «косвенного управления», как в прошлом «крестовый поход» христианских миссий в Африку, одинаково определялась и определяется захватническими интересами империализма, стремлением укрепить колониальное господство над миллионами африканцев.

Африканские народы сохранили в качестве пережитков и колдовство, и культ предков, и обожествление вождей. Но растущее самосознание в широких массах трудящихся не удовлетворяется отжившей религией, хотя ее поддерживают и стараются оживить и местная паразитическая верхушка — царьки, племенные вожди, родовая аристократия — и колониальные власти.

Все больше растет число трудящихся в Африке, которые не удовлетворяются и христианством, несмотря на то, что христианские церкви пошли на компромисс, согласившись на сочетание христианства со старыми родовыми культами и колдовскими приемами.

Развитие сепаратистского церковного движения и многочисленные секты отражают растущий отпор колониальному угнетению и протест против расовой дискриминации. Но иллюзорность этих религиозных протестов становится все яснее широким народным массам. Массы начинают понимать, что и старые культы, и официальные христианские церкви, и новые секты разными путями и в различных формах, но по существу в равной мере поддерживают господство империалистической колониальной системы и классовый гнет, способствующий сохранению расовой дискриминации.

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> D. D. J a r a g u. Bantu grievances в сб. «Western civilization and the native of South Africa», 1934, стр. 288.

Все развивающаяся классовая и национальная борьба, рост классового и национального самосознания помогает широким массам африканского общества правильно понять свои задачи и найти действительные пути, ведущие к освобождению от векового рабства и гнета.

Если еще после первой мировой войны в отдельных странах Африки возникли организации, борющиеся за национальное освобождение, то теперь уже почти во всех колониях имеются профессиональные рабочие союзы и федерации, во многих колониях существуют коммунистические партии, все более растущие и крепнущие. Народные массы Африки все больше и внимательнее прислушиваются к голосу коммунистических партий, которые в своей деятельности руководствуются известным положением товарища Сталина, что «...интересы пролетарского движения в развитых странах и национально-освободительного движения в колониях требуют соединения этих двух видов революционного движения в общий фронт против общего врага, против империализма...»<sup>1</sup>.

В 1950 г. в Южно-Африканском союзе, несмотря на запрет революционного правительства Малана праздновать Первое мая, «тысячи рабочих Трансвааля продемонстрировали свою солидарность с трудящимися других стран. В некоторых центрах 1 Мая предприятия бездействовали, так как рабочие-африканцы не явились на работу. В Кейптауне 30 апреля 6000 человек участвовали в демонстрации протеста против запрещения правительством первомайских демонстраций. ...1 Мая около 100 000 африканцев не вышли на работу в наиболее густо населенном районе Трансвааля — Витватерсранде и в городе Йоганнесбурге»<sup>2</sup>. Глава правительства Южно-Африканского союза бывший поп голландской церкви Малан жестоко расправился с мирными демонстрантами, отметившими международный праздник трудящихся. «Во время расстрела полицией мирной демонстрации негров в Йоганнесбурге 1 Мая было убито 18 человек и ранено более 30»<sup>3</sup>.

От английских империалистов не отстают и французские. Крупнейшая национально-освободительная организация Африки — Демократическое объединение Африки (сокращенное французское название — РДА), включающая в свои ряды миллионы жителей Западной и Экваториальной Африки, вызывает тревогу французского правительства. В конце января

<sup>1</sup> И. В. Сталин. Соч., т. 6, стр. 145.

<sup>2</sup> «Правда», 3 мая 1950 г.

<sup>3</sup> «Правда», 4 мая 1950 г.

1950 г. колониальные власти попытались арестовать председателя РДА Феликса Уфуэ Буаньи. Но собравшиеся в селение Ямуссукуро в течение нескольких часов 10 000 окрестных жителей заставили отступить полицейских. «Поражение еще больше обозлило колониальные власти. Несколько дней спустя они организовали кровавое побоище в селении Дэмбокро... Было убито 13 человек, и многим были нанесены серьезные ранения. Когда же родственники убитых обратились к властям с просьбой разрешить им взять тела своих близких, чтобы похоронить их с исполнением местных обрядов и обычаев, им было в этом грубо отказано»<sup>1</sup>.

Но террор не может сломить волю проснувшихся народных масс. Народы Африки вместе с народами всего мира выступают против поджигателей войны — империалистов.

На Всемирном конгрессе сторонников мира в апреле 1949 г. смело прозвучал голос представителя народов Африки Габриэля д'Арбусье. «С начала европейской колонизации Западной и Центральной Африки, — заявил д'Арбусье, — из нашей страны было вывезено более 20 миллионов рабов, использованных для обеспечения процветания других частей мира, к выгоде колонизаторов. Как могут перед нами хвастаться прелестями колонизации, когда в Африке 20 миллионов людей принесены в жертву алчности грабителей, солдафонов от цивилизации?»<sup>2</sup>.

Д'Арбусье заявил, что народы Африки теперь хорошо разбираются в политической обстановке, они знают, что существует такая страна, в которой колониальный режим навсегда уничтожен и где осуществлено полное равноправие всех национальностей. «Эта страна — Советский Союз... И народы Азии, Африки, народы колониальных стран никогда не будут участвовать в кампании, направленной против Советского Союза»<sup>3</sup>.

Успех кампании по сбору подписей под Стокгольмским воззванием подтверждает, что воля к свободе и миру среди трудящихся масс Африки растет. «Борьба, которую мы ведем, — тяжёлая борьба... Но наши народы чувствуют могучую помощь и поддержку со стороны всемирного лагеря борцов за мир, в первых рядах которого идут страна Ленина и Сталина, новый Китай Мао Цзе-дуна, европейские страны народной демократии, Корея Ким Ир Сена, Вьетнам

<sup>1</sup> Конатэ Мамаду и Антуан Дарлан. Нашу волю не сломить. «Литературная газета», 15 марта 1950 г.

<sup>2</sup> «Новое время», 1949, № 19. Приложение, стр. 20.

<sup>3</sup> Там же.

Хо Ши Мина... Массы начинают яснее видеть путь, по которому они должны идти», — пишет Габриэль д'Арбусье<sup>1</sup>.

Взоры африканских народов обращены к Стране Советов, возглавляющей борьбу за мир, за национальный суверенитет всех народов.

Борьба за мир сплотила под своим знаменем прогрессивную часть африканского общества. На II Всемирном конгрессе сторонников мира в Варшаве в 1950 г., Мако Хлюби, представитель коренного населения Южной Африки, обращаясь к советским людям, пишет: «Вы, живущие в стране свободы, не можете себе представить, как я был растроган при виде всего, что происходило на этом конгрессе... Конгресс дал нам новые силы для борьбы с фашистским правительством Южной Африки, которое мы ненавидим, правительством, которое относится к нам не как к людям, а как к животным. Мы понесем слова конгресса в южноафриканское гетто. Мы принесем слова мира всему нашему народу, страдающему под гнетом, и всем тем, кто ждет истинного и справедливого мира».

Ко II Всемирному конгрессу сторонников мира демократические силы Африки значительно выросли и окрепли. На конгресс в Варшаву послали свои делегации народы колоний Сенегала, Берега Слоновой Кости, Того, Чада, Камеруна и Нигерии. От имени этих делегаций Гош Джерард высказал глубокое удовлетворение наравшим в Варшаве чувством «равенства, товарищества, братства и взаимного уважения между делегатами конгресса, чему не могли помешать ни разница в цвете кожи, ни разница в политических убеждениях». Вдохновленные этим сплочением людей доброй воли делегаты коренного населения колоний клянутся: «Перенесем в самые далекие селения Африки пламенную священную борьбу за мир и под этим знаменем будем сражаться за свое освобождение».

---

<sup>1</sup> Г. д'Арбусье. Простые люди Африки — против войны. «Литературная газета», 17 октября 1950 г.

М. М. ПЕРСИЦ

## ИЗ ИСТОРИИ НАРОДНОГО СВОБОДОМЫСЛИЯ В РОССИИ

(Дела о „богохульстве“ в первой половине  
XVIII века)

История народного свободомыслия в России изучена крайне недостаточно. До революции в исторической литературе эта проблема не ставилась.

Дворянско-буржуазная историография пыталась представить русский народ как искони и слепо религиозный, покорный как богу, так и тем, кто выступает в роли его представителей, — духовенству.

Большинство историков общественной мысли и писателей не только из консервативного, но и либерального дворянско-буржуазного лагеря отдало дань этой ложной концепции.

В свою очередь революционно-демократическое направление русской общественной мысли не оставалось в стороне от вопроса о роли религиозных воззрений в жизни народа и противопоставляло свои, основанные на действительном знании народной жизни, взгляды вымыслам писателей противоположного лагеря.

Проблема отношения русского народа к религии никогда не разрешалась в форме лишь академических споров, а всегда была связана с актуальными вопросами политической борьбы. Об этом с особой яркостью свидетельствуют горячие высказывания о безразличном отношении русского народа к религии, которые мы находим в знаменитом произведении русской революционно-демократической мысли — письме В. Г. Белинского к Гоголю: «По-вашему русский народ самый религиозный в мире: ложь! Основа религиозности есть пиаэтизм, благоговение, страх божий. А русский человек произносит имя божие, почесывая себе кое-где. Он говорит об образе: „*годится — молиться, а не годится — горшки покрывать*“»<sup>1</sup>. Белинский, таким образом, решительно опровергает реакционные вымыслы

<sup>1</sup> В. Г. Белинский. Письмо к Гоголю. Цит. по кн. «Избранные философские сочинения», М., 1941, стр. 470.

о «народе богоносце» и подчеркивает широко распространенное в русском народе вольнодумство в вопросах религии.

Посошков свидетельствовал о распространенном в народе безразличном и даже враждебном отношении к религии и церкви, выражавшемся не только в росте и распространении раскола, но и в прямом игнорировании религии и церкви. Явление это он объясняет «нерадением презвитеров». Независимо от того, какое объяснение дается Посошковым интересующим нас фактам, важно то, что факты эти отмечаются им со всею определенностью. «От презвитерского небрежения уже много нашего российского народа в погибельные ереси уклонились. Большая бо часть склонилась в погибельный путь, в древнем же благочестии уже малая часть остается, ибо в Великом Новеграде едва и сотая часть обрящется ли древняго благочестия держащихся. А презвитеров аще и много во граде, обаче не пекутся о том, еже бы от таковыя погибели их отвратити и на правый путь направити, но есть еще и такие презвитери, что и потокают им, и того ради церкви все уже запустили. И так было до ныняшняго 723 года в церквах пусто, что и в недельный день человек дву-трех настоящих прихожан не обретался. А ныне архиерейским указом, слава богу, мало-мало починают ходить ко святей церкви. Где бывало человека по два-три в церкви, а ныне и десятка по два-три бывает по воскресным дням, а в большие праздники бывает и больше, и то страха ради, а не ради истинного обращения. И впредь, аще подкрепления не будет, то вси по прежнему ходить к церквам не будут, вельми бо в них вкоренилась раскольникская ересь»<sup>1</sup>.

Так писал Посошков в своем труде «О скудости и богатстве». И хотя в приведенном отрывке и говорится, что церкви пустуют по причине уклонения народа в «погибельные ереси», — однако в действительности дело обстояло сложнее. Сам Посошков констатирует в другом месте, что запустение церквей и уклонение народа от исполнения религиозных обрядов необязательно связано с расколом. «А нынешняя паства вельми неисправна и сего вельми опасна есть, чтобы бог не взыскал на главных пастырях, понеже кии презвитери и во градах живут, и тии не весьма знают, в чем грех или в чем спасение. И того ради прихожан своих к покаянию не принуждают и, как кому жить спасительно, не наставляют и оттого многие людии в неведении своем погибают»<sup>2</sup>. Далее следует весьма

<sup>1</sup> И. Т. Посошков. Книга о скудости и богатстве. Ред., вступ. статьи и примеч. Б. Б. Кафенгауза, М., 1937, стр. 106.

<sup>2</sup> Там же, стр. 122.

показательный пример подобной «неисправности» паствы. Посошков пишет: «Я, истинно, таковых стариков много и при Москве видел, что лет по штидесят и больши жития своего имеют, а у отцов духовных на исповеди не бывали, не ради раскольниковства, но ради непонуждения презвитерскаго. Тако у них обычай был, что, не состаревся, деревенские мужики на исповедь не хаживали, и тако инии, не дожив до старости, и умирали. А сие чинилось ни от чего иного, токмо от нерадения презвитерскаго, и о таком нашем неисправном житии и помыслить ужасно. А вся сия царским изволением и синодским радением исправити могут»<sup>1</sup>.

Мы, конечно, далеки от мысли рассматривать людей, о которых толкует Посошков, как атеистов. Однако приведенные факты с очевидностью свидетельствуют об индифферентном, безразличном отношении к религии, имевшем, повидимому, значительное распространение.

Отсутствие в народе пиэтизма, благоговения и страха божия, отмеченное Белинским, нашло свое отражение и в народном творчестве. В этой связи необходимо упомянуть такой во многих отношениях замечательный памятник, как «Служба кабаку». Есть предположение, что автора этого произведения следует искать в духовной среде<sup>2</sup>. Но кто бы он ни был, важно отметить, что в «Службе кабаку» дана не только чрезвычайно яркая сатира на пьянство, усиленно насаждавшееся царским правительством, но и сатира на церковное богослужение. Самая мысль использовать форму церковных песнопений и даже литургии для изображения кабацкого разгула не могла бы прийти в голову человеку, исполненному пиэтета относительно религии и церкви. Даже такая молитва, как «Отче наш», была использована анонимным автором в сатирическом плане.

Во многих пословицах и поговорках рельефно выступают критическое отношение народа к религии, церкви и духовенству и понимание того обстоятельства, что религия служит господам. А. М. Горький приводит весьма показательные в этом отношении пословицы: «Богом барину телятина жарена, а мужику хлебушка краюха да в ухо!», «Нам жить в кротости, а нас палкой по кости»<sup>3</sup> и др.

Эти пословицы, несомненно, относятся к более позднему времени, но и в дошедшем до нас сборнике народных пословиц

<sup>1</sup> Там же, стр. 122.

<sup>2</sup> См. А д р и а н о в а - П е р е т д. Очерки по истории русской сатирической литературы XVII века, М.—Л., 1937.

<sup>3</sup> А. М. Горький. О том, как я учился писать. См. сборник «О литературе». Статьи и речи, 1922—1936, М., 1937, стр. 221.



и поговорок конца XVII — начала XVIII в., опубликованном С. Симони, можно обнаружить не только антипоповские поговорки вроде: «Где завыли, тут попы и были», «Пойду в монастырь жить, где чернцов пусто, а баб густо», «Радошен бес, что отпущен инок в лес» и т. д., но и поговорки, своим острием направленные против религии: «Бога молить — затылком в пол колотить», «Молебен пет, а полги (пользы? — М. II.) нет; ладан выкадил, а беса не выгонил», «Много обетов, да мало обедов», «Понедельник держать, так и хвост поджать»<sup>1</sup>.

Генезис свободомыслия и атеизма, как и других общественных идей, необходимо искать не в свойствах человеческой природы, но «в условиях материальной жизни общества, в общественном бытии, отражением которого являются эти идеи, теории, взгляды и т. п.»<sup>2</sup>.

В работе «Социализм и религия», написанной в 1905 г., В. И. Ленин останавливается на социальных причинах, порождающих у людей веру в богов, и на причинах, способствующих освобождению от религиозной веры. «Бессилие эксплуатируемых классов в борьбе с эксплуататорами, — пишет В. И. Ленин, — так же неизбежно порождает веру в лучшую загробную жизнь, как бессилие дикаря в борьбе с природой порождает веру в богов, чертей, в чудеса и т. п.»<sup>3</sup>. Ликвидация этого бессилия есть важнейшая предпосылка свободомыслия и атеизма. «Но раб, сознавший свое рабство, — продолжает В. И. Ленин, — и поднявшийся на борьбу за свое освобождение, наполовину перестает уже быть рабом. Современный сознательный рабочий, воспитанный крупной фабричной промышленностью, просвещенный городской жизнью, отбрасывает от себя с презрением религиозные предрассудки, предоставляет небо в распоряжение попов и буржуазных ханжей, завоевывая себе лучшую жизнь здесь на земле»<sup>4</sup>.

Выступая на борьбу против крепостнических порядков, трудящиеся массы России выступили одновременно и против религиозного «оправдания» этих порядков.

Такие выступления выражались прежде всего в форме религиозных ересей, в форме религиозно-общественных движений.

И это понятно, если иметь в виду, что религия была господствующей идеологией феодального общества. Критикуя

<sup>1</sup> С. Симони. Старинные сборники русских пословиц, поговорок, загадок и пр., СПб., 1899, стр. 176, 179, 186, 193, 194, 207.

<sup>2</sup> И. Сталин. Вопросы ленинизма, изд. 11-е, стр. 545.

<sup>3</sup> В. И. Ленин. Соч., т. 10, стр. 65.

<sup>4</sup> Там же, стр. 66.

господствовавшие порядки, народ критиковал и освящавшую эти порядки церковь. Критика эта, ввиду неразвитости политического сознания масс, шла не во имя освобождения от всякой религии, но во имя иной, не официальной системы веры. Это можно проследить на истории всех крупных крестьянских восстаний феодально-крепостной эпохи.

В рассматриваемую нами эпоху (первая половина XVIII в.) открытое проявление народного свободомыслия не имело и не могло иметь массового характера, а встречалось лишь в виде спорадических выступлений. Однако это не умаляет исторического значения таких выступлений, свидетельствующих о том, что немало людей из тех, с которых драли три шкуры, познавали бесполезность упований на бога и царя и открыто высказывали свои мысли, за что и подвергались самым жестоким наказаниям, вплоть до смертной казни. К этим людям вполне применимы слова Маркса, писавшего, что «критика религии есть... в зародыше критика той юдоли плача, священным ореолом которой является религия»<sup>1</sup>.

Впервые вопрос о народном свободомыслии в России ясно и определенно был поставлен В. Г. Белинским. И. Г. Прыжов собрал, по его собственному выражению, «целые тысячи похабных сказок про попов и монахов»<sup>2</sup>, но он вынужден был перед арестом сжечь этот материал. XVIII век и в особенности его первая половина под этим углом зрения почти совсем не изучалась. В наших архивах сохранились документы, в той или иной мере отражающие тенденции свободомыслия в выступлениях людей из народа.

При всем значении архива Тайной канцелярии для изучения истории народного свободомыслия первой половины XVIII столетия хранящиеся в нем документы не могут сколько-нибудь полно отразить действительное положение вещей. Ведению Тайной канцелярии подлежали прежде всего дела, связанные с оскорблением или «злым умыслом» на «особу государя». Лица, в той или иной форме выступавшие против религии и церкви, могли не попадать в Тайную канцелярию, ибо значительное количество дел не доходило до центральных правительственных учреждений, а решалось в местных административных и церковных органах. Если дела о «богохульстве» все же оказывались в Тайной канцелярии, то они, как правило, соединяли в себе обвинение в «богохулении» с обвинением

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. I, стр. 386.

<sup>2</sup> И. Г. Прыжов. Очерки, статьи и письма, «Academia», 1934, стр. 12—13.

политического характера — обстоятельство, придающее особый интерес этим делам.

Следственные материалы не всегда дают возможность с точностью установить социальную принадлежность обвиняемых. Однако внимательное изучение дел позволяет утверждать, что в первой половине XVIII в. подавляющая часть обвиненных в «богохульстве» относилась либо к крестьянам, либо к тем же крестьянам, только одетым в солдатские мундиры, причем последних было больше, нежели первых. Дворяне, купцы, представители духовного сословия встречаются лишь в виде исключения, и дела, возбужденные против них, представляют гораздо меньший интерес.

Тот факт, что среди судимых за богохульство в застенках Тайной канцелярии большинство принадлежало к солдатам, должен получить свое объяснение в условиях солдатской службы, сложившихся в результате военной реформы Петра.

XVII столетие почти не знало регулярного войска. Рекрутские наборы среди крестьян и других податных сословий были большой редкостью и производились лишь от случая к случаю, под давлением необходимости, по миновании которой набранные в армию крестьяне и посадские люди отпускались по домам.

Создание национального государства помещиков и торговцев диктовало необходимость организации армии на новых началах. Войны Петра требовали хорошо обученного регулярного войска, которое создавалось путем рекрутских наборов, ложившихся тяжелым бременем, прежде всего на крестьянские плечи. Помещики, ответственные за поставку рекрут, старались сдать в армию крестьян, не угодных им, в первую очередь наиболее вольнолюбивых.

Положение крестьян, попадавших в рекруты, было поистине ужасным. Об этом достаточно красноречиво свидетельствуют официальные документы начала XVIII в. В одном из них прямо указывается, что «рекруты до сего времени из губерний очень непорядочно приводятся», причем «непорядочность» эта выражалась прежде всего в «худом пропитании в пути, отчего многие померли и с дороги побежали»<sup>1</sup>. Бегство среди рекрут принимало подчас массовый характер. Бежали не только лица, уже попавшие в рекруты. Достаточно было распространиться слуху об очередном рекрутском наборе, как с места снималось

<sup>1</sup> См. С. М. Соловьев. История России с древнейших времен, изд. 3-е, кн. 4-я, т. XVI, стр. 154.

население целых деревень. Люди удалялись в леса, спасаясь от тяжелой повинности<sup>1</sup>.

Рекрутские наборы отрывали часть населения от привычных условий жизни, ставили его в невыносимое положение и, естественно, вызывали самые разнообразные формы протеста, в том числе против господствовавшей церкви. Однако одного этого соображения недостаточно для понимания того, почему в числе дел о богохульстве преобладают дела, возбужденные против солдат. Для более полного уяснения этого явления необходимо иметь в виду еще и особое положение солдат. Солдаты находились под бдительным надзором начальства которому очень скоро становились известны выпады и заявления отдельных солдат против бога и царя. Доносы об антицерковных и противорелигиозных настроениях гражданского населения поступали в Тайную канцелярию значительно реже. Следует также учитывать отмеченное выше обстоятельство, что в рекруты часто попадала наиболее вольнолюбивая часть крестьянства. Детальное же выяснение причин, возбуждавших этих людей из народа «возлагать хулу на славимого в тропце бога», будет дано при изложении конкретного материала.

Перед нами дело солдата Кексгольмского гарнизонного полка Филиппа Мандыхина, относящееся к 1736 г.<sup>2</sup> Как и большинство дел Тайной канцелярии, это дело начинается с «доношения» инстанции, куда впервые попал «извет» на Мандыхина, — кексгольмской гарнизонной канцелярии. Из дела видно, что Ф. Мандыхин нес караульную службу при кексгольмской гауптвахте и одновременно в самом городе Кексгольме. Донес на Мандыхина некий Александр Крыжев, один из «колодников», содержащихся на гауптвахте, повидимому надеявшийся таким способом смягчить ожидавшее его наказание. В ходе допроса доносчик сообщил, что «означенный Мандыхин, сменясь с часов, пришел на гобвахту в избу и без всяких разговоров говорил оной Мандыхин двоекратно: вот-де вчера у бога было сухо, а ныне-де мокро, я бы-де взял бога да кнутом рассек. И потом не говоря более лег спать»<sup>3</sup>. Свой донос Крыжев подкрепил ссылкой на свидетелей, назвав при этом шестерых солдат<sup>4</sup>. Машина Тайной канцелярии заработала. Обвиняемого и свидетелей доставили в Петербург и

<sup>1</sup> См. «Доклады и приговоры, состоявшиеся в правительствующем сенате», т. II, кн. 1, стр. 108, СПб., 1880.

<sup>2</sup> ЦГАДА, ф. 7, д. 494.

<sup>3</sup> Там же, л. 4. об.

<sup>4</sup> Там же, лл. 4 об.—5.

привели прямо в застенки Тайной канцелярии, где подвергли допросу и очным ставкам.

На первом допросе Мандыхин пытался смягчить в глазах следователей свою вину, но под давлением очных ставок со свидетелями, на которых он сам ссылался, вынужден был если не прямо сознаться, то по крайней мере не отрицать своей вины. Из его показаний мы узнаем, что «преж сего-де был он вотчины вдовы княгини Прасковьи Сонцевой Углецкого уезду села Колегаева крестьянин и, тому ныне десятой год, с одного села отдан в рекруты и определен в Кексгольмский гарнизонный полк, в котором служил и поныне». Бывший помещичий крестьянин, солдат Мандыхин был совсем неграмотен: не умел читать и писать. Он сознался, что, придя на гауптвахту, «с простоты своей» говорил: «у бога-де не как у мужика — вчера-де было ведро, а ныне дождь, понеже в то время был дождь. А в то-де время слов таких: вот-де вчера у бога было сухо, а ныне-де мокро, я бы взял бога да кнутом рассек, он, Мандыхин, не говаривал»<sup>1</sup>.

Вслед за этими показаниями в деле помещен протокол очной ставки между обвиняемым и доносчиком Крыжевым. Очная ставка не дала ничего нового. Мандыхин продолжал отрицать, будто грозился «рассечь бога кнутом». После этого в кексгольмскую гарнизонную канцелярию были посланы вопросные пункты, по которым надлежало совершенно секретно и наедине допросить всех свидетелей по делу. Допрос был учинен, и лишь тогда свидетели подтвердили правильность доноса Крыжева. Мандыхина ознакомили с этими показаниями, и тогда он заявил, что «пришед-де на гобвахту в ызбу и без всяких разговоров слова такие: вот-де вчера у бога было сухо, а ныне-де мокро, я бы-де взял бога да кнутом рассек, — говорил ли, того не помнит, токмо-де показания означенных свидетелей он не спорит», а слова «у бога-де не как у мужика: вчерась-де было ведро, а ныне дождь», — подлинно произнес<sup>2</sup>.

Показания свидетелей, однополчан Мандыхина, дают весьма ясное представление об их отношении к его «преступлению». Они скорее говорят о сочувствии к судьбе товарища. Во всяком случае свидетели не нашли нужным донести о словах Мандыхина. Показание сержанта Ивана Стрельникова гласит, что солдат Ларион Никонов при нем, Стрельникове, сказал: «вот-де у нас такие есть, что и бога хотят кнутом рассечь», имея в виду Мандыхина. на что он, Стрельников, лишь заметил,

<sup>1</sup> ЦГАДА, ф. 7, д. 494, л. 6.

<sup>2</sup> Там же, л. 18

что Мандыхин взбесился, но никому не донес «и умолчал с простоты своей»<sup>1</sup>. Показания других свидетелей ничем не отличаются от приведенного. Все свидетели объясняют свое молчание «простотою своею». Наказаны были все, и тяжелее всех, конечно, Мандыхин. В приговоре было сказано, что «те продерзостные слова он (Мандыхин.— М. П.) говорил, а имянно о том не показывает и беспамятством отговариваетца, хотя тем отбыть вины свои, учинить наказание: бить кнутом нещадно и послать в Оренбурх ко определению в регулярную службу вечно»<sup>2</sup>.

Далее идет решение, касающееся А. Крыжева. Тайная канцелярия присудила наказать его за ложное «сказывание слова и дела государева». За такое преступление, по мнению Тайной канцелярии, следовало применить «спиц-рутены». Однако, принимая во внимание донос Крыжева на Мандыхина, это жестокое наказание было заменено батогами. Что касается не донесших на Мандыхина свидетелей, то их было решено «бить всех перед полком батогами и по учинении того наказания определить их в службу по прежнему»<sup>3</sup>.

Так неосторожно вырвавшиеся у Мандыхина слова против бога, не облегчающего тягот солдатской службы, стоили ему тяжчайшего наказания.

Несмотря на жестокое наказание, которому подвергся Мандыхин, уже в следующем, 1737 г., в том же Кексгольмском гарнизонном полку, на той же гауптвахте вновь были произнесены «продерзостные богохульные слова» солдатом Карпом Полуяновым. Донос последовал от караульного офицера. На основе этого сообщения был составлен донос, который и был направлен в Канцелярию тайных розыскных дел.

В этом документе говорилось: «Будучи на карауле на гобвахте в караулке. говорили промеж собою кексгольмского гварнизонного полку салдаты про отставку — Федор Мухин, Прокофей Никифоров, Карп Судаков. И выше означенный Прокофей Никифоров сказал: кабы-де меня бог помиловал и отставили; и х тем ево речам пристал солдат Карп Полуянов, который стоял на часах у колодников, сказал: иные-де отставные скуют богородицу с рогатиною; и оный солдат Полуянов на одине при мне секретно допрашиван и объявил, что такие слова подлинно говорил с простоты своей, а не с умысла какова. И оной его допрос при сем послан, а салдат Полуянов содержитца в кексгольмской крепости под крепким караулом. Того

<sup>1</sup> Там же, л. 17.

<sup>2</sup> Там же, л. 21.

<sup>3</sup> Там же, л. 21 об.

ради Канцелярию Тайных розыскных дел покорно прошу учинить резолюцию. Генваря 21 дня 1737 г.»<sup>1</sup>.

Показания Полуянова не дают ничего нового в сравнении с доносом. Смысл его слов, повидимому, был прекрасно понят всеми присутствовавшими и состоит в том, что-де и в отставке жить будет не лучше, чем па царевой службе, что и отставному помощи ждаться неоткуда — разве что от богородицы, да еще от рогатины, с которой разбойные люди выходили на промысел. Едкая насмешка над бессилием богородицы звучала в этих словах Полуянова. Указ, присланный из Тайной канцелярии, повелевал: над Полуяновым «учинить наказания — гонять спиц-рутен через полк два раза, и определить в службу по прежнему»<sup>2</sup>.

Несравненно более тяжелым, чем только что изложенное, является относящееся уже к елизаветинскому времени дело 1746 г. рядового 73-летнего солдата Михаила Щукина, осужденного «за речи, что ныне правды нет ни у бога, ни у царя»<sup>3</sup>. К сожалению, в архивном деле нет материалов следствия, ни показаний свидетелей. Тем не менее имеющийся материал дает возможность составить достаточно полное представление о Щукине и характере его «преступления».

Как и в случае с Мандыхиным, первоначальный донос на Щукина последовал не от его товарищей-однополчан, но от беглого матроса Тябзина, случайно присутствовавшего при том, когда Щукин сказал, что милости нет ни у бога, ни у царя.

В доносе Михаила Тябзина сообщалось, что в начале 1746 г. Михаил Щукин говорил при нем своему товарищу, тоже солдату, Афанасию Румянцеву: «Вот-де мне отставки от службы нет, и правды-де как в боге, так и в царе не стало». По словам Тябзина, «Румянцов тому Щукину говорил же: полно-де, дурак, врать-та»<sup>4</sup>.

На первом допросе и в очной ставке с Тябзиным «Михайла Щукин... сказал, что он тех непристойных слов не говаривал и в том на вышеуказанных свидетелей слался»<sup>5</sup>. Повидимому, в страхе перед пытками Румянцев в основном подтвердил донос Тябзина<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> ЦГАДА, ф. 7, д. 558, л. 1.

<sup>2</sup> Там же, л. 3.

<sup>3</sup> Там же, д. 1104.

<sup>4</sup> Там же, л. 3 об.

<sup>5</sup> Там же, л. 3.

<sup>6</sup> Там же, лл. 3 об.—4.

Шукин во время второго допроса объяснил, что побудило его усомниться в благодати бога и государя. «Продерские слова он, Шукин, говорил с простоты своей для того, что в тот день было весьма снежно, и пошел было он, Шукин, с квартиры своей в полковую канцелярию на караул. И за тою погодою и что он весьма стар, дойти не мог и с дороги возвратился в квартиру по прежнему»<sup>1</sup>. Шукин, естественно, не показал основных причин, побудивших его высказаться против бога и государя, которые, как и в других аналогичных случаях, заключались в жестоких условиях жизни народа в эпоху крепостничества. Слова Шукина выражали протест против тяжелого гнета.

Ни глубокая старость, ни раскаяние не избавили Шукина от наказания. Власти, стоявшие на страже интересов церкви и религии, жестоко расправились с ним. Единственное «послабление», на которое решилась пойти Тайная канцелярия, состояло в замене шпиц-рутенев «нешадным битьем плетью» и водворением 73-летнего старца «в службу по прежнему». Таким образом, Шукин имел полную возможность еще раз убедиться в «милости» как бога, так и государыни. Наказанию батогами подвергся также Тябин за десятидневное промедление с доносом.

Так трагически кончилось для Шукина проявленное им сомнение в благодати земных и небесных властителей.

Десять лет отделяют дело писаря из рядовых солдат Ани-sama Ловягина или Оловягина (1756) от только что рассмотренного нами. Мотивы его «богохульства» те же самые: сознание своей полной незащитности и несправности, полной зависимости от произвола начальников. В противоположность Шукину солдатский сын Ловягин — человек молодой и грамотный. В армии он служил всего четыре года.

Из дела видно, что некий бригадир Мелгунов взял Ловягина в свою походную канцелярию для исполнения писарских обязанностей. Накануне «преступления» Ловягин был жестоко избит адъютантом Мелгунова, Федором Картмазовым. Очевидно, под впечатлением перенесенных побоев он, в ответ на слова находившегося в той же канцелярии капитанармуса Балдина, непечатно выругался. Когда капитанармус ему сказал: «Как-де ты, братец, бога не боишься, что-де ты все скверно говоришь», Ловягин заявил: «Много-де богов ныне и бьют, кои в мундирах ходят». Ловягин в своих показаниях сказал, что говорил по «своей простоте, з грусти своей, что-де перед самым тем время-

<sup>1</sup> ЦГАДА, ф. 7, д.1104, л. 4.



нем вышеупомянуемого бригадера Мелгунова адъютант Федор Кармазов бил его, Ловягина, в две палки немилостиво»<sup>1</sup>. И в данном случае донос последовал не от ближайших товарищей Ловягина и даже не от каптенармуса, с которым разговаривал Ловягин, а от писаря из офицерских детей, постоянно служившего при канцелярии бригадера Мелгунова. Тайная канцелярия, ввиду чистосердечного признания обвиненного, приговорила его «бить плетьюми... дабы он впредь таких слов произносить не дерзал, и от того имел крепкую предосторожность и воздержание»<sup>2</sup>.

Дело (1758 г.) о солдате Алексее Бегунове, «говорившем, что он не боится ни бога, ни царя», особенно интересно тем, что ярко рисует тяжелую картину беспросветной солдатской жизни. Дело это прекрасно дополняет и иллюстрирует слова И. Т. Посошкова о положении солдат, этих крепостных крестьян, одетых в солдатскую одежду. Правда, свидетельство Посошкова относится к более раннему периоду, но, как известно, солдатская доля при преемниках Петра еще ухудшилась. Их, по выражению Посошкова, «вельми скудостная» жизнь заставляла солдат, особенно в мирное время, бежать куда глаза глядят. Как правило, беглецов ловили, подвергали жесточайшему наказанию и возвращали на прежнюю службу. Так как положение возвращаемых в службу беглых отнюдь не улучшалось, они вновь бежали, их вновь ловили и подвергали еще более жестоким наказаниям. Такой же была судьба Алексея Бегунова, «возложившего хулу» на бога и царя<sup>3</sup>. Обстоятельства его короткой, но трудной жизни, по донесению Кронштадтской гарнизонной канцелярии, зафиксированы в деле следующим образом: «Арестант Бегунов определен из Бингерманланского пехотного полку в 1757 году марта 22. В службе находитца с 755 ноября с 14-го. От роду ему двадцать первый год. Из солдатских детей. Грамотен: читать и писать умеет. Напред сего был в штрафах — будучи в том Бингерманланском полку в 756 и в 757 марта 17 за побег ис полку, гонен шпиц-рутен через тысячу человек, за первый — один, за второй (побег. — М. П.) — пять раз. Сентября 4, будучи в кронштадтском полку, за ложное им до Тайной канцелярии нужды объявление по первому пункту — бит плетьюми. Ноября 30, за побег и за утрату казенных вещей, гонен шпиц-рутен через тысячу человек пять раз. Сего 758 марта 12, за вину его, о которой в Тайной

<sup>1</sup> ЦГАДА, ф. 7, д. 1712, л. 5—5 об.

<sup>2</sup> Там же, л. 6.

<sup>3</sup> Там же, д. 1850.

канцелярии явно по делу, бит плетьюми. Июня 13 числа, за ложное за собою е. и. в. слова и дела сказывание, гонен шпиц-рутен через тысячу человек два раза. И состояния весьма худого находитца»<sup>1</sup>. Итак, в течение года с небольшим Бегунов был прогнан 13 раз сквозь строй и два раза нещадно наказан плетьюми. Если учесть, что в рапорте упоминаются еще батоги, то количество наказаний придется еще увеличить. И вот этот молодой солдат, истерзанный, доведенный, по выражению автора доноса, до «состояния весьма худого», не выдерживает, протестует в самой резкой форме против небесных и земных властителей. Сама жизнь убедила его, что нечего ему надеяться ни на бога, ни на царя.

«Вина» Бегунова заключалась, по материалам дела, в следующем:

«Сего-де июля 27 числа, — гласит протокол допроса в Тайной канцелярии, — как ему, Бегунову, за отлучение ево от полку и за утрату казенных вещей, велено перед полком учинить наказание батоги, и тогда он, Бегунов, до учинения сего наказания слова такие, что он не знает бога и всемилостивейшей государыни — говорил, а притом бога и всемилостивейшую государыню скверными матерными словами бранил, и слово и дело за собою сказывал, убоясь бывшего ему за означенные ево вины наказания»<sup>2</sup>.

Как и следовало ожидать, попытка Бегунова ослабить или избежать наказания ссылкой на отсутствие у него злого намерения ни к чему не привела. Бегунов был наказан со всей жестокостью. Тайная канцелярия определила: «Дабы он, Бегунов, впредь от таких продерзостей имел воздержание — учинить жестокое наказание: бит кнутом нещадно и послать его в Рогервик в каторжную работу вечно»<sup>3</sup>. Нещадное битие нередко кончалось либо смертью под кнутом, либо гибелью от тяжелых гноящихся ран. О Бегунове известно, что он выжил и был передан в Адмиралтейскую коллегию для отправки на каторжные работы в Рогервик.

Значительный интерес представляет дело рекрута Ивана Королева (1757), заявившего, что он «ни бога ни государя не боится»<sup>4</sup>.

Королев был сослан в 1752 г. в Нерченский сереброплавящий завод, или, как сказано в документах, «без наказания вечно

<sup>1</sup> ЦГАДА, ф. 7, д. 1850, л. 2 об.

<sup>2</sup> Там же, л. 4 об.

<sup>3</sup> Там же, л. 6.

<sup>4</sup> Там же, д. 1820.

определен», за то, что не донес на своего товарища, рекрута же Федора Иванова, совершившего убийство. Доведенный до отчаяния тяжелой работой, полным отсутствием надежды хотя бы в отдаленном будущем избавиться от каторжной жизни, бывший рекрут Иван Королев протестует против непомерной тяжести жизни. В присутствии своих товарищей, ссыльных каторжан, он заявляет, что «бога и государыни не боится».

Донос на Королева был сделан каторжником Петром Федоровым. Допрошенный местным заводским начальством, Иван Королев отперся от обвинения и сослался при этом на свидетелей, указанных доносчиком, и на других лиц. Свидетели единодушно подтвердили донос Федорова, но как на смягчающее обстоятельство указали, что Королев во время произнесения им «непристойных и дерзостных слов» был пьян.

«И тако,— гласит заключительная часть донесения,— по вышеописанному делу, хотя он, Королев, о говорении им якобы не боится ни бога, ни царя и никого и запирался, но бывшими при том свидетелями, на которых он сам добровольно слался, что он подлинно такие речи, яко ни бога, ни царя и никого не боится, говорил, точно изобличен»<sup>1</sup>. Перечислив известные статьи уложения 1649 г. и «военного артикула» Петра I, местное горное начальство высказалось за то, что «надлежит. в силу — прав соборного уложения и военного артикула, казнить смертью зжечь, или язык раскаленным железом прожечь и отсечь главу». До получения решения Королева было решено «содержать... под крепким караулом скована и употреблять в тягчайшие заводские работы, с выдачею ему против таковых осужденных к смертной казни указанного провианта, платья и обуви»<sup>2</sup>. Канцелярия заводов присоединилась к мнению заводского начальства, однако Тайная канцелярия решила иначе. «Оному Королеву,— гласит указ Тайной канцелярии,— за произнесение им объявленных слов и дабы он впредь от того имел крепкую предосторожность и воздержание, учинить ему жестокое наказание: бить кнутом нещадно и по учинении того наказанья употреблять ево в казенные работы по прежнему»<sup>3</sup>. Тайная канцелярия смягчила приговор местного начальства отнюдь не по соображениям гуманности. Дело, повидимому, попросту заключалось в заботе о сохранении и без того недостаточной рабочей силы<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> ЦГАДА, ф. 7, д. 1820, л. 4 об.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же, л. 6.

<sup>4</sup> Проф. П. Г. Любомиров справедливо видел причину медленности разработки нерчинского месторождения серебряных руд в недостатке не

Разбор дел Тайной канцелярией о богохульстве закончим делом солдата Абросима Никулина.

Дело это относится к 1759 г. и отчасти сходно с делом Бегунова<sup>1</sup>. Как и Бегунов, Никулин молод: ему всего 24 года. Он тоже солдатский сын и в военной службе числится с самого рождения. Никулин также не выдерживает тягот солдатской службы и пытается бежать. Его ловят, он снова бежит. Наконец, подобно Бегунову, Никулин «богохульствует», не стерпя побоев.

После запираательства Никулин признался, что «он, Никулин, не спорит, что может-де быть в то время, не стерпя означенных (побоев.— *М. П.*), он-де богохулительные (слова.— *М. П.*) и произнес»<sup>2</sup>. Он был приговорен к сравнительно мягкому наказанию: «Дабы он,— гласит указ,— впредь означенных богохулительных слов произносить, також и слова и дела никакого ложно сказывать не дерзал и от того имел крепкую предосторожность и воздержание, учинить ему наказанье — бить плетью»<sup>3</sup>.

Приведенными материалами не исчерпываются дела Тайной канцелярии о «богохульниках» в течение первой половины XVIII в. В частности, укажем еще на несколько дел такого рода о людях иного положения и звания.

Социальный состав обвиненных поэтим делам в «богохульстве» и «кошунстве» представляет довольно пеструю картину. Среди них один «работный человек», два крестьянина, два арестанта, социальное происхождение которых неизвестно, один придворный певчий и, наконец, один протопоп. Дела эти по своему характеру весьма разнообразны. Некоторые из них аналогичны уже разобранным. К числу таких относятся, например, дело (1721) «работного человека» Ивана Орешникова, «хулившего бога и государя»<sup>4</sup>, закончившееся смертной казнью обвиненного. М. И. Семевский в своих «Очерках и рассказах из русской истории XVIII в.»<sup>5</sup> опубликовал это дело полностью, при-

только мастеров, но и рабочей силы, которую приходилось привозить из центральной части России. Отсюда ясно, почему правительство должно было дорожить буквально каждым рабочим. (См. проф. Любимиров. Очерки по истории русской промышленности, 1947).

<sup>1</sup> ЦГАДА, ф. 7, д. 1894.

<sup>2</sup> Там же, лл. 7—7 об., 8—8 об.

<sup>3</sup> Там же, л. 22.

<sup>4</sup> Там же, д. 102.

<sup>5</sup> М. И. Семевский. Очерки и рассказы из русской истории XVIII в., СПб., 1885.

чем дал чисто психологическое объяснение «богохульства» Орешникова. С его точки зрения Иван Орешников выступал против бога будто бы из собственного желания... вновь и вновь подвергнуться пытке. «Лютые пытки в то суровое время, — пишет Семевский, — как бы порождали людей, способных переносить самые ужасные истязания, натуры железные, которые сами очертя голову как бы напрашивались на ряд всевозможных мучений. Без всякого повода (!? — М. П.), нередко без особой причины и умысла, эти люди извергали хулу на все святое, бранили земного владыку и тем самым делались преступниками первой важности, для которых по тогдашним законам не могло существовать пощады... Нельзя сказать, — добавляет Семевский, — чтобы эти люди всегда были раскольниками, постоянные преследования которых невольно вызывали ожесточение. Перед нами, например, посадский человек Яицкого городка Гурьева, Иван Орешников. Он вовсе не раскольник, но ожесточен неловко сложившеюся жизнью, неудачею, да, может быть, и горьким пенником — утешителем русского человека»<sup>1</sup>.

Надо думать, что именно «неловко сложившаяся жизнь» и постоянно преследующие неудачи и есть та причина, которая заставила Орешникова «извергать хулу на все святое» и «бранить земного владыку». Никак нельзя согласиться с тем, что этот человек совершал свои «преступления» лишь для того, чтобы очертя голову напрашиваться на самые ужасные истязания! Для него, как и для многих других в его положении, «богохульство» было выражением протеста против тяжести жизни, которая освящалась церковью.

О купце Сидоре Королькове известно лишь, что он написал «богоотступное письмо», в котором говорилось: «Восстану я на небесного и на земного царя»<sup>2</sup>.

Сущность преступления протопопа Ивана Федосеева из Екатеринбурга сводится к тому, что он позволил себе в пьяном виде «весьма продерзостно» выразиться о богородице. Протопопа допрашивали местные и петербургские церковные власти и гражданские лица<sup>3</sup>. После лишения его сана он был пытан на дыбе, а затем публично казнен.

<sup>1</sup> М. И. Семевский. Очерки и рассказы из русской истории XVIII в., СПб., 1885, стр. 80—81.

<sup>2</sup> Д. 1936 о купце Сидоре Королькове, 1760 г., л. 4.

<sup>3</sup> ЦГАДА, ф. 7, д. 637, л. 6. Сам Федосеев был допрошен в присутствии священника. Из его показаний видно, что он не отрицал своей вины, указывая лишь, что слова его следует понимать «не в той силе».

Дело Федосеева имеет значение для характеристики быта духовенства. Хотя смертная казнь в данном случае представляет относительно редкое исключение, самое поведение Федосеева вряд ли можно считать таким уж необычным для духовенства XVIII столетия. Дело это свидетельствует о том, что духовенство, внушавшее массам почтение к «святыне», само подчас относилось к ней весьма непочтительно.

Интерес этого дела возрастает также в связи с тем, что предварительное следствие по нему было ведено В. Н. Татищевым. Оно, таким образом, позволяет извлечь некоторые дополнительные сведения для выяснения причин, вызвавших столь отрицательное отношение Татищева к духовенству<sup>1</sup>. Это дело могло лишь подтвердить сложившееся у Татищева отрицательное мнение о духовенстве.

Рассмотренные архивные дела о «богохульстве», несомненно, свидетельствуют о том, что индифферентное, скептическое, а подчас и прямо отрицательное отношение к религии и церкви было явлением распространенным и охватывало весьма разнообразные слои населения.

Социальный гнет, тяжело давивший народные массы, не только не встречал со стороны господствовавшей церкви никакого осуждения, но, наоборот, церковь, являвшаяся одним из органов диктатуры класса дворян, давала этому гнету религиозное освящение и санкцию. Православная церковь в России в первой половине XVIII в., как и в более позднее время, была верной охранительницей и опорой царского деспотизма и крепостнического гнета. В силу этого протест против социального гнета переплетался с протестом против религии и господствовавшей церкви. Условия XVIII в. в России не могли способствовать тому, чтобы такие протестанты из народных низов поднимались до сознательного атеизма. В широких

---

<sup>1</sup> Церковный историк Петр Знаменский в свое время указывал, что Татищев считал невежество, обскурантизм необходимой принадлежностью духовенства. В своей статье «История Русской В. Н. Татищева в отношении к русской церковной истории» Знаменский не без раздражения пишет: «... Обскурантизм представляется у Татищева даже какой-то необходимой принадлежностью духовенства, так что, смотря по тому, кто более имеет силы — правительство или духовенство, в народе господствует или просвещение или невежество». См. «Труды Киевской духовной академии 1862 г.», февр. книжка, стр. 207. Сам Татищев с особой силой подчеркивает это обстоятельство в своем «Напоминании на присланное расписание высоких и низких государственных земских правительств». С его точки зрения духовенство, будучи само невежественным и падким до всяких благ земных, по самой сущности своей заинтересовано в темноте и отсталости народной. См. сборник «Утро», 1859, стр. 381.

размерах протест народных масс против социального гнета часто шел под религиозным флагом, в форме старообрядчества и других религиозно-общественных движений. Тем больший интерес для истории общественной мысли в России представляет тот факт, что, наряду с разнообразными проявлениями религиозно-общественного движения, в первой половине XVIII в. имели место выступления не только противоцерковного, но и противорелигиозного характера.

Ю. Я. КОГАН

## СВОБОДОМЫСЛИЕ Я. П. КОЗЕЛЬСКОГО<sup>1</sup>

### I

Среди студентов академического университета, слушавших лекции великого Ломоносова, находился приехавший в столицу из далекой Украины сын наказного сотника Яков Павлович Козельский, ставший впоследствии видным представителем передовой русской философской и общественной мысли. Почти два века имя Козельского оставалось в полном забвении. Дворянская и буржуазная историография старательно замалчивала этого смелого мыслителя-материалиста ломоносовской школы, в чьем творчестве совершенно отчетливо проявились черты демократизма, — идеи, в известной степени созвучные появившемуся позже бессмертному радищевскому «Путешествию из Петербурга в Москву».

Я. П. Козельский, как это можно с почти полной достоверностью установить по сохранившимся архивным документам, родился в 1728 г. в местечке Келеберди, Полтавского полка<sup>2</sup>. Учился он сначала в Киеве при Духовной академии, где «постиг основы латыни», а затем, «окончив курс на реторике», отправился в конце 1750 г. в Петербург: перспектива духовной карьеры, видимо, не привлекала любознательного юношу, и он решил продолжать образование в светской школе.

По приезде в столицу Козельский обратился в Академию Наук с просьбой разрешить ему «обучаться наукам и иностранным языкам» и тут же получил «определение» академической канцелярии: «Означенному просителю, Якову Козельскому, как в Университете, так и в гимназии разным наукам и языкам, каким он пожелает, обучаться дозволить на его собственном коште»<sup>3</sup>. Ревностно отдавшись учению, он уже через

<sup>1</sup> Глава из подготовляемых автором «Очерков по истории русской атеистической мысли второй половины XVIII века».

<sup>2</sup> Архив АН СССР, ф. 3, д. 163, л. 22. Почти до конца XVIII в. «полк» являлся основой территориального деления на Украине.

<sup>3</sup> «Материалы для истории Академии Наук», т. X, 1900, стр. 622.



месяц был переведен из «нижнего» арифметического класса гимназии в «средний» класс, а вскоре и в «верхний»<sup>1</sup>. Занятия, следовательно, шли неплохо, но и лет Козельскому было уже немало: приходилось наверстывать упущенное время, и он это отлично понимал. В 1752 г. мы видим его уже в числе академических студентов. Ходатайствуя о переводе Козельского из гимназии в университет, профессор Крашенинников докладывал канцелярии, что он во всех пройденных науках «поступает с прилежанием хвалы достойным» и может быть «принят в число студентов тем наипаче, что прочие студенты с начала вступления в Академию гораздо меньше его разумели в науках»<sup>2</sup>. Вскоре Козельский, будучи одним из лучших студентов, получил возможность испытать свои силы уже в качестве преподавателя «первой статьи» в той самой гимназии, где совсем еще недавно обучался сам.

Проучившись пять лет, Козельский в 1757 г. уволился из академического университета «в воинскую службу»<sup>3</sup> с чином инженер-прапорщика<sup>4</sup>. Мы не располагаем сведениями о том, где именно протекала его служба в первые годы после ухода из Академии. Равным образом остаются в тени и действительные обстоятельства, заставившие его покинуть академический университет. Известно только, что уже в следующем, 1758 г. Козельский получил очередной чин подпоручика, в 1763 г. — поручика, а в 1764 г. — инженер-капитана и что тогда же он с большим успехом занимался преподаванием механики в Артиллерийской и инженерной школе, где, «по повелению команд», написал и затем издал в свет оригинальные учебные руководства — «Арифметические предложения» и «Механические предложения», представляющие несомненный интерес, в частности, благодаря выдвинутым им передовым, направленным против схоластики, дидактическим принципам.

Одновременно Козельский работал в качестве переводчика и опубликовал ряд книг исторического характера, в том числе «Государь и министр» Мозера (издана в 1766 г.) и двухтомную «Историю датскую» Гольберга (1765—1766), причем снабдил некоторые из них предисловиями и примечаниями, проливающими свет на процесс формирования его социально-политических взглядов и вместе с тем на путь становления его религиозного свободомыслия. За сменой исторических событий.

<sup>1</sup> «Материалы для истории Академии Наук», т. X, 1900, стр. 686 и 719.

<sup>2</sup> Архив АН СССР, ф. 3, д. 163, л. 19—19 об.

<sup>3</sup> Там же, д. 222, л. 7.

<sup>4</sup> ЦГАДА, ф. 268, д. 6320, л. 496 об.

в трактовке которых официальными историками на первый план выдвинуты «сильные мира сего», Козельский видит народные массы, расплачивающиеся благополучием и даже жизнью во имя корыстолюбивых интересов светских и духовных властителей. На первом плане у него — моральная оценка событий прошлого, те моральные уроки, которые следует извлечь из истории и которые должны быть учтены ради блага простых людей. Прошлое, таким образом, имеет для него нравственно-воспитательное значение. Каковы же эти уроки истории? В примечаниях его к «Истории датской» он упорно подчеркивает одну мысль: прославляемые «от историков» короли и князья церкви — на деле тираны, заставляющие народ терпеть нужду и проливать кровь ради их честолюбивых замыслов.

В высказываниях Козельского уже в этот начальный период его творчества чувствуется будущий автор «Философических предложений» с их широкой программой демократических социальных преобразований. Так, в предисловии к «Государю и министру» мыслитель пытается наметить веки положительного общественного идеала, исходя из «натуральных» человеческих потребностей, реализуемых в процессе всеобщего и обязательного труда при условии искоренения таких порядков, при которых «одна часть народа едят, пьют, веселятся, а о труде не только не заботятся, но еще его и презирают, а другая часть народа работают, и работают без отдыха»<sup>1</sup>. Смысл морального урока истории, таким образом, в том и заключается, чтобы, осудив историческое прошлое, изыскать пути к лучшему будущему человечества. В комментируемой им книге Гольберга Козельский как раз и находит немало поводов для высказывания собственных мыслей и оценок, причем значительная их часть относится к области церковной истории.

Если двумя годами позже, в период написания своего основного труда — «Философических предложений», Козельский твердо стоял на почве радикального свободомыслия и подвергал глубокой критике моральные основы христианской религии, то здесь принципы христианства еще, повидимому, сохраняют для него некоторую положительную значимость. Он еще различает христиан «прямых» от христиан, как он выражается, «титularных», носящих «под покровом притворной святости» «скрытно язвящее жало». С этой позиции он и обрушивается в своих примечаниях на «христианнейших» королей,

---

<sup>1</sup> Из предисловия к переводу книги Мозера «Государь и министр», СПб., 1766.

на католическую церковную знать, на папство. Комментируя, например, упомянутое Гольбергом паломничество (после окончания норвежской войны) короля Канута в Рим с богатейшими дарами церкви, Козельский иронически поясняет: «бог знает, как показались святому апостолу Петру сии подарки, выжатые из чистой человеческой крови»<sup>1</sup>. Не менее острым, направленным против догмата отпущения грехов, замечанием сопровождается он описанный историком эпизод убийства Канутом полководца Ярла Ульва и последующего «прощения» короля, купленного ценой крупной подачи церкви. «Вот какое наказание за несправедливое убийство, — иронизирует Козельский, — и ежели почесть его за довольное, то никакому честному человеку нельзя жить на свете, и похоже будет на то, будто бы бог не знал, что одному легко было дать излишек и что другому несносно было лишиться своего»<sup>2</sup>.

Та же волнующая мыслителя тема — оправдание церковью злодеяний «сильных мира сего» — звучит и в других его высказываниях, причем симпатии его неизменно оказываются на стороне жертв честолюбивых властителей. Прославляя графа Адольфа, совершившего в XIII в. ряд набегов на соседние, в том числе и нехристианские народы, Гольберг как о «святом поступке» сообщает о постройке этим феодалом монастыря в «благодарность» за победы. «Кажется, что больше было бы святости в том, — пишет Козельский по этому поводу, — чтоб не нападать на неповинных людей войною, нежели строить монастыри»<sup>3</sup>. В битве между датчанами и норвежцами (XII в.) принимали участие представители высшего духовенства, причем архиепископ Адпер заранее отпуская им грехи. Козельский не проходит мимо и этого исторического факта. «Сносно ли это от архиепископа, — замечает он, — который должен служить примером и образцом добродетели, вступать в такие кровавые и несправедливые дела»<sup>4</sup>.

Большой выразительности достигает Козельский в своих обличениях папства. «В 1251 г. папа лишил архиепископа Майнцского Христиана его сана, для того только, что он не способен был к войне». Эти строки из Гольберга, относящиеся к Иннокентию IV, использовавшему любые средства в ожесточенной борьбе с императорской властью, вызывают со стороны Козельского резкое осуждение кровавой деятельности главы католической церкви на всем протяжении ее

<sup>1</sup> «История датская», т. II, стр. 59, СПб., 1766.

<sup>2</sup> Там же, стр. 50.

<sup>3</sup> Там же, стр. 230.

<sup>4</sup> Там же, стр. 149.

истории. Затрагивая вопрос о «чародейственных войнах», т. е. о крестовых походах и вообще о войнах «за веру», Козельский пишет, что «сия заразительная и лишающая человеческого род здравого разума язва наполняет все века и времена разорением, воздыханием, слезами и рыданием». И далее, переходя к римским папам, продолжает: «Сии мнимые пастыри и опекуны христианских народов... оказали себя во многих случаях начальниками и предводителями всех мятежных, кровавых, властолюбивых и других безбожных дел»<sup>1</sup>. Затеваемые в угоду папству «с великим вредом воюющих народов», эти «чародейственные войны» приводят к тому, подчеркивает Козельский, что «великое множество неповинных людей, для отмщения за неудовольствие, и часто мнимое, малого числа других, жертвуют пролитием своей крови и потеряннием живота»<sup>2</sup>. В заключение Козельский с удовлетворением отмечает падение, хотя и не окончательное, папского авторитета.

Означает ли, однако, что, по мысли Козельского, в современном ему обществе дело обстоит более благополучно, нежели в давно прошедшие времена? Козельский весьма далек от подобного вывода. Стоит ли, замечает он в примечаниях к той же «Истории датской», удивляться, что в средневековой Дании не пользовались уважением принцы, которые «не хаживали на добычу», если этот «странный и вредный обычай... и ныне в силе», и тут же весьма многозначительно добавляет: «Нынешний свет, как не хвастает себя политичным, однако он неважние перед прежними временами получил, да и получил ли приращение в добродетели; а разность только в том, что теперешние люди не так просто, как прежние, а искуснее обижают своих ближних»<sup>3</sup>.

После всего сказанного едва ли можно сомневаться, что, обличая, гневно бичуя принадлежащих далекому прошлому датских «обладателей» и князей католической церкви, Козельский в то же время имел в виду и современных ему духовных и светских угнетателей народа. Таков был истинный замысел его примечаний, о чем легко догадывались уже и читатели-современники. Недаром на титульном листе одного из сохранившихся экземпляров «Истории датской»<sup>4</sup> мы находим сделанную еще в конце XVIII в. пометку о «довольно хитрых примечаниях», сопровождающих текст книги.

<sup>1</sup> «История датская», т. II, стр. 206—207.

<sup>2</sup> Там же, стр. 205.

<sup>3</sup> «История датская», т. I, стр. 129.

<sup>4</sup> Экземпляр хранится в Гос. публ. истор. биб-ке в Москве (ОИК № 7178).

В 1766 г. Козельский «за имеющуюся грудною болезнью», как гласит определение Военной коллегии<sup>1</sup>, был уволен «из воинской службы», покинул Инженерную школу и занял должность секретаря в третьем департаменте Сената<sup>2</sup>. Эта перемена, конечно, ни в малой степени не отвечала его творческим интересам. Позднее он неоднократно жаловался на то, что служба мешала ему полностью отдаться науке. Тем не менее сенатские канцелярские будни нисколько не заглушали в нем стремления к знаниям и, в частности, к лучшему овладению философией, к которой он питал особое пристрастие. Более того, переход в Сенат как будто даже сыграл роль дополнительного стимула к его философским исканиям. «При вступлении моем из воинской службы в статскую, — пишет Козельский, — имел я для приобретения в ней некоторой способности неодолимую нужду упражняться в чтении философских книг, служащих к сему намерению»<sup>3</sup>. Это заявление весьма характерно. Видимо, столкнувшись по роду своей работы с различными сторонами общественной и государственной жизни, Козельский, как мыслящий человек, почувствовал настоятельную необходимость в теоретической опоре для лучшего уяснения существа чисто практических вопросов, выдвигаемых окружающей социальной действительностью.

Отдавшись самым ревностным образом философии, или, по его словам, «познанию прямой добродетели и прямой истины», он вскоре задумал изложить результаты своих чтений и размышлений, лелея надежду оказать посильную помощь в распространении философской науки среди соотечественников. В начале августа 1768 г. «Санктпетербургские ведомости» уведомляли читателей о том, что «правительствующего Сената в типографии продается новопечатанная книга „Философические предложения“». На титульном листе этой книги стояло имя ее сочинителя, Якова Козельского.

## II

Продолжая и развивая ломоносовскую материалистическую традицию в русской философии и свободомыслии, Козельский в своих «Философических предложениях» выступает как вполне сложившийся социально-политический мыслитель, как активный и смелый борец против схоластики, идеализма и тео-

<sup>1</sup> ЦГАДА, ф. 262, д. 6007, л. 96 об.

<sup>2</sup> Там же, ф. 261, д. 3702, л. 538.

<sup>3</sup> «Философические предложения» (из Посвящения А. А. Вяземскому).

логии. Он относится с уважением к виднейшим представителям материализма и атеизма своего времени. Но прежде всего он дорожит своей самостоятельностью, независимостью своих суждений, своим собственным мнением. «Я, — пишет Козельский, — не ласкал никому из других авторов, каков бы он велик ни был; потому что раболепствующий мнениям других людей равно глуп кажется в глазах мудрого человека, когда он защищает по ласкательству, а не по уверенности»<sup>1</sup>. Предъявляя высокие моральные требования к ученому и тем более к писателю-философу, имеющему смелость «наставлять людей в добродетели», Козельский подчеркивал, что ученый не смеет «менять строгую правду на красоту своего слогу», что он обязан «приводить свои страсти в согласие с законами справедливости», не должен знать «за правду никакого страха, ни за ложь надежды»<sup>2</sup>. Сам Козельский вполне стоял на высоте этих требований, до конца следуя собственному заявлению о том, что в своей философской книге он «не защищает ничего, кроме правоты своего сердца и намерения»<sup>3</sup> и что «лучше желать справедливо или несправедливо быть осмеянным, нежели терпеть подлым образом упрекание от совести в какой-либо своей неправости»<sup>4</sup>.

В «Философических предложениях» Козельский пытался охватить всю совокупность проблем философии — «теоретической» и «практической», употребляя современную ему терминологию. Однако в качестве основной Козельский ставит перед философией социальную-этическую задачу искания «правил», ведущих к благополучию человечества, отражая тем самым характерную уже для XVIII в. черту передовой русской философской мысли: ее стремление не уходить в область абстрактных, оторванных от действительности исканий, но служить непосредственным нуждам общества.

Козельский выступает как материалист, исходящий из признания природы в качестве единственной существующей вне человека реальности, в качестве внешней среды, делающей возможным само существование человека. Мыслитель не вносит в мир, говоря словами Энгельса, никаких «посторонних прибавлений». Козельский понимает природу как единство «мира вещей» и «мира людей» и, очевидно, желая оттенить свое отрицательное отношение к доктринам религии, подчеркивает, что «более сих двух предметов натура в себе не имеет».

<sup>1</sup> «Философические предложения», Предисловие, стр. 20.

<sup>2</sup> Там же, стр. 35—36.

<sup>3</sup> Там же, стр. 22.

<sup>4</sup> Там же, стр. 225.

Всячески ограждая науку от бесплодных и «вредящих человечеству» метафизических богословских блужданий, он призывал «служить природе с возможным усердием» и без страха и сомнения отдаться ее «кроткому руководству». Но «служение природе» означало для Козельского (и в этом одна из отличительных особенностей русского мыслителя) не только и даже не столько опытное, очищенное от теологии, познание «мира вещей», сколько познание человеком особенных свойств самого человека и человеческого общества. Естественно отсюда, что центральное место в творчестве Козельского и в «Философических предложениях» в особенности занимает этическая проблема, рассмотрение которой органически сочетается у него с проблемой социально-политической.

Задача этики, согласно Козельскому, состоит не в назидательном, в том числе и религиозном, морализировании, но в разработке согласных с «естеством» путей, ведущих как отдельного человека, так и общество в целом к познанию и, главное, к практике «истинной добродетели», под которой следует разуметь единство личного и общественного интереса, достигаемое подчинением личного общественному. В окружающей человека социальной среде Козельский видел ключ к решению этой задачи. В радикальном переустройстве общественных отношений на новых, справедливых началах усматривал он необходимое условие и нравственного совершенствования общества и, что также следует подчеркнуть, просвещения народных масс.

Известно, что, будучи идеалистами в понимании социальных явлений, французские философы-просветители XVIII в. искали в успехах разума путь к утверждению справедливых порядков.

Согласно их убеждению, по воле добродетельных правителей разум должен стать для погрязших в эгоистических личных интересах людей нитью Ариадны, с помощью которой можно притти к усвоению норм поведения, гармонически сочетающих благо индивида с благом всего общества. Всесильный разум почитался ими верховным судьей всех деяний человеческих.

Существенно иных взглядов по этому важному вопросу придерживался Козельский. Как и все просветители, он высоко ценил силу человеческого разума, познающего естественный ход вещей и сокрушающего вековые предрассудки и суеверия. Однако он справедливо считал, что просвещение само по себе еще не является залогом торжества «истинной справедливости». Плохо то, пишет он, что «весь свет старается прежде и больше

усилить себя в разуме, нежели в добродетели»<sup>1</sup>. И он предлагает оценивать не только с точки зрения разума, но и в свете «истинной добродетели» как поступки отдельных людей, так и явления общественной жизни. Он предлагает, далее, уделять должное внимание очищенному от тлетворной религиозной морали нравственному воспитанию. И тем не менее он не может тут же не признать, что подобное средство едва ли способно привести к успеху, ибо социальная среда такова, что своим отрицательным влиянием совращает с пути даже весьма «добродетельно-воспитанную» личность. Надо, следовательно, во имя торжества справедливости переустроить жизнь, изменить социальные отношения людей, ибо, пишет Козельский в «Философических предложениях», «если мы видим в каком народе мало добродетелей», то происходит это «от излишнего своевластия одной части того народа и от великого притеснения другой»<sup>2</sup>. Только в истинно-справедливом обществе народ, освободившийся от ига подневольного труда, сможет познать светоч просвещения и добродетели: «Выполировать народ, — бросает Козельский замечательную для своего времени и рожденную русскими просветителями мысль, — иначе нельзя, как чрез облегчение его трудностей»<sup>3</sup>.

Выступая со своей и без того смелой книгой в условиях самодержавно-крепостнической России, Козельский не мог прямо сказать, что «выполирование» народа означает одновременно и освобождение его от религиозных предрассудков. Тем не менее, оценивая и логически развивая только что цитированное положение Козельского в свете всей совокупности его философских и социально-политических взглядов и особенно имея в виду предпринятую им (о чем подробно речь пойдет ниже) критику религиозной морали, можно заключить, что, в отличие от французских просветителей, Козельский преодоление религиозных предрассудков связывал не только с распространением просвещения, но и с глубокими социальными переменами.

Какие же силы могут привести общество кратчайшим путем к торжеству справедливости? Читая книгу Козельского, чувствуешь, как мучительно бьется он над этим вопросом. Вместе со многими просветителями своего века он то апеллирует к «добродетельному» правителю, то проникается сознанием тщетности своих надежд. Однако, преодолевая эти колебания,

<sup>1</sup> «Философические предложения», стр. 68.

<sup>2</sup> Там же, стр. 2.

<sup>3</sup> Там же, стр. 198—199.



он приходит в конце концов к иному решению, до которого не только не поднимались, но которое, при всей своей ненависти к тирании, даже отвергали французские просветители, не исключая и демократа Руссо. Сравнивая «великими обидами утесняемых от высших себя» людей со стремящимся найти выход и прегражденным плотиной потоком, Козельский замечает, что эти «к долговременному терпению принужденные люди по долгом притворстве, как только найдут случай, то тем больше истощают наружу свою досаду, и такие люди иногда бывают сами и обидчики их, а иногда одни обидчики волнованию сердец их причиною, и в сем другом случае по справедливости почесть их можно почти за невиновных»<sup>1</sup>.

Смысл этого весьма осторожного и несколько морально-отвлеченного по форме высказывания, в котором речь идет о причиняемых «высшими» «великими обидами», едва ли может вызвать сомнения. Аналогия стремящихся дать выход своему гневу людей с прорывающим плотину неудержимым потоком также вряд ли нуждается в комментариях. Речь идет здесь, очевидно, о возможности и оправдании активного вмешательства народных масс в устройство собственной судьбы. Всякое же иное истолкование приведенного отрывка не выдерживает ни малейшей критики. Мыслитель, мечтавший видеть современное ему общество устроенным на добродетельных и справедливых началах, конечно, не имел в виду предупреждать власть имущих о грозящей им опасности, ибо менее всего мог удовлетвориться какими-либо уступками с их стороны в рамках существующего порядка вещей. Знаменательно, что несколько позже тот же образ рвущегося к свободе потока был в уже совершенно революционном плане использован Радищевым в «Путешествии из Петербурга в Москву»<sup>2</sup>.

В противоположность современной ему дворянской утопии князя Щербатова — «Путешествию в землю Офирскую», Козельский, порвавший с дворянской точкой зрения, дает в «Философических предложениях» свой проникнутый демократизмом идеал «истинно-добродетельного» общественного устройства. Убежденный противник самовластья во всех его проявлениях, Козельский выступает в защиту задавленных нуждой людей и с ненавистью бичует «живущих за счет чужого поту» тунеядцев, угнетающих «людей обществу полезных». Он рисует общество, в котором нет ни роскоши, ни нищеты, а частная собственность хотя и сохраняется, но ограничена

<sup>1</sup> «Философические предложения», стр. 156—157.

<sup>2</sup> См. А. Н. Радищев. Соч., т. I, 1938, стр. 320.

личным трудом и заслугами перед согражданами,— общество, основанное на обязательном для всех общепольном «труде уравнином», на взаимопомощи и уважении человеческого достоинства. «В нашем российском народе,— пишет он,— вошло в обычай называть убогого человека бедным, а простой народ подлым, а мне думается, что бедным называть должно того, кто не может трудом своим сыскать пропитания; а подлым того, кто упражняется в порочных делах»<sup>1</sup>. Это слова убежденного народолюбца, мыслителя-гуманиста, возвышающего свой голос против попирающих достоинство простого человека крепостников.

Говоря о характере и организации труда в благоустроенном обществе, Козельский бросает ряд замечательных мыслей, вызывающих глубокое уважение к этому благородному философу-гуманисту. Какую бы работу человек ни выполнял — зависящую ли «от души или от ума» или «от тела или рук человеческих» (понятия умственного и физического труда Козельский различал достаточно четко), и в том и в другом случае труд становится потребностью человека и, будучи соразмеряем с его силами и способностями, не может быть ему в тягость.

Проповедуя трудолюбие, Козельский, однако, оговаривает, что трудолюбие это должно быть «не чрезвычайное», т. е. не такое, чтобы оно могло «укоротить жизнь человеку», но и не менее интенсивное, чем возможно для человека «без повреждения своего здоровья», ибо трудолюбие менее напряженное содержит уже момент лени, а последняя «есть удаление от должных трудов» и потому аморальна<sup>2</sup>. «Мне думается,— пишет Козельский,— что для труда человеку довольно восьми часов в сутки, другие восемь часов может он употребить на одевание, кушание и забаву, а третьи восемь часов на сон»<sup>3</sup>. Итак, восьмичасовой рабочий день он считал достаточной и справедливой нормой труда в идеально устроенном обществе. Надо было обладать поистине огромным гражданским мужеством, чтобы публично высказать в государстве эксплуататоров-крепостников подобную мысль.

Следует отметить еще одну весьма характерную для социальной утопии Козельского черту, заслуживающую особого внимания. В то время как в «Путешествии в землю Офирскую» князя Щербатова рисуемый им столь близкий сердцу

<sup>1</sup> «Философические предложения», стр. 91.

<sup>2</sup> Там же, стр. 90.

<sup>3</sup> Там же, стр. 200.

аристократа общественный идеал, основанный на сохранении эксплуатации и сословных привилегий, тесно связан с наличием религиозной организации и использованием религии как средства удержания народных масс в повиновении, в почти одновременно написанных Козельским «Философических предложениях» вопрос о религии обходится полнейшим молчанием. Молчание это в подцензурной книге красноречивее всяких слов свидетельствует о свободомыслии Козельского не только в области социально-политической, но и религиозной. Толковать на десятках страниц о «введении в общество добронравия» и ни единым словом не обмолвиться о месте религии в условиях этого идеального человеческого общества — уже само по себе было смелым вызовом господствовавшей церковной идеологии, одним из краеугольных камней которой как раз и являлось признание религиозного учения в качестве непререкаемого источника «добронравия» и основы общественной и личной жизни. Смелость этого вызова тем более усугублялась, что Козельский немало места в своих работах уделял разъяснению пользы наук, представляя себе добродетельное общество обществом «выполированным», т. е. таким, в котором просвещение и научные знания развиваются широко и свободно. Недаром он требовал, чтобы науки, «будучи в обществе», не оставались «чужды от общества»<sup>1</sup>, и утверждал, что «науки тем паче произрастают, чем больше хотя посредственных разумов, нежели один, хотя бы и весьма великий, над ними трудился»<sup>2</sup>, тем самым в известном смысле приближаясь к идее о широком распространении науки.

Таков в самых общих чертах характер главного произведения Козельского — «Философических предложений», по праву достойных занять выдающееся место среди литературных памятников передовой русской философской и общественной мысли второй половины XVIII в.

### III

Закончив «Философические предложения», Козельский приступил к переводам из французской «Энциклопедии». Работа эта выполнялась им по поручению учрежденного в 1768 г. «Собрания, старающегося о переводе иностранных книг», участником которого он состоял наряду с Радищевым

<sup>1</sup> См. Я. Козельский и. Рассуждения двух индийцев Калана и Ибрагима о человеческом познании, 1788, стр. 15.

<sup>2</sup> «Механические предложения», Предисловие, стр. 11.

Десницким и др.<sup>1</sup> Надо полагать, что эту работу он поделил со своим сослуживцем по Сенату И. Туманским, взяв на себя материалы по общефилософским вопросам (философия, логика, диалектика, метафизика, богословие), принадлежащие главным образом перу Дидро, а также множество статей и заметок из области морали и права (нравоучение, нравственность, этика, «естественный закон» и т. д.). Два тома переводов Козельского<sup>2</sup> и томик Туманского<sup>3</sup>, вышедшие одновременно, в 1770 г., впервые по-настоящему раскрыли перед русским читателем идейное содержание труда французских просветителей и резко отличались от ранее появившихся на русском языке «благонамеренно» подобранных выборок из «Энциклопедии». В том же году Козельский выпустил еще одну переводную книгу из совершенно уже иной области — «Об осаде крепостей».

Здесь необходимо остановиться на одном моменте, освещение которого имеет значение не столько для фактической, сколько для идейной биографии мыслителя: мы имеем в виду вопрос о том, является ли участник екатерининской комиссии по составлению нового Уложения, депутат от Днепровского пикинерного полка майор Я. П. Козельский и Козельский-философ — одним и тем же лицом. Указания, имеющиеся на этот счет в литературе, явно противоречивы. Так, «Русский биографический словарь» (1903), ссылаясь на «Записки» М. В. Данилова, считает «почти несомненным», что депутатом комиссии был именно Козельский — автор «Философических предложений»<sup>4</sup>. Иной точки зрения придерживается В. Л. Модзалевский<sup>5</sup>, различающий трех братьев Козельских: старшего — полтавского полкового есаула, среднего — писателя и переводчика и младшего (тоже Якова Павловича<sup>6</sup>) — премьер-

<sup>1</sup> См. В. П. Семенов. Собрание, старающееся о переводе иностранных книг, 1913, стр. 13, 36. Кроме статей из «Энциклопедии», Козельский взялся переводить для собрания «Историю критической философии» Лаланда. Однако эту работу он не довел до конца — во всяком случае в свет она не появилась.

<sup>2</sup> Статьи о философии и частях ее из «Энциклопедии», ч. I, СПб., 1770, и статьи о нравоучительной философии и частях ее из «Энциклопедии», ч. II, СПб., 1770.

<sup>3</sup> О государственном правлении и разных родах оного из Энциклопедии, СПб., 1770.

<sup>4</sup> Том «Кнаппе — Кюхельбеккер», стр. 38.

<sup>5</sup> В. Л. Модзалевский. Малороссийский родословник, ч. II, 1908, стр. 392.

<sup>6</sup> Тетки среди родных братьев не были редкостью в украинских семьях. Так, в 40—50-х годах XVIII в. при Академии Наук подвизались сыновья значкового товарища Лубенского полка брата Полетики, оба

майора, как раз и избранного в 1767 г. от «шляхетства и владельцев» Днепровского пикинерного полка депутатом в комиссию по составлению нового Уложения. Таким образом, согласно Модзалевскому, Козельский — секретарь Сената никогда в комиссию не избирался, и это мнение имеет за собой уже то преимущество, что было высказано позже и, следовательно, с учетом данных «Биографического словаря» и что автор его, специально занимавшийся генеалогией украинского дворянства, опирался в своей работе на весьма солидную документацию. Тем не менее мы позволим себе привести дополнительно несколько соображений по затронутому вопросу, ибо от его возможного уточнения зависит, насколько правомерно поступили бы мы, используя выступления депутата Козельского о положении крепостного крестьянства для оценки деятельности и творчества автора «Философических предложений».

Прежде всего надо сказать, что ссылка «Русского биографического словаря» на записки Данилова — плод явного недоразумения: в «Записках»<sup>1</sup> нет не только прямых или косвенных указаний на возможность участия Козельского-переводчика в Законодательной комиссии, но и вообще какого-либо упоминания имени Козельского<sup>2</sup>. Далее отметим, что весной 1767 г., когда происходили выборы депутатов, Козельский-переводчик, как нам уже известно, служил в Сенате, будучи в гражданском чине надворного советника, работал над «Философическими предложениями» и никак не был связан со шляхетством Днепровского пикинерного полка. Но в это же время служивший на Украине майор Козельский, действительно, был «сбран депутатом в Москву»<sup>3</sup>, куда он и прибыл в мае 1767 г.<sup>4</sup> Однако

Григорий («Зап. Академии Наук», т. XII, 1867, кн. 2, Прилож. № 5, стр. 45). См. также у Модзалевского в «Малороссийском родословнике».

<sup>1</sup> «Записки» М. В. Данилова, Казань, 1913 (имеются и другие, более ранние издания).

<sup>2</sup> Возможно, «Русский биографический словарь» путает «Записки» М. В. Данилова с «Записками» Гавр. Добрынина, автор которых, действительно, рассказывает о своей встрече с Козельским — писателем и переводчиком. Однако это само по себе интересное свидетельство, к которому мы еще вернемся, не имеет никакого отношения к рассматриваемому вопросу.

<sup>3</sup> Об этом прямо свидетельствует поданная на имя генерал-губернатора Украины графа Румянцева жалоба казаков, выражающих недовольство по поводу недопущения их к участию в выборах депутата (см. «Наказы малороссийским депутатам 1767 г. и акты о выборах депутатов в комиссию сочинения Уложения», Киев, 1889, стр. 281. См. также ЦГАДА, ф. 249, д. 6450, лл. 252 об. и 253).

<sup>4</sup> См. «Именной список господам депутатам, находящимся в комиссии о сочинении проекта нового Уложения, февраля на 24 число 1769 г.».

известно, что майору Козельскому не пришлось до конца выполнить свои депутатские обязанности: он оказался в числе тех депутатов, которые в конце 1768 г., в связи с начавшейся войной вынуждены были, согласно именному указу, отправиться «к своим должностям». В 1769 г. он значился при «армии»<sup>1</sup>, а к 1771 г. — среди штаб-офицеров упомянутого Днепровского пикинерного полка<sup>2</sup>. К тому времени этому полку уже довелось побывать в походе и принять участие в осаде Бендерской крепости<sup>3</sup>. Между тем брат майора Козельского все эти годы оставался в Петербурге, получил очередной гражданский чин коллежского советника<sup>4</sup>, продолжал служить в Сенате<sup>5</sup> и, как было сказано, помимо «Философических предложений», успел издать еще переводы статей из «Энциклопедии». Таким образом, едва ли есть основания сомневаться в том, что Козельский-мыслитель и Козельский-депутат — разные лица. Вернее будет сказать, что в лице братьев Козельских, к которым следует присоединить еще и писателя Ф. Я. Козельского, мы имеем трех представителей одной и той же семьи, выдвинувшихся на поприще прогрессивной общественной деятельности во второй половине XVIII в.

Возвращаясь к биографии Козельского, отметим, что в 1770 г. он отправился из Петербурга в Глухов, где находилась Малороссийская коллегия, членом которой он был назначен<sup>6</sup>.

стр. 80. Следует отметить, что и два других списка депутатов комиссии — на 1 января (стр. 55) и 20 апреля 1768 г. (стр. 53) — ничего не прибавляют в пользу мнения об участии в комиссии Козельского-философа.

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> «Список воинскому департаменту на 1771 г.», стр. 119.

<sup>3</sup> См. «Журнал военных действий» за июль 1770 г. и др., а также у А. Петрова «Война России с Турцией 1769—74 гг.», т. II, стр. 271, 300—301 и др.

<sup>4</sup> См. «Месяцеслов с росписью чиновных особ на 1769 г.» (стр. 7) и то же на 1770 г. (стр. 7), а также титул второй части «Статей из Энциклопедии» в переводе Козельского, СПб., 1770.

<sup>5</sup> В «Журналах и протоколах Правительственного Сената 3-го департамента» сохранились многочисленные листы 1768—1770 гг., скрепленные подписью Якова Козельского (ЦГАДА, ф. 261, д. 5563, 5564, 5573, 5574). Среди них имеются документы, датированные первыми месяцами 1769 г., т. е., бесспорно, относящиеся ко времени, когда, согласно Именному списку господам депутатам от 24 февраля того же года, Козельский-депутат находился «при армии» (д. 5564, лл. 493—498; д. 5573, лл. 159—161, 167—171 и др.). Известно также, что в течение мая 1770 г. Козельский — автор «Философических предложений» сдавал дела в связи с переходом на другую работу, т. е. находился в Петербурге (см. ЦГАДА, ф. 249, д. 6460, лл. 182 и 184: «Челобитная Якова Козельского о выплате ему жалованья за время сдачи дел по Сенату» и решение по этой челобитной).

<sup>6</sup> ЦГАДА, ф. 268, д. 6297, лл. 36, 50 и 50 об.

О причине этой перемены недвусмысленно свидетельствует сохранившийся «всеподданнейший доклад» генерал-прокурора Вяземского, отмечающий, что Козельский «к правлению обер-секретарской должности», которую следовало ему по праву занять, «не имеет той способности, какую важность сего чина требует, а гораздо способнее быть при других делах»<sup>1</sup>. Мы едва ли ошибемся, если скажем, что действительная подоплека увольнения Козельского из Сената заключалась в его вольнодумном образе мыслей, несовместимом со службой в центральном правительственном учреждении самодержавно-крепостнической России.

Годы, проведенные в Глухове (1770—1778), не были ознаменованы для Козельского новыми творческими достижениями. Возможно, причиной тому послужила занятость делами коллегии<sup>2</sup>.

Во всяком случае за весь этот период не появилось в свет ни одного его сочинения или перевода, хотя у него имелось достаточно петербургских связей, чтобы печататься, даже находясь в отдалении от столицы.

Что же касается вышедшей в 1778 г. и приписываемой Я. П. Козельскому трагедии «Велесан», то в действительности она принадлежит перу его племянника, поэта и драматурга Ф. Я. Козельского.

В 1778 г. в поданной на имя Румянцева челобитной Козельский писал, что «ныне по усилившимся болезням в груди; глазах и ушах» он «более службы нести не может»<sup>3</sup>, и просил об отставке, в которую вскоре и вышел. Поселившись в своем небольшом имении в селе Крутой Берег, Лубенского полка<sup>4</sup>, он вновь отдался — в меру своего болезненного состояния — ученой и литературной работе. Плодом этих, проведенных в тиши деревенской жизни, научных занятий явилась книга с несколько экзотическим, хотя и вполне в духе XVIII в., заглавием: «Рассуждения двух индийцев Калана и Ибрагима о человеческом познании», вышедшая в свет в Петербурге в 1788 г. Это был первый том широко задуманного труда энциклопедического характера, в котором автор поставил перед собой задачу дать краткую сводку знаний из разных областей

<sup>1</sup> ЦГАДА, ф. 268, д. 3858, л. 261.

<sup>2</sup> В последнем своем произведении — «Рассуждения двух индийцев Калана и Ибрагима о человеческом познании» (1788) Козельский замечает: «Вы знаете, какую я имею охоту к наукам, но гражданская должность препятствовала мне довольно в них упражняться» (стр. 1).

<sup>3</sup> ЦГАДА, ф. 268, д. 6320, л. 496.

<sup>4</sup> Там же, ф. 261, д. 5663, л. 107.

науки, философски-осмысленных и изложенных в живой форме диалога.

«Рассуждения двух индийцев» состоят из пяти частей, первая из которых — «Об испытании натуры и ее тайнств» — служит как бы философским введением к остальным, последовательно трактующим «О земле и ее произведениях», «О царстве выкапываемых вещей», «О царстве растущих вещей» и «О тяжести, движении и спокойстве земных тел». Козельский использует здесь самый разнообразный материал из физики, химии, минералогии, физиологии, ботаники, зоологии, анатомии, медицины и агрономии. Он стремится внушить читателю мысль о достоинстве и силе науки, единственно способной раскрыть перед человеком «тайны натуры». Он зовет к терпеливому и настойчивому познанию природы, не терпящей «ложь не знающих в точности дел ее людей». В этой своей книге, как и в «Философических предложениях», Козельский твердо стоит на очищенной от всяких «предрассуждений» материалистической почве. «Рассуждения двух индийцев» были последней изданной Козельским книгой.

Какие-то неизвестные нам обстоятельства заставили Козельского на склоне лет в 1788 г.<sup>1</sup> вновь поступить на службу и с этой целью вернуться в Петербург. Его имя мы находим<sup>2</sup> среди сотрудников комиссии по сочинению проекта нового Уложения, где он исполняет должность «сочинителя» при двух «сочинительских помощниках», — служба, надо полагать, не слишком обременявшая его, ибо в пору все более сгущавшейся реакции комиссия существовала только номинально. В 1791 г. Козельский занял еще одну должность — инспектора над классами в «Гимназии для чужестранных единоверцев»<sup>3</sup>. Гимназия эта была при том самом Артиллерийском и инженерном шляхетском корпусе, в котором он преподавал в молодые годы: здесь обучались дети из перешедших на русскую сторону во время русско-турецкой войны греческих семей. Однако в Петербурге Козельский оставался недолго. Здоровье его, видимо, окончательно расшаталось. В 1793 г.<sup>4</sup> он вновь перебрался в свою деревню<sup>5</sup>, где и умер год или два спустя, имея более шестидесяти лет отроду.

<sup>1</sup> «Рассуждения двух индийцев», Посвящение.

<sup>2</sup> «Месяцослов с росписью чиновных особ на 1789 г.», стр. 401.

<sup>3</sup> То же, на 1792 г., стр. 61.

<sup>4</sup> В «Месяцослове с росписью чиновных особ на 1794 г.» обе должности, исполнявшиеся Козельским, заняты другими лицами.

<sup>5</sup> В. Л. Модзалевский. Малороссийский родословник, т. II, стр. 391.



Таковы основные вехи жизни и творческой деятельности Козельского.

Рассматривая социальные предпосылки взглядов Козельского и путь, который он проделал как самостоятельный творческий мыслитель, следует помнить, что направление его морально-философского трактата определялось в конечном счете все углублявшимися социальными противоречиями русской крепостнической действительности, обострившими борьбу также и в области идеологии и породившими демократические тенденции в лагере передовой русской философской и общественной мысли. Правда, Козельский высказывается подчас в предельно абстрактной форме, многое недоговаривает, а возможно, и кое о чем умалчивает. И тем не менее в авторе «Философических предложений» уже чувствуется мыслитель-гражданин, болеющий за свою страну, остро переживающий царящую вокруг несправедливость. «Философические предложения» Козельского овеяны, выражаясь словами Горького, «романтической любовью к человеку»; в них уже видны проблески того высокого искания социальной правды, которое позже пройдет красной нитью через всю передовую русскую литературу и общественную мысль.

Человек недюжинных способностей, критического и острого ума, Козельский соединял в себе необычайную скромность со стремлением к творческому исканию, считая, что в науке нельзя обойтись без нарушающих привычный образ мыслей «отважных покушений». Но, решаясь на «отважные покушения», он вовсе не думал, что все его высказывания имеют значение каких-то непреложных истин, хотя и не сомневался в правильности своих исходных взглядов. Зная наперед, что многие из его «предложений», как «противные нынешнему обычаю и вкусу», останутся попросту непонятыми, он тем не менее считал своим гражданским и моральным долгом высказать их и притом сделать это в форме по возможности открытой.

Как и всем просветителям, Козельскому были свойственны наиболее радикальные формы религиозного свободомыслия. Не дойдя до последовательного атеизма, он все же твердо придерживался деистических принципов в сочетании с изрядной долей религиозного скептицизма, имевшего в XVIII в. довольно широкое распространение в нашей стране. Относясь с резкой нетерпимостью ко всякому проявлению религиозного ханжества, критикуя религию и прежде всего ее моральные принципы, он в то же время отчетливо видел порочность современного ему церковного быта. Именно с этой стороны характеризует его единственное пока известное нам

«видительство современника, вольнодумного и острого на слово бытописателя духовенства, архиерейского секретаря Гавриила Добрынина, которому в 1774 г. довелось побывать в Глухове и познакомиться с Козельским, «человеком ученым и литератором»<sup>1</sup>. Добрынин рассказывает о настоятеле Петропавловско-Глуховского монастыря, епископе Анатолии Мелесе, «служившем «в прошедшую против турок войну на хребтах корабельных». Известный своими причудами, епископ этот, предпочитавший коротать время в доброй компании за кружкой вина, имел обыкновение ходить босиком и с непокрытой головой, в китайчатом халате вместо рясы и забавляться ракетами и пальбой из пушек, перелитых по его приказанию из монастырских колоколов. Встретив Анатолия, на сей раз, как повествует Добрынин, одетого по всей епископской форме, Козельский приветствовал его насмешливой репликой: «Я, прочитав вашу речь, которую вы говорили пред государыней императрицей и которую мне из Петербурга прислал приятель, всегда хранил почтение к вашим дарованиям»<sup>2</sup>. Добрынин полностью приводит эту произнесенную Анатолием в 1772 г. речь<sup>3</sup>, представляющую собой набор бессмысленных и напыщенных фраз, легко обнаруживающих действительный уровень способностей незадачливого епископа.

Оптимистическое мироощущение никогда не покидало Козельского. Это был человек, любивший жизнь и желавший, чтобы радости этой земной и единственной жизни стали доступны всему человечеству. Негодуя на царящую кругом несправедливость, он не терял надежды, что «истинная добродетель» рано или поздно восторжествует на земле.

Козельский проявлял типичную для русских просветителей XVIII в. разносторонность интересов. Общественная мысль, история, философия, естествознание — все привлекало его внимание и всюду он стремился сказать свое слово, чтобы, хотя в малой степени, как он говорил, быть полезным своим «согражданам-россиянам». Скромный труженик на поприще передовой русской культуры, он действительно сумел высказать немало глубоких и радикальных для своего времени идей, в частности в области критики религии. К рассмотрению узловых моментов свободомыслия Козельского, определяющих

<sup>1</sup> См. «Истинное повествование, или жизнь Гавриила Добрынина, им самим написанная», «Русская старина», 1871, № 5, стр. 588—589 (есть и отдельное издание).

<sup>2</sup> Там же, стр. 588

<sup>3</sup> Там же, стр. 589.

его значение в развитии русской атеистической мысли второй половины XVIII в., мы теперь и переходим.

#### IV

С большой яркостью проявилось религиозное свободомыслие Козельского в его смелой и решительной борьбе с идеалистической, по существу богословской, вольфганской метафизикой. Будучи специфическим порождением реакционной немецко-прусской юнкерской идеологии, вольфианство широко использовалось светскими и духовными обскурантами в их попытках противостоять успешному развитию идей материализма и атеизма. Завезенная немцами в Россию, эта философия была подхвачена известной частью благоговевших перед иностранщиной правящих дворянских кругов, а также приспособившими ее для целей богословия представителями высшей церковной иерархии. Стараниями реакционеров, не без основания видевших в достижениях русской материалистической и атеистической мысли направленную против существующего порядка вещей идейную силу, вольфианство насаждалось как в духовной, так и в светской высшей школе, где оно во второй половине XVIII в. играло даже роль официально принятой философской системы.

Имея в виду Вольфа и вольфианцев, Маркс писал в «Святом семействе», что в начале XVIII в. метафизика, утратив полностью связь с положительными науками, ограничилась в своем содержании «только миром идей и божественными предметами»<sup>1</sup>.

Видное место в философии Вольфа занимала бесплодная телеология, которая, в полном согласии с богословской религиозной догмой, приписывала природе стремление к осуществлению в конечном счете потребной «венцу творения» — человеку — и предустановленной свыше внешней цели. Исследование Вольф подменял предельно мелочной классификацией понятий. Его философские построения напоминали, по образному сравнению Гейне, шкаф, ящики которого содержатся в образцовом порядке и, во избежание путаницы, снабжены четкими ярлыками. Безудержное, почти маниакальное стремление давать всему, что ни есть на свете, бессодержательные, чисто рассудочные, тривиальные определения и возвещать, как заметил Маркс, с огромной помпой обыденнейшие банальности<sup>2</sup>, силлогистика, применяемая на каждом шагу к самым

<sup>1</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. III, стр. 156.

<sup>2</sup> См. К. Маркс. Капитал, т. I, 1930, стр. 482 (Примечание).

повседневным вещам и представлениям, — все это накладывает на философию Вольфа печать крайнего педантизма и сближает ее со средневековой богословской схоластикой.

Эти характерные для Вольфа особенности перешли к многочисленным его ученикам и последователям, в частности к Баумейстеру, философские учебники которого подверглись всесторонней и острой критике со стороны Козельского.

Разделив, по вольфову образцу, «метафизику» на четыре части — онтологию, космологию, психологию, или «пневматологию», и «натуральное богословие», Баумейстер прямо дает понять, что конечная задача его изложения состоит в обосновании бытия бога и бессмертия души и что «первая философия», или онтология, на то будто и пригодна, чтобы доказывать эти две «утешительные» для человечества «истины»<sup>1</sup>.

Козельский, для которого, как для материалиста, философия содержит «одни только генеральные познания о вещах и делах человеческих»<sup>2</sup>, решительно выбрасывает за борт философской науки «натуральное богословие». Назвав метафизику наукой «общих понятий», Козельский определяет, что она «содержит в себе онтологию, то-есть знание вещей вообще, и психологию, то-есть науку о духе или о душе»<sup>3</sup>. Вольфианская же «наука о боге, о его свойствах и действиях» оказывается для него совершенно несовместимой с «природной красотой и великолепием» философии. Используя прием, не раз до того испытанный свободными мыслителями, Козельский заявляет, что рассуждать «о свойствах и делах божиих» значит предпринимать «излишнее и не сходное с силами» дело и что в данном случае, мол, желающие имеют возможность обойтись «священным писанием», где уже сказано все, что только можно измыслить о «непонятном уму» высшем существе<sup>4</sup>. В противовес вольфианцам, тянувшим философию вспять и по сути дела низводившим ее к положению «служанки богословия», Козельский в единственно возможной тогда в открытом выступлении форме становится на защиту свободного философствования.

Как подобает материалистически мыслящему философу, Козельский обнаруживает полнейшее равнодушие и к столь волновавшей последователей Вольфа «проблеме» бессмертия души. Вместе с тем он отбрасывает все то, что, согласно

<sup>1</sup> См. Баумейстер. Метафизика, стр. 10.

<sup>2</sup> «Философические предложения», стр. 3.

<sup>3</sup> Там же, стр. 37—38.

<sup>4</sup> Там же, Предисловие, стр. 7.

вольфианской системе, подлежит ведению «психологии умозрительной», иными словами, все, что трактует о «духовной субстанции» и «субстанциональных свойствах души». И если вольфианцы и в их числе Баумейстер фиксировали внимание как раз на этих чисто спекулятивных моментах, то Козельский, напротив, рассматривал психологию единственно как науку о «душевных явлениях» и процессе познания человеком окружающего мира.

В совершенно иной, по сравнению с вольфианством, плоскости, естественно рисовался Козельскому и вопрос о связи души с телом. Полемизируя с Баумейстером, почитавшим душу «царицею над телом», Козельский давал понять, что и здесь ему не по пути ни с богословами, ни с философами-идеалистами. В то время как немецкий автор пространно излагает в своей «Метафизике» идеалистические точки зрения по этому вопросу и под конец представляет читателю самому выбрать любое «из сих мнений», наш мыслитель прямо отвергает все эти идеалистические умозрительные построения. «Как мы о соответствии между душою и телом, — говорит он, — основательного и неоспоримого познания ни из опытов, ни от умствования вывести не можем, то для того я не вступаю в рассуждение о сем, и дивлюсь тому, что другие авторы и не разумея писали о сей материи»<sup>1</sup>. Но, спрашивается, не становится ли он, высказываясь таким образом, попросту на религиозно-догматическую точку зрения, которая, как известно, в подобных вещах предписывает прислушиваться к «голосу веры» и, не мудрствуя лукаво, признать «великость сих тайн» и «неисповедимость путей божьих»? Нисколько. Речь идет здесь, вне всякого сомнения, лишь о том, что ни опытом, ни «умствованием» нельзя оправдать единственно приемлемый как раз с точки зрения религии философский дуализм и что в то же время нельзя пускаться в рассуждения на тему о душе и теле, раз никаким способом невозможно «уразуметь» самую суть проблемы. Но таким языком защитники религии не говорили никогда. Это — язык скептицизма, того здравого скептицизма, с помощью которого, как указывал Маркс в «Святом семействе», разрушал метафизику и очищал почву для усвоения материализма и философии здравого смысла Пьер Бейль<sup>2</sup>.

То же оружие скептицизма применяет Козельский и в отношении пресловутой вольфовой телеологии, согласно которой целесообразность явлений есть результат направляющей воли

<sup>1</sup> «Философические предложения», Предисловие, стр. 7.

<sup>2</sup> См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. III, стр. 156.

создателя, который в своем попечении о «венце творения» — человеке — якобы однажды определил всей остальной природе служить в конечном счете удовлетворению его нужд. С этой точки зрения, находящейся в полном согласии с религией, Баумейстер и писал в своей «Метафизике» о таком «в вещах сего мира» установленном порядке, при котором не только «одна вещь другую производит», но и «одно находится и есть для другого»<sup>1</sup>. Подкрепляя свою мысль ссылкой на Цицерона, приписывавшего «бессмертным богам» целесообразную, с точки зрения «употребления человеческого», деятельность, он спрашивал: «Кто не знает, что дождь производит изобилие земли? Кто не понимает, что когда солнце с землею в одно время находится, то земля от него освещается и согревается?» — и отвечал: «Солнце, по промыслу божию, одно звездам и прочим планетам свет и цвет подает. Почему солнце и планеты могут назваться соединенными через причины конечные?»<sup>2</sup>. Внешние конечные причины имели для «союза вещей», согласно Баумейстеру, едва ли не решающее значение.

Козельский, не склонный вменять в обязанность философу разгадывание «божественных предначертаний», тем самым не считал нужным распространяться и о так называемых «конечных причинах», относя их к чуждой «истинной» философии области веры: «О том, на какой конец созданы вещи, — коротко замечает он в предисловии к своему философскому трактату, — мы только догадываемся и верим, а не точно знаем»<sup>3</sup>. Но то, о чем нельзя иметь точного знания, и не должно интересовать философию, ибо ничего не прибавляет к положительному, полезному для человечества, содержанию этой науки. Так, прибегая вновь к помощи спасительного сомнения, Козельский отбрасывает в сторону еще одну из краеугольных «проблем» вольфианской метафизики. Последовательно проводимый принцип причинности, на котором твердо стоял Козельский, глазами материалиста видевший лишь естественный, вытекающий из присущей материи деятельной силы, ход вещей в природе, не оставлял в его мировоззрении места для телеологии. Действительно, видя в философии науку «испытания» существенных причин «истин» и точно придерживаясь этого определения, он нигде в своих сочинениях не сбивался с естественного вопроса — «почему», «по какой причине» вещь или явление именно таковы, как они есть, — на вопрос о том,

<sup>1</sup> Баумейстер. Метафизика, стр. 103.

<sup>2</sup> Там же, стр. 105.

<sup>3</sup> «Философические предложения», Предисловие, стр. 16.

«для чего», или, по тогдашнему выражению, «на какой конец» существуют единичные вещи и мир в целом.

Нам остается затронуть еще один момент, характеризующий критику Козельским вольфианской метафизики, — его отношение к учению об абсолютном оптимизме и «теодицее», т. е. «богооправдании».

В интерпретации последователей Вольфа это учение было полностью приспособлено к требованиям ходячей богословской традиции. Предлагая видеть в «чудном и презрядном строении сего света» и в «употреблении и конце вещей» неопровержимые знаки бытия бога и апеллируя к «совершеннейшей божественной воле», имевшей полную свободу выбора из «многих возможных светов» одного наилучшего, Баумейстер заключал отсюда, что именно «сей свет, а не другой» и есть, раз он избран богом, наилучший и «к концу своему согласнейший»<sup>1</sup>. А поскольку «концепт» этот, т. е. цель, предусмотренная богом, направлен, согласно телеологическому принципу, к пользе человеческой, едва ли можно сомневаться, что все совершающееся вокруг человека и с ним самим, имея в конечном счете столь авторитетное «достаточное основание», как «воля божья», есть не только единственно возможное, но и единственно лучшее и ведущее к лучшему в этом «лучшем из миров». Так рассуждал Баумейстер. Но, несмотря на воздвигнутую им в этом рассуждении плотную богословскую броню, и перед ним встал все тот же, каверзный для идеалистической философии и для богословия, вопрос — о возможности зла в этом «лучшем и совершенном» мире. Тщетно пытаясь как-нибудь развязать, не роняя достоинства бога, этот «великой трудности узел» и выбраться из густой сети заложенных в нем противоречий, Баумейстер спешит заявить, что ограниченное «человеческое рассуждение» часто «погрешает» в оценке вещей и явлений, ибо не учитывает, что «то лучшим справедливо назваться может, которое бог согласнейшим с своим концом быть рассуждает»<sup>2</sup>. Иными словами, если и существует зло (а Баумейстер не отрицает, что оно существует), то, значит, так и должно быть, и не наша забота размышлять об исправлении того, что, хотя и непонятным для нас образом, предусмотрено богом якобы ради нашего же блага.

Козельский не возражает, что нельзя «испытать» до конца «внутренности натуры», а следовательно, и судить, насколько совершенен мир, понимая под совершенством не какое-то

<sup>1</sup> См. Баумейстер. Метафизика, стр. 225—241.

<sup>2</sup> Там же, стр. 240.

обусловленное внешней силой соответствие вещей их конечной цели, но «вышнюю степень» внутренне присущих им свойств<sup>1</sup>. «Философы, — пишет он, — рассуждают о совершенстве света; а что касается до меня, то, видя великую в том трудность, оставляю сие рассуждение самому тому премудрому существу, которое его создало»<sup>2</sup>. В чем же, однако, заключается эта «великая трудность» в суждении о совершенстве мира, вызвавшая со стороны Козельского столь ироническое замечание по адресу самого «премудрого существа»? Обусловлена ли она для Козельского только тем, что он не надеялся проникнуть во «внутренность природы», или какой-либо еще иной причиной? Ответ довольно прост: признавая недоступным для нас судить о совершенстве мира по его «внутренней натуре», Козельский, никогда не терявший здоровое чутье жизненной правды, отнюдь не отказывался оценивать степень совершенства всего того, о чем красноречиво свидетельствовали и опыт истории и беспристрастно воспринимаемая современность. А факты говорили совершенно не в пользу вольфовского «оптимизма» и «богооправдания». Жизнь неумолимо подсказывала Козельскому, что в этом, по убеждению идеалистов и богословов, опекаемом богом «лучшем из миров» добро — только редкий и (что печальнее всего) подчас нежеланный гость. Философам, которые пытались оправдать наличие в мире зла, чтобы спасти телеологическое учение о совершенстве мира, Козельский просто отвечал, что для него «еще и совершенство человека и его состояние не понятно» и что «прямое совершенство», вероятно, можно приписать «только одному богу»<sup>3</sup>.

Ссылка на божество здесь, надо полагать, не больше, чем простая отписка. Козельский, вслед за Ломоносовым, понятие о боге и его свойствах относил исключительно к области слепой веры и предостерегал людей науки от рассуждений об этом предмете. Очевидно, что и в данном случае его решительное сомнение в совершенстве человека и человеческого состояния было свободно от каких бы то ни было богословских посылок и вообще от метафизики. Взамен головоломных богословских упражнений Козельский всем содержанием своей философии предлагает беспристрастно оглянуться вокруг и на самой жизни убедиться в том, что для пессимизма есть куда больше оснований, нежели для восторгов настроенных на телеолого-оптимистический лад вольфианцев. В этом отношении

<sup>1</sup> Ср. Баумейстер. Метафизика, стр. 55—56; Я. П. Козельский. Философические предложения, стр. 43—44.

<sup>2</sup> «Философические предложения», стр. 49—50.

<sup>3</sup> Там же, Предисловие, стр. 16.



он живо напоминает пораженного лиссабонским землетрясением 1755 г. и гневно отвергающего точку зрения оптимистов Вольтера, который предлагал желающим размышлять о «совершенстве мира» заглянуть на поля битв, войти в госпитали, проникнуться зрелищем разрушенных городов, вспомнить о миллионах умерщвляемых индейцев и об ужасах Варфоломеевской ночи. Но в отличие от знаменитого французского просветителя демократически мысливший Козельский касался не постигающих человечество стихийных бедствий, а предпочел все свое внимание сосредоточить на обличении социальных зол и социальных противоречий, препятствующих, по его мнению, торжеству «истинной добродетели». Своевольство и притеснения одной, притом незначительной, частью народа противостоящей ей другой его части, порочное законодательство, тунеядство «привыкших жить за счет чужого поту» праздных вельмож, разорение ни в чем не повинных народов полководцами и тиранами, торговля пленниками и увод их в рабство, выдуманная самими «обидчиками» и только умножающая зло мораль непротivления, повсюду процветающее «ласкательство», свирепые расправы колонизаторов — такова предстающая перед мыслителем, как небо от земли далекая от совершенства, жестокая правда жизни.

Следует отметить, точности ради, что эти свои далеко не радужные наблюдения о состоянии человечества Козельский нигде текстуально не связывает с критикой идеи «абсолютного оптимизма». Тем не менее приведенные выше его общие замечания о трудностях в понимании совершенства мира и человека не оставляют сомнений, что мысль о несоответствии окружающей жизни требованиям богословской телеологии не раз посещала его в процессе работы над конкретным социально-этическим материалом, составляющим предмет большей части его «Философических предложений». И в конце концов, разве не сводится центральная идея его философского трактата в сущности к положению, что зло и бедствия этого мира надо не оправдывать, а искоренять и что путь к действительному совершенству человеческого состояния лежит через познание его прошлого и нынешнего несовершенства?

Критикуя основные положения вольфианского идеализма, Козельский обращал философию лицом к природе, к чувственному объекту познания, к жизни во всех ее многообразных и противоречивых проявлениях, лицом к человеку и его земным нуждам, столь далеким от беспредметных и бесплодных религиозно-метафизических исканий.

## V

Уже на материале, характеризующем критику Козельским идеалистически-богословского вольфианского философствования, и особенно на его подходе к опровержению пресловутой идеи «богооправдания», классовый смысл которой, как легко понять, по существу заключался в оправдании существовавших феодально-эксплуататорских общественных отношений, мы могли отчетливо видеть демократическую тенденцию, пронизывающую свободомыслие автора «Философических предложений». Но особенной силы демократическая направленность свободомыслия Козельского достигает в его глубоком, принципиальном и социально заостренном критическом анализе провозглашаемого христианством этического принципа «непротивления злу насилием». Именно в этом пункте свободомыслие Козельского наиболее близко примыкает к атеистическим взглядам революционера Радищева.

Отдавая должное обязанности философа углубляться в «натуру вещей», Козельский в качестве основной задачи, стоящей перед «любителями мудрости», выдвигает искание «правил благополучия» и «пристойных средств» к его достижению, т. е., иными словами, проблемы этики и социальной политики.

Этические рассуждения Козельского неизменно проникнуты теплым чувством участия к тем, кто невольно становится жертвой царящего в обществе, как он выражается, «неустройства». В этих рассуждениях отсутствует назойливый менторский тон, испокон веков отличавший писания разносчиков прописной религиозной морали, легко узнаваемых, по меткому замечанию Гельвеция, «с одной стороны, по равнодушию, с которым они относятся к порокам, пагубным для государства, с другой — по тому, как горячо они нападают на частные пороки»<sup>1</sup>. Козельский не принадлежал к их числу.

Посвященные этике страницы «Философических предложений» резко противостоят той хаотической смеси «естественной» и традиционной религиозной морали или попросту собраниям строго выдержанных в приемлемом для господствовавшего дворянства духе назидательных правил на разные случаи жизни, которыми до того чаще всего проявлялась русская читающая публика.

Так, подвизавшийся на поприще философии современный Козельскому писатель Владимир Золотницкий поучал своих

<sup>1</sup> Гельвеций. Об уме, 1938, стр. 95.

читателей помнить о творце, стремиться в качестве «венца творения» к собственному благополучию и ради этого «почитать общество и любить ближнего». К этому он сводил моральные требования, якобы вытекающие из самого «естества» человека. Задавшись вопросом о конечной цели нравственного поведения, этот автор отвечает уже совершенно в духе христианского благочестия, что «добродетель ведет к вечности блаженства» и что если она «здесь не награждает для некоторых особых причин, то в другой жизни определяет особое воздаяние»<sup>1</sup>. Сама справедливость требует, таким образом, по Золотницкому, допущения бессмертия души, ибо, — рассуждает он, — раз случается, что порочные люди живут на земле «до самого конца благополучно», то ведь невозможно допустить, чтобы «порочная душа» так и осталась без возмездия.

Диаметрально противоположна всему этому проникнутая демократизмом этика материалиста Козельского. Эмоционально-насыщенная, смелая и бескорыстная проповедь гуманизма, направленная в защиту народа, поработанного и униженного кучкой «живущих за счет чужого поту» тунеядцев, глубоко пронизывает принципы и выводы столь ценимой Козельским «науки человеколюбия». «Что касается до добродетели, — писал Козельский, — то ее люблю, почитаю выше всех других качеств, раболепствую перед нею и жертвую ей всем тем, что нахожу приятнейшего на свете, одним словом, я ее обожаю»<sup>2</sup>. Однако не тот еще «истинный человеколюбец», кто только склоняет на каждом шагу это святое для Козельского слово «добродетель». Философы во все времена немало толковали о добродетели, но они, подчеркивает Козельский, не старались «исследовать и выводить наружу» всех «скрытых подлогов и коварств человеческих», а дело, между прочим, в том именно и заключается, чтобы во имя любви к людям раскрыть им глаза на пути, какими «входят в жизнь» пороки, и прежде всего самый пагубный среди них — подчас лицемерно прикрываемое «видом искания общей пользы» искусное «утеснение ближних»<sup>3</sup>.

В своем существе гуманизм Козельского был далек от абстрактно-схоластической, проповедованной религией, идеей человеколюбия. «Любовь к ближнему» — для него не абсолютный принцип, а идеальное правило нравственности, буквальное толкование которого допустимо только в условиях

<sup>1</sup> Вл. З о л о т н и ц к и й. Состояние человеческой жизни..., 1763, стр. 68—69.

<sup>2</sup> «Философические предложения», Предисловие, стр. 18—19.

<sup>3</sup> Там же, стр. 201.

идеальных же или по крайней мере приближенных к идеальным общественных отношений. Однако реальное мыслимое соотношение понятий добра и зла должно исходить из того, что «истинное человеколюбие» далеко не всегда соответствует буквально понимаемой «любви к ближнему», т. е. ко всякому без изъятия человеку. Любить того, кто недостойн любви, значит совершать безнравственный, с точки зрения «истинного человеколюбия» поступок. Платить добром за зло столь же аморально, как и отблагодарить злом за добро. Проповедовать любовь к врагам и «непротавление злу насиллем» еще не значит, согласно Козельскому, быть гуманистом. Напротив, очень часто такая проповедь прямо граничит с преступлением по отношению к человечеству, с изменой принципу «прямой» или «истинной» добродетели, единственно достойной служить мерилом человеческих поступков. Так диалектически остро мыслил Козельский, полагавший, как мы уже знаем, «истинную» добродетель в гармоническом сочетании личного и общего блага.

Нетрудно видеть, что такой взгляд на идею «непротавления» означал решительное отрицание Козельским жизненности принципов христианской морали и, по сути дела, их опровержение. Действительно, прямо не называя (по причинам вполне понятным) вещи своими именами, Козельский подвергает мораль «непротавления» тщательному анализу, — точнее сказать, моральной оценке, завершаемой следующим смелым и суровым приговором: «Из тех правил, которые пишут философы о благоденствии непротавителям, и прощении обид, заключать натурально следует, что выдумывали их те счастливые люди, которые всегда других людей обижали, а сами ни от кого не видали обид»<sup>1</sup>.

Присмотримся, однако, ближе к ходу рассуждений Козельского в данном вопросе.

Усвоенная ранним христианством мораль «непротавления», как известно, первоначально, до превращения христианства в господствующую религию, отражала бессилие угнетенных масс Римской империи в их борьбе с рабовладельцами и органически была связана с выступавшей в качестве ее религиозного оправдания идеей о «загробном воздаянии». Отвергая какую бы то ни было зависимость проблемы этики от религии, Козельский, естественно, отбросил эту краеугольную в религиозном учении о морали идею. Тем самым принцип «непротавления» предстал перед ним во всей своей противоречивости

<sup>1</sup> «Философические предложения», стр. 125.

и практической несостоятельности: советовать «благодетельствовать неприятелям» — не значит ли это, говорит он, «учить людей летать по воздуху»<sup>1</sup>, т. е. делать невозможное.

Однако Козельский не ограничивается одним этим аргументом. Фарисейские поучения вольфианца Баумейстера «не оскорблять недругов» и даже, во избежание еще больших неприятностей с их стороны, «думать так об них, что как будто они нас ничем не обидели», а в том случае, когда недруг угрожает жизни или «иной серьезной опасностью», оказывать ему такое «сопротивление», «чтобы и благополучие наше невредимо сохранилось, и враг наш или самомалейший, или никакого от нас вреда не потерпел»<sup>2</sup>, — словом, чтобы и овцы остались целы и волки были сыты, — подобные умиротворительные поучения звучали для Козельского величайшим кощунством над велениями согласной с природой человека и социальной справедливостью «истинной добродетели». «Философы, иронизирует он, имея в виду Баумейстера и ему подобных, — простирают свою добродетель так далеко, что говорят, что ежели неприятель и даже разбойник нападает на какого человека с намерением убить его, то он не должен убивать разбойника, ежели можно ему спасти живот свой и без убийства его. На сие правило это мало чтоб смеяться, а сказать только остается, что такие договоры делать нигде так некстати, как с разбойниками и злодеями, будучи в их когтях»<sup>3</sup>. Далее Козельский хочет знать, каков был бы моральный эффект, если вообразить, что люди, презрев вдруг свойственные им по природе качества, стали бы вести себя согласно советам апологетов «непротivления». Стараясь беспристрастно разобраться в этом вопросе, он прежде всего строго оговаривает, о каких врагах, собственно, должна идти речь. Человек, незаслуженно претерпевший от нас обиду, — тоже ведь враг, только, очевидно, не без основательной на то причины. Возможен и такой враг, который действительно виновен перед нами, но совершил свой поступок «по малодушию». Такого рода врагов, говорит гуманист Козельский, справедливо будет или прощать, или исправлять «истолкованием их ошибки». Иное дело «враги по причине и с умом» — враги расчетливые, сознательно идущие на преступление, сполна отвечающие за свои поступки. Этих не переставаящих «отягощать нас» «недоброжелателей» рода человеческого

<sup>1</sup> «Философические предложения», стр. 114.

<sup>2</sup> См. Баумейстер. Нравоучительная философия, стр. 142—147.

<sup>3</sup> «Философические предложения», стр. 122.

следует безусловно карать—карать во имя блага и счастья людей. «Сердечно сожалая о бедном добродетельном человечестве, неповинно терзаемом острыми и страшными зубами коварной злости», Козельский предупреждает, что «злой человек, избаловавшись безбоязненностью воздаяния за свои беззакония и ободрившись к тому строптивостью своего сердца, устремляется, как алчный волк на овец, на кротких и доброжелательных людей и ищет во всем их вреда»<sup>1</sup>. Поэтому-то принципы человеколюбия повелительно диктуют не потворствовать злу, но обуздывать злодея, не давая ему творить и впредь свои «неправости». На стороне «отмстителей», продолжает Козельский, должно стоять и предусматривающее «законную любовь человека к самому себе» «право натуральное» и право гражданское, предписывающее «предпочитать благосостояние многих людей обществу полезных благосостоянию одного вредного человека»<sup>2</sup>. Желание воздать «обидчикам» по заслугам — справедливое и законное в человеке; требовать иного значит требовать от человека, «чтоб он переменял свойства чувств человеческих»<sup>3</sup>. Вот почему практика христианского «непротивления» принципиально невозможна: «Когда я подумаю,— замечает Козельский,— чтоб сыскать на ком пример исполнения сей добродетели, то остаюсь безгласен»<sup>4</sup>.

Итак, ответ, даваемый Козельским, не вызывает сомнений: «в нынешних поврежденных и лукавых временах» принцип «непротивления» ведет и не может не вести «больше к умножению пороков, нежели добродетелей»<sup>5</sup>. Но, быть может, этот моральный принцип имеет в иных условиях и некую абсолютную положительную значимость? Козельский и на этот вопрос отвечает отрицательно — по той простой причине, что если организовать общество на справедливых началах или, как пишет он применительно к рассматриваемой проблеме, «ежели только вывести обидчиков», то в этом случае «отмстителей не только дело, но ниже имя будет тогда известно на свете»<sup>6</sup>. Ревниво охраняемое «жадными к обиде коварными людьми» правило «не воздавать за обиду» снимается само собой, коль скоро сходят со сцены эти «позорящие человечество» его носители. Проповедуемая религией мораль угнетателей

<sup>1</sup> «Философические предложения», стр. 114—115.

<sup>2</sup> Там же, стр. 115—117.

<sup>3</sup> Там же, стр. 115.

<sup>4</sup> Там же, стр. 117.

<sup>5</sup> Там же, стр. 116.

<sup>6</sup> Там же, стр. 121.

исчезает вместе с обществом, в котором угнетатели чувствуют себя господами положения.

Едва ли надо доказывать, что в своем рассмотрении сущности и нравственной ценности идеи «непротивления» Козельский становится на почву социальных отношений людей и что «неприятель», о котором у него все время идет речь, — это не только личный враг, «партикулярное» лицо, а справедливое отмщение, о котором он ратует, — не только частное дело потерпевшего, безразличное для общества в целом. Демократическая тенденция сказывается на всем ходе рассуждения философа. Он не может, конечно, прямо назвать тех, кого конкретно имеет в виду, говоря об «обидчиках». Но когда он пишет, что «неприятели» — это те, кто «сами ни от кого не видят обиды» и что в обхождении с ними «следует предпочесть благосостояние многих людей обществу полезных благосостоянию одного вредного человека», то становится ясным, что за этими внешне абстрактными словами кроется далеко не абстрактная картина произвола и насилий, которые в его стране безнаказанно творило привилегированное меньшинство тунеядцев над миллионами полезных обществу тружеников.

Критика христианской идеи «непротивления», занимающая немало страниц «Философических предложений», не является, однако, каким-то изолированным, не связанным со всей системой воззрений Козельского моментом. Существенная и важнейшая особенность этой критики основоположения христианской морали состоит в том, что, отправляясь именно от этого пункта, мыслитель развивает наиболее радикальную сторону своих социально-политических взглядов — указанное выше моральное оправдание насилия, совершаемого народными массами против угнетателей.

Утверждая, что «противясь неприятелю» люди «скорей могут быть добродетельны», чем покорно снося обиды, Козельский в скобках поясняет, что в этом случае «они, не делая принуждения своей натуре, не могут навывкат злобе, которая натурально рождается и укрепляется в самом кротчайшем сердце от многого и долговременного терпения»<sup>1</sup>. Иными словами, человеку по его природе, согласно Козельскому, несвойственно таить зlobу на обидчиков, и если его «долговременное терпение», наконец, иссякнет, то вытекающее отсюда его поведение морально не только оправдываемо, но и необходимо, ибо в принципе «добродетель» и «злоба» несовместимы друг с другом. От этого морального соображения Козельский как

<sup>1</sup> «Философические предложения», стр. 121.

раз и переходит к уже цитированной нами мысли о правомерности насильственного обуздания притеснителей и об оправдании подобных действий.

Таким образом, стройно развивая этические соображения, связанные с критикой христианской идеи «непротивления», Козельский сумел подойти к решающему выводу большого социально-политического значения. С полным правом можно утверждать, что в таком отчетливо выраженном и доведенном до высокой степени радикализма демократическом плане тема о «непротивлении злу насилием» не разрабатывалась ни одним из современных Козельскому французских просветителей-атеистов. Да это и вполне понятно, если иметь в виду сравнительную умеренность социально-политических взглядов последних.

Историческое место Козельского в отечественном свободомыслии второй половины XVIII в. соответствует тому положению, которое он занимал в русском просветительном движении, находясь у самых истоков формировавшегося в нем в 60-х годах левого демократического крыла, несколько позже выдвинувшего великого мыслителя-революционера Радищева. Наряду со свободомыслием либерально-дворянского толка в рассматриваемый период развивалось и крепло свободомыслие, питавшееся народным вольнодумством, сумевшее разглядеть не только антинаучный, но и антинародный характер религии и религиозной морали. Именно к этому течению в русском свободомыслии и принадлежал Козельский.

Заслуги Козельского в критике религии определяются его активным участием в развернувшейся идейной борьбе, в которой он, вслед за Ломоносовым, выполнял высокий патристический долг, подвергая смелой атаке привнесенную извне и подхваченную как светскими, так и церковными идеологами господствовавшего класса идеалистическую и богословскую вольфианскую схоластику и тем самым укрепляя противостоящий этой идеологии лагерь русского материализма и атеизма. Заслуги эти определяются, далее, той целеустремленностью, с которой Козельский пытался (и с немалым по тому времени успехом) подчинить критику основоположений религиозной морали главной, стоявшей перед прогрессивными мыслителями России задаче — борьбе с крепостничеством. Творчество Козельского в области свободомыслия являет собой яркий пример, подтверждающий известное положение Маркса о том, что критика религии есть предпосылка критики тех социальных отношений, которые ее порождают и закрепляют.



П. Г. РЫНДЗЮНСКИЙ

## СТАРООБРЯДЧЕСКАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ В УСЛОВИЯХ РАЗВИТИЯ ПРОМЫШЛЕННОГО КАПИТАЛИЗМА

*(На примере истории Московской общины федосеевцев  
в 40-х годах XIX в.)*

### ВВЕДЕНИЕ

Вопросы истории религиозно-общественных движений стали забытой темой в нашей исторической литературе. В частности, материалы по истории старообрядчества XVIII—XIX вв. до сего времени остаются почти нетронутыми рукой исследователя. Между тем изучение социальных корней и идейного содержания старообрядчества, а также вопроса об отношении его к народно-освободительному движению представляет значительный интерес для советского историка.

В неонароднической исторической литературе изучение старообрядчества выродилось в антинаучную его идеализацию, что было на-руку заправилам старообрядческого движения — крупнейшим купцам и фабрикантам, которые были заинтересованы в упрочении своего влияния на рядовую массу единоверцев. Эти политически вредные течения в историографии старообрядчества отражали порочные социологические взгляды народников. В писаниях историков-неонародников характер и историческое значение старообрядчества представлялись почти неизменным как во времена Пугачева, так и в годы, когда в России уже сложилось социалистическое рабочее движение.

Вопросы о сущности старообрядческого движения, о социальных силах, поддерживавших это движение, и о его программе советскому ученому, вооруженному марксистско-ленинской методологией, приходится в сущности разрешать заново. Мы понимаем борьбу, которая шла под религиозным флагом, как отражение исторически развивавшихся противоречий классовых интересов.

Историк теперь доступны все архивные материалы, необходимые для этой работы. Эти материалы, помимо ответов на специальные вопросы, могут дать многое и для решения общих вопросов истории русского народа. В частности, такие исключительной важности вопросы, как взаимоотношения города и деревни в развитии социальных отношений дореформенного

времени и в особенности взаимовлияние городских и сельских социальных кругов в народно-освободительном движении, едва ли могут быть сколько-нибудь полно разрешены без обращения к материалам по истории старообрядчества.

История федосеевского движения, одного из наиболее радикальных направлений в старообрядчестве, служит примером того типичного явления, когда религиозная организация, в некоей мере связанная на первых этапах своего развития с народными интересами, с течением времени превращается в орудие материального и духовного порабощения эксплуатируемых масс трудящихся. Эволюция федосеевского движения — яркое подтверждение известного положения Ленина: «Никогда идея бога не „связывала личность с обществом“, а всегда *связывала угнетенные классы верой в божественность угнетателей*»<sup>1</sup>.

Движение федосеевцев возникло на рубеже XVII и XVIII вв., преимущественно в среде беглого сельского люда, который в отдаленных районах страны, а иногда и за ее пределами искал укрытия от крепостнического режима. Движение получило название по имени выходца из Новгородской земли дьячка Крестецкого Яма Феодосия Васильева. К началу XVIII в. возглавляемая им группа беспоповцев обосновалась за рубежом России в Невельском уезде, но при первой возможности вернулась в пределы России.

Приверженцы федосеевского движения осуждали всякое соприкосновение с городской жизнью, в том числе пользование покупными вещами и участие в торговых оборотах, а также предостерегали от всяких культурно-бытовых новшеств. Федосеевцы провозглашали также аскетические правила безбрачия.

Как и другие толки беспоповщины, федосеевцы сравнительно легко и быстро отказались не только от церковной организации, но и от большинства внешних культовых форм. Одно уже это убедительно доказывает полную несостоятельность той точки зрения, по которой старообрядчество — лишь проявление приверженности народа к старым обрядам.

Усиливавшаяся социальная дифференциация федосеевцев породила среди них еще в первой половине XVIII в. такие идейные течения, которые по существу порывали с ортодоксальным староверием, хотя формально оставались в рамках последнего. Здесь имеются в виду тенденции к критическому пересмотру текстов старых богослужебных книг и снятию ряда существенных бытовых ограничений.

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Соч., изд. 3-е, т. XVII, стр. 85.

В результате колонизации отдаленных и пустынных прежде районов возникали новые центры городского типа (слободы и посады в Стародубье, в Нижнем Поволжье и других местах), где социальное расслоение сказывалось больше, чем в поселениях беглых крестьян деревенского типа. Вместе с социальным расслоением углублялись внутренние споры и расхождения в среде федосеевцев. Экономически окрепшие участники движения, отказываясь от аскетизма, которым были пропитаны все правила поведения в федосеевских общинах, искали путей для примирения своего обособленного гражданского положения с «нормальными», т. е. окружающими, условиями жизни. В лице так называемых «новоженов» они признали возможным вступление в брак вместо соблюдения безбрачного, а вместе с ним бездомового и почти безимущественного существования, которое требовалось старыми правилами федосеевского учения. Но брак этот был лишен черт церковного «таинства», и, таким образом, беспоповцы-новаторы близко подошли к идее гражданского брака.

Середина XVIII в. явилась новым важным рубежом в истории федосеевского движения. Беглые крестьяне из деревень все чаще находили себе пристанища уже не столько в окраинных районах, сколько в крупных городских центрах и торгово-промышленных селах, а также на окраинах и в предместьях городов. Там, в связи с процессом становления города промышленно-капиталистического типа, путем длительной и сложной эволюции из сельских выходцев создавались кадры рабочих, а в гораздо более редких случаях — хозяева промышленных предприятий. Федосеевское движение было теснейшим образом связано с этим процессом становления основных классов капиталистического общества.

К концу XVIII в. исключительное место в федосеевском движении заняла Москва, точнее — ее восточные предместья. В 1771 г., в дни чумной эпидемии и грозного народного возмущения, сопровождавшегося кровавой расправой над жестоким гонителем всякого вольномыслия архиепископом Амвросием Зертис-Каменским, в Лефортове создавалась Преображенская община беспоповцев-федосеевцев, известная под названием «Преображенское кладбище». Название это укоренилось за московской общиной федосеевцев в Преображенском в связи с тем, что там было отведено особое место для погребения старообрядцев-беспоповцев, умерших во время чумы 1771 г. Вскоре преображенский центр федосеевцев фактически перерос эти рамки. Временно разрешенное правительством место для погребения, молитвенные здания при нем и убежище от

«морového поветрия» (караин) фактически превратились в постоянные учреждения. Убежища и молитвенные дома разрослись и фундаментально обстроились. Организация федосеевцев в Преображенской слободе превратилась в центр всего движения; первоначальное же прямое назначение «Преображенского кладбища» как места захоронения отступило на последний план.

В 1808 г., по ходатайству одного из главных организаторов общины — московского купца из бывших крестьян, Ильи Алексеевича Ковылина, правительство присвоило московской организации федосеевцев название «Преображенского богадельного дома» и узаконило ее постоянное существование. Название богадельного дома больше, чем именование общины «кладбищем», соответствовало фактическому положению дел, но и это название не отмечало важнейших сторон деятельности общины как организационного и идейного центра широко распространенного движения. Однако за московской организацией федосеевцев не только в народе, но нередко и в официальных документах закрепилось название «Преображенское кладбище», имевшее в XIX в. почти только условное значение<sup>1</sup>.

Община федосеевцев с начала своей организации была теснейшим образом связана с жизнью города, особенно с Лефортовской частью Москвы, в которой была расположена.

В Лефортовской части и в прилегающих к ней районах, как в черте, так и за чертой города, скапливалось пришлое из сел население. В этой части Москвы особенно интенсивно шел процесс роста города преимущественно на основе относительно быстрого развития крупной и мелкой текстильной промышленности. Однако в XVIII и первом сорокалетии XIX в. экономические и социальные отношения, свойственные развитым капиталистическим формам, почти не имели места, тем более не получили еще распространения понятия и воззрения, типичные для людей эпохи машинной индустрии. До 40-х годов XIX в. крупных предпринимателей было еще немного. Хозяева мелких заведений не вполне утратили свою экономическую независимость; их поддерживала близость к крупнейшему рынку сбыта, каким была Москва. Работающие на дому или в заведениях на один-два десятка станов более чувствовали себя крестьянами, чем горожанами и кандидатами в хозяева самостоятельных промышленных предприятий.

---

<sup>1</sup> Оговорив условность названия московской общины федосеевцев — «Преображенское кладбище», в дальнейшем будем применять это ее обычное название наряду с названием «Преображенский дом».

Из предпринимателей покрупнее еще не выработался законченный тип хозяина-капиталиста. Их привычки и воззрения отставали от действительного экономического положения, которое они занимали. Это были крестьяне-промышленники, которые не могли не помнить всех трудностей перехода крепостного крестьянина в состояние независимого промышленника и горожанина, потому что они лично проделали этот сложный путь.

Федосеевская община Москвы наполнялась всем этим новым социальным элементом. Ее членами были и владельцы крупных и мелких мануфактур, и хозяева полусамостоятельных ремесленного типа заведений, и во множестве рядовые работники этих заведений, в экономическом и гражданском отношении неустроенные выходцы из деревни, зачастую бежавшие от помещиков. Наличие некоторых общих устремлений у массы членов общины не могло перекрыть глубоких расхождений интересов разных социальных групп, на которые они естественно разделялись.

В работах некоторых советских историков, давших в общем правильную оценку федосеевского движения, Преображенская община рассматривалась несколько статично и односторонне как организация, созданная лишь в интересах крупной буржуазии<sup>1</sup>. Другая же, неизмеримо более многочисленная, часть федосеевской организации, т. е. пришедшие в город крестьяне, работники разного рода мастерских и мануфактур, ремесленники и мещане, как следует из этой характеристики общины, была будто бы лишь пассивной массой и упоминается только как объект эксплуатации со стороны купечества. На самом деле на первых этапах существования общины дело обстояло более сложно.

Преображенская община в конце XVIII — начале XIX в., помимо крупной буржуазии, игравшей руководящую роль в общине, притягивала к себе также и тысячи выбитых из привычных патриархальных условий жизни крестьян и других обездоленных и забытых крепостными порядками людей, потому что их чаяниям отвечали провозглашенные правила общины, которые каждая группа понимала и толковала по-своему.

Религиозно-догматические споры, например о форме креста, о надписи на нем и т. п., не занимали в писаниях старообрядцев

---

<sup>1</sup> Н. М. Никольский. История русской церкви, 1930, стр. 182—183; О. Рустик. Старообрядческое Преображенское кладбище. Как накапливались капиталы в Москве («Борьба классов», 1934, № 7—8, стр. 70—79).

беспоповцев в конце XVIII — начале XIX в. сколько-нибудь видного места. Все заслоняли собой вопросы устройства гражданского быта общинников и их отношения к светским и церковным властям.

Как разрешила эти вопросы федосеевская община Москвы, лучше всего видно из так называемого «Плана» (устава), представленного преображенцами в 1808 г. на утверждение Александра I. При использовании этого «Плана» в качестве источника для изучения идейно-организационных основ общины необходимо иметь в виду, что существует не менее двух вариантов этого документа, значительно отличающихся друг от друга. Расхождение между текстами «Плана» отражало напряженную внутреннюю борьбу, которая непрерывно велась в общине между двумя ее социальными полюсами. В последующем изложении, упоминая о программе движения и о «правилах», которыми руководствовались члены общины в своем быту, мы будем говорить о них лишь в условном значении, отмечая ими те господствовавшие тенденции, которые проявлялись в общинной жизни, поскольку у федосеевцев не было и не могло быть единой и четко разработанной программы.

В конце XVIII и первой трети XIX в. московская федосеевская община придерживалась принципа обязательного безбрачия, и это было одним из важнейших ее положений. Люди, вполне обеспеченные экономически и в гражданском отношении и прочно утвердившиеся в городе, не могли быть безбрачными. Семейственность и «домовитость» на языке первой половины XIX в. были как бы синонимами зажиточности. Сторонниками безбрачия были люди переходного между городским и сельским состоянием, т. е. масса пауперизированного населения, не имевшего прочных источников дохода и домашнего обзаведения.

В общину входили и люди, уже вполне обеспеченные, иногда владельцы крупных промышленных заведений, но еще недавно переживавшие все тяготы переходного состояния. Их приверженность к аскетическим правилам и безбрачию объясняется силой традиции, тем обстоятельством, что общественное сознание людей, как правило, отстает от их экономического положения. Как можно предположить, с самых первых лет существования общины были и такие зажиточные и руководящие ее члены, которые обычно сами имели свои семьи, но в корыстных целях превратили требование безбрачия для членов общины в орудие идейного воздействия на основную массу федосеевцев, поскольку отрицание семейной жизни было популярно в среде бедняков. Владельцы промышленных предприятий — члены общины — давали необходимое материальное

подкрепление движению и потому фактически входили в его руководящую верхушку. Но внутри общины по поводу каждого сколько-нибудь существенного мероприятия происходили горячие споры.

Организационные и идейные основы московской общины федосеевцев сложились в первые десятилетия XIX в. в упорной борьбе между двумя противоположными социальными группами. Кратковременному успеху демократической части общинников способствовало то, что во главе ее стоял замечательный руководитель — беглый с Нижне-Троицких заводов Осокина Сергей Семенович Гнусин (Михаил Васильев), которого умеренный померец, его идейный противник Павел Любопытный (Онуфриев) прозвал «ужасным изувером и злохульником святости законов».

Буржуазная группа беспоповцев отрицательно относилась к вождю бедняков-федосеевцев. Обладая огромной популярностью, Гнусин отстаивал те идейные и организационные стороны федосеевского движения, которые ближе всего стояли к настроениям и потребностям народной массы. При нем вновь вошли в силу прежние аскетические правила. Под воздействием Гнусина московская община признала принцип равенства всех своих членов в решении организационных вопросов. Браки, как правило, были запрещены, и тем самым каждый член общины по своему семейному положению должен был стоять на одном уровне с бездомовым, оторванным от своего хозяйства, выходцем из деревни. Не имеющие наследников богачи-федосеевцы обязывались, по принятым правилам общины, передавать перед смертью свое имущество в общинную собственность.

Таким путем складывалась общинная казна, источником пополнения которой были и некоторые другие доходы общины — пожертвования богачей и прибыль от ряда «доходных статей»: массовой пролажи культовых предметов (производство которых московская община монополизировала), отдачи в пользование земельных угодий, зданий и др. В принятых общиной правилах предусматривалось доступное для всех федосеевцев пользование ссудами из общинной казны, причем кредит предполагался беспроцентный, допускалась возможность выдачи безвозвратной ссуды<sup>1</sup>. По этим же правилам, каждый нуждающийся в укрытии в городе мог найти его в стенах Преображенского кладбища.

<sup>1</sup> «План», или устав, общины 1808 г. Здесь имеется в виду его неопубликованный вариант, который был принят. Опубликованный Н. Поповым вариант («Чтения в Обществе истории и древностей Российских», 1869, т. II, стр. 131—139), по настоянию Гнусина, был заменен другим.

Провозглашение подобного рода правил организации, складывавшихся в своеобразную социальную утопию, притягивало народ к федосеевской общине. Для крестьянина, порывавшего связь с деревней и сельским хозяйством, едва ли в то время было что-нибудь более заманчивое, как мечта о таком убежище в городе, где он мог получить, хотя бы временное, укрытие, работу и ссуду на льготных условиях для обустройства.

Старобрядцев из крестьян, ремесленников и рабочих волновали также проповеди Гнусина, в которых решительно осуждалось царское правительство и, хотя и в иносказательной форме, проповедовалась идея народного единения, а также близость коренного переворота и счастливой жизни для всех гонимых и угнетенных.

Сохраняя и развивая прежние традиции федосеевского движения, Гнусин непримиримо относился к господствовавшей православной церкви, и эта сторона его учения также не могла не найти широкого отклика в народе.

Церковь поддерживала государство помещиков и купцов со всеми его институтами и порядками. И уже в эпоху крепостничества, как ни задавлены были крестьяне помещичьей эксплуатацией, темнотой и религиозным дурманом, они все же, по замечанию Ленина, «не верили попам, которые из кожи лезли, доказывая, что крепостное право одобрено священным писанием и узаконено богом (прямо так и говорил тогда митрополит Филарет!)...»<sup>1</sup>. Борьба крестьян против помещиков, против крепостнического государства зачастую сплеталась с их отходом от православной церкви, а нередко и прямой расправой с попами-насильниками, попами-жандармами. Отметим, что за одно десятилетие (1822—1833 гг.), по официальным данным, за «преступление против веры» было сослано в Сибирь 1812 человек, в том числе 858 «за святотатство», и 579 человек — «за богохульские отступления от веры, ересь и раскол»<sup>2</sup>.

Религиозные проповеди в многочисленных сочинениях и рисунках Гнусина были наполнены содержанием, противоположным тому, которое заключалось в официальных церковных проповедях. Даже в традиционные тексты молитв Гнусин вносил свои изменения, и в его редакции они становились своеобразной формой прославления народа.

Многие купцы-беспоповцы непримиримо относились к Гнусину. Они вышли из федосеевской организации, а потом предали

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Соч., т. 6, стр. 384.

<sup>2</sup> «Материалы для статистики Российской империи, издаваемые при Статистическом отделении МВД», СПб., 1839, стр. 147.



главного наставника общины, отдав его в руки правительственных властей. Среди зажиточных федосеевцев, однако, нашлись и такие, которые не порывали с общиной и поддерживали ее материально. На словах они признавали принятые под давлением демократического большинства правила общины, а на деле проводили свою собственную политику. Причины такого взаимодействия различных социальных элементов кроются в особенностях экономической структуры и социальных отношений мануфактурной стадии капитализма в условиях феодальной эпохи. В федосеевском движении были налицо элементы «ереси городов» и «крестьянско-плебейской ереси». Во второй половине XVIII и первой трети XIX в., в эпоху широкого распространения переходных, еще не чисто капиталистических форм производства и при господстве крепостнической системы, умеренная «ересь городов» и то направление в религиозном движении, которое было «прямым выражением крестьянских и плебейских потребностей»<sup>1</sup>, более резко противостояли друг другу, чем в прежнее время. Но и тогда еще сопротивление крепостничеству в известной мере объединяло их в единый лагерь. «Резкий антагонизм между буржуазией и народом, — писал Маркс, — возникает, естественно, лишь с того момента, как только буржуазия перестает противостоять дворянству и духовенству в качестве третьего сословия»<sup>2</sup>. В федосеевском движении в то время еще слабо отражалась противоположность интересов труда и капитала, и оно само, будучи религиозным по форме, затушевывало эту противоположность.

Нет необходимости говорить о нереальности всей программы московской общины. Эти социальные утопии создавались на почве специфических условий жизни трудящихся в мануфактурный период, когда крупные предприятия полностью еще не вытесняют мелких и мануфактура «даже развивает мелкие промыслы»<sup>3</sup>, когда рабочие еще в значительной своей части состоят, по выражению В. И. Ленина, из «quasi-самостоятельных производителей»<sup>4</sup> и в их идеологии еще живы черты докапиталистической ремесленной поры, когда воображение так называемых «кустарей» развращается фикциями и «интересы враждебных по существу экономических групп объединяются»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Ф. Энгельс. Крестьянская война в Германии, М., 1932, стр. 34.

<sup>2</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные письма, 1947, стр. 80.

<sup>3</sup> В. И. Ленин. Соч., т. 3, стр. 379.

<sup>4</sup> Там же, стр. 381.

<sup>5</sup> Слова одного земского статистика, цитируемые В. И. Лениным и названные им «замечательно справедливыми». Там же, стр. 383.

В начале 20-х годов XIX в., после расправы зажиточных федосеевцев над С. С. Гнусиным, идейная жизнь московской общины замерла. В последующем, с развитием противоположности интересов капиталистов и рабочих, изменились смысл и толкование идей, которые были выработаны в предшествовавшее время<sup>1</sup>.

В настоящей работе рассматриваются материалы о составе и деятельности московской федосеевской общины во второй половине 40-х годов XIX в., т. е. в условиях начавшегося промышленного переворота. В это время полностью обнаружился крах тех социальных утопий, которые были основным идейным содержанием федосеевского движения предыдущего периода. Среди членов общины вполне обособились группировки соответственно социальной дифференциации, свойственной капиталистической эпохе, той ее стадии, когда, наряду с относительно крупными фабриками, еще существовали полусамостоятельные мелкие предприятия, экономически в той или иной степени уже подчиненные крупным промышленникам. В середине XIX в. политика общины целиком и открыто направлялась ее настоящими хозяевами: крупнейшими капиталистами и в особенности первым из них — Е. Ф. Гучковым. Внутренние социальные противоречия, которые были несколько завуалированы в предыдущее время, обнаружились теперь значительно яснее. Став уже не только хозяином материальных средств общины (каким она была в сущности всегда), но и ее безраздельным идеологическим руководителем, промышленная буржуазия оставила от ее прежних организационных и идейных основ лишь то, что соответствовало ее собственным потребностям и расчетам. Продолжавшие интересовать рядовых членов общины — рабочих и крестьян — старые предания о «борьбе за веру», а также заманчивые, но несбыточные утопии стали лишь орудием в руках богачей для духовного порабощения зависимой от них рядовой массы.

Буржуазия была заинтересована в том, чтобы поддерживать и распространять эти, соответствующим образом ею обезвреженные, утопии и предания, которые в капиталистическую эпоху приобрели уже исключительно реакционное значение, поскольку говорили о «сотрудничестве» между капиталистами

---

<sup>1</sup> Кратко упомянутые здесь споры и расхождения в среде федосеевцев, происходившие в начале XIX в., будут подробно рассмотрены в подготавливаемом исследовании из истории религиозно-общественных движений в дореформенной России. Настоящая статья является частью этой работы.

и рабочими, о «единстве» их интересов и отвлекали рабочих от классовой борьбы.

Материалы, относящиеся к московской общине федосеевцев, на конкретном примере показывают, почему «все современные религии и церкви, все и всяческие религиозные организации марксизм рассматривает всегда, как органы буржуазной реакции, служащие защите эксплуатации и одурманению рабочего класса»<sup>1</sup>.



Для настоящей работы использованы рукописи, хранящиеся в музее г. Ростова-Ярославского из коллекции А. А. Титова. К нему они попали в составе бумаг секретаря «Московского общества истории и древностей Российских», славяноведа О. М. Бодянского. Судя по экслибрисам на их переплетах, они в свое время входили в библиотеку рукописных книг известного консервативного писателя, чиновника Министерства внутренних дел П. И. Мельникова (Печерского); надпись же на первом листе: «Бумаги Липранди», говорит о первом владельце этих документов.

Рукописи собраны в девять обширных переплетенных томов. Такой вид им был придан, повидимому, П. И. Мельниковым<sup>2</sup>.

Материал этот был опубликован А. А. Титовым в ряде томов «Чтений в Обществе истории и древностей Российских»<sup>3</sup>, но, как показывает сверка с рукописями, публикация была произведена неудовлетворительно, так как текст Титовым искажался не только значительными неоговоренными при публикации пропусками, но и заменами отдельных слов, а иногда и целых выражений другими. Такое произвольное обращение с текстом имело не случайный характер, а систематический: большей или меньшей значимости искажения встречаются в тексте буквально на каждом листе<sup>4</sup>. Главное несовершенство публикации Титова заключается в том, что в ней исключены (кроме

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Соч., т. 15, стр. 371—372.

<sup>2</sup> Переплеты сходны со многими другими рукописными книгами из собрания Мельникова. В охранном каталоге Титова эти рукописи числятся под № 2289—2297.

<sup>3</sup> Книги II—IV за 1885 г., книга I за 1886 г., книги I и II за 1892 г.

<sup>4</sup> Отметим и недопустимое обращение публикатора с архивным подлинником: свою «редакторскую» работу он провел непосредственно на документе, зачеркивая в нем карандашом целые абзацы и отдельные слова и вставляя свои собственные. Почти сплошь были изменены датировки документов.

нескольких случайных отрывков) обширные ведомости, составляющие большую и органическую часть всего документа.

Рукопись, о которой идет здесь речь, представляет собой донесения полицейских агентов, занимавшихся специальным секретным расследованием деятельности московских старообрядцев с ноября 1844 по июль 1848 г. В публикации им дано название, не встречающееся в подлинном тексте: «Дневные дозорные записи о московских раскольниках»<sup>1</sup>.

Титов в кратком предисловии отмечает первичную принадлежность рукописей Липранди и далее говорит: «Но кем именно они (дозорные записи. — *П. Р.*) были ведены, точно и определенно сказать затрудняемся... Составитель этих записей весьма мало был знаком с историей раскола, смешивает одну секту с другою, связывает были с небылицами и вообще заявляет себя слабостью исторической критики»<sup>2</sup>. Правильность этих утверждений Титова сомнительна, так как в его же собрании рукописей из серии документов Липранди мы находим прямое указание на авторов донесений. Быть может, публикатор был связан тем обстоятельством, что наблюдения над старообрядцами держались в строжайшем секрете и происхождение рукописей из недр тайного полицейского надзора влияло на условия их опубликования даже спустя 40 лет. Правильность замечания о неосведомленности автора донесений также весьма относительна. Автором записей или лицом, стоявшим близко к их составлению, до 1847 г. был сам И. П. Липранди, а в 1847 и 1848 гг. они выполнялись бывшим товарищем министра внутренних дел И. П. Сенявиным под руководством того же Липранди<sup>3</sup>, который для своего времени считался среди полицейских служителей одним из лучших знатоков старообрядчества.

Повышенный интерес правительственных органов к движению старообрядцев в середине века имел свои причины. К тому времени выяснилась недостаточность прежних репрессивных мер, характерных для 30-х годов и выражавшихся в насильственном насаждении единоверия, разгроме, иногда с помощью военной силы, крупных очагов движения и создании первых специальных губернских «комитетов о раскольниках».

<sup>1</sup> В последующем изложении мы будем обозначать их этим же условным названием — «Дозорные записи». Публикация Титова делится на семь частей. Такое деление отсутствует в самом подлиннике. В нем некоторые тома обозначены порядковым номером. Последний том IX входит в «Седьмую часть» публикации Титова.

<sup>2</sup> «Чтения...», 1885, т. II, стр. 1.

<sup>3</sup> Музей г. Ростова-Ярославского. Бумаги Титова (в дальнейшем обозначаются: М. Р.-Я. Б. Т.), № 2338, л. 131.

Открытую борьбу со старообрядчеством теперь было признано необходимым сочетать с более гибкой политикой. В частности, власти старались найти в старообрядчестве элементы, готовые сотрудничать с правительством. С этой целью и началось подробное изучение старообрядчества. В 40-х годах систематическое изучение религиозно-оппозиционных организаций в Нижегородской и смежных с ней губерниях начал П. И. Мельников. В 1844 г. составил свою записку «Предания о московских беспоповщинцах» Н. И. Надеждин, перешедший в дальнейшем к изучению скопческой секты и зарубежных старообрядческих общин. Исследование старообрядчества Москвы продолжал после Надеждина И. П. Липранди<sup>1</sup>.

Задачи полицейского характера исключали возможность объективного изучения старообрядчества. Интересуясь главным образом лишь «политически вредными» течениями и стараясь собрать как можно больше «улик» против старообрядцев в разного рода «преступлениях» не только политико-идеологического порядка, но и чисто уголовных, Липранди и его помощники упускали из виду те важные явления, в которых «вредные» с точки зрения правительства тенденции сразу еще не обнаруживались. В силу этой установки обследованию в Москве преимущественно подверглось давно бывшее под подозрением Преображенское кладбище, другие же организации старообрядцев были затронуты незначительно. На данных обследованиях сказалось также и то, что наблюдатели стояли вне организации беспоповцев и почти не общались со скольконибудь влиятельными ее членами. Главными источниками сведений о событиях на кладбище были слухи, передаваемые подкупленными Липранди и его помощниками членами общины, по преимуществу мелкими ее служащими вроде сторожей, привратников и т. п.

Несмотря на неполноту, тенденциозность и некоторую неточность материалов Липранди, они для современных исследователей эволюции старообрядчества представляют значительный интерес.

Изыскания Липранди шли по трем основным линиям, запечатлевшимся в трех различных категориях материала. Он задался целью, во-первых, составить фундаментальное исследование по истории отдельных толков, которое базировалось

<sup>1</sup> Об исследованиях старообрядцев и сектантства, проводившихся Министерством внутренних дел, Липранди рассказал в записке: «Краткое обозрение существующих в России расколов, ересей и сект». См. «Сборник правительственных сведений о раскольниках, сост. В. Кельсиевым», вып. II, Лондон, 1861, стр. 91—170.

бы «не на преданиях». Для этого он делал обширные выписки из дел, хранящихся в различных архивах. Во-вторых, ему казалось необходимым произвести полнейший статистический учет современных старообрядцев и выявить их топографическое размещение, для чего составлялись подробные ведомости или списки. В-третьих, он старался проникнуть в подробности различных сторон жизни старообрядцев и вел записи наблюдений и слухов о событиях в общинах.

Находящиеся в нашем распоряжении дозорные записи состоят из двух последних категорий материала: «Статистических ведомостей» и записей наблюдений. Первые представляют собой подробные списки московских беспоповцев по частям города и его окрестностям, а также по отдельным помещениям Преображенского дома, сопровождающиеся сведениями об отдельных лицах (сословие, откуда и когда прибыл в Москву, общая характеристика, главным образом хозяйственного положения, какую роль выполняет в общине и пр.). Рядовые беспоповцы, не жившие в Преображенском доме, описывались суммарно. Ведомости дают наиболее основательные и обобщающие сведения о московских федосеевцах. Записи наблюдений заключают в себе распыленный и несистематизированный материал, изредка лишь в них включаются обобщения наблюдений по отдельным вопросам.

Описание московских беспоповцев началось в 1844 г., но без достаточной системы, и сведения не отличались полнотой. К началу 1846 г. обследование было прервано и начато было новое, по продуманной программе. В 1847 и 1848 гг. основные данные о беспоповцах Москвы были уже собраны, теперь больше занимались учетом изменений, происшедших за эти годы по сравнению с 1846 г., а также начались сборы материала о сельских старообрядцах. Задуманная широкая программа учета не была выполнена. Липранди в своем «Обзрении расколов» сетовал на министра Перовского за то, что он в последние годы охладел к начатой им с таким рвением работе.

Источники сведений 1844 и 1845 гг. были иными, чем последующих лет. Вначале следователи предложили самим федосеевцам заполнить графы ведомостей. Липранди сообщил, что, в отличие от поповцев, их труднее было к этому принудить. Из отчета Липранди неясно, было ли беспоповцами выполнено требование о самоучете. Ведомости 1844—1845 гг. сохранились в архиве не полностью. Судя по характеру записи, можно предполагать, что если основные графы ведомостей заполнялись самими старообрядцами, так как они содержат лишь краткие формальные сведения, то графа примечаний, несомненно, была

составлена по каким-то дополнительным сведениям, носящим «разоблачительный» характер. Обследование 1846—1847 гг., повидимому, в основном базировалось на секретных донесениях. По крайней мере это известно относительно учета молелен и рядовых прихожан, находящихся вне пределов кладбища. Ведомости от этого времени сохранились полнее.

При составлении программы обследований 1846 г. учли опыт предыдущих лет. В 1845 г. были описаны 162 молельни беспоповцев и 18 молелен поповцев, но вместе с тем обнаружилось, что жизнь организации беспоповцев протекала не столько в специально устроенных общежитиях и молельнях, сколько за их стенами, особенно в Лефортовской и Басманной частях. Много федосеевцев было найдено среди рабочих и ремесленников, обнаружилась большая роль мелких торговцев, так называемых «ходебщиков», в распространении старообрядческих толков. Созрела мысль, помимо вторичного, более подробного обследования населения самого Преображенского кладбища, молелен и «значительных прихожан», произвести сплошное обследование главных мест распространения беспоповщины.

Знакомство с материалами И. П. Липранди лучше всего начать с ведомостей федосеевцев, так как они хорошо знакомят с составом беспоповцев, дают представление о социальных группах внутри общины и их роли в ней.

### СОЦИАЛЬНЫЙ СОСТАВ ОБЩИНЫ

Ведомости федосеевцев, живших вне кладбища, вводят в самую гущу промышленного люда столичного города. В них записаны рабочие и предприниматели самых разных масштабов: от владельцев крупных заведений, имевших по несколько сот рабочих, до хозяев мелких мастерских с одним-полтора десятками станов и их работниками. Система экономического господства и подчинения проявлялась в этой среде в полную силу. Влияние на дела общины отдельных членов определялось местом, которое они занимали в этой системе.

В первой половине XIX в. сложился и в некоторой мере оформился аппарат управления кладбищем. Формально делами общины ведал ее совет из 26 человек, собиравшийся еженедельно по пятницам. В него входили в первую очередь так называемые «попечители», т. е. крупные жертвователи общины и влиятельные ходатаи по ее делам. Наиболее видных из них — семерых кушцов и четырех мешан — «для удовлетворения самолюбия людей, трудящихся для пользы кладбища и

жертвовавших значительные суммы, кладбище почтило званием «словных»<sup>1</sup>. Пятеро удовлетворялись более скромным званием «попечителей». Остальные члены совета были из людей, проживавших в приютах кладбища, и составляли как бы исполнительный орган совета. Многие из них были ранее служащими на фабриках местных промышленников-старобрядцев, в том числе настоятель кладбища Козмин и его казначей Андрей Илларионов.

Фактически дела общины вершили не все попечители и словные, а один Федор Гучков, который был подставным лицом его удачливого сына, крупнейшего московского капиталиста Ефима Гучкова.

Сведения о попечителях и главных прихожанах общины собраны в 11-й тетради ведомостей по Преображенскому кладбищу<sup>2</sup>. О попечителе Ф. А. Гучкове, купце 1-й гильдии, в ведомости отмечено, что «капитал его простирается до нескольких миллионов рублей, имеет фабрику шерстяных, шелковых и бумажных изделий». Второй попечитель, купец 2-й гильдии Алексей Никифоров, «имеет фабрику миткальных изделий и капитал до 700 тыс. рублей»; попечитель купец Матвей Григорьев имеет «фабрику миткальных изделий и капитал до 1 млн. рублей, купец Дмитрий Тимофеев имеет капитал до 400 тыс. рублей. Купец 1-й гильдии Иван Федорович Любушкин имеет гончарный завод, капитал 500 тыс. рублей, множество домов и недвижимостей». Несомненно, что размеры капиталов здесь указаны весьма приблизительно, но достоверно известно, что все пять попечителей были крупнейшими промышленниками.

Они принадлежали к раннему поколению московских фабрикантов, привыкших к условиям мануфактурного производства и плохо приспособившихся к условиям быстро прогрессирующей машинной техники. Экономическая мощь их предприятий, как она зафиксирована в ведомости попечителей, к 40-м годам в значительной мере была подорвана. Алексей Никифоров и Матвей Григорьев, несмотря на свой большой недостаток, стояли на грани разорения. Будучи людьми уже престарелыми и не имея детей, они не находили способов для рационального использования своих капиталов и готовились, по старому обычаю федосеевцев, передать их в общину и перейти туда на жительство.

Федор Алексеевич Гучков был в ином положении. Подросли его сыновья Ефим и Иван, люди совсем иного склада. В 1825 г.

<sup>1</sup> М. Р.-Я. Б. Т., № 2294, л. 136.

<sup>2</sup> Там же, лл. 93—112, 11-я тетрадь по Преображенскому кладбищу.



отец фактически передал им управление фабрикой. В 40-х годах, ко времени составления описи старообрядцев, Федор Гучков состоял на содержании у сыновей — преемников его дела. Таким образом, характеристика широкой экономической деятельности первого попечителя общины, находящаяся в ведомости, как собственника большого заведения должна быть перенесена на его сыновей.

Оставшиеся верными федосеевскому согласию попечители Преображенской общины, которые должны были путем постоянных вкладов или пожертвований обеспечивать ее материальное благополучие, были людьми, связанными привычками и воззрениями, с уже отходящим в прошлое, в этом центре текстильного производства, мануфактурным укладом. Ефим Гучков, который в то время держал в своих руках основные материальные средства федосеевской организации, стоял уже вне ее. Это различие поколений их заправило федосеевской общины было важным фактором ее внутренней жизни.

Ведомости 1846 г. беспоповцев-домовладельцев (в большинстве хозяев промышленных заведений в Лефортовской части с указанием их сословия, времени пребывания в старообрядчестве, количества проживающих в их домах старообрядцев, их занятия и наличия молен) сохранились из семи кварталов этой части только по четырем, но зато более заселенным беспоповцами и поэтому вполне могут характеризовать всю массу вневкладбищенских беспоповцев<sup>1</sup>.

Во втором квартале Лефортовской части зафиксировано 79 домовладельцев-беспоповцев, в третьем — 124, в четвертом — 10, в пятом — 13. Всего в четырех кварталах их было учтено 226. В 1846 г. произвести полный учет всех домов, населенных беспоповцами, повидимому не удалось. Предварительный подсчет федосеевцев<sup>2</sup>-домовладельцев, сделанный в следующем году, показал, что во втором и третьем кварталах находилось до 325 человек (вместо 203 по подсчетам 1846 г.). В то время в этих кварталах числилось 367 дворов, из которых только 42 принадлежали не старообрядцам<sup>3</sup>.

Занесенные в списки 1846 г. были людьми, прочно укрепившимися в городе в экономическом и правовом отношениях.

<sup>1</sup> М. Р.-Я. Б. Т., № 2292, лл. 138—146; Описание 2-го квартала, лл. 185—192; Описание 3-го квартала, № 2293, лл. 35—36; Описание 4-го квартала, л. 26; Описание 5-го квартала.

<sup>2</sup> Судя по тому, что остальные дома в сведениях обозначены как принадлежащие православным, под «федосеевцами» надо здесь понимать всех беспоповцев.

<sup>3</sup> М. Р.-Я. Б. Т., № 2295, л. 144. Донесение от 30 августа 1847 г.

Ведомость как бы подводила итог деятельности московских беспоповцев по закреплению приходящих в город людей. О подавляющем количестве домовладельцев сказано, что они состоят в расколе «с давнего времени». По этому поводу в ведомости по второму кварталу говорится, что «они преемственно от своих отцов принадлежат федосеевской секте». Встречаются только единичные отметки о давности жительства в Москве в 6, 8, 9, 10, 12 и 15 лет. По сословной принадлежности это купцы и мещане; среди них отмечено лишь пять помещичьих крестьян, три цеховых, одна солдатка и один поручик. Почти все федосеевцы-старожилы за стенами кладбища успели оформить свой переход в городские сословия.

В среде московских федосеевцев мы видим все группы лиц, которые свойственны общественной структуре эпохи развивающейся промышленно-капиталистической системы: от крупного фабриканта до неимущего рабочего. Примечание разъясняет нам, что представляли собой домовладельцы и их «жилыцы». «Владельцы домов 2-го квартала Лефортовской части, — говорится в нем, — все почти фабриканты. Небольшое количество рабочих людей, в ведомости показанное, означает только федосеевцев, работающих у них на фабриках; остальное же, потребное для производства работ, пополняется рогожцами и православной веры исповедниками... Федосеевской секты работники означены жильцами. Это объясняют, что под влиянием Преображенского кладбища полиция в книгах обывательских называет работников жильцами, если они федосеевцы<sup>1</sup>, тогда как на одной и той же фабрике рабочие православного вероисповедания, (которые) отмечаются работниками, должны платить за билеты конторе адресов, также для больниц чернорабочих людей, наконец, квартальному надзирателю за записку билетов. Федосеевцы же всех этих платежей избегаются». Так старообрядцы с помощью нехитрой уловки обходили полицейские препоны, мешавшие привлечению рабочей силы в промышленные предприятия.

Масса беспоповцев распределялась по отдельным домовладениям большей частью мелкими группами. В 23 домах было до пяти рабочих жильцов в каждом. Самая большая группа — 74 дома — имела от 6 до 10 жильцов каждый, 43 дома — от 11 до 15, 46 домов — от 16 до 20, 19 домов — от 21 до 25, 7 домов — от 26 до 30 и 7 домов — свыше 30; но зато в последней

---

<sup>1</sup> Здесь подразумеваются взятки, которые постоянно брали местные полицейские власти от беспоповцев.

группе имелось такое крупное пристанище, как фабрика Гучкова с 800 жившими там рабочими-федосеевцами.

Ведомости отмечают также и характер производств, имевшихся у домовладельцев. Часть из них обозначена как «фабрика» шерстяных изделий, суконных, букмуслина, холстинки, драгодемов, шелковых материй. В тех случаях, когда промышленные заведения названы «фабрикой», отмечено и большое количество беспоповцев, живущих в этом домовладении. И хотя данные ведомости не могут характеризовать действительные размеры производства, так как они фиксировали только часть рабочих, тех, кто принадлежал беспоповщине, все же можно сделать вывод, что указания на «фабрику» в ведомостях означают более крупные предприятия. Такое указание встречается в 32 случаях. Следующая группа обозначена как изготовляющая то или иное изделие: выработывают платки, шерстяные материи, коймы для шалей и т. д. Таких заведений насчитывается 120. Как правило, на них беспоповцев немного. Другая категория заведений, которые по характеру продукции можно было бы обозначить как ремесленные,— это резчики, финифтяное производство, меднолитные (крестовые) изделия, иконописное искусство и др. Их насчитывается всего 11. Большое количество жильцов-рабочих в некоторых из них (например, в меднолитном заведении — 37) свидетельствует, что они переросли ремесленную форму производства. Широкий спрос на предметы культа и существовавшая монополия Преображенского кладбища на торговлю ими послужили основой для развития такого рода мастерских. Есть единичные указания на торговлю раскольничьими книгами. В 23 случаях проживающие отмечены просто как жильцы, в одном случае сказано: «приют бродягам».

Несомненно, что многие из средних и мелких предпринимателей не были вполне самостоятельными, а были связаны с более крупными и экономически от них зависели. На это прямо указывает специализация заведений, как, например, «работают коймы для шалей», «отделывают шали», «делают берды» и др.; очевидно, здесь мы имеем дело с отделениями мануфактур и фабрик, принадлежавших более крупным хозяевам. С характером экономической зависимости предприятий более подробно знакомит другая ведомость — «Описание значительных прихожан Преображенского кладбища». Число занесенных в нее меньше, но описаны они более подробно<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> М. Р.-Я. Б. Т., № 2294, лл. 297—306. Приложение к 11-й тетради по Преображенскому кладбищу.

Судя по количеству рабочих или по размерам капитала, можно предполагать, что часть предпринимателей, входивших в группу «значительных прихожан», была вполне самостоятельна, например: «Московский купец Антон Осипов,— записано в ведомости,— имеет фабрику бумажного изделия. сверх того капитал до 100 т. р., к нему стекаются рабочие из разных деревень, девки же особенно принимаются для обучения фабричным работам и из них желающие перекреститься получают большее жалованье пред другими. Это склоняет их часто вступать в раскол». На фабрике купца Дмитрия Семеновича Лаврова 50 федосеев и 100 федосеевцев вырабатывают шелковые платки, в заведении бумажных изделий Домны Волчихи работают «деревенские девки», которые здесь же перекрещиваются. На фабрику бумажных изделий мещанина Антона Осипова также «стекаются рабочие из разных деревень, особенно принимаются девки, желающие обучиться его изделию». Запись о фабрике московской мещанки Марии Алексеевны Карасницы показывает, что она имела дело непосредственно с продавцами своих изделий. Карасница «многих из молодых гостинодворцев шелкового ряда завлекает к себе под видом заказов шелковых изделий» и потом заманивает в федосеевскую веру и т. д.

Но и в числе описанных в ведомости «значительных прихожан» имелись лица, находившиеся в экономическом подчинении у крупных фабрикантов, главным образом Гучковых: московская мещанка Мокрина Васильева «имеет заведение, на котором работает шали для купца Гучкова», мещанка Хотунка «делает миткали по заказу разных лиц», поморец мещанин Антон Степанов «снискивает пропитание работой картонов для фабрик» и т. д.

Интересны замечания дозорных записей относительно промышленной политики руководителей федосеевщины, которые через посредство общины активно насаждали в ближайших окрестностях кладбища сеть мелких промышленных заведений. «Цель приобретения домов кладбища есть та,— написано в примечаниях к ведомости,— чтобы в них расселить федосеевцев, отдавая им даже бесплатно (дома) для помещения ничтожных фабрик».

Система кредита, практиковавшаяся зажиточными федосеевцами, шла в том же направлении: «личный дворянин Спиридон Кирсанов имеет фабрику муслина, в заведении и поддержании которой ему помогает купец Гучков». Мещанин Тимофей Федоров смог завести собственную фабрику шерстяных изделий лишь после того, как, поступив на фабрику Ф. А. Гучкова, разъезжал с его товарами по сибирским ярмаркам и установил

там торговые связи. Купец Саватий Козмин «имеет фабрику бумажных изделий на 100 станков, капитал до 30 т. серебром, полученный от федосеевца Семена Сергеева», и т. д.

Маркс отмечал, что сокращение расстояния между центральным промышленным заведением фабрики или мануфактуры и полусамостоятельными их отделениями, выполняющими подсобные работы, очень благотворно сказывается на росте предприятия. Каждый крупный промышленник всячески стремился подтянуть эти подсобные заведения к своему центральному предприятию. Ефим Гучков, раздававший работу более чем в 600 мест, стремился сосредоточить их в ближайших окрестностях своей фабрики. В непосредственных экономических выгодах фактического хозяина общины и нужно усматривать реальные основания хозяйственной политики федосеевской организации.

Весь обширный материал ведомостей убеждает в том, что рядовая масса московских федосеевцев в середине XIX в. была уже далеко не однородна. Наряду с только что пришедшими в город крестьянами образовался слой постоянных городских жителей. «Проживающие в собственных домах федосеевцы, — записано в дозорах, — доказывают не один еще свой недостаток, но и самое наследственное исповедание раскола, ибо многие населяют дедовские или от родственников федосеевцев дома, большая же часть, гнездящиеся в наемных квартирах, обличают свое недавнее переселение в Москву из разных городов и селений»<sup>1</sup>. В среде горожан-старожилов, наряду с полузависимыми промышленниками, сложились группировки, свойственные развитой капиталистической эпохе, т. е. капиталисты и рабочие.

В дополнение к учету беспоповцев в основном месте их расселения, т. е. в Лефортовской части, в 1848 г. был составлен список прихожан Преображенского кладбища по другим частям города<sup>2</sup>. В отличие от Лефортовской части, в центральных районах города (Городской и Мясницкой частях), а также в частях Пречистенской и Пресненской среди прихожан Преображенского дома купечество значительно преобладало над мещанством; относительно мало здесь было и крестьян. В размещении учтенных прихожан в этих частях города наблюдается та особенность, что они чаще жили не в своих домах. Наблюдатели, составлявшие эти списки, отметили особым знаком вольноотпущенных людей. «Можно безошибочно предположить, — заключали до-

<sup>1</sup> М. Р.-Я. Б. Т., № 2297, л. 107, 1848 г.

<sup>2</sup> Там же, лл. 106—119, 129—137, 150—159, 169—178.

зоры, — что большая часть купила свободу деньгами федосеевцев, предав себя расколу»<sup>1</sup>.

Прихожанами Преображенского кладбища были жители не только Москвы, но и ее ближайшей округи, однако их детально не обследовали. Установлено лишь, что движением беспоповщины были охвачены поселения на пространстве в 20 верст от Москвы между трактами Петербургским, Ярославским, дорогами на Киржач, Коломну и Серпухов. Предварительный обзор этой местности позволил составить список из 38 деревень и сел, «занятых федосеевцами» — прихожанами Преображенского кладбища. Распространение старообрядчества в подмосковных селах полицейские агенты связывали с успехами торговли и промышленности. «В старину торговля, а в поздние времена малоземельность казенных и помещичьих селений вынуждали большую часть крестьян снискивать себе пропитание работой на фабриках, а где их было более найти, как не в Москве, в Лефортовской части, с давних лет заселенной федосеевцами»<sup>2</sup>.

Дозорные записи засвидетельствовали еще одну черту федосеевского движения, связанную с хозяйственной политикой промышленников-капиталистов, а именно — интенсивным их вторжением в сельские местности. «Трудно в 20-ти верстах от Москвы, — сообщали дозоры, — отыскать деревню, где бы услышать: „тут жили федосеевцы, но ныне они обратились к православию“, напротив, чаще встретить можно отзывы: „У нас в селении прежде были все по православию, но начали нас посещать с Преображенского кладбища наставники, совращать баб и девок; мужики, работая на фабриках, возвращались перекрещенными; те и другие покинули церковь: попы наши молчат от того, что перекрещенные хорошо платят“»<sup>3</sup>.

Преображенское общежитие, по идее, положенной в основу его организации, должно было быть пристанищем для всех лиц, нуждавшихся в укрытии, действующем на началах взаимопомощи, а фактически — на средства купеческой благотворительности. Жизненная практика противоречила, однако, социальной утопии федосеевцев. Купцы, державшие в своих руках все материальные средства общины, поддерживали движение, лишь поскольку оно способствовало получению нужных им свободных рабочих рук.

<sup>1</sup> М. Р.-Я. Б. Т., № 2297, л. 107.

<sup>2</sup> Там же, № 2293, лл. 27—28. Донесение от 1 августа 1846 г.

<sup>3</sup> Там же, л. 29.

В 40-х годах общежитие находилось в весьма жалком состоянии. Там ютилось неприспособленное к новым условиям жизни население, некоторое количество убогих и больных стариков. Там жили и единичные богачи, обособленно от той религиозной организации, которая за повышенную плату давала им помещение. Отправление религиозного культа и изготовление разного рода нужных для этого предметов было существенным источником для дополнительных прибылей купцов, которые не разрывали своих связей с Преображенским домом.

В первых трех тетрадах ведомостей жителей Преображенского дома описан руководящий состав общины: настоятель, наставники, конторские служители и специальные работники — иконописцы, хлебники и т. д.<sup>1</sup> В следующих шести тетрадах перечислены люди, так сказать, среднего положения, которые должны были надзирать за рядовой массой: это старосты и старостихи, головщицы и подголовщицы, а также низшие служащие: сторож, дворник и т. д.<sup>2</sup> Обе эти категории жителей дома — руководящий и средний состав — объединяются в группу служителей общины. Рядовая масса клирошан и призреваемых описана суммарно, из нее выделены только некоторые «значительные» лица. Остальные тетради посвящены жившим вне кладбища.

Обследователям удалось охватить первоначальной характеристикой не всех служителей общины, общее количество ее рядовых членов также устанавливалось приблизительно. Итог проживающих в стенах Преображенского кладбища выразился в цифре 1627 человек, в том числе 508 мужчин и 1119 женщин.

Руководящий и средний состав лучше всего учтен ведомостями. Из этой категории мы имеем сведения о 91 человеке. По сословной принадлежности 67 из них были московскими мещанами, 3 — цеховыми ремесленниками, 7 — государственными и 4 — помещичьими крестьянами, 1 — заводской крестьянин, 1 — отставной солдат; в отношении восьми лиц сословная принадлежность не указана. Таким образом, основные кадры общины в большинстве получили права городского гражданства,

<sup>1</sup> Вторая тетрадь в настоящее время отсутствует в материалах архива, содержание восстанавливается по сопроводительной к ней бумаге. М. Р.-Я. Б. Т., № 2293, лл. 150—177, 1-я тетрадь по Преображенскому кладбищу, лл. 216—231; 3-я тетрадь.

<sup>2</sup> М. Р.-Я. Б. Т., № 2293, лл. 246—258. 4-я тетрадь, лл. 272—285; 5-я тетрадь, лл. 305—315; 6-я тетрадь, лл. 313—329; 7-я тетрадь, № 2294, лл. 11—12; 8-я тетрадь, лл. 42—57; 9-я тетрадь по Преображенскому кладбищу.

так как значительная их часть числилась московскими мещанами. К сожалению, ведомости не учитывали прошлую сословную принадлежность федосеевцев и обозначение ее встречается лишь в некоторых случаях. Однако показательно, что многие из лиц, ставших мещанами столичного города, происходили из сельских местностей. По месту происхождения 91 служитель федосеевской общины распределялся следующим образом: Москва — 34 человека, Калужская губерния — 16, Владимирская — 11, Ярославская — 6, Московская — 5, Тульская — 2, по одному человеку из Рязанской, Черниговской, Тверской губернии, по одному с Урала (Златоуст) и из Украины и относительно 12 лиц место их первоначального жительства не указано.

Относительно тех федосеевцев, прошлая принадлежность которых к крестьянскому сословию обозначена, можно отметить, что за малым исключением они происходили из уездов, составлявших Московский промышленный округ. Только двое отмечены далекого происхождения: из Украины и Стародубья. В 19 случаях это казенные крестьяне, в восьми — крепостные, в трех — вольноотпущенные, 11 крестьян неизвестной принадлежности.

Многие из крестьян, повидимому, уже давно оторвались от своей деревни, в бегах они переменяли не одно местожительство, переходя в то же время из одного сословного состояния в другое. К таким, например, относился настоятель общины Семен Козмин, который был казенным крестьянином Владимирского уезда и, спасаясь от последствий доноса на него местного священника, приписался в мещане г. Коломны, а оттуда должен был бежать в Москву, где приписался как ремесленник в цех ленточного мастерства. Наставник Зиновий Осипов, в прошлом казенный крестьянин с. Борисовского, Владимирского уезда, некоторое время скрывался в общине г. Коломны. Староста Иван Емельянов, помещичий крестьянин из Коломенского уезда, укрывался раньше в петербургской общине Косцова, затем в Стародубских слободах. Головщица Мария Тимофеевна скрывалась раньше с помощью администрации кладбища в вотчине гр. Шереметева Углицкого уезда, в имеющейся там общине, затем перевелась в с. Иваново, а потом уже на Преображенское кладбище, и т. д.

Все названные выше селения относятся к промышленным или торговым центрам. В отношении многих из руководящего и среднего состава общины можно подметить еще одну характерную черту: происходя из крестьян, они еще до поступления в Преображенский дом близко соприкасались с городской промышленной жизнью. О многих сказано, что они жили в пред-



местях городов: Москвы, Бронниц, Владимира, Каширы. Дей Алексеев занимался медным и серебряным промыслом. Андрей Илларионов работал на фабрике Гучкова, многие, будучи крестьянами, проживали в городах. Преображенская община, как и все федосеевские организации, принимала к себе жителей тех сельских поселений, где патриархальные условия жизни уже отошли в прошлое.

В ведомости иногда встречаются указания на первоначальную принадлежность жителей Преображенского дома и к городским сословиям. Это большей частью московские и провинциальные мещане. В единичных случаях отмечено: бывший приказчик лесного завода, цеховой плотник, дочь почтового чиновника, отставной солдат.

Сведения об имущественном положении некоторых лиц из этой группы говорят о том, что зачастую горожане переходили на жительство в общину после разорения. Так, например, конторщик кладбища Иван Васильев прежде имел фабрику миткалевых изделий, объявил себя несостоятельным должником, отдал фабрику в расплату за долги и перешел жить на кладбище. Настоятель Иван Марков был сыном владельца свечного завода в Рыбинске, келарь Терентий Климов раньше имел суконную фабрику в Александровском уезде. Староста Василий Иванов продал свою фабрику и деньги внес в общину. Василий Григорьев имел в Боровске фабрику холстинных изделий, но, продав ее по банкротству, пожертвовал значительную сумму кладбищу и поступил туда сторожем, и т. д.

Данные о рядовых членах приведены в ведомостях только в виде суммарной их численности и общей характеристики. Авторы ведомостей, ссылаясь на крайнюю засекреченность этого состава и его постоянную изменчивость, отказались дать сколько-нибудь подробное его описание.

Дозор установил, что официально сообщаемое число населяющих пристанища значительно преуменьшено. Были обнаружены многие дополнительные помещения для сокрытия людей. Сведения о количестве ежедневно выписываемого продовольствия позволили приблизительно определить фактическое количество живущих. На основании этих косвенных данных было установлено, что из общего числа проживающих в женской части Преображенского дома только 635 человек жили там постоянно и открыто, а 544 человека были секретно укрывающимися и временными жильцами<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Итог общего количества проживавших в Преображенском доме женщин — 1119 человек — несколько не сходится с суммой указанных

В этот подсчет не вошли неуточненные жители 12 келий, в которых женщины бывали временно до своего устройства в Преображенском доме или в пристанищах за его стенами. Большой частью сюда являлись из губерний: Ярославской, Костромской, Владимирской, Калужской, из коломенской общины, а также из более отдаленных мест, с которыми московская организация поддерживала постоянную связь; в меньшем количестве — из Воронежской, Саратовской и других губерний.

Кроме приютов, принадлежавших общине, в Преображенском кладбище были выстроены кельи, содержащиеся на особом основании. 18 келий были выстроены на деньги московских и иногородних купцов и являлись их собственностью. Шесть келий под одной крышей, называвшиеся «казенными», сдавались в наем также частным лицам. Они записывались на имя члена семьи купца. Живущие там помогали совершать различного рода торговые сделки и принимали у себя приезжающих. Кроме того, в башнях и кельях жили еще 26 женщин, которые сами были агентами по торговым делам иногородних купцов, по большей части из Сибири.

О всех обитателях частных и отдающихся в наем келий сказано, что они «содержат себя собственным иждивением» (кроме одного случая: «содержит себя собственным рукоделием»). Устроители частных келий считались их полными владельцами. Характерен случай, когда владельцы трех келий «за дряхлостью насильственно были переведены в больничные приюты кладбища, где и кончили свою жизнь... Некоторые из родственников, хотя и предъявили совету конторы и попечителей свои права на потомственное владение, но не имели успеха, им было отказано»<sup>1</sup>. За право жительство в пределах общины последняя получала от владельцев частных келий значительные суммы — по 300 и 500 рублей ежегодно. Это служило основанием для разрешения частных строек даже и в тех случаях, когда хозяева были лица неприемлемых для федосеевцев специальностей, как, например, трактирщик, построивший келью для своей жены и детей.

Наличие частных келий было наиболее неприкрытым проявлением вторжения частнособственнических элементов в пределы самой общины. Но это частнособственническое начало вполне торжествовало за стенами кладбища, где процессы, разлагающие первоначальный строй организации, протекали быстрее.

цифр — 1179 человек. Очевидно, что в ведомостях допущена ошибка, исправить которую сейчас нет возможности.

<sup>1</sup> М. Р.-Я. Б. Т., № 2294, 9-я тетрадь, лл. 42—57.

Обратимся теперь к вопросу о том, как в условиях резко социальной дифференциации применялись основные правила общинной жизни федосеевцев. Рассмотрим прежде всего, насколько сохранились принятые бытовые нормы.

### БЫТОВЫЕ НОВШЕСТВА И РАСПАД ФЕДОСЕЕВСКОГО КУЛЬТА

Успехи промышленного переворота в текстильной промышленности Москвы, сказавшиеся с большой силой уже в 40-х годах, особенно в передовых ее отраслях, какой была выработка высококачественных легких шерстяных, шелковых и других тканей, изменили положение, быт и воззрения как фабрикантов-федосеевцев, так и зависевших от них рабочих-федосеевцев. Различие двух поколений промышленников можно наглядно проследить на примере семьи видного федосеевца Федора Алексеевича Гучкова, передавшего управление фабрикой своим сыновьям Ефиму и Ивану.

В середине XIX в. их фабрика была одной из самых крупных в Москве и Московской губернии. В атласе промышленности Московской губернии А. Самойлова (1845) она названа «знаменитейшей в России». В 1843 г. на ней работал 961 рабочий; годовая сумма производства равнялась 516 тыс. руб. серебром. Следующая за ней по размеру фабрика Ганешина имела лишь 204 рабочих. В 1845 г. Гучковы первые основали шерстопрядильную фабрику для прядения гребне-кардной шерсти, тогда же на их производстве была пущена в ход паровая машина в 85 лошадиных сил. В 1853 г. у Гучкова было уже 1850 рабочих, сумма производства равнялась 700 тыс. руб. Эта фабрика оставалась самым крупным предприятием города, и братья Гучковы заняли ведущее место в среде московской буржуазии.

Каждый федосеевец, занимавший видное место в общине, хотя бы ради поддержания своего авторитета среди общинников, должен был держаться устаревших норм быта, которые изолировали его от окружающих.

Люди старшего поколения продолжали упорно их придерживаться. Автор одной обширной дозорной записи 1846 г. дал яркую и подробную характеристику современному ему «правовверного» федосеевца: «Едва младенец начинает лепетать и твердо ходить, как его заставляют трижды в день класть по семи поклонов, по утру, пред обедом, и ложась спать; учат произносить молитвы, тогда как сверстник его православного исповедания не умеет еще перекреститься». Одурманивающее человека беспрерывное чтение «священных» книг сопровождало всю жизнь

федосеевцев. «Привычка к чтению сохраняется в федосеевце от юности до престарения; сидя в лавке, дряхлый федосеевец занимается чтением духовных книг, тогда как православного исповедания, его же лет торговец читает публичные ведомости»<sup>1</sup>.

Обоих братьев Гучковых, как и других людей их положения— представителей крупной буржуазии, не прельщали старые бытовые нормы федосеевцев. Они получили звание мануфактур-советников. Ефим Гучков ездил за границу представлять от московских промышленников на мануфактурной выставке. Техническими усовершенствованиями на производстве Гучковых интересовались иностранные специалисты. Они посещали их фабрику для ознакомления с постановкой производства. Иван Гучков занимался изобретательством, посещал занятия по химии в Московском университете.

Портреты братьев Гучковых 40-х годов рисуют их одетыми по последней общеевропейской моде, в то время как их отец Федор Гучков ходил в традиционном длиннополом армяке и носил длинную бороду.

Известное «обличение» московских беспоповцев, записанное в дозорах, показывает, что отход от правил старообрядческого быта был широко распространен в кругах молодого поколения буржуазии.

«Некоторые из прихожан,— говорилось в одном из донесений 1848 г.— постоянно впадая в одни и те же преступления, отмечены в исповедных списках обличенными в упорстве к исправлению». В донесении следует длинный список «прегрешений» купцов и купчих федосеевского и поморского согласия, свидетельствующий о том, что верхушка московской беспоповщины не чуждалась самых разнообразных видов развлечений, которые противоречили бытовым нормам федосеевцев. Здесь упоминается и пристрастие купчихи Бавыкиной к «верховой езде на седлах немецких на лошади боком, с сигарой, в мужской шляпе и в платье с сатанинским хвостом», и широко распространенное нарушение поста, и усердное посещение клубов, театров и балов, и курение табака, и участие в азартных играх, и пристрастие к недозволенным напиткам и закускам, и любовь к модным украшениям и одежаниям.

Упоминаемые в «обличении» богатейшие федосеевцы право на светские развлечения просто покупали у нуждающихся в средствах наставников.

«Сами обличенные грешники,— говорилось в донесении,—

<sup>1</sup> М. Р.-Я. Б. Т., № 2291, л. 129. Донесение от 4 марта 1846 г.

платящие дань духовным отцам, смеются их взыскательности, но платят не обинуясь за прощение их грехов. Так силен страх прогневать наставников»<sup>1</sup>.

Пребыванию зажиточных старообрядцев в федосеевской организации с ее пуританскими правилами, сложившимися в совершенно иных условиях, мешали не только бытовые ограничения, но и более существенные обстоятельства.

Раннее федосеевское движение выработало такие правила распоряжения имуществом, которые являлись существенной помехой для накопления богатства в частных руках. Отрицая возможность наследования имущества, федосеевская община делала каждого собственника как бы временным держателем своего и общинного капитала. Между тем стимулом роста частного капитала является перспектива непрерывного его умножения. Правила безбрачия были тягостны не только для крупных собственников, но и для всех, кто уже сколько-нибудь прочно утвердился в городе, в том числе и владельцев полусамостоятельных мастерских со свойственными этим людям пережиточными, мелкобуржуазными иллюзиями. В ином отношении оно не могло удовлетворять и рабочих крупных фабрик, поскольку они выходили из состояния бездомного плебея. Естественно поэтому, что в этих условиях федосеевцы, имевшие к тому какую-либо возможность, стремились выйти из-под контроля старообрядческой организации, придерживавшейся строгих бытовых правил. Бегство из федосеевской общины получило особенно широкое распространение в кругах буржуазии.

В дозорных записях зафиксирован ряд попыток устройства отдельными московскими купцами независимых от Преображенского дома общин: так, например, упорно отделялась Арбатская община, организованная купцом Соколовым и мещанином Харитоновым<sup>2</sup>. В самой Лефортовской части купец Константин Егоров устраивал молельню по собственному почину. Крупнейшей из аналогичных попыток было выделение Дмитрия Андреянова. В деревне Черницыной, недалеко от Преображенской заставы, он имел воскобелительный завод и свою организацию федосеевского толка. Задумав ее упрочить и отделить от Преображенского кладбища, Андреянов использовал самый дискуссионный вопрос — о браке. Для этого он делал разведки относительно того, в каких кругах его реформаторство федосеевского учения может дать наибольший эффект. Андреянов

<sup>1</sup> М. Р.-Я. Б. Т., № 2296, лл. 49—52. Донесение от 26 января 1848 г.

<sup>2</sup> Там же, № 2297, л. 73. Донесение от 23 мая 1848 г.

вел агитацию среди рабочих, ремесленников, мещан, мелких купцов, для которых, по словам дозора, «самое время доставило средства установить и давностью своей упрочить имения, так же как и права сословий купеческих и мещанских детям, прижитым в браках, в которых хотя слышно название мужа и жены»<sup>1</sup>. К Дмитрию Андреянову шли ремесленники и рабочие его расширявшегося завода; сочувственно откликнулись на его проповедь о невозможности выполнять фёдосеевские правила, запрещающие браки, фёдосеевцы в торговом селе Павлове, Звенигородского уезда. - Позиция Андреянова сильно укрепилась в 1847 г., когда он перешел в близкую ему по духу Покровскую общину умеренного поморского согласия<sup>2</sup>.

Поморское согласие относительно быстро возрастало, что давало возможность его руководителям принимать меры к полному отделению Покровской общины от кладбища. Полицейские записи констатируют, что «московское поморское согласие принимает более самостоятельный вид»<sup>3</sup>. В связи с этим главный попечитель Покровской «общины поженившихся» купец Андрей Ефимов Сорокин предложил «составить вновь правила для всего согласия, которые бы положительно отделяли оное от фёдосеевцев»<sup>4</sup>, и обязал всех согласных с ним дать подписи под следующим текстом: «Браки признаем, за царя бога молим, а к Преображенскому богадельному дому принадлежим по одним похоронам. Кто из нашего согласия волею божею умирает, того хороним на Преображенском кладбище, но с ним не соглашаемся, ибо оно браков не имеет и за государя бога не молит»<sup>5</sup>.

Примиренческий характер учения поморцев, выразившийся в принятии всех основных гражданских и политических порядков и институтов, делал поморские организации очень удобными для старообрядцев из городской буржуазии, идеология которой была лишена элементов социального протеста. Поэтому поморские организации в Москве усиленно пополнялись новыми членами.

Они все более оттягивали к себе зажиточную часть фёдосеевской общины. В числе других крупных купцов в поморскую общину так называемого «древнего согласия»<sup>6</sup> вошли и братья Гучковы. Подробная опись 1847 г. зафиксировала небольшое

<sup>1</sup> М. Р.-Я. Б. Т., № 2293, л. 83. Донесение от 4 сентября 1846 г.

<sup>2</sup> Там же, л. 20. Донесение от 1 августа 1846 г.

<sup>3</sup> Там же, л. 72. Донесение от 30 августа 1846 г.

<sup>4</sup> Там же, № 2295, л. 261. Донесение от 17 ноября 1847 г.

<sup>5</sup> Там же, л. 276. Донесение от 1 декабря 1847 г.

<sup>6</sup> В отличие от общины упомянутого выше Д. А. Андреянова, который реформировал в ней пение при богослужениях.

число лиц, издавна находившихся в поморском толке<sup>1</sup>; это были мещане, ремесленники, государственные крестьяне и мелкие купцы. Ко времени составления описи руководство общиной находилось в руках крупных промышленников — выходцев из федосеевских организаций, какими были Ефим и Иван Гучковы, Елисей Морозов, купцы Василий Панфилов, Никон Гусаров и более мелкие предприниматели. Ведомость указывает время и мотивы их выхода из федосеевской организации. Одна группа перешла в период обострения внутренних несогласий 1816 г., другая — позднее. Если первые мотивировали свой уход принципиальными соображениями, то вторые — исключительно желанием завести собственную семью, т. е. в конечном итоге закрепить за собой и потомством свои капиталы. Время перехода большинства второй группы падает на 20-е и 30-е годы, следовательно, тогда уже вполне назрел внутренний кризис федосеевской организации. Община древнего поморского согласия не представляла ничего цельного. В нее вошли люди самых различных направлений: «Прихожане, рассыпанные по частям города, — записано в ведомости, — являлись только в молельную к бывшим в ней служениям и не делают особенных пожертвований».

Переход к поморцам не привел Ефима Гучкова к разрыву с федосеевской организацией. Наоборот, его влияние на ее внутренние дела к середине века усилилось. Под давлением правительственных требований значительная часть недвижимого имущества кладбища в 1839 г. перешла в руки Гучкова путем его покупки на деньги самого же кладбища. Хотя это было совершенно для отвода глаз правительственных агентов, все же дело не ограничивалось одной формальной стороной. Распорядителем средств оказался Ефим Гучков, и выполнение начинаний общины зависело теперь от воли этого крупнейшего промышленника. Постепенно и побочные статьи дохода оказались в его руках. Он приписал на свое имя дома 3-го квартала Лефортовской части, а в 1848 г. принял в свое ведение воскобелильный завод, принадлежавший до того кладбищу и приносивший большие доходы.

Сохранение его влияния на дела федосеевской общины после выхода из нее обеспечивалось еще и тем обстоятельством, что значительная часть как руководящих кругов, так и прихожан дома были зависимыми от Ефима Гучкова людьми. Первый

---

<sup>1</sup> М. Р.-Я. Б. Т., № 2294, лл. 170—179. Описание попечителей и значительнейших лиц, принадлежащих к Покровской молельной древнего поморского согласия, № 1847.

попечитель Преображенской общины — отец Ефима Федор Гучков — фактически уже состоял на содержании своего сына. Главный наставник Семен Козмин в прошлом был агентом фирмы Гучкова, казначей Андрей Илларионов — приказчиком. Эта группа людей правила всеми делами кладбища. «Управление Преображенского богадельного дома, — сообщали дозоры в 1847 г., — хотя в видимой форме и подчинено ведению попечителей и настоятеля, но в сущности своей оно состоит во власти Семена Козмина и Гучкова»<sup>1</sup>. С апреля 1848 г. на прежних советах попечителей рассматривались лишь второстепенные дела, дела же более важные, касавшиеся взаимоотношений с иногородними общинами и назначения наставников, обсуждались в доме Гучкова, где присутствовали лица, приглашенные по выбору хозяина.

Двуличие правящей верхушки общины, противоречие между нормами поведения для себя и правилами, проповедуемыми для массы, проявилось особенно наглядно в области быта. Как было сказано выше, состоятельные федосеевцы и поморцы легко откупались от необходимости соблюдения старых правил, но для рядовых членов «нерушимость» этих правил руководителями общины демонстративно подтверждалась. В одной записи дозора сообщалось, например, что глава общины Семен Козмин «настоятельно начал изгонять из молелен Преображенского богадельного дома тех из прихожан, которые носят немецкие платья, длинные на голове по моде волосы и галантерейные на себе вещи. Старым ревнителям федосеевского согласия это весьма нравится, и молодые люди хотя с неудовольствием, но с совершенным повиновением покоряются новым распоряжениям»<sup>2</sup>.

Сложность положения, в котором находились в новых условиях руководители московской федосеевской организации, и колебания в связи с этим в их политике лучше всего прослеживаются в противоречивых решениях вопроса о допустимости браков. Семен Козмин то допускал браки, лицемерно примиряя их с прежними порядками, то вновь переходил к суровым на них гонениям.

Успехи поморцев, к которым переходили не только крупные промышленники, но и средние буржуазные круги, заставляли федосеевцев пойти на компромисс. «Новое положение, утвержденное настоятелем и наставником, позволяет жить женатым

<sup>1</sup> М. Р.-Я. Б. Т., № 2295, л. 29. Донесение от 13 июня 1847 г.

<sup>2</sup> Там же, № 2291, л. 11. Донесение от 13 января 1846 г.



в приютах богадельного дома, — сообщали дозоры, — с тем, чтобы муж помещался в мужском отделении приютов, а жена в женском. Свидания и сношения им также дозволены, и говорят, что дети их будут воспитываться при матерях»<sup>1</sup>. Предполагалось, что оформление брака будет проводиться в отдельных помещениях для жениха и невесты, но в один день и час.

Вместе с тем по требованию богатых прихожан Преображенской общины, ее настоятель Семен Козмин вводил строгие запрещения всякого общения мужчин и женщин, демонстративно отнимал лестовки у женатых беспоповцев и насильно выводил их из молебни, всячески пороча и оскорбляя<sup>2</sup>. Именно эти меры руководителей федосеевской общины приводили к массовым переходам ее членов к поморцам.

В вопросе о возможности браков федосеевцы в 40-х годах формально оставались на прежних позициях, т. е. отвергали браки, что обуславливалось необходимостью поддержания контакта городской организации беспоповцев с основной массой выходцев из деревни, с теми социальными элементами, которые с начала организации федосеевской общины были ее главной питающей средой.

В разгар споров между федосеевцами и перешедшим к поморцам Дмитрием Андреевым по вопросу о браке был запрошен настоятель сельской общины в Мешовском уезде, Калужской губернии, Пафнутий Леонтьев. К Леонтьеву московские беспоповцы обратились как к знатоку крестьянских настроений и наставнику общины, выходцев из которой было много как в руководящих кругах Преображенской общины, так и среди ее рядовых членов. Сельский наставник категорически возражал против браков.

В своем ответе он подчеркнул значение родительского благословения и упрекал горожан в том, что, пренебрегая этим непременным с точки зрения патриархального деревенского быта условием, они совершали браки с дозволения хозяина фабрики<sup>3</sup>.

Значение родительского благословения постоянно принималось во внимание в давних и всегда оживленных спорах беспоповцев о браках. Нарушение этого условия по крепко укоренившейся традиции влекло за собой, как правило, полный

<sup>1</sup> М. Р.-Я. Б. Т., № 2296, л. 239. Донесение от 14 апреля 1848 г.

<sup>2</sup> Там же, № 2295, л. 161. Донесение от 15 сентября 1847 г., «Чтения...», 1885, кн. III, стр. 50.

<sup>3</sup> Там же, № 2292, л. 167. Донесение от 5 июля 1846 г.

разрыв брачующегося с его деревенским домом и хозяйством. Стало быть, женитьба без родительского дозволения могла быть без риска совершена лишь таким деревенским выходцем, который уже прочно укоренился в городе и не боялся разрыва с крестьянским хозяйством. Исходя из этого федосеевцы и отвергали брак вообще.

В требовании безбрачия сказывалось также утверждение принципа равенства для всех членов старообрядческой общины на уровне жизненных возможностей людей переходного между деревенским и городским бытом состояния, экономически и в гражданском отношении еще не укоренившихся в городе и часто вынужденных скрываться, людей, для которых бессемейное состояние было отражением трудностей, связанных с побегом из села.

Слова Пафнутия Леонтьева интересны и тем, что отмечают чрезвычайное влияние фабриканта на рабочего, которое он приобретал как руководитель старообрядческой организации. Зависимость старообрядца-рабочего от капиталиста в экономическом отношении вследствие связи этого рабочего с федосеевской общиной усиливалась внеэкономической зависимостью. Как свидетельствуют дозорные книги, Ефим Гучков по собственному произволу женил и разводил своих рабочих, а иногда даже судил их по уголовным делам.

Шаткость позиции беспоповцев в вопросе о браках была связана с неравномерностью социального и культурного развития городского и деревенского населения, а также населения Москвы по сравнению с другими городами. Это лучше всего проявилось в ответе прихожан, «имеющих общее доверие», на предложении смотрителя кладбища разрешить браки. Предложение было выдвинуто поставленным от правительственной администрации для открытого наблюдения за федосеевской организацией генералом Перфирьевым. «Наши девки, несмотря на правила согласия и правильную жизнь, не будут этому сопротивляться, — передают дозоры слова федосеевца, — а сделай это в Москве, то и во всех общинах невозможно будет удерживать женщин венчаться в церквах; они укажут на кладбище. Иногородние общины откажутся от нас, а кладбище и мы с ними живем общей силой». Разрыв с иногородними кругами всегда очень страшил московских федосеевцев. Он грозил им неприятностями экономического характера. «Это сделает подрыв нашей торговли. — говорили они в том же ответе. — Пропадет доверие, рухнут и фабрики, за что же? Почти сто лет наши деды, отцы и мы хлопотали, тратились, составили себе независимый в кладбище капитал, который и детям нашим — вечная всегда готовая

помощь, а для девок теперь разрушим не только в Москве, но и во всей России нашу и прадедовскую работу»<sup>1</sup>.

О значительности экономических связей зажиточных федосеевцев столичного города с периферией говорят многие записи в ведомостях попечителей кладбища. Федор Гучков (а фактически его сыновья) раздавал работу и заставлял трудиться на себя массу не только мелких мастерских в Москве, но и иногородних торговцев и промышленников, а также и сельских жителей. Большие богатства первых московских фабрикантов позволяли им, в отличие от других промышленников, рассчитываться за выполняемые работы наличными деньгами. Вместе с тем Гучковым широко практиковался кабальный кредит, который хотя и преподносился как «бескорыстная» щедрая «помощь» единоверцам, но все же и в ведомости запись о Федоре Гучкове признает, что кредит младшим собратам по вере оказывался им в таких размерах и на таких условиях, что «все состояние их от него зависит»<sup>2</sup>. Естественно, что радикальный разрыв городской федосеевской общины с сельскими и иногородними кругами грозил ее главенствующей верхушке серьезными экономическими последствиями.

Связь Преображенской общины с периферийными организациями беспоповцев имела еще одно существенное для нее значение: в соответствии с особенностями федосеевского толка Преображенское кладбище было монополистом по выработке и распространению предметов культа, что приносило огромные доходы в первую очередь руководителем общины.

Особенно большие капиталы приносило изготовление оригинальной формы свечей. Для их производства кладбище имело собственные предприятия, которые потом попали в частные руки. Свечи продавались не только в Москве в специальных лавках федосеевцев, но и в огромных количествах отправлялись вместе с иконами на Нижегородскую ярмарку и в другие места, вплоть до Адрианополя. Дозорные записи сообщают подробные данные по обороту капиталов, связанному с свечным производством и торговлей маслом. В итоге оказывается, что «кладбище от продажи масла и свечей в одни московские молельни имеет до 15 тысяч рублей серебром чистого дохода, чего, — по замечанию дозора, — ни один из первоклассных московских монастырей не получает»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> М. Р.-Я. Б. Т., № 2297, лл. 56—57. Донесение от 12 мая 1848 г.

<sup>2</sup> Там же, № 2294, лл. 93—112. Тетрадь по Преображенскому кладбищу 1847 г.

<sup>3</sup> Там же, № 2296, л. 195. Донесение от 22 марта 1848 г.

Донесения сообщают много сведений о торговле федосеевцев иконами, написанными на «старинный лад». Главные партии икон получались из Судиславля близ Костромы. «Они составили для настоятеля С. Козмина предмет значительной торговли; из них небольшие он продает дорогой ценой», — сообщает дозоры. Рынок их сбыта был очень широк; между прочим, большие партии икон поставлялись в Сибирь.

Производство предметов культа и торговля ими обогащали не столько общинную казну, сколько частных лиц. Попечитель Федор Гучков, заметив в работнике своей фабрики крестьянине Иване Евсееве способности к резьбе по дереву, открыл выгодную торговлю резными иконами<sup>1</sup>. Семен Козмин печатал, придавая им старинный вид, и продавал через сторожа у ворот кладбища венчики для умерших<sup>2</sup>. Мещанин Иван Трофимов и крестьянин конюшенного ведомства Игнат Тимохин организовали массовое производство литых крестиков и икон, которые пудами, по цене 75 и 80 руб. за пуд отправлялись в Петербург, Саратов, Казань, Тюмень<sup>3</sup>. Проводилась обширная и сложная торговля книгами старой печати и рукописными. Они тайно изготовлялись в Москве, а также секретно привозились хребтниками, торгующими медной посудой, из сел Псковской, Новгородской и Тверской губерний, где выменивались на шелковые и шерстяные товары. Организатором этой закупки был купец из Колокольного ряда Федор Ефимов<sup>4</sup>. Переписка книг велась на кладбище; торговал ими в большом количестве в разнос беглый беспаспортный старообрядец Николай Федотов.

Содержание молелен и федосеевских общежитий также было одним из источников дохода. Само устройство беглых, приписка их в мещане, документальное оформление «внезаконных» детей федосеевцев, которые принимались ими из Воспитательного дома для усыновления, и другие аналогичные операции, в том числе подделка документов, также приносили доход определенному и значительному контингенту лиц. Даже содействие в сборе пожертвований оплачивалось. Прибывших в Москву для сбора подаяний проводил по купеческим домам мещанин Алексей Степанов и за это получал в свою пользу 10 коп. с рубля собранной суммы<sup>5</sup>; за приписку в мещане с

<sup>1</sup> М. Р.-Я. Б. Т., № 2292, л. 43. Донесение от 10 мая 1846 г.

<sup>2</sup> Там же, № 2291, л. 145. Донесение от 12 марта 1846 г.

<sup>3</sup> Там же, л. 141. Донесение от 12 марта 1846 г.

<sup>4</sup> Там же, № 2292, л. 120. Донесение от 18 июня 1846 г.

<sup>5</sup> Там же, № 2291, л. 40. Донесение от 29 января 1846 г.

каждого беглого купец Томилин, а потом мещанин Антип Дмитриев получали по 50 руб.<sup>1</sup>

Подобного рода крупные и мелкие дела были существенным источником накопления капитала не только для начинающего, но и уже окрепшего предпринимателя.

Изменения в экономическом быту московских старообрядцев не могли не сказаться на состоянии федосеевского культа. Молитвенные здания Преображенского кладбища все более падали в своем значении, и, наоборот, возрастало значение молелен в частных домах. Последними постоянно интересовались полицейские агенты. Первый список частных молелен со сведениями о том, кто в них отправляет богослужение, был составлен еще в 1844 г.

Последующие наблюдения дзора показали, что, кроме богослужений, во многих из учтенных 156 молелен происходил прием беглых и их перекрещивание<sup>2</sup>, что повело ко вторичному, более подробному обследованию «примечательнейших» в указанном отношении молелен (1846 г.). В 1848 г. 145 частных молелен были вновь описаны с особой тщательностью.

При этом последнем обследовании они были разбиты на три разряда соответственно формам практиковавшегося в них богослужения. В 19 федосеевских молельнях первого разряда<sup>3</sup>, принадлежавших купцам и зажиточным мещанам, имелся полный комплект богослужебных книг, в них отправлялись вечерни, полуношницы, часы, панихиды, читался псалтырь по покойникам, совершались перекрещивания и во время службы пели певчие; в 55 молельнях второго разряда<sup>4</sup> не было полного комплекта книг, служения отправлялись лишь в праздничные, а не воскресные дни и с некоторым упрощением; в 26 молельнях третьего разряда<sup>5</sup> моление состояло лишь в чтении псалтыря и поклонах.

В большей части молелен первого и второго разрядов служения совершались их владельцами, т. е. купцами, но немало было и таких, где служили наставники, присылаемые из Преображенского дома.

Каждый из попечителей Преображенского кладбища имел собственную молельню, и их устройство, как видно, отвлекало

<sup>1</sup> «Чтения...», 1885, кн. III, стр. 51.

<sup>2</sup> М. Р.-Я. Б. Т., № 2291, л. 43. Донесение от 29 января 1846 г.

<sup>3</sup> Там же, № 2296, лл. 18—29. Донесение от 11 января 1848 г.

<sup>4</sup> Там же, № 2295, лл. 77—78. Донесение от 6 февраля 1848 г.

<sup>5</sup> Там же, лл. 161—167. Донесение от 8 марта 1848 г.

средства и внимание хозяев от подопечного им богадельного дома. Иконостас гучковской молебни оценивался в 13 тыс. руб. серебром, купца С. И. Тихомирова — в 20 тыс., Матвея Григорьева — в 10 тыс. и т. д.

В отношении состава прихожан дозорные записи приравнивали молебни первого и второго разрядов к приходским церквям<sup>1</sup>, однако специальные о них сведения говорят об определенной категории лиц, посещавших молебни в роли певчих или прихожан. Кроме семьи владельца, это чаще всего были «жилцы дома», что, по известной нам условности терминологии, обычно означало работников владельца заведения и молебни, а иногда в ведомости и прямо указывались фабричные рабочие как певчие и прихожане молебни.

Роль Преображенского дома все более сводилась лишь к обслуживанию частных молебен, которым он продавал масло, свечи и ладан, отпускал за плату для совершения служб своих наставников и рядовых чтецов.

Упадок Преображенского дома, с одной стороны, и расширение частных молитвенных домов — с другой, отражало внутренние процессы разложения федосеевской организации в результате социальной дифференциации и под давлением личных интересов представителей крепнувшей промышленной буржуазии, оказывавших решающее влияние на дела общины.

Капиталист, руководитель общины, использовал возможность выступить перед своими агентами и рабочими в облике «благотворителя» и духовного предводителя. Говоря словами Энгельса, он открыл в религии «средство для того, чтобы обратывать своих естественных подданных и делать их послушными приказам хозяев, которых поставил над ними неисповедимый промысел божий»<sup>2</sup>. Понятно, что в частных молебнях «обработка», о которой говорит Энгельс, могла вестись более успешно и давать капиталисту-промышленнику, а вместе с тем и проповеднику лучшие результаты, чем в культовых зданиях обезличенной общины. Отделяясь от единоверцев, хозяин-промышленник в своей молебне получал больше возможности для идеологического воздействия на людей, которые лично его обслуживали и своим трудом создавали его богатство. В этом надо видеть основную причину упадка Преображенского кладбища и, наоборот, размножения и процветания купеческих молебен.

<sup>1</sup> М. Р.-И. Б. Т., № 2296, лл. 185—186.

<sup>2</sup> К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XVI, ч. 2, стр. 299.

## СОЦИАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА ОБЩИНЫ

Теперь следует рассмотреть вопрос о том, как в новых условиях, порожденных первыми успехами промышленного переворота в московской текстильной промышленности, выполнялись основные социальные мероприятия федосеевской общины, создавшие ей известную популярность в первые десятилетия существования организации. Здесь имеются в виду открытый для всех членов кредит, предоставление убежища людям, укрытие от власти помещика и полицейских крепостнических порядков. На основании того, что мы знаем о внутреннем быте общины, уже вперед можно сказать, что эти правила выполнялись лишь постольку, поскольку это соответствовало интересам крупных промышленников-капиталистов.

После того как капитал кладбища поступил в единоличное распоряжение фабриканта Гучкова, стали постоянно нарушаться правила кредита, записанные в уставе Преображенского дома, — те самые правила, которые должны были быть основой утопического патриархального парадиза мелких ремесленников и промышленников<sup>1</sup>.

Запись в дозорных книгах от 3 мая 1848 г. сообщает, что богатые попечители «капитал кладбища и его доходы берегут не для общины, а для самих себя»<sup>2</sup>. Правильность этого заключения прежде всего подтверждается характером денежной помощи, которую оказывала федосеевская община разным категориям своих сочленов, что может быть показано на ряде примеров.

По смерти московского купца Соколова федосеевцы получили большой капитал. Наш источник называет, вероятно, преувеличенную сумму — 3 млн. руб. Из этих денег отдельным купцам были сделаны значительные выдачи: купчиха Носова и Ефим Гучков получили по 100 тыс. руб. Константин Егоров — 150 тыс. руб. В то же время общинам Ярославля, Данилова, Борисоглебска, Романова, Рыбинска, Судиславля, Кинешмы, Галича из капитала Соколова было выделено только 50 тыс. руб., а московские бедняки получили лишь несколько рублей и по тулупу<sup>3</sup>. Были случаи отказа во вспомоществовании рядовым горожанам, получила распространение особая форма помощи нуждающимся федосеевцам, выражавшаяся в том, что община посылала их на сбор подаяния к своим сочленам.

<sup>1</sup> См. В. И. Ленин. Соч., т. 3, стр. 333.

<sup>2</sup> М. Р.-Я. Б. Т., № 2297, л. 27.

<sup>3</sup> «Чтения...», 1885, т. IV, стр. 83 и 93.

В 1846 г. в Калуге за «совращение» крестьян в раскол был арестован московский мещанин Савелий Семенов. Чтобы его освободить, требовали 500 руб. на подкуп местных властей. Приехавший из Калужской губернии крестьянин Антон Иванов просил преображенцев выплатить эти деньги. Однако на просьбу его С. Козмин отозвался, что надобности богадельного дома велики и более пяти рублей серебром не может дать, а позволяет обратиться к прихожанам федосеевского согласия»<sup>1</sup>. Прибывший в Москву из Тихвинского уезда Панафидников тоже просил денег для подкупа полиции, которая его разыскивала, и был послан на сбор подаяния по домам прихожан кладбища, для чего ему, как обычно, дали провожатого и специальный документ, стандартная форма которого приведена в дозорных записях<sup>2</sup>. Необходимую сумму Панафидников смог собрать, только поывая, кроме Москвы, и в Петербурге.

Помощь некоторым бедным чужим общинам московские федосеевцы также превратили в дело частной благотворительности. Представитель Витебской общины, который жаловался на бедность прихожан, не сумел собрать нужные средства в Москве, а должен был поехать в Петербург<sup>3</sup>.

Вторая важнейшая задача общины, тесно связанная с буржуазной сущностью старообрядческой организации, — прием и укрывательство беглых закрепощенных людей и последующий перевод их в «свободные» сословия — в середине века выполнялась с большей полнотой. Причиной этого была неослабевающая потребность промышленников в свободных от крепостных пут рабочих. Однако веяние новой эпохи, как мы увидим, сильно сказалось и на «освободительной миссии» общины.

Преображенская община, идя навстречу расширявшемуся потоку беглых из деревень и руководствуясь потребностью капиталистов в дешевой рабочей силе, изыскала способы размещения их за пределами стен богадельного дома. Для пристанодержательства использовались ближайшие здания, а иногда и дома в других частях города. Преображенцы на основании сделки с крестьянами государственных имуществ дер. Черкизово связали и застроили примыкающую к кладбищу землю. Многие квартиры Лефортовской части также фактически принадлежали общине, хотя числились за частными обывателями, так как

<sup>1</sup> М. Р.-Я. Б. Т., № 2293, л. 117. Донесение от 29 октября 1846 г.

<sup>2</sup> Там же, № 2291, л. 3. Донесение от 13 января 1846 г.

<sup>3</sup> Там же, № 2295, л. 168. Донесение от 15 сентября 1847 г.



кладбище не имело права владеть недвижимой собственностью за своими стенами<sup>1</sup>.

Вместе с тем функции пристанодержательства выполняли и единичные обыватели<sup>2</sup>.

Пристанищами беглых были многие фабрики Лефортовской части. Полицейский дозор доносил, что фабриканты, «основываясь на праве, позволяющем рабочим за Камеро-коллежским валом не иметь адресных билетов, содержат работников без видов узаконенных, и даже беспристрастное и внезапное обозрение едва ли не откроет и беглых разного звания людей на фабриках и в самых домах обывательских»<sup>3</sup>. Но обычно купцы предпочитали в своих домах не устраивать общежитий, они лишь финансировали укрытие беглых в домах мещан, преимущественно в Лефортовской части<sup>4</sup>.

В записи от 26 апреля 1848 г. имеется сводная таблица крупных общежитий в обывательских домах Лефортовской части<sup>5</sup>. Их всего здесь занесено семь; пять из них находилось в мещанских домах и лишь два в купеческих (Гучкова и А. И. Прохорова). В каждом из таких общежитий проживало от десяти до пятидесяти человек. Дома были выстроены на средства кладбища, от него же жильцы получали продовольствие натурой. Некоторые из проживавших в домах мещан-федосеевцев имели дополнительный заработок, отправляя культ на кладбище и в купеческих частных молельнях. В одном случае сказано, что жильцы «в свободное время заняты тканьем лент». Мещанские общежития были как бы отделениями Преображенского кладбища, «Попечение его (т. е. настоятеля кладбища С. Козмина.— П. Р.) о частных молельнях исполнено одинаковой заботливости как и о самом богадельном доме»<sup>6</sup>.

Вся организационная сторона и весь риск по укрытию беглых ложился преимущественно на мещан. Как доносил полицейский агент, «московское мещанское сословие есть верный покровитель беглецов, хотящих за свободу предать себя расколу»<sup>7</sup>. Одна дозорная запись свидетельствует, что пристанодержательством

<sup>1</sup> Там же, № 2297, л. 1. Донесение от апреля 1848 г.; там же, № 2291, л. 75. Донесение от 13 февраля 1846 г.; там же, л. 198. Донесение от 16 апреля 1846 г.

<sup>2</sup> Там же, № 2292, л. 11. Донесение от 23 апреля 1846 г.; там же, л. 58. Донесение от 17 мая 1846 г.

<sup>3</sup> «Чтения...», 1885, кн. III, стр. 45—46.

<sup>4</sup> М. Р.-Я. Б. Т., № 2297, л. 47. Донесение от 8 мая 1848 г.; л. 78. Донесение от 24 мая 1848 г.

<sup>5</sup> Там же, № 2297, л. 45.

<sup>6</sup> Там же, № 2292, л. 88. Донесение от 3 июня 1846 г.

<sup>7</sup> М. Р.-Я. Б. Т., № 2292, л. 151. Донесение от 30 июня 1846 г.

занимались и московские ремесленники<sup>1</sup>. Сведения, разбросанные в документах, ясно говорят об основном контингенте лиц, пользовавшихся услугами общежитий. Это прежде всего женщины-крестьянки. Женская часть богадельного дома интенсивнее застраивалась, чем мужская. Большинство описей федосеевских общин свидетельствует о преобладании женщин среди укрывавшихся в частных общежитиях. Некоторые из них на неопределенное время водворялись в город, часть появлялась там сезонно, в связи с летними огородными работами.

Второй значительной группой были беглые солдаты. Многие из них, прежде чем попасть в московские федосеевские пристанища, долго находились в бегах, не раз попадали в руки правительства, подвергались тяжким телесным наказаниям, но при первом удобном случае вновь бежали<sup>2</sup>.

Преображенское кладбище установило связь с московскими Спасскими казармами. Кадры московских федосеевцев в значительном числе пополнялись из приходящих в Москву бессрочноотпускных солдат<sup>3</sup>.

По материалам вотчинных архивов и следственных дел, бывшие солдаты и крестьянки составляли большую часть беглых из крепостных деревень; они же по преимуществу и наполняли московские федосеевские пристанища.

Насколько, однако, прочно беглые срастались с городом, получали ли они там освобождение от старых общинных связей и крепостной зависимости? Пристанища для беглых имелись и в сельских местностях, но они были бессильны оформить освобождение закрепощенного крестьянина. Только городские массовые организации могли выполнять эту функцию.

Одно из обвинений, которое постоянно предъявлялось московским федосеевцам со стороны полицейских агентов, состояло в том, что они незаконно приписывали скрывавшихся в общинах лиц к мещанскому сословию.

Например, в сообщении от 27 ноября 1845 г. говорится, что «крепостные девки», насильственно выданные замуж в Ярославской, Тверской и Владимирской губерниях, бегут в Москву под предлогом отхода на сезонные огородные работы. Они устанавливали связи с федосеевской общиной, которая отсылала их к кушцам Любушкину или Бронину, «те держат их в работницах до случая, когда могут принимать в мещанки». Других

<sup>1</sup> Там же, л. 57. Донесение от 17 мая 1846 г.

<sup>2</sup> Там же, лл. 10—11. Донесение от 23 апреля 1846 г.

<sup>3</sup> Там же, № 2297, л. 20. Донесение от 29 апреля 1848 г.; там же, л. 2296, л. 247. Донесение от 18 апреля 1848 г.; «Чтения...» 1885, кн. III, стр. 50—51; М. Р.-Я. Б. Т., № 2292, л. 2. Донесение от 16 апреля 1846 г.

отсылают в периферийные федосеевские общины<sup>1</sup>. Аналогичные сообщения о приписке к мещанам беглых женщин и «девок» рассыпаны по всем дозорным записям, и можно думать, что это было повседневным явлением. Нередки также были приписки и мужчин в мещанское общество. Но мужчины, повидимому, чаще переходили в мещане после того, как убежали с военной службы.

Вот история одного московского мещанина. Крестьяне Весьегонского уезда Тверской губернии оказали сопротивление своему владельцу. Одного из них, Иванова, отослали в нижегородскую вотчину того же помещика и там отдали в рекруты. Под чужим именем он поступил в Петербургский жандармский дивизион, оттуда бежал, укрылся у федосеевцев в Москве, которые приписали его в московские мещане. Когда дело раскрылось, Иванов был арестован, но за деньги и разные припасы был выкуплен настоятелем кладбища<sup>2</sup>. О массовой приписке беглых солдат в мещане говорит дело, разбиравшееся в 1845 г. в Московском надворном суде, о многих незаконно приписанных в московское мещанское общество беглых солдатах. Аналогичный процесс проходил и в 1847 г.

Свободному передвижению, необходимому для торгово-промышленных операций, препятствовала не только принадлежность к сельской общине, но и к местному мещанскому обществу. Федосеевские организации помогали разрывать и эти связи.

Полузакрепощенное состояние мещанского сословия в условиях полицейско-крепостнической государственной системы заставляло прибегать как бы к двойному, а иногда и много раз повторяемому освобождению. Любопытны случаи из жизни федосеевской общины, когда с ее помощью беглые люди переходили в мещанское сословие, но потом переводились в другой город в целях разрыва связи с местным мещанским обществом. В одной из записей, например, говорится, что петербургские и московские мещане, «будучи беглыми из разных сословий», с помощью федосеевских организаций этих городов менялись местом жительства<sup>3</sup>. Для приписки в мещане существовали разные средства. Преображенское кладбище получало паспорта умерших мещан через Московское городское общество, а паспорта умерших солдаток — через обер-аудитора московского коменданта Г. Н. Барышникова. В составе управления

<sup>1</sup> «Чтения...», 1885, кн. IV, стр. 81—82.

<sup>2</sup> М. Р.-Я. Б. Т., № 2289, л. 43. Донесение от 17 января 1845 г.

<sup>3</sup> Там же, № 2292, л. 151. Донесение от 30 июня 1846 г.

Преображенской общиной были для этого выделены специальные лица. «Едва ли не справедливо возникает сомнение, — замечает дозор. — что большая часть проживающих на кладбище мещанок, едва ли не беглые солдатки, приписанные означенными средствами»<sup>1</sup>.

Кладбище должно было принимать серьезные меры по сокрытию беглых людей, чье пребывание в городе было незаконно. Основным средством для этого было передвижение укрывавшихся. Людской состав Преображенской общины постоянно менял свое местожительство. При малейшей опасности он немедленно изгонялся из Преображенского дома сначала в расположенные вблизи пристанища, а оттуда в иногородние места. Первым убежищем служили дома обывателей. Следующим этапом сокрытия была рассылка беглых по более отдаленным окраинам города, разбросанным в разных его частях. Обилие их позволяло часто менять местожительства скрывающихся. Наиболее надежное место укрытия представляли ближайшие окрестности Москвы. Полицейский надзор сообщал, что находящийся в двух верстах от Черкизова лес — Лосиный остров с деревьями на его опушке Гульнева, Лукина, Щитникова являлись верными убежищами для беглых<sup>2</sup>. Наконец, самым радикальным способом сокрытия людей была рассылка их в иногородние, часто очень отдаленные места, где находились федосеевские организации. Многочисленные филиалы кладбища были, например, в Коломне, Боровске, Клину, Судиславле и других местах. Более самостоятельные, но все же тесно связанные с Москвой организации имелись во множестве мест. В дозорных записях их упоминается до 70. Они были разбросаны по всей России, от Карелии до Астрахани, и от польских и прусских земель до Томска. Это было огромное, но централизованное федосеевское царство, сокрытое от полицейского надзора, в котором легко можно было запутать следы укрывающегося человека.

Переселение людей на дальние расстояния было мерой, сознательно направленной на расторжение господствовавших общинно-крепостнических связей. Вот несколько записей, характеризующих социальную политику преображенцев. Крестьяне Весьегонского уезда Тверской губернии бежали от помещика Маркина на Топ-озеро (Карелия), но, преследуемые полицейскими агентами, они бежали и оттуда в Москву. Настоятель общины Семен Козмин разослал их оттуда, «часть попала на

<sup>1</sup> «Чтения...», 1885, кн. IV, стр. 90.

<sup>2</sup> М. Р.-Я. Б. Т., № 2289, л. 160. Донесение от 10 мая 1845 г.

Кубань, другие в г. Коломну и г. Судиславль, Костромской губернии»<sup>1</sup>. Женщин, приходящих на летние работы, по их окончании С. Козмин отправлял «в разные женские общины; пришедших из Тверской губернии в Ярославские, а из Ярославской в Тверские, Коломенские или далее, так что все следы их места жительства теряются в совершенной неизвестности, как сообщали дозоры. При обозрении женских общин, вне Москвы находящихся, можно весьма много найти описанных беглянок»<sup>2</sup>.

Однако нельзя переоценивать эту деятельность федосеевской общины. Она имела место лишь в размерах, выгодных хозяевам общины — крупным капиталистам, и поскольку это определялось потребностями в рабочей силе для промышленного производства, а также в меру необходимости поддержания в массах былого авторитета организации.

Со временем и эта деятельность общины все больше ограничивалась.

Против пристанодержательства в Преображенском доме, как сообщали дозоры, «восстали даже некоторые из попечителей», и беспаспортным людям было предложено искать укрытия у знакомых прихожан кладбища<sup>3</sup>.

«Достаточно было полицейского налета на одну из частных молселен, и настоятель Преображенского дома Семен Козмин «за известия по всем молебням сообщал приказание, чтобы беспаспортные люди, при них проживающие, немедленно удалялись, спасали бы себя как знают»<sup>4</sup>. Так легко руководители отказывались от самой важной деятельности общины. Ефим Гучков в принадлежавших ему в Лефортовской части 38 домах устраивал на жительство только тех, кто как-либо был связан с его промышленными предприятиями<sup>5</sup>. Есть основания думать, что помощь беглым людям постепенно уступала место законному выкупу на волю отдельных крестьян, работавших на предприятиях. Но это было уже личным делом промышленника. В тех случаях, когда в выкупе принимала участие община, это делалось в тех же формах частной благотворительности, как и в случаях оказания помощи немущим. Выкуп получали лишь те, в ком был заинтересован промышленник. В этих случаях средства, затраченные на выкуп, могли быть очень значительными. «Свидетельства и книги (на соби́рание денег.— П. Р.), — записано в дозоре, — вручаются тем крепостным

<sup>1</sup> Там же, л. 43. Донесение от 12 января 1845 г.

<sup>2</sup> «Чтения...», 1845, стр. 82.

<sup>3</sup> М. Р.-Я. Б. Т., № 2296, л. 158. Донесение от 8 марта 1848 г.

<sup>4</sup> Там же, № 2292, л. 89. Донесение от 3 июня 1846 г.

<sup>5</sup> Там же, № 2295, л. 91. Донесение от 17 июля 1847 г.

дворовым людям и крестьянам, которые, вступив в федосеевскую секту, откупаются от своих помещиков. Люди по сим свидетельствам для общин или откупления себя от рабства, получают с сим вместе регистр зажиточных и богатейших купцов федосеевской секты, в Москве проживающих; с сим отправляются в их дома. Собираемые суммы бывают весьма значительны; нередко для получения свободы из крепостного состояния федосеевцы жертвуют просящим тысячи, чем устраивают даже их будущность, особенно тогда, когда семейство или деревня (желающих получить свободу от помещика) многочисленны числом мужского пола»<sup>1</sup>. Как показывают многие записи, «обеспечение будущности» рабочих, о которой здесь говорится, на деле означало закабаление выкупаемого. Мещанка Марья Афанасьева принимала к себе беглых помещичьих крестьянок «занимая их разматыванием шелка в сырце (красной работой)». В селе Черкизове они потом перекрещивались в федосеевский толк, а Семен Козмин давал средства на выкуп этих новых федосеевок<sup>2</sup>. «Е. Ф. Гучков, — говорилось в одной записи, — заметя в числе работников своей фабрики помещичьего крестьянина Кирилла Иванова, откупил его от помещика на волю»<sup>3</sup>. Он же выкупил от помещика своего приказчика с многочисленным семейством<sup>4</sup>. Иногда рабочие откупались целыми небольшими партиями. Так, Гучков выкупил одновременно шесть работавших у него на фабрике крестьян<sup>5</sup>.

Получивший свободу не мог избирать себе желательный образ жизни. Его судьба на долгое время предreshалась уже в самый момент выкупа. Вот некоторые примеры условий сделки. Мещанка Аграфена Михайлова «откупает молодых девок и вдов у помещиков на волю, дает по 200 и 300 р. каждой с тем, чтобы они жили у нее по несколько лет, зарабатывая эти деньги мотанием основы для миткальных фабрик»<sup>6</sup>.

«Несколько лет, — говорится в другой записи, — как Гучков откупил своего рабочего, крестьянина Калужской губернии, на волю от помещика с условием: 1. Заработать выкупную сумму. 2. Вступить в федосеевское согласие. Первое он никак не может сделать при всех стараниях, ибо сколько ни работает, не остается в долгу у Гучкова»<sup>7</sup>. Зависимость от предпринимателя

<sup>1</sup> Там же, № 2291, л. 4. Донесение от 19 января 1846 г.

<sup>2</sup> Там же, № 2196, л. 174. Донесение от 15 марта 1848 г.

<sup>3</sup> Там же, № 2294, л. 312. Донесение от 5 мая 1847 г.

<sup>4</sup> Там же, № 2295, л. 273. Донесение от 24 ноября 1847 г.

<sup>5</sup> Там же, л. 325. Донесение от 30 декабря 1847 г.

<sup>6</sup> М. Р.-Я. Б. Т., № 2294, л. 237. Донесение от 9 марта 1847 г.

<sup>7</sup> Там же, № 2296, л. 2. Донесение от 4 января 1848 г.

не выходила за пределы обычной для развитого капиталистического предприятия кабалы рабочего, основывающейся на найме. Однако элементы внеэкономической зависимости были очень велики.

Городообразовательные процессы к середине XIX в. значительно осложнились: становление промышленно-капиталистических элементов во вполне сложившихся формах сопровождалось также и процессами разорения и бегства крестьян в города. Изживавшей себя федосеевской организации в этих условиях нельзя было придерживаться единой политики, сколько-нибудь удовлетворявшей различные социальные круги, участвовавшие в городообразовательных процессах. В связи с этим вполне понятны имевшие место в 40-х годах многочисленные, порой самые резкие колебания по основным вопросам догматики, как, например, о возможности браков, о молении за царя, об отношении к другим толкам.

Если для попечителей кладбища и других представителей старшего поколения строгие правила федосеевского толка вполне согласовывались с их привычками и воззрениями, то для младшего поколения последнее не могло иметь места. Стоявший формально вне федосеевской общины Ефим Гучков поддерживал старые правила, лишь исходя из своих продуманных расчетов. Выставляя себя сторонником и покровителем совершенно чуждого ему учения, Гучков пытался сохранить за собой средство для идейного влияния на рабочую массу, так как он учитывал, что писания Гнусина, наполненные ожиданием близких перемен в народной жизни, как свидетельствуют дозорные записи, чрезвычайно интересовали рабочих.

О популярности имени Гнусина и неослабевающим интересе к его писаниям неоднократно говорится в дозорных записях. «Никто из учителей федосеевской секты не отличался столь дерзким и порицательным против церкви и государя проповеданием учения своего согласия, как Гнусин», — сказано в одной из них. После смерти этого радикального проповедника-федосеевца значительная часть его рукописей попала в руки одной московской мещанки. «Со всей жадностью ныне последователи федосеевские обратились к ней получать копии с руки Гнусина»<sup>1</sup>.

Молитвы, читаемые при публичных богослужениях с заменой слова «царь» словами «люди», «народ», как и антицарское толкование библейских текстов, были в ходу и в это время. Дозоры 12 марта 1846 г. сообщали о распространении двух таких

<sup>1</sup> М. Р.-Я. Б. Т., № 2292, л. 15. Донесение от 23 апреля 1846 г.

толкований федосеевцами Алексеем Никифоровым и Федором Афанасьевым, имевших целью, по словам полицейского донесения, «влиять религиозное отвращение к монарху в простом легковерном народе».

Но на самом деле здесь не было сознательной антимонархической агитации. Крупный капиталист Никифоров сохранял в своем толковании вполне традиционные черты старых федосеевских писаний, и это придавало его поучениям отвлеченный характер. Они непосредственно не перекликались с современными явлениями. Из факта, засвидетельствованного во многих дозорных записях, что пришлый в Москву рабочий и ремесленный люд жадно прислушивался к туманной и архаичной по форме антицарской проповеди федосеевцев, можно предположить, что слушатели могли понимать такого рода толкования в ином, более живом и актуальном смысле, чем это хотелось самим проповедникам. Значение отстаивания «старой веры» в царствование Николая I может быть понято лишь с учетом того обстоятельства, что под предлогом борьбы со старообрядчеством тогда подвергались разгрому пристанища беглого населения и центры становления новых форм общественных отношений. И, наконец, сам по себе факт грубого нарушения чисто полицейскими методами права на свободу вероисповедания как бы олицетворял николаевскую крепостническую систему и с особой силой воздействовал на еще не проявленное сознание рабочих начала капиталистической эпохи.

Семен Козмин, подделываясь под распространенные в старообрядческой массе настроения, также поддерживал антицарские позиции общины. Как сообщает дозор, по его распоряжению «все иконы, изображающие царя даже в древнем его одеянии (но со скипетром и державой), поставлены по боковым стенам в часовнях Преображенского кладбища для того, чтоб на них никогда никто не молился, ибо поклонение образу, имеющему изображение самодержца, по учению Семена Козмина, богопротивно»<sup>1</sup>. «Последняя воля Гнусина, заповеданная Семену Козмину, — как говорят полицейские дознания, — состояла в том, чтоб при молениях не было упоминаемо имя царствующей особы, а где (в кондаках и стихарях) оно и упоминается, то относить это к «бывшим царям», разумея под сим названием «греческих царей», а не «российских». Эту заповедь Семен Козмин, утвердив в Москве между наставниками, через них развил и в иногородних общинах, где она строго соблюдается»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> «Чтения...», 1885, т. III, стр. 54.

<sup>2</sup> М. Р.-Я. Б. Т., № 2295, л. 13. Донесение от 6 июня 1847 г.; об анти-



Однако влияние новых обстоятельств, сильно сказавшееся на политике руководителей общины, не могло не проявиться и на ее отношении как к существовавшему политическому строю, так и к народно-освободительному движению. Под давлением «значительных прихожан» Семен Козмин был готов отказаться от укрывательства беглых и допустить браки. В силу этих же причин он был склонен идти на компромисс с властями. В апреле 1848 г., «опасаясь насильственных преобразований», настоятель общины предложил принять молитву за царя<sup>1</sup>. В конце 1847 г. он обратился к поморцам и филипповцам с предложением, хотя бы для отвода глаз административного надзора, объединиться, показав себя единомышленниками, чтобы создавалось впечатление, что все толки беспоповщины принимают браки и молятся за царя.

Переход братьев Гучковых в единоверие, т. е. к полному соглашению с правительством, происшедший в 1853 г., был не случаен. Как ни перетолковывалось учение Гнусина в проповедях Егора Гаврилова, произносимых в молельне Гучковых, оно не могло не казаться фабриканту опасным. Однако в 40-х годах еще делали попытки идейно влиять на рабочих с помощью старообрядческого культа; рабочие усиленно втягивались в федосеевские и поморские молельни, принадлежавшие промышленникам. Сама обстановка этих молелен вполне пропиталась фабричным бытом, что хорошо видно на примере описания молельни Федора Гучкова. Служение в ней совершал агент гучковской фирмы купец Бузин, при ней был хор певчих, составленный из фабричных рабочих, проповедник Егор Гаврилов по праздникам читал там поучения всем федосеевцам, фабричным работникам Гучкова. И внешнее оформление культовых церемоний стало вполне прозаичным: «У Гучковых, — записано в дозорах, — перекрещивание производится в так называемых мытельных, устроенных на плотках, где обыкновенно полощут крашеные миткали и прочие материи, в зимнее время они пагреваются печами».

Егор Гаврилов был главным проповедником федосеевского согласия. Он происходил из крестьян села Черкизова, а потом стал московским мещанином; крещен был трижды: сначала в православную веру, потом в нетовщину, а затем в федосеевское согласие. По характеру проповедей, по кажущейся близости к самым демократическим слоям федосеевцев

---

царском толковании также № 2291, л. 172. Донесение от 26 марта 1846 г.; № 2295, л. 22. Донесение от 13 июня 1847 г.

<sup>1</sup> Там же, № 2295, л. 137. Донесение от 23 августа 1847 г.

его считали преемником Гнусина, учеником которого он и сам себя выставлял.

Но теперь этот преемник С. С. Гнусина сделался агитатором среди рабочих крупного фабриканта, действующим в угодном для фабриканта направлении. Гнусин, поборник свободного царства обездоленных, и Егор Гаврилов, фактический прислужник крупного промышленника по части идеологической обработки его рабочих, — в этом сопоставлении двух главных идейных руководителей общины на разных этапах ее развития лучше всего выявляется характер изменений и направление эволюции общины.

Быть может, сам Егор Гаврилов тяготился своим положением. Вероятно, не случайно, он, пригреваемый своим фактическим хозяином, одно время, если верить слухам, записанным в дозорах, намеревался перейти в аристовское согласие, чтобы освободиться из-под власти Гучкова и вместе с другими аристовцами выступить в числе противников засилия капиталистов в старообрядческой организации. Однако личные намерения Гаврилова не могли отразиться на объективном значении его проповеднической деятельности.

При новых обстоятельствах, когда завуалированная прежде противоположность интересов труда и капитала в начавшемся фабричном периоде развития промышленности проявилась со всей отчетливостью и силой, воззрения близкого к настроениям городской демократии прошлой эпохи С. С. Гнусина сами по себе уже, безусловно, не могли соответствовать новому этапу народно-освободительной борьбы. В то же время в интерпретации прислужника крупного капиталиста мысли популярного в среде федосеевцев наставника получили вполне выраженный реакционный характер. Они использовались для затуманивания сознания рабочих, для идейного подчинения их капиталисту, для отвлечения рабочих от освободительного движения. С помощью этих проповедей рабочие призывались к пассивности в общественной жизни.

Характер проповедей федосеевских наставников явлен из записей бурных 1847 и 1848 гг.

Эти годы ознаменовались значительным усилением народных движений. «Доносов и событий, наводивших опасение, в 1847 году вообще было более, нежели во многие из предшествовавших годов», — сообщал жандармский отчет царю, а в 1848 г. «примеры неповиновения крестьян их владельцам значительно увеличились против прежних лет»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> «Крестьянское движение 1827—1869 гг.», Центрархив, 1931, вып. 1, стр. 76 и 82.

Усиленный правительственный надзор в обеих столицах обнаружил, что в 1848 г. городские демократические круги не были подготовлены к серьезному выступлению, но были возбуждены и ждали больших событий.

Обстановка 1848 г. возбуждающе действовала на рядовых федосеевцев. Для борьбы с этим руководство кладбища выступило с проповедями, направленными против участия старообрядцев в народно-освободительном движении. Выполняя заказ своих хозяев и используя культурную отсталость массы старообрядцев, проповедники федосеевской общины призывали рядовых членов отказываться от политических выступлений и стать еще более усердными приверженцами обветшавшего старообрядческого культа. Для этого в проповедях использовался примитивный прием проведения параллелей современности с библейскими легендами.

«Слухи о движении войск по случаю предстоящей войны, — говорит запись от 8 марта 1848 г., — достигли Преображенского богадельного дома; подробности, с которыми наставники пересказывают о событиях в Париже и смятении в Германии, весьма отчетливы. Пользуясь этим случаем, наставники начали проповедовать о близкой кончине мира: «Вот восстали уже царство на царство, язык на язык, и будут трусы, болезни, по местам глады и мятежи, начало болезням, разумейте, христиане, — сбываются слова Евангелия»<sup>1</sup>.

В проповедях Егора Гаврилова во всю силу звучали предостережения от «крайних» форм действия. «Проповеди наставников Преображенского богадельного дома — Егора Гаврилова и Трофима Артемьева весьма занимают низший класс, прихожан их кладбища, — сообщали дозоры. — Они рассказывают, что наступило время смут народных и папастей, и молитвами кладбища и федосеевских старцев, живущих по общинам, Россия спасается от бедствий и наслаждается миром. Но если правительству угодно будет стеснять истинную христианскую веру федосеевцев, то восстанут смятения в народе, восстанет брат на брата, а донские единоверцы наши и совсем отложатся, восстановят свое древнее бытие. Приходит беда! Вот уже и Константин Павлович явился из своего заточения!»<sup>2</sup>

Выступая таким образом, руководители федосеевской общины рассчитывали добиться у властей известных льгот. При этом они проявляли свое резко отрицательное к народному движению отношение.

<sup>1</sup> М. Р.-Я. Б. Т., № 2296, л. 151.

<sup>2</sup> Там же, л. 202.

Федосеевщина воспитывала своих приверженцев в духе политической пассивности и враждебности к революционной борьбе. Проповеди федосеевцев учили рядовую массу старообрядцев не участвовать в политической борьбе и не сопротивляться властям.

### УСИЛЕНИЕ РАДИКАЛЬНЫХ ТЕЧЕНИЙ И РАСПАДЕНИЕ ОБЩИНЫ

Оба антагонистических класса капиталистического общества — рабочие и буржуазия — не появились внезапно со всеми присущими им характерными чертами, а развивались постепенно по мере развития капитализма. Изменялись быт, культурный уровень, общественное сознание и идеология рабочих. Процесс этот в своих конкретных проявлениях не шел по прямой линии, а иногда складывался из противоречивых тенденций и порождал много своеобразных течений.

Недавние выходцы из деревень, работники на фабриках и мануфактурах Москвы и Подмосковья в дореформенную эпоху, разумеется, не могли обладать сформировавшимся пролетарским мировоззрением. Условия крепостной эпохи задерживали осознание ими их классовых интересов.

Еще более отсталым было мировоззрение полусамостоятельных хозяев мелких мастерских и их работников. Мелкобуржуазные иллюзии царили в этой среде, но они были широко распространены и между рабочими первых крупных текстильных фабрик. Мелкобуржуазные утопии обволакивались паутиной религиозных представлений, подобно тому как это было в федосеевской организации. В конечном счете это была реакционная идеология, затемнявшая классовое сознание рабочих и полусамостоятельных ремесленников и содействовавшая их порабощению капиталистами.

Раскрытие реакционной сущности религиозных представлений и борьба с ними в последующем стали составной частью освободительного движения рабочего класса. Федосеевское движение, объединявшее под религиозной оболочкой различные социальные слои, с углублением классовых противоречий капиталистического общества уже не могло существовать как массовое движение. Оно выродилось в деятельность замкнутых сектантских организаций.

В 40-х годах XIX в. для полного изживания религиозных иллюзий еще не было надлежащих условий. Поэтому борьба между капиталистами — верховодами старообрядческой

общины — и рядовыми ее членами протекала тогда в своеобразных формах.

Как уже было указано, первоначальные организационные формы и некоторые стороны идеологической системы Московской федосеевской общины в какой-то мере отвечали настроениям демократических кругов. Сюда надо отнести правила широкого и льготного кредита и предоставления убежища, содействие лицам, укрывавшимся от преследования полицейских властей и помещика, отрицание царской власти, автономия от правительственного аппарата, провозглашение обязательности филантропической деятельности для богачей, ограничение пользования имуществом и в связи с этим требование обязательного безбрачия. Тяготение демократических кругов к федосеевщине обуславливалось так же особым содержанием богослужебных текстов и религиозных сочинений, наполненных прославлением народа и ожиданием грядущего переустройства мира, грозного для злых и счастливого для угнетенных.

Мы видели, что буржуазия решительно подорвала демократические основы федосеевского движения. Часть правил она отменила для себя, оставив их в силе для рядовых членов. Таким образом, она поступила, например, с принципом безбрачия, который поэтому из выражения стремления к равенству превратился в принцип, закреплявший и усиливавший власть домовитых и семейных капиталистов над бездомовыми и безимущественными работниками. Другие правила, как, например, предоставление убежища и кредита, соблюдались в очень урезанном и извращенном виде. Рассказы о «перустройстве мира» также потерпели существенное превращение.

Свой отход от идейных основ движения, обусловленный ее классовой заинтересованностью, буржуазия пыталась всячески замаскировать, но скрыть его от рядовой массы старообрядцев было невозможно, — он был слишком очевиден.

Как реагировала масса федосеевцев на указанное явление и какие идейные сдвиги имели место в этой среде?

Как было показано выше, по данным дозоров, среди рабочих Лефортовской части, попавших в орбиту воздействия старообрядческой общины, наблюдался повышенный интерес к старому учению федосеевщины, что было своеобразной реакцией на поведение буржуазии. Имя Гнусина пользовалось среди них большой популярностью. Многие рядовые старообрядцы остались верными раннему фелосеевскому учению, носившему черты демократизма. Но с другой стороны фактически это было консервацией отсталых воззрений и настроений, обусловленных неразвитостью классового сознания рабочих,

показатель живучести среди них туманных утопических идей, уводящих от классовой борьбы.

Однако демократическое крыло не могло оставаться на старых позициях, и у нас есть данные, свидетельствующие о проникновении новых элементов в идеологию старообрядцев. Дозоры отмечают, что в Москве, за счет главным образом выходцев из Преображенской общины, быстро возрастали так называемые кондратьевские и аристовские организации. Они сохраняли основные федосеевские правила, но присоединяли к ним некоторые новые идейные мотивы. Аристовец, крестьянин из села Черкизова, а потом купец В.Ф. Усынин, послал в январе 1847 г. запрос Семену Козмину: «Отчего он допустил разные бесчинства и разврат в богадельных домах и, потворствуя беззакониям богатых прихожан, притесняет бедных?»<sup>1</sup> Кондратьевские учителя П. Афанасьев, Г. Васильев и Ф. Кондратьев укоряли С. Козмина и его последователей за то, что они допускают в молельни винопродавцев и трактирщиков<sup>2</sup>. Прежде движение беспоповцев было преимущественно антикрепостническим, теперь же в аристовско-кондратьевских общинах, помимо антикрепостнических, усилились и антибуржуазные настроения.

В этих общинах появились и новшества в культовой форме, которые шли по линии ее упрощения. «Кондратьевцы упростили преобразенцев за то, что они имеют в общинах наставников». Служба у них была максимально упрощена и заключалась лишь в чтении псалтыря<sup>3</sup>.

Поведение старообрядческой буржуазии не могло не сказаться также и на отношениях московской организации федосеевцев с иногородними общинами беспоповцев. Связь между ними весьма осложнилась, что, как уже отмечалось, очень озадачивало руководителей московских федосеевцев.

Интересны расхождения москвичей с многочисленными организациями Ярославской и Костромской губерний. Верхнее Поволжье в федосеевщине имело особое значение, поскольку там были условия, благоприятствовавшие сокрытию лиц, в этом нуждающихся. Население Ярославской и Костромской губерний, попавшее под влияние беспоповщины, было в основном крестьянским. Для уяснения важнейшего вопроса взаимоотношений в народном движении города и деревни изучение связей федосеевской общины Москвы, как типично

<sup>1</sup> М. Р.-Я. Б. Т., № 2294. л. 3. Донесение от 4 января 1847 г.

<sup>2</sup> Там же, № 2292, л. 121.

<sup>3</sup> «Чтения...», 1885, кн. III, стр. 49.

городской организации, с крестьянскими в большинстве случаев общинами Ярославско-Костромского края представляет первостепенный интерес. Новые тенденции привели к глубокому конфликту между московскими федосеевцами и сельскими общинами. Дозорные записи за 1846 и 1847 гг. подробно сообщают о ходе переговоров представителей ярославских общин бегунского толка с заправилами кладбища. В декабре 1846 г. в Москву к купцу Ф. А. Гучкову явились два федосеевских проповедника — Иван и Савелий из пошехонских лесов. Дозоры уверяют, что их слова передаются в записях дословно. Пришедшие в Москву бегуны вели проповедь в обычном для этого толка духе: о необходимости жить «в пустыне» и оставить «все житейские суеты». «Не надо иметь паспортов, а кольми паче домов, а надо иметь житие птичье»<sup>1</sup>. «В Преображенском кладбище, — замечает по этому поводу автор одной дозорной записи, — много потеряно коренного быта. Обычаи, предписанные правилами секты, изменились, самые постановления, иные не соблюдаются, другие не исполняются, третьи вовсе забыты; сетования закоснелых федосеевцев остаются без внимания, и секта хотя не идет к своему падению, но преобразовывается в нечто новое. Оставляя без внимания порицание образа жизни московских федосеевцев, далеко отступивших от начальных постановлений, воспрещающих потребление многих предметов роскоши, нельзя умолчать, что ярославцы порицают московских единоверцев, зачем они прощают вступление в брак, не исполняют покаянных наказаний, налагаемых наставниками, за разные отступления от правил секты, их общение с иноверцами, их самовольную покорность надзору смотрителя и попечителей»<sup>2</sup>.

При первых же встречах с Ефимом Гучковым представители ярославских общин вступили с ним в спор. Но длительные прения ни к чему не привели: бессмысленно было первому московскому промышленнику проповедовать «житие птичье». Через три месяца посланцы-бегуны демонстративно покинули дом Гучкова и переехали на жительство к московским мещанам.

Материалы дозоров довольно подробно описывают состав бегунской массы. Ее организаторы — главным образом деревенские ремесленники, использовавшие беглых неимущих людей, в том числе солдат, как рабочую силу. Они отнюдь не были представителями лишь патриархального крестьянства. В бегунской массе значительный удельный вес имели лица, побывавшие

<sup>1</sup> М. Р.-Я. Б. Т., № 2293, лл. 232—233. Донесение от 6 декабря 1846 г.

<sup>2</sup> Там же, № 2294, лл. 226—227. Донесение 1847 г.

в городах и, в частности, в Москве, но не сумевшие найти себе место в обстановке городской жизни. Оба посланца от ярославцев раньше подолгу жили в городе: из них Иван, например, называвший себя Иоанном, 15 лет был работником на фабрике Гучкова, «имел сына, проживающего тут же на фабрике в шпурниках, избегая платить оброк помещику, бежал в пошехонские леса, где и скитался в разных, таящихся небольших федосеевских общинах, составившихся из подобных ему беглецов. Явился же к Гучкову, как он говорит, «из христианского сожаления, что Гучков очень богат, ибо когда он у него проживал на фабрике, то Гучков не имел еще нынешнего состояния, удивляясь же видимому обилию, — сожалеет о нем»<sup>1</sup>.

Под влиянием правительственного нажима у части беднейших прихожан Преображенского кладбища усилилась обычно сопутствовавшая процессу становления города промышленно-капиталистического типа тенденция к бегству из города. Так, например, московский мещанин П. Трофимов с товарищем, калужским мещанином Тимофеем Яковлевым, говорилось в одной записи, «угovarивает здешних федосеевцев переселяться на Топ-озеро, обещая им не только фанатическое спасение, жизнь святую, пустынную, но и совершенную свободу от всякого рода повинностей и полную независимость от всех властей». Некоторые горожане последовали совету Трофимова. «Может быть, страха преследования, обнаруживающийся ныне в здешних федосеевцах — особенно в низшем классе народа, поможет П. Трофимову увеличить число желающих следовать за ним, и Топ-озерская община умножится новыми поселениями», — заключает агент дозора<sup>2</sup>. Вот с этих позиций не нашедших себе места в городе людей и критиковали посланцы-бегуны федосеевскую организацию.

Бегунская критика быта верхушки московских федосеевцев, какой бы силой неоспоримости она ни обладала, все же не могла привести к полному разрыву между ярославскими беспоповцами и москвичами. Характерно, что столичная федосеевская организация идеологически всегда была во многом чужда принципам странничества, тем не менее именно она властно притягивала к себе бегунские организации. В то время в Москве имелись общины, которые, казалось бы, идеологически были гораздо ближе к бегунам, чем преобразенцы, это были, например, филипповцы, чья критика федосеевской общины близка

<sup>1</sup> Там же, № 2293, л. 233.

<sup>2</sup> Там же, № 2292, л. 93. Донесение от 3 июня 1846 г.



к критике бегунов, также и нетовцы, неприемлющие городской жизни, утверждавшие, что «всякий живший в городе есть грешник, потому что ходит по мостовой, которую сатана избрал для своей славы, чтоб на колесницах со стуком возить купленные им души»<sup>1</sup>. Тем не менее эти городские общины, повидимому, очень мало притягивали к себе деревенских старообрядцев и сами, по крайней мере в организационной области, не вполне отделяли себя от Преображенского кладбища. Двойственное отношение к федосеевщине ее оппонентов из сельских кругов старообрядцев отражало закономерный факт ведущего значения демократических кругов города в общенародном освободительном движении.

Таковы были главные идейные брожения в рядовой массе беспоповцев, вызванные тем обстоятельством, что рост крупной капиталистической промышленности и развитие буржуазного города, разрушая иллюзии, особенно тяжело отражались на положении беднейших кругов горожан и выходцев из деревни. Реакция на новые явления и на поведение богачей-старообрядцев выражалась в противоречивых формах — от повышенного интереса к старым основам федосеевского движения до перехода к радикальным течениям с элементами критического пересмотра религиозной системы и начала изживания культовой формы.

Отмеченные тенденции имели массовый характер. В то же время были отдельные проявления и более решительного отхода от религии. Исключительно интересно свидетельство дозора от 29 февраля 1848 г. о зарождении нового течения в среде московской беспоповщины, названного полицейскими агентами «сектой Вольтеровщины». «От прихожан Преображенского кладбища, — написано в дозоре, — слышно, что даже к удивлению их возникает в федосеевском согласии необычная ересь. Живущий в 1-м квартале Лефортовской части федосеевец, мещанин Федор Емельянов, и последователи его мещане (того же согласия) Михайло Иванов Шабловский, живущий во 2-м квартале той же части в собственном доме, Яков картонщик<sup>2</sup>, проживающий в 1-м квартале Лефортовской части, Василий и Иван Осиповы — гончары, проживающие в той же части и квартале, утверждают, что известный всей Европе Вольтер весьма достоверно доказал, как бесполезно соблюдать посты, почитать святых, как справедливо истребить монахов. По его писаниям, говорят они, следует жить с женщинами без браков

<sup>1</sup> «Чтения...», 1885, кн. III, стр. 60.

<sup>2</sup> Т. е. мастер, делающий карды (картон 61) для жаккардовского ткацкого стана.

и как указывает воля. Стоит заметить, что означенные лица весьма много приводят цитат из сочинений Вольтера»<sup>1</sup>.

Культовая форма потеряла свое значение и для Ефима Гучкова. Сам он давно уже, как мы видели, разорвал со старообрядческим бытом, но на первых порах считал необходимым поддерживать федосеевское движение как средство влияния на рабочую массу. Явления второй половины 40-х годов заставили его порвать связь с федосеевской организацией. Крупный промышленник был совершенно чужд народному движению. Среди московских беспоповцев все более популярными становились лозунги антикрепостнические и антибуржуазные. Ряд дозорных сообщений заставляет думать, что вокруг Гучкова образовалась узкая группа из его сообщников, которая изолировалась от официального руководства федосеевской общины. Деятельность этих лиц была строго засекречена, и в тайны кружка Гучкова правительственному надзору не удалось проникнуть. Известно только, что внимание Гучкова целиком устремилось на отдельные общины, в особенности зарубежные. В его доме долго жил представитель прусских общин. Сам Гучков несколько раз ездил в Польшу и заботился о благополучии тамошних федосеевских организаций, часто посещал Петербург и содействовал организации пристанищ, лежавших на пути к этим отдаленным северо-западным и западным общинам беспоповцев.

На основании некоторых недостаточно ясных фактов можно сделать предположение о том, в каком направлении эволюционировали политические настроения Гучкова и людей его круга.

В литературе по истории Преображенского кладбища до последнего времени был очень популярен рассказ о связях, установившихся между преображенцами и чинами гражданского и военного управления Москвы во время кратковременного пребывания там Наполеона в 1812 г. Легенда о депутации федосеевцев в Кремль с почетными дарами в день вступления войск Наполеона, о последующем посещении императором французов Преображенского богадельного дома была так умело составлена и популяризирована, что эти легендарные события вошли как подлинный факт в полицейское исследование по истории Преображенской общины, а оттуда во многие сочинения историков московского старообрядчества и Отечественной войны 1812 г. Специальное исследование В. Дружинина «О пребывании французов в Московском преображенском богадельном доме в 1812 году» на основании документов доказало недостоверность этих

<sup>1</sup> М. Р.-Я. Б. Т., № 2296, л. 145.

фактов<sup>1</sup>. Мы знаем, что в начале XIX в. на политику общины сильнейшее воздействие оказывали демократические круги, а именно они — ремесленники, крепостные крестьяне, мещане — проявили себя в активных патриотических выступлениях в момент вторжения Наполеона в Москву на Трех горах, у Троицких ворот Кремля, в массовых поджогах города. Поэтому идея изменнической демонстрации не могла быть популярна среди них. Легенда о связях с Наполеоном зафиксирована в полицейской истории кладбища 1844 г. Косвенные данные говорят о том, что эта легенда зародилась уже к 30-м годам и утвердилась в течение второй четверти XIX в.

Наоборот, руководящие круги общины из московской буржуазии очень ценили эту легенду. Именно от них, от лиц, «имеющих общее доверие», как выражались полицейские агенты, исходили сведения, положенные в основу официальной истории общины. Обогащение Наполеона было выражением антидемократической настроенности капиталистов.

В декабре 1853 г. братья Гучковы и купец Рогожин просили о принятии их в единоверие<sup>2</sup>. «Верование наше, отвергающее на деле освящение семейных связей, — писали они в своем прошении, — не согласуется с коренными правилами государственного благоустройства, которым семейные связи служат основанием». Ф. Гучков и группа наставников во главе с Семеном Козминым не пошли на примирение и были отправлены властями в ссылку, а Преображенская богадельня была подчинена совету «Императорского человеколюбивого общества».

В марте 1854 г. здесь открылась первая единоверческая церковь, а в 1866 г. на Преображенском кладбище был открыт единоверческий монастырь.

\* \* \*

Во второй четверти XIX в. городское движение в центре страны переживало переломный момент перехода от недифференцированного протеста идейно еще не вполне расчлененной массы городского населения к движению, свойственному уже промышленному капиталистическому городу.

<sup>1</sup> Напечатано в «Записках разряда военной археологии и археологии Русского военно-исторического общества», т. 11, СПб., 1912, стр. 28—53.

<sup>2</sup> Единоверие — старообрядческая церковь, признававшая над собой главенство синода православной церкви и обслуживавшаяся духовенством, поставленным синодом.

Материалы по истории московской общины федосеевцев наглядно свидетельствуют о теснейшей связи религиозно-опозиционного движения с процессом разложения крепостной системы и становления буржуазного общества.

Утопические идейные и организационные основы общины были сформулированы еще в ранний период промышленного развития, когда даже в передовой текстильной промышленности Подмосквья преобладала переходная система производства. Они были отражением потребностей и чаяний различных демократических кругов: крестьян, стремившихся утвердиться в городе, разорявшихся ремесленников, хозяев полусамостоятельных мастерских, а также и совершенно неимущих слоев населения. Община не могла бы образоваться, если бы она не была поддержана некоторыми купцами, которые помогали ей из узко практических соображений, в первую очередь ради выгодного помещения капиталов и комплектования кадров рабочей силы.

Первые же успехи промышленного переворота повлекли за собой быстрое изживание социальных иллюзий.

Рассмотренные нами материалы 40-х годов застают общину на том этапе, когда крупные промышленники всячески пытались использовать старое учение федосеевского движения для духовного порабощения рабочих в своих эксплуататорских целях. Полный разрыв капиталистов с основами движения был уже вполне очевиден. Он, как мы видели, сказывался в социальной и религиозно-бытовой политике федосеевской общины, где безраздельно верховодили капиталисты. Освободив себя от всех бытовых ограничений, связанных с пребыванием в старообрядческой организации, хозяева общин навязывали их рядовым членам. Лицемерие старообрядческой буржуазии явственно выявилось.

Учение федосеевцев могло привлекать и овладевать умами распыленных и темных крестьян, забитых и разоряемых помещиками. В их положении и мизерные подачки богачей-сообщников казались значительными, но они постепенно убеждались, что эти подачки вели за собой закабаление капиталисту; в результате и крестьяне начали отходить от федосеевской организации.

Еще решительнее порывали с религиозной организацией городские рабочие и ремесленники. Некоторые из них потянулись к идеям просветительной философии. Высвобождение рядовой массы из религиозных пут и от вредных иллюзий было прямым следствием роста рабочего населения города. Вместе с развитием машинной индустрии в России развивался

«особый класс населения, совершенно чуждый старому крестьянству, отличающийся от него другим строем жизни, другим строем семейных отношений, высшим уровнем потребностей как материальных, так и духовных»<sup>1</sup>. В некоторых ответвлениях федосеевского движения уже в 40-х годах появились признаки единения городской и сельской демократии как противопоставление буржуазной организации старообрядцев.

На примере Ефима Гучкова — типичного представителя промышленно-капиталистической буржуазии дореформенного времени — видно, что она была не только изолирована от народно-освободительного движения, но и враждебна ему. Это было связано с зарождением и ростом антикапиталистических тенденций в этом движении.

---

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Соч., т. 3, стр. 480.

А. Б. РАНОВИЧ

## РАННЕЕ ХРИСТИАНСТВО

Христианство возникло в древней Римской империи «как религия рабов и вольноотпущенных, бедняков и бесправных, покоренных или рассеянных Римом народов»<sup>1</sup>.

Римское государство было тогда величайшей мировой державой, подчинившей себе огромные области в Европе, Азии и Африке, в том числе страны высокой культуры — Грецию, Египет, Сирию. Римская держава была основана на рабстве и на угнетении покоренных ею народов Средиземноморья. Императорская власть утвердилась в I в. до н. э. (официально — с 27 г.) и сменила прежний республиканский образ правления в результате кризиса, который переживало римское рабовладельческое общество в I в. до н. э.

Рабский труд ставит ограниченный предел развитию производительных сил. Предел этот был достигнут, когда благодаря успешным завоевательным войнам дешевый рабский труд завладел всеми основными отраслями труда. «Там, где *рабство* является господствующей формой производства, там труд становится рабской деятельностью, т. е. чем-то бесчестящим свободных людей. Благодаря этому закрывается выход из подобного способа производства, в то время как, с другой стороны, требуется устранение его, ибо для развития производства рабство является помехой»<sup>2</sup>. Бесплодно и непроизводительно растрачивалась рабочая сила раба. Рабовладелец стремился выжать в короткий срок из раба все, что возможно, раб быстро превращался в инвалида. Тысячи рабов были заняты совершенно непроизводительным трудом в качестве домашней челяди. Но и рабы, занятые в производстве, ввиду низкой товарности хозяйства, часто производили совершенно ненужные предметы,

---

<sup>1</sup> Ф. Энгельс. К истории раннего христианства. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XVI, ч. 2-я, стр. 409.

<sup>2</sup> Ф. Энгельс. Диалектика природы. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XIV, стр. 450.

заполняя лари господина предметами роскоши и бесполезными ремесленными изделиями. Гораций сообщает, что когда одному актеру понадобились костюмы для статистов, рабовладелец Лукулл дал ему из своих домашних запасов 5000 туник. Рабский труд в обширных имениях (латифундиях) богачей вытеснял свободный крестьянский труд. Рост латифундий в провинциях — Египте, Сицилии, Африке — привел к тому, что в Италии пахотная земля превращалась в пастбища. «А ведь было время, — с горечью отмечает римский историк Тацит, — когда Италия доставляла продовольствие легионам в отдаленные провинции; да и теперь она не страдает бесплодием. Но мы предпочитаем обрабатывать Африку и Египет...» Римский агроном I в. Колумелла указывает, что раб расправляется с землей, как палач.

Республика расширялась за счет завоеваний, которые обогащали римскую знать, но приводили к разорению провинций, к расхищению и расточению производительных сил. Грабеж со стороны наместников и откупщиков приводил к опустошению цветущих некогда и богатых областей. Характерным симптомом упадка является уменьшение народонаселения. Многие писатели I—II вв. жалуются на безлюдье. Различные меры принимало римское правительство для поощрения многодетности.

Разорение крестьян лишало государство военной опоры, так как армия вербовалась из крестьян. Народное ополчение постепенно превращается в профессиональную армию, не заинтересованную в экономическом процветании государства. Она была оторвана от народа и противостояла ему. Армия, напоминая армию ландскнехтов, стала опорой нового режима империи.

Этот новый режим, окончательно установленный Августом (27 г. до н. э.—14 г. н. э.), представлял собой открытую диктатуру рабовладельцев, направленную в первую очередь против рабов. Последний век республики ознаменовался рядом восстаний рабов. Особенно грозно было восстание рабов под предводительством Спартака (73—71 гг. до н. э.). В течение нескольких лет Рим вел упорную войну с армией Спартака, и республика, казалось, находилась на краю гибели. Восстание с большим трудом было подавлено. Но волнения и выступления рабов не прекращались, и рабовладельцы видели в императорской власти средство подавлять и держать в покорности рабов.

Создание империи было попыткой сохранить и укрепить рабовладельческий строй общества путем использования людских и экономических ресурсов провинций, путем введения

новых форм эксплуатации трудящихся. На место ограниченного города-государства Рима и подчиненных ему бесправных провинций создавалось единое государство, в которое провинции входили как органическая его часть. Это был сложный, длительный и болезненный процесс.

Уравнение, нивелирование империи проводилось при помощи «трех рычагов», по выражению Энгельса. Во-первых, империя упразднила в провинциях все политические учреждения — сенаты, народные собрания и т. п., а там, где они формально сохранились, они потеряли всякое значение и власть. Старые сословные деления, племенные и родовые привилегии не признавались больше. В тех провинциях, где еще сохранился общинный строй, этот строй быстро разлагался, местные племена поднимались до уровня рабовладельческого общества; но это было тяжелым ударом для крестьян, превращавшихся в эксплуатируемый класс. В Галлии, например, крестьяне стали попадать в кабалу к своим богатым сородичам. Нивелирующая сила империи привела к тому, что разница между полноправными раньше римскими гражданами и негражданами стала стираться. Императоры стали щедро раздавать провинциалам право римского гражданства, которое при императорском режиме стало терять свое значение. Когда в 212 г. император Каракалла даровал римское гражданство всему свободному населению империи, оно уже означало лишь уравнение всего населения в б е с п р а в и и.

Другим рычагом, разрушавшим старые условия жизни, был суд. Местные законы и правовые нормы, основанные на старых традициях, вытекающие из местного общественного строя, теряли силу, если они не соответствовали римскому праву. Римский суд не считался с привилегиями провинциалов, он всех уравнивал перед лицом римского судьи.

Наконец, сборы от имени римского государства, гнет налоговой повинности — третий рычаг, которым Рим приводил все к одному уровню.

Таким образом, римское владычество привело к разложению старых экономических и политических условий жизни в провинциях, а в Италии они успели разложиться уже в последний век республики. Это неизбежно вело к умственному и моральному падению. Раз была подорвана экономическая основа старых идеологий, эти последние должны были рухнуть. В частности, старые религии потеряли под собой почву.

Римская религия отличалась особой консервативностью. К концу республики она отражала еще ранний период



существования римского государства как небольшой общины с сильно выраженными родовыми традициями. Она стала анахронизмом, и ее поддерживали в значительной мере искусственно. Скептик Цицерон, открыто выступавший в своих сочинениях против традиционной веры в богов, сам, однако, занимал должность прорипателя — авгура; он считал, что гадания по полету птиц — пелепость, но вера в гадания оказывает услугу государству. В римской литературе вплоть до IV в. повторяется один и тот же мотив: римские боги помогли римлянам покорить весь мир, и потому надо продолжать их почитать. Защитники древнеримской религии продолжали рассматривать ее как религию города Рима и даже не пытались пропагандировать ее среди других народов. А по мере того как «римский народ» растворился в многоплеменном населении империи, римские боги незаметно сошли со сцены.

«Если с падением древних государств исчезают и их религии, то этот факт не нуждается в особых объяснениях, так как „истинной религией“ древних был культ их собственной „национальности“, их „государства“»<sup>1</sup>. Эти слова К. Маркса особенно относятся к греческой религии, которая тесно переплеталась с политикой. Упадок греческих полисов привел к упадку греческих богов. Они потеряли свой кредит. Не только философы вроде Лукиана развенчивали олимпийцев, но и в массах народа исчезала вера в старых богов, освящавших не существующие больше политические порядки.

Поучительна судьба иудейской религии. Подавляющее большинство составляли иудеи, жившие вне Палестины, в диаспоре. Поэтому, хотя Иудея продолжала еще существовать как полунезависимое государство, Ягве не мог сохранить свое значение племенного иудейского бога; иудеи диаспоры постепенно превращали Ягве в универсального бога, владыку неба и земли, который впоследствии растворился в христианском боге-отце. Только при косвенной поддержке христианства, признавшего иудейскую Библию своим священным писанием, а иудейского Ягве — своим богом, Ягве не сошел со сцены, как многие другие восточные боги.

Нечего и говорить, что боги покоренных народов не выдерживали простого соприкосновения с богами завоевателей. Лишь те боги и богини, вера в которых в силу исторических условий получила распространение за пределами их родины, сумели,

---

<sup>1</sup> К. М а р к с. Передовица в № 179 «Кельнской газеты». К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с. Соч., т. I, стр. 194.

слившись с греческими и римскими культами, сохранился некоторое время.

Старая религия, потерявшая свою социальную базу, стала прямой помехой нивелирующей силе Римской империи. Изолированные племенные «естественно выросшие» религии выработали систему культа, подчеркивающую замкнутость, обособленность приверженцев этих религий. На всем Востоке господствовала система запретов, часто уходивших корнями в эпоху родового общества, затруднявших общение между народами. Религиозные предписания о ритуальной чистоте ставили непроходимые перегородки не только между различными народами, но и между различными классами и группами внутри данной народности. Так, фарисей, согласно Талмуду, «не должен продавать ам-гаарецу (человеку из народа) ни влажного, ни сухого, не должен ходить к нему в гости, ни принимать его у себя в его платье». Магические очищения играли огромную роль в персидской религии; кто не соблюдал этих очищений, нечист, и соприкосновение с ним недопустимо для верующего. Египетская религия также предписывала ритуальные омовения и окуривания.

Обособленность приверженцев различных религий подчеркивалась специфическими обрядами, вызывавшими иной раз отвращение у людей другой веры. Обрезание в Сирии, Палестине и Египте было предметом презрения и насмешек для тех, кто не придерживался этого варварского обряда; с другой стороны, для иудея «необрезанный» был чем-то мерзким, нечистым. Омовение жертвенной кровью быка в культе Митры, бывшее высшим достижением для верующего, вызывало у непосвященных отвращение. Культ животных в Египте и Сирии представлялся инаковерующим диким и нелепым, и на этой почве иной раз возникали конфликты. Пищевые запреты, существовавшие в странах Востока, затрудняли общение между верующими.

Во всех религиях древности основное содержание культа составляли жертвоприношения, иногда и человеческие. Кровавые жертвы не соответствовали уже духовному уровню империи и давно вызвали осуждение со стороны философов и просветителей. Но жертвоприношения прочно вошли в культ, который не мыслился без них. Отказ от жертвоприношений был возможен лишь в новой религии, не имеющей традиций.

Потребность в новой всеимперской религии сознавали и римские императоры, которые пытались искусственно насаждать ту или иную общую для всех религию, используя для этого тенденцию к смешению разных богов и разных религий. Той же

цели служил и культ императоров. Но новые религии не создаются путем указов. Культ императоров поддерживался официальными властями и местными организациями, стремившимися угодить императорской власти. Однако в массах он широкого распространения не получил. Этот культ не мог дать массам духовное утешение.

Между тем потребность в религиозном утешении остро ощущалась «страждущими и обремененными». На них с особой жестокостью давили те три рычага, посредством которых империя сводила все к одному уровню. В самом ужасном положении были «рабы, бесправные и безвольные, которые не могли освободиться, как это уже показало поражение Спартака...»<sup>1</sup>. Но немногим лучше было положение крестьян и городской бедноты. «Для них всех утраченный ими рай лежал позади; для пришедших в упадок свободных это был прежний «полис», одновременно и город и государство, в котором их предки были некогда свободными гражданами; для военнопленных рабов — свободная жизнь до порабощения и пленения; для мелких крестьян — уничтоженный родовой строй и общность владения землей»<sup>2</sup>. «Где же был выход, где было спасение для порабощенных, угнетенных и обнищавших — выход, общий для всех этих различных групп людей с чуждыми или даже противоположными друг другу интересами? И все же найти такой выход было необходимо, чтобы одно великое революционное движение охватило их всех.

Такой выход нашелся. Но не в этом мире»<sup>3</sup>.

Необходимо было найти выход настроению протеста против существующих порядков, найти, если не реальное, то по крайней мере духовное освобождение. Требовалась новая религия, которая соответствовала бы изменившимся общественным условиям жизни, отказалась бы от устаревших племенных религий и вместе с тем давала бы «идеальное утешение», выводила бы верующих «из земной юдоли страданий в мир иной».

Такой религией явилось христианство, бывшее необходимым продуктом исторического развития рабовладельческого общества.

Христианство выдвинуло в качестве объяснения и оправдания зла идею всеобщей греховности человечества. Оно внушало

<sup>1</sup> Ф. Энгельс. Бруно Бауэр и раннее христианство. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. т. XV, стр. 607.

<sup>2</sup> Ф. Энгельс. К истории раннего христианства. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XVI, ч. 2-я, стр. 422.

<sup>3</sup> Там же, стр. 423.

верующим надежду на посмертное воздаяние, а в качестве гарантии этого воздаяния и спасения пропагандировало учение об искупительной смерти спасителя, сына божьего, агнца Христа. При этом христианство решительно рвало со всеми старыми религиями и отвергло всякую обрядность, которая создавала перегородки между людьми разной веры. Свою проповедь оно обращало не к той или иной народности, а ко всем без различия, в первую очередь к «страждущим и обремененным». Оно, таким образом, не только удовлетворяло потребности в «духовном освобождении», но удовлетворяло ей в соответствии с условиями времени и места. Оно поэтому оказалось пригодным, чтобы стать мировой религией в мировой Римской империи.

Новая религия, конечно, не могла свалиться с неба в готовом виде. Она возникла незаметно, исподволь, из элементов уже существовавших религий и из греческих философских идей, которые в вульгаризованном виде получили широкое распространение. Особенно значительную роль сыграла здесь иудейская религия, та разновидность ее, которая сложилась в диаспоре. Еврейский исключительно племенной бог Ягве в диаспоре постепенно терял свои племенные черты и превращался в бога вселенной, владыку неба и земли. Оторванные от иерусалимского храма, где был сосредоточен культ Ягве, евреи диаспоры, общаясь с людьми других народностей, стали пренебрегать многими обрядами своей религии. Им легче прививались в вульгаризованном виде идеи греческой философии. Само имя Ягве уже перестает встречаться в появляющихся в диаспоре еврейских религиозных текстах и заменяется отвлеченным «бог», «господь».

В Александрии, крупнейшем центре диаспоры, в городе, где два квартала из пяти были населены евреями, вырабатываются богословские учения и философские теории, пытавшиеся сочетать иудейский монотеизм с эллинской философией. Здесь, во II в. до н. э., Аристобул написал свои «Толкования моисеевых законов» и пытался доказать, что Пифагор, Сократ, Платон, Гомер, Гесиод заимствовали свои учения и материал из «Пятикнижия». Здесь возникла вошедшая в христианский библейский канон «Премудрость Соломона» — книга, сочетающая элементы иудейского богословия с идеями вульгарной греческой философии: ее учением о бессмертии души, о противоречии между духом и материей. Здесь, наконец, жил и писал Филон, которого Энгельс вслед за Бруно Бауэром называет отцом христианства. Филон в своих аллегорических толкованиях Библии сформулировал абстрактную идею бога, не имеющую с иудейским

Ягве ничего общего, даже имени. От верховного бога, по Филону, исходят две силы — благость и власть; связующим между ними является Логос («слово»), посланник бога, посредник между богом и «низменным» материальным миром, ходатай за людей, помогающий им возвыситься до бога. Через посредство Логоса бог-спаситель печется о «страждущих и обремененных».

Идеи Филона проникли в массы в вульгаризованном виде; высший бог превратился в бога-отца, Логос — в сына бога от земной женщины, посредничество Логоса — в земную жизнь и искупительную смерть спасителя.

Вера в божественного спасителя — мессию (по-древнееврейски — помазанник, по-гречески — «христос») занимала в то время большое место в иудейской религии. Представления о нем были самые разнообразные. В самой Иудее рисовали его обычно потомком Давида, который свергнет господство Рима и создаст новое иудейское царство. В диаспоре мессию чаще представляли как божественное существо, которое «спасет» все человечество. Угнетенные и эксплуатируемые ждали пришествия такого мессии, который уничтожит зло и установит царство справедливости на земле; они наделяли его чертами грозного судьи и защитника обездоленных. Иногда мессией готовы были признать того или иного реального деятеля, вожака народного движения.

Все многообразные мессианские верования находили восторженных проповедников, которым атмосфера всеобщего отчаяния обеспечивала успех в массах. Во II в. философ Цельс пишет, что видел и слышал многих таких «пророков», проповедовавших: «Я — бог, или дух божий, или сын божий... Я хочу вас спасти. И вы скоро увидите меня возвращающимся с силой небесной. Блажен, кто теперь меня почитит, на всех же прочих... я пошлю вечный огонь... а кто послушался меня, тем я дарую вечное спасение».

Среди таких проповедников было и немало шарлатанов, вроде христианина Перегринна, мастерский портрет которого дал Лукриан в памфлете «О кончине Перегринна»<sup>1</sup>.

Повидимому, в Малой Азии и Египте впервые возник образ небесного Христа, который воплотился в человека и своей искупительной смертью обеспечил спасение всем, кто в него уверует. В разных местах появились группы уверовавших в эту разновидность Христа — в Иисуса Христа. «Пророки», «апостолы» и «учители» проповедовали эту новую веру, каждый

<sup>1</sup> Лукриан. Соч., т. II, стр. 479—497, «Academia», 1935—Ред.

по-своему, и с самого начала создалось множество течений и сект. В процессе их борьбы между собой стало постепенно вырисовываться некоторое основное течение, лишь в середине II в. начавшее принимать устойчивую форму.

Так незаметно появилось христианство. Древнейший, дошедший до нас христианский документ «Апокалипсис» («Откровение Иоанна»), написанный около 68 г., показывает нам, что в то время еще не было единой христианской религии, отмежевавшей себя от иудаизма; здесь христианские догматы еще только в зародыше, и борьба между различными сектами в разрозненных христианских общинах свидетельствует об отсутствии какой-либо централизованной организации.

В центре христианского учения стоит миф о смерти и воскресении Иисуса Христа. «Если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша», — говорится в одном из основных документов христианства (Первое послание к коринфянам, XV, 14).

Мифичность Иисуса точно установлена современной наукой. Сказочность всех евангельских сообщений об Иисусе — его чудесное рождение, творимые чудеса, воскресение из мертвых — сама по себе свидетельствует, что мы имеем дело не с обоготворенным человеком, а с существом мифическим. Критика установила источники всех легенд об Иисусе, заимствованных главным образом из Ветхого завета и древней мифологии. Критика установила также, что упоминаемые в новозаветных книгах исторические фигуры, события, имена, географические названия свидетельствуют о незнакомстве авторов этих книг с подлинной историей, с географией Палестины, с законами и обычаями того времени, о котором они пишут. Отсюда многие протестантские богословы заключают, что все конкретные сообщения новозаветной литературы о жизни, учении и смерти Иисуса не заслуживают доверия, представляя собой плод религиозной фантазии, и что единственное ядро истины здесь состоит лишь в существовании некоего основателя христианства, казненного римлянами.

Но эта попытка путем рационализации мифа выделить из него «историческое ядро» методологически неправильна и противоречит фактам. Дело в том, что мы имеем возможность проследить, как мифологический образ бога Иисуса постепенно стал принимать человеческие черты и, наконец, превратился в человека Иисуса. В «Апокалипсисе» Иисус изображается как «агнец как бы закланный, имеющий семь рогов и семь очей» (гл. V, 6); он рождается на небе от «жены, облеченной в солнце, под ногами ее луна и на главе ее венец из двенадцати звезд» (гл. XII, 1).

Дракон с семью головами и десятью рогами пытался пожрать младенца, которому «надлежит пасти все народы жезлом железным», но архангел Михаил и прочее небесное воинство низвергли дракона (гл. XII). В другом месте (гл. XIX, 12—13) Иисус появляется на небе на белом коне, «очи у него как пламень огненный и на голове его много диадем... Он был облечен в одежду, обогренную кровью. Имя ему — слово божие» (Логос).

Здесь нет еще речи об Иисусе как человеке, жившем и проповедовавшем на земле, он носит черты исключительно небесного мифологического существа, божественного Логоса. В так называемых «Посланиях апостола Павла», из которых древнейшие написаны в конце I в., Христос уже наделяется земными чертами: он рождается на земле от земной женщины, терпит казнь на кресте и на третий день воскресает. Иисус здесь уже не чистое божество, а бог, воплотившийся в человека, богочеловек. Но в посланиях нет еще попыток ввести земную деятельность спустившегося на землю бога в конкретно-исторические рамки. Нигде в посланиях нет указаний на время и место рождения Иисуса, его проповеди, смерти. Миф о Христе здесь только начинает облекаться в плоть и кровь, для чего используются соответствующие эллинистические мифы и еврейские эсхатологические верования.

Только в евангелиях, появившихся лишь во II в., дается обстоятельная жизнь Иисуса, полная нелепостей, противоречий и исторических несообразностей, не говоря уже о сплошных чудесах, которыми переполнены эти христианские произведения. Необходимо при этом иметь в виду, что кроме дошедших до нас четырех евангелий, в древности существовало множество других евангелий, от которых сохранились лишь скудные отрывки, а иной раз только названия. В этих евангелиях образ Иисуса рисуется по-иному. Некоторые христианские секты (докеты) представляли себе Иисуса только кажущимся человеком и отрицали его земную, плотскую природу.

Образ Иисуса-человека возник не сразу. Сначала его свели с неба на землю, затем придали земной характер мифу о его смерти и воскресении и лишь затем в евангелиях создали полную «биографию» этого бога, превратившегося окончательно в человека.

Процесс очеловечения Иисуса длился долго. Цельс в конце II в. пишет, что христиане, «трижды, четырежды и многократно переделывают и перерабатывают первую запись евангелия». Но и в канонических евангелиях нет единства в представлении образа Иисуса. В то время как евангелия от Матфея и Луки

дают подробное преисполненное чудес повествование о рождении и детстве Иисуса, евангелия Марка и Иоанна выводят его сразу взрослым человеком, причем у Иоанна он фигурирует как Логос, божественное слово.

Сомнения в историчности Иисуса высказывали в древности не только евреи, противники христианства, как это видно из Юстинова «Диалога с Трифоном», но и правоверные христиане. В Послании Игнатия к филиладельфийцам (гл. VIII) мы читаем: «Я слышал как некоторые говорят, что мол, если не найду в архивах (ἐν τοῖς ἀρχείοις), то не поверю сказанному в евангелии». В другом месте (Послание к ефесянам, XIX) Игнатий ссылается на то, что «от князя века сего сокрыто было девство Марии и ее деторождение, равно и смерть господя».

Только мифичностью Иисуса можно объяснить то обстоятельство, что ни один древний историк не упоминает об Иисусе. Если в отношении таких писателей, как Плутарх, Филон и даже Ювенал и Апулей, это можно было бы объяснить случайностью, то совершенно невозможно допустить, что Иосиф Флавий не упомянул об Иисусе, если бы он был историческим лицом. Христианские церковники чувствовали это неудоство и потому вставили в III главу XVIII книги его «Древностей» абзац, совершенно не связанный с предыдущим и последующим изложением и написанный в явно х р и с т и а н с к о м д у х е. Этим фальсификация сама себя разоблачает. Знаменательно, что вставка эта в различных рукописях «Древностей» различна и что Ориген, специально искавший у Флавия подтверждения евангельских легенд, не цитирует этого места. Очевидно, при Оригене (первая половина III в.) эта подделка еще не была совершена, но ее уже знал Евсевий. Подложность вставки у Иосифа Флавия в настоящее время общепризнана. Искусственная «историзация» Иисуса была связана с развитием его культа, требовавшего обоснования мнимой истории его жизни и деятельности.

В то же время христианство не знало никакой обрядности. «Апокалипсис» не знает еще даже крещения. По мере оформления церковной организации и вовлечения в нее все более широкого круга верующих из «язычников», культ Иисуса осложнялся все новыми элементами, взятыми из «языческих» культов, и в соответствии с этим мифы об умирающих и воскресающих богах переносились на Иисуса в виде рассказов о его «страстях», смерти и воскресении. Многие черты «жизни Иисуса» были специально придуманы для доказательства того, что на Иисусе оправдались пророчества Ветхого завета; для этого ко многим библейским пророчествам



придумывался соответствующий «факт» из жизни Иисуса. Евангелисты нередко прямо так и объясняют свои измышления — «дабы сбылось реченное пророком».

Христианство многое усвоило из иудейской религии и религий греко-римского мира. Это вполне естественно, так как всякая новая идеология базируется на предшествующем историческом развитии. Но христианство не было синкретической религией, механическим соединением разнородных элементов. Напротив, оно представляло совершенно новую фазу религиозного развития.

Прежде всего христианство, отражая новые общественные условия жизни, решительно рвало с прежними идеологиями — с язычеством и с иудейством. Христианские нетерпимость и непримиримость, поражавшие просвещенных римлян, были неизбежным выражением этого разрыва с прошлым. Христианство опрокидывало все перегородки, какие поставили между различными народами религиозные различия. Христианская пропаганда обращалась ко всем без различия: «Нет ни эллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Послание к колоссянам, III, 11).

Это не значит, что христианство выступало против существования рабства. Правда, из «Послания Игнатия к Поликарпу» (гл. IV) можно заключить, что рабы кое-где рассчитывали, что община за свой счет выкупит их из рабства и даст им свободу. Но это расценивалось как заблуждение. Христианство утешало рабов надеждой на загробное воздаяние, а пока вменяло в обязанность рабам повиноваться «господам своим по плоти со страхом и трепетом... как Христу» (Послание к ефессянам, VI, 5), «со всяким страхом повиноваться господам, не только добрым и кротким, но и суровым» (Первое послание Петра, II, 18). В том же «Послании к колоссянам», где проводится идея всеобщего равенства во Христе, подчеркивается: «Рабы, во всем повинуйтесь господам вашим по плоти» (III, 22). Христианство признавало равенство всех людей, в том числе и рабов, «в первородном грехе», «во Христе», «в духе», но не реально в жизни. Но в этой идее получила фантастическое отражение жажда действительного равенства, которую чувствовали угнетенные, в первую очередь рабы.

Возникновение мировой империи отразилось в христианстве также в идее космополитизма, которая была чужда античности как массовая идея. Это выразилось также в культе абстрактного человека; в некоторых сектах в числе разновидностей бога фигурирует и человек. В этом отношении христианство шло

в ногу с развитием общества, которое вело к упразднению старых этнических и сословных перегородок.

Христианство при своем возникновении совершило переворот в области культуры. Оно отменило разделявшую людей обрядность, создав таким образом возможность для людей самых различных племен вступать в христианские общины. Это было решающим условием для успеха христианской пропаганды и вместе с тем содействовало действительному упразднению перегородок, ставших ненужными в новых условиях. Христианство отменило жертвоприношения, признав, что искупительная жертва Христа раз навсегда искупила грехи людей. Отмена жертвоприношений была неслыханным до того времени новшеством, выделившим христианство из всех остальных религий. Место жертвоприношений заняли аскетические упражнения. Впоследствии церковь восстановила жертвоприношение, но лишь в виде символического обряда в литургии.

Христианство было прежде всего религией угнетенных. Но в него вовлекались с самого начала и представители эксплуататорских групп рассеянных Римом народов. Ведь по отношению к императорской власти и эти группы были почти так же бесправны, как и рабы по отношению к господам. Различные христианские группировки вкладывали в свою религию разное социальное содержание. Расхождения между христианскими общинами обуславливались и тем, что христианство было массовым движением, возникшим стихийно, и носило на первых порах сумбурный характер.

Судя по древнейшему христианскому произведению «Апокалипсису» («Откровение Иоанна»), вначале в христианских общинах тон задавали бедняки и рабы. То христианское течение, которое представлено в «Апокалипсисе», чуждо еще заповедям любви и всепрощения, характерным для следующего этапа христианства — во II в. «Здесь проповедуется неприкрытая месть, здоровая, честная месть гонителям христиан»<sup>1</sup>.

В фантастических видениях автор «Апокалипсиса» выражает ненависть к Риму. Христиане того времени ожидали скорого пришествия Христа и расправы сил небесных с ненавистным миром зла и несправедливости, и «Апокалипсис» проникнут духом борьбы и уверенности в грядущей победе.

Революционно-демократическому духу раннехристианских общин соответствует и их организация. Здесь нет еще института священства; руководят общинами «пророки», выдвигающиеся

<sup>1</sup> Ф. Энгельс. К истории раннего христианства. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XVI, ч. 2-я, стр. 424.

из среды рядовых верующих; «благодать», «дар пророчества» может стать уделом любого верующего независимо от его общественного положения, тогда как впоследствии «благодать» становится собственностью церкви в лице епископа.

Но христианство, даже в самых крайних течениях, — в силу исторических условий, это и не могло быть иначе, — хотело осуществить социальное переустройство не в этом мире, а в мире потустороннем, на небе, в вечной жизни после смерти, в «тысячелетнем царстве», которое должно наступить в недалеком будущем<sup>1</sup>. Отсюда проистекали призывы к примирению с земной действительностью во имя благ небесных. В «дарвиновской борьбе за существование», которую вели между собой различные раннехристианские секты, именно то течение, которое так или иначе мирилось с существующим порядком вещей, одержало победу и стало господствующим, так как только оно могло стать религией Римской империи. Течение, представленное в «Апокалипсисе», продолжало существовать и позднее, но победившая «главная» церковь отвергла его как ересь и боролась против него всеми средствами, впоследствии также при помощи императорской власти.

Таким образом, уже с середины II в. выступает в качестве официального христианского учения наиболее умеренное христианство. Представляющая его организация считает себя единственной церковью божьей, все прочие течения объявляются ересями. Впоследствии церковь приняла все меры к тому, чтобы уничтожить литературу «еретиков» и исказить проповедуемые ими учения. Поэтому до нас дошла только та ранняя христианская литература, которая была признана церковью; от «еретической» литературы сохранились лишь скудные случайные отрывки.

Раннехристианскую литературу в основном можно разделить на четыре вида:

1. «Откровения» — фантастические пророчества о страшном суде и конце света, полные «видений» о демонах, ангелах, драконах и всяких чудовищах. Как правило, авторы апокалипсисов («откровений») брали себе имя какого-нибудь древнего прославленного «пророка», большей частью вымышленного. До нас дошли, не считая небольших отрывков из разных «еретических» апокалипсисов, «Откровение Иоанна», вошедшее в Библию, и «Апокалипсис Петра», в значительной части сохранившийся в рукописи, найденной в Египте полвека назад.

<sup>1</sup> Там же, стр. 409.

2. Евангелия — преисполненные всяких чудес повествования о жизни, проповеди, смерти и воскресении мифического Иисуса. Евангелий было много, и все разные. Четыре из них (от Матфея, от Марка, от Луки, от Иоанна) включены в Библию, остальные уничтожены церковниками, и от них сохранились только отрывки. Известны евангелия «от евреев», «от египтян», от Фомы, Варнавы, Марии, Никодима, Варфоломея и многие другие. В 1935 г. в Египте был найден отрывок из еще одного, до тех пор не известного евангелия. Проповедники тех или иных христианских учений стремились доказать свою правоту ссылками на Иисуса и его евангелие; для этого они фабриковали собственное евангелие или исправляли по-своему старое. Целью около 180 г. отмечает это обстоятельство. Особенно хорошо известна обработка евангелий, произведенная в середине II в. «еретиком» Маркионом. По всей вероятности, в дошедшей до нас редакции четырех евангелий сохранились следы маркионовой обработки текста.

3. Третью категорию раннехристианских произведений представляют «Послания». Связь между отдельными христианскими общинами первоначально осуществлялась через странствующих проповедников и специальных «послов» (по-гречески — апостолы). Но уже автор «Откровения Иоанна» облекает свое сочинение в форму посланий к семи малоазиатским церквам. Постепенно «послания» становятся основной формой, в которой проповедники, «пророки» и «апостолы» распространяют свои проповеди, увещания и богословские рассуждения. Из сохранившихся посланий двадцать одно, приписываемое ближайшим «ученикам Иисуса» — Павлу, Петру, Иоанну, Якову, Иуде — включено в Библию. Послания Климента, Варнавы, Игнатия не вошли в Библию, но пользуются авторитетом в церкви. Церковники многократно перedelывали все эти послания, и теперь невозможно установить, какой вид они имели вначале.

4. Как бы продолжением евангелий являются «Деяния» разных апостолов — сказочные описания путешествий апостолов в разные страны для распространения христианства. Написаны они по образцу древнегреческого романа и, например, «Деяния Павла и Феклы» представляют собой роман любовного содержания. С историей они не имеют ничего общего. Из множества сохранившихся «деяний» (Фомы, Петра, Андрея, Филиппа, Фаддея, Иоанна и др.) только «Деяния апостолов» включены в Библию.

Отбирая те или иные произведения для включения их в библейский канон, церковь руководствовалась в первую очередь

тем, в какой мере они соответствуют официальному церковному учению. Приходилось считаться и с популярностью произведения. Например, «Откровение Иоанна», проникнутое боевым духом, церковники долгое время не соглашались включить в канон. Но эта книга слишком хорошо была известна верующим и пользовалась у них слишком большим авторитетом, чтобы ее можно было уничтожить как еретическую. Сохранился отрывок из латинского списка канона «Священных книг», сделанного около 200 г. (так называемый «Фрагмент Муратори»). Здесь нет «Послания к евреям», хотя оно теперь фигурирует в Библии, зато есть «Откровение Петра», не вошедшее в нее.

Большинство канонических библейских книг составлено в первой четверти II в., а к середине II в. их редакция была в основном закончена. К тому же времени относится «Учение двенадцати апостолов» («Дидахе») — руководство для христианских общин об организации общины и о содержании культа. В середине II в. написан «Пастырь» Гермы — апокалиптическое произведение, где в форме «заповедей», «видений» и «подобий» рисуется положение церкви и ее будущее величие и даются наставления верующим.

Раннехристианская литература позволяет проследить, как постепенно, незаметно менялись содержание христианского учения и организация христианских общин. Уже в евангелиях, наряду с проповедью презрения к мирским благам и ненависти к богатству, появляются мотивы примирения с действительностью, рекомендуется воздавать «кесарю кесарево». «Пастырь» Гермы подводит религиозное основание под оправдание «греховного» богатства: «Бедный богат в молитве, и молитва его имеет великую силу перед господом. Богатый подает бедному... Бедный благодарит бога за богатого, дающего ему. Тот и другой делают дело» (Подобие, 2).

Это — принцип всякой религии: «...тех, кто живет чужим трудом, религия учит благотворительности в земной жизни, предлагая им очень дешевое оправдание для всего их эксплуататорского существования и продавая по сходной цене билеты на небесное благополучие»<sup>1</sup>.

Победившее во II в. в христианстве течение уже не проповедует бедности, воздержания, презрения к мирским благам как обязательной нормы поведения для всех. Первоначальное равенство верующих также исчезает, уступая место неравенству между клиром (духовенством) и мирянами. Наряду с «пророками» и «учителями», появляются постоянные долж-

<sup>1</sup> В. И. Ленин. Соч., т. 10, стр. 65—66.

ностные лица — пресвитеры («старейшины»), дьяконы («служители») и епископы («наблюдатели»), причем епископ, ведающий имуществом общины и являющийся представителем ее перед внешним миром, приобретает все большее значение, отодвигая на второй план пресвитера. Власть и значение епископа основываются не на «пророческом даре», или харизме («благодать»), а на его положении фактического руководителя. По мере того как демократическая организация общины рушится, уступая место новой, церковной организации, пророки и учителя вытесняются, их функции переходят к пресвитерам и епископам, а епископ становится единственным главой общины.

В церковной литературе первой половины II в. мы встречаем немало свидетельств того, что стремление епископов прибрать к рукам христианские общины, умалить роль пресвитеров и вовсе вытеснить «учителей» и «пророков» встречало противодействие со стороны верующих. В «Дидахе» (XV, 1—2) мы читаем: «Рукополагайте себе епископов, достойных господ, людей кротких и не сребролюбивых, верных и испытанных, ибо они тоже для вас служат службу (λειτουργίαν) пророков и учителей. Поэтому не презирайте их, ибо они почтенные у вас наряду с пророками и учителями». Здесь епископ еще только завоевывает себе право на признание и а р я д у с учителями и пророками. Позднее епископ начинает претендовать на п е р в о е место в церкви. Верующим всячески внушается, что именно епископ — фундамент церкви, что он унаследовал от апостолов благодать и только он может ею распоряжаться. В этом отношении интересны так называемые «Послания Игнатия Антиохийского». В этих посланиях нет еще устойчивости в вопросе об управлении церковью, еще наряду с епископом известное место отводится пресвитерам (К магнезийцам, VII). Но уже епископ возносится на божественную высоту. «Почитайте диаконов, как заповедь Иисуса Христа, а епископа, как Иисуса Христа, сына (бога) отца» (К траллийцам, III). «Дух возвестил мне, говоря так: без епископа ничего не делайте» (К филиладельфийцам, VII, 2).

Вопрос о верховенстве епископа стал одним из центральных пунктов не только дисциплины, но и вероучения; то или иное отношение к нему определяло ортодоксальность верующих; «которые суть божьи и Иисусовы Христовы, те с епископом» (К филиладельфийцам, III, 2). Все же в написанном несколько ранее «Пастыре» Гермы «пророчество» еще в полной силе, и епископы занимают последнее место в иерархии, после апостолов, учителей и диаконов, рядом со странниками (Подобие, IX, 25—27).

Установление единоличной монархической власти епископа означало разрыв между клиром и верующими; власть епископа покоится не на харизме, а на церковном сане. Он олицетворяет и представляет церковь как организацию, противостоящую верующим. «Кто внутри алтаря, тот чист, а кто вне его, тот нечист совестью» (К траллийцам, VII).

Установление монархического епископата не было просто реорганизацией управления общиной. Оно означало, что христианство как массовое движение вводится в рамки, возникающим сословием духовенства. Настроения масс, вовлекаемых в сферу притяжения христианства, вводятся в русло, намечаемое руководящим клиром, или же они объявляются ересью. Отныне линия «первоначального христианства», в значительной степени отвергаемая клиром, не может продолжаться в легальных формах внутри церкви.

Выделившаяся из многочисленных раннехристианских сект и течений епископальная церковь отвергла линию «первоначального христианства», которая отныне стала служить религиозной оболочкой для всякого рода оппозиционных массовых «еретических» движений.

Церковь пересматривает ряд основных положений христианского учения. Ненависть к миру зла и насилия сменяется проповедью непротивления. На все лады церковники внушают, что каждый «должен оставаться в своем звании», что раб должен быть покорен господину. Ожидание близкого пришествия Христа и расправы с «супостатами» объявляется ересью. Церковь стремится к господству в э т о м мире, а страшный суд и возмездие отодвигаются в неопределенное далекое будущее.

Отрицание старых языческих религий принимает новую форму. Если раньше христианство отрицало всякую специфическую обрядность, то во II в. церковь начинает создавать с в о и догматы и обряды, перерабатывая элементы иудейского, римского и восточных культов таким образом, чтобы они могли стать общими и приемлемыми для всех.

Но и в новом виде христианская религия сохранила многие черты от первоначального христианства, те черты, которые способствовали тому, что она стала мировой религией мировой Римской империи. Она сохранила культ абстрактного человека, хотя разрабатывавшаяся мифология приспособляла его образ к привычным верованиям рядовой массы, наделяя Христа все в большей мере конкретными чертами. Идея равенства всех людей в первородном грехе теряла свое первоначальное демократическое содержание, но сохранилась как идея. Церковь попрежнему ведет пропаганду среди всех народов без различия,

укрепляя идею космополитизма. Она не знает жертвоприношений и других обрядов, связанных с уже отжившими формами общества. Христианство теперь приемлет существующий порядок вещей, не призывает бороться за переустройство общества, хотя бы в мире ином, но все-таки оно отрицает старый мир как языческий. Поэтому церковь сохраняла свой боевой дух воинствующей церкви вплоть до своей победы.

В течение II в. христианство вырабатывало свои догматы и обряды, создавало свое богословие и укрепляло свою церковную организацию в непрерывной борьбе за то, чтобы стать господствующей религией, которая должна была, по выражению Энгельса, «дополнить всемирную империю»<sup>1</sup>.

Прежде всего христианство должно было отмежеваться от иудейской религии, в недрах которой оно зародилось; связь с иудаизмом находилась в резком противоречии с ролью христианства как мировой религии, и ее необходимо было порвать.

Трудность задачи заключалась в том, что христианская церковь обосновывала свое учение на «пророчествах» иудейского Ветхого завета и вырабатывала свою обрядность, отталкиваясь в первую очередь от иудейской обрядности. Но так называемое иудео-христианство было обречено на исчезновение, поскольку оно означало попытку создать универсальную религию в рамках племенной религии. Официальная церковь в конце концов объявила иудео-христианство ересью, а иудейские элементы в христианстве видоизменила, наполнив их новым содержанием. Евреи праздновали субботу, христиане сохранили недельный праздник, но заменили его воскресеньем. На выбор этого дня повлияло, надо полагать, то, что это был «день солнца», и поэтому к этому дню приурочено воскресение Христова. Еврейская молитва с благословением и преломлением хлеба сменилась таинством причащения, целиком повторявшим обряд языческих мистерий. Воспринятый христианами иудейский праздник пасхи получил совершенно новое содержание. Даже самое слово «пасха» (арамейский вариант древнееврейского «песах») стали сблизжать с греческим *πάσχεῖν* — страдать. Это стал праздник страданий, смерти и воскресения Иисуса, и все детали его были заимствованы из эллинистических религий умирающих и воскресающих богов. В середине II в. христианство эмансипировалось от иудаизма и отвергло иудео-христианство как ересь. Но отзвуки этой борьбы слышались еще двести лет спустя в споре о сроке празднования пасхи.

<sup>1</sup> Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XIV, стр. 674.



Важное значение для церкви имела борьба с гностическими взглядами, которые оставили значительный след в христианской догматике. «Гносис» значит по-гречески «знание»; но для гностиков оно меньше всего означало знание или познание, а скорее некое психическое состояние, мистическое слияние с божеством. Религиозные системы различных гностических школ представляют самую крайнюю фантастику, сочетающуюся с магией, мистикой, аскетизмом, а иногда, наоборот, с полной распущенностью. Для гностиков характерно представление о пропасти между «чистым духом» и материей. «Неизреченное» высшее божество не могло произвести «злую» материю. Поэтому Ягве — творец мира — не может считаться верховным богом; он лишь демнург. Гностики поэтому отвергали Ветхий завет и его бога. Гностик Маркион с этой точки зрения предпринял чистку христианского «священного писания».

Человек, по учению гностиков, имеет двойную природу — духовную и материальную. Между человеком и высшим богом существует целый ряд промежуточных инстанций — эонов; через посредство Христа, «человека», «надежду», «мудрость», «церковь» и других эонов душа человека постепенно освобождается от уз материи, сливаясь со все более высокими по рангу зонами. К этому человек готовится путем аскетических упражнений, мистических видений и обрядов, гимнов, а также астрологии, магии.

Гностики на свой лад старались создать мировую религию путем сочетания новой христианской религии с эллинистическими богословскими спекуляциями. В богословии гностиков ярко выражен дуализм, дававший «объяснение» существованию зла на земле. Свет и тьма, дух и материя, бог и сатана, жизнь и смерть ведут между собой неустанную борьбу, и лишь посредничество зона Христа (гностики Христа-человека не признавали) указывает путь к освобождению от злого начала. В виде эонов в учении гностиков отразилась вера в астральных, в частности планетных, богов. В их молитвенных формулах, каббалистических именах и образах сказалось умонастроение того времени, когда, по выражению Энгельса, «виднейшую роль играли чудеса, экстазы, видения, привидения, гадание о будущем, изготовление золота, каббала и прочая мистическая чепуха»<sup>1</sup>.

Совершенно очевидно, что гностицизм не мог стать религией масс. Если гностическая магия и могла привлекать рядовых

<sup>1</sup> Ф. Энгельс. К истории раннего христианства. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XVI, ч. 2-я, стр. 416—417.

верующих, то их должна была отпугивать сложная система богословия, непостижимые зоны, мистика, а также отрицание воскресения во плоти. Гностицизм не стал и не мог стать мировой религией; он лишь отразил потребность в такой мировой религии. Его борьба с официальной церковью привела только к тому, что в полемике с более просвещенными гностиками церковники выработали свое богословие, в свою очередь используя греческую философию, главным образом платоновскую.

Одновременно церковь боролась и с теми ересями, которые продолжали линию первоначального христианства и не желали мириться с позицией церкви. Особенно много хлопот доставляла ей ересь монтанистов, получившая широкое распространение в Малой Азии, а затем проникшая в Италию, Галлию, Африку и другие римские области.

Ересь монтанистов возникла в середине II в., как раз в то время, когда формировалась официальная церковь. Основателем ее считали Монтана и двух женщин — Приску (Прискиллу) и Максимиллу. Монтанисты продолжали традиции раннехристианских общин, выраженные в «Апокалипсисе». Во главе монтанистских общин стояли не епископы, а «пророки», которые в официальной церкви больше не признавались. У монтанистов нет той пропасти между мирянами и клиром, которая уничтожила зачатки реального равенства в раннехристианских общинах. Особенно важным пунктом расхождения с официальной церковью была у монтанистов вера в скорое пришествие спасителя и в сошествие небесного Иерусалима. Монтанисты со дня на день ждали второго пришествия. Местом сошествия небесного Иерусалима они считали г. Пепузу во Фригии; туда они уходили навстречу Христу, бросая свои дома и имущество.

Ожидание близкого конца мы видим и в «Апокалипсисе» как выражение здоровой жажды мести угнетателям. «Се, грядет скоро», «время близко», — не раз утверждает «Апокалипсис». Представление, что «время близко», встречается и в позднейшей литературе — в посланиях и евангелиях. Но по мере роста и укрепления христианской церкви вера в скорое пришествие Христа не только естественно ослабела («последние времена» все не наступали и «скорого конца» не было видно), но и перестала соответствовать духу учения церкви на новом этапе. Церковь в основном приемлет мир, как он есть, и стремится к господству в нем. С этой точки зрения всякие фантазии о близком втором пришествии и страшном суде казались церкви опасными. Церковь мобилизовала все свои силы и средства и в конце концов добилась осуждения монтанизма как ереси. Возможно, что

к монтанистам кое-где применили и насилие. С конца II в. ересь была разгромлена, хотя продолжала еще существовать несколько столетий. Теоретически (но не организационно) к монтанизму примкнул и крупнейший апологет конца II и начала III вв. Тертуллиан.

К концу II в. христианская церковь окончательно порвала с иудаизмом и иудео-христианством, преодолела гностические течения в христианстве, покончила с монтанизмом. Гораздо серьезнее была борьба, которую христианам пришлось вести с внешним миром.

Первое сообщение о гонении на христиан приводит Тацит (Анналы, XV, 44) под 64 г. Чтобы подавить слухи, будто Нерон сам был виновником пожара Рима, он «подставил виновных и применил самые изысканные наказания к ненавистным за их мерзости людям, которых в народе называли христианами. Человек, от которого они получили свое название — Христос — был в правление Тиберия казнен прокуратором Понтием Пилатом, и подавленное на время пагубное суеверие вырвалось снова наружу и распространилось не только по Иудее, где это зло получило начало, но и по Риму, куда стекаются со всех сторон и где широко прилагаются к делу все гнусности и бесстыдства. Таким образом, были сначала схвачены те, которые себя признавали (христианами), затем по их указанию огромное множество других, и они были уличены не столько в преступлении, касающемся пожара, сколько в ненависти к человеческому роду»<sup>1</sup>.

Это место у Тацита вызывает большие споры у критиков, большинство которых считает его либо христианским подлогом, либо христианской переработкой. Несомненно, что Тацит свое сообщение основывает на той форме предания, которое существовало уже в его время, когда действительный ход событий был уже забыт. Совершенно невероятно, чтобы в 64 г. христиане были известны в Риме под своим греческим названием, которое они сами дали себе, по сообщению Деяний апостолов (XI, 26), гораздо позднее. Невероятно также, что Тацит, хорошо знавший греческий язык, принял слово «Христос» за собственное имя. Неправдоподобно, чтобы в Риме тогда было «огромное множество» христиан. Непонятно, в чем «признавались» захваченные и в чем были обвинены казненные. Если здесь нет интерполяции, то во всяком случае Тацит перенес в прошлое представления о христианах, бывшие в ходу, когда он писал

<sup>1</sup> А. Р а н о в и ч. Первоисточники по истории раннего христианства, М., 1933, стр. 138.

свои «Анналы». Вероятно, свои сведения о христианах Тацит почерпнул в Малой Азии, где был проконсулом в 112—113 гг.

Римская власть отнеслась враждебно к массовому движению угнетенных, проникнутому ненавистью к юдоли земной, жаждой мести угнетателям, отрицавшему старый мир, бросившему, хотя и в фантастической форме религиозной экзальтации, вызов этому миру. Но в I в. широкие круги римского общества вряд ли выделяли христианскую религию из множества разновидностей «восточного суеверия».

Ювенал, бичующий в своих сатирах суеверия того времени, не знает христиан, хотя упоминает об иудеях. Апулей в своей «Апологии», перечисляя ряд прославившихся магов, называет, наряду с Моисеем и Зороастром, мало кому известные имена, но Иисуса не упоминает. Численностью своей христиане также не бросались в глаза. И нет ничего удивительного в том, что Плиний, сенатор, претор и консул, ничего не знал о христианах. Повидимому, он лишь разделил с Тацитом и Светонием представление об *odium generis humani* — человеконенавистничестве христиан.

Цельс в последней четверти II в. увещевал христиан: «Надо защищать царя всей силой, делить с ним справедливо труд, сражаться за него, участвовать в его походах, когда это требуется... надо участвовать в управлении отечеством, если и это надо делать ради блага законов и благочестия». Цельс — не враг христиан; они вызывают у него не гнев, а жалость, и он пытается их «образумить». Но для официальных представителей римской власти отказ от участия в государственной деятельности, отказ от военной службы, отказ от участия в культе императора, естественно, воспринимался как враждебное отношение к государству. На этой почве конфликт был неизбежен, и уже Плиний испытывает благонадежность арестованных христиан, предлагая им принести жертву богам. И Цельс недоумевает, откуда такая шепетильность у христиан, когда дело идет о выражении лояльности по отношению к официальному культу: «Может быть, у них имел бы оправдание непримиримый спор против других (богов), если бы они в самом деле не почитали никого другого, кроме одного бога; но ведь они сверх меры чтут этого недавно явившегося и, однако, не считают, что прегрешают против бога, поклоняясь даже его служителю».

В первое время христиан могли привлекать к ответственности только за создание «недозволенного сообщества»; Плиний ссылается на общее распоряжение о запрещении гетерий. Позднее христианам стали приписывать, по словам апологета Афинагора (Leg., 3), три преступления: безбожие, тиестовы

пиршества (причащение плотью и кровью младенцев), эдиповы связи (кровосмесительные сношения между верующими во время ночных бдений). Особенно красочно эти мнимые преступления христиан изображены Цецилием в апологии Минуция Феликса «Октавий». Такие слухи распространяли о христианах либо умышленно, из злобы, либо по невежеству, на основании превратного толкования некоторых гностических мистических теорий.

Христианская церковь во второй половине II в. отвергла веру в близкое наступление тысячелетнего царства и расправу с «супостатами», стала проповедывать вместо ненависти к миру всепрощение и любовь к врагам, примирилась с богатством, отказалась от аскетизма как обязательного условия «спасения», отбросила демократическую организацию общины. Но она сохранила прочие идеи первоначального христианства, делавшие его, по выражению Энгельса, «одним из самых революционных элементов в истории человеческого духа»<sup>1</sup>. Это была основная причина не только преследования христиан органами государственной власти, но и презрения к ним со стороны представителей староримской и эллинской интеллигенции, ненависти со стороны городских деклассированных элементов. Армия люмпен-пролетариев, питавшихся подачками со стола разбогатевших высочек, пользовавшихся щедротами магистратов и крохами, которые перепадали им от жертвенных пиров, готова была видеть врагов в христианах, отвергавших славу мира сего и агитировавших против вкушения «идоложертвенного» мяса. Служители официального римского культа, имевшие за собой поддержку государственной власти и силу старинной традиции, не могли, конечно, равнодушно смотреть, как христиане отбивают у них хлеб. Христианские проповедники и заклинатели (экзорцисты) наталкивались на ожесточенную конкуренцию со стороны жрецов, знахарей и шарлатанов других культов.

Христиане казались римлянам если не недозволенным, то подозрительным сообществом. Политически они были явно неблагоприятным элементом. Поэтому иной раз по адресу христиан раздавались возгласы: «Christianos ad leonem» («на растерзание христиан!»), и что временами то в одном, то в другом месте христиане подвергались открытым гонениям. В периоды бедствий охотно возлагали вину на христиан, направляя недовольство народа против этих «врагов рода человеческого».

<sup>1</sup> Ф. Энгельс. К истории раннего христианства. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XVI, ч. 2-я, стр. 419.

Во II в. впервые об открытых гонениях на христиан мы узнаем в правление «философа на троне» — Марка Аврелия. Его возмущали «глупость» и «упорство» христиан. Изданием указа против введения новых культов он косвенно разрешил гонения против христиан. В 177 г. от гонений в Лионе и Вienne пострадало около 50 человек, в Риме был казнен философ Юстин, в Малой Азии также имели место отдельные казни. Гонения были направлены не против рядовой массы верующих, а в первую очередь против высшего клира.

Впрочем, римские власти неохотно возлились с делами против христиан. Тертуллиан сообщает (К Скапуле, III—V), что некоторые строгие правители сами помогали христианам уклониться от наказания, «например, Цинций Север, который сам преподавал Тистру правила, как христиане должны отвечать (на допросе), чтобы их оправдали». «Когда Аррий Антоний (проконсул Азии, 184—185.— А. Р.) преследовал христиан в Азии, то все христиане его провинции, собравшись вместе, явились пред его судилище. Он некоторых посадил в темницу, а другим сказал: «Трусые, если вы хотите умереть, то разве нет достаточно веревок и пронастей?».

В случае ареста христианина вся община за него заступалась и делала все возможное, чтобы создать ему в тюрьме сносную обстановку. Христианские источники подтверждают правильность картины, которую набросал Лукиан: «Лишь только Протея был посажен в тюрьму, как христиане... пустили все в ход, чтобы его оттуда вырвать. Когда же это оказалось невозможным, то они старались с величайшей внимательностью всячески ухаживать за Протеем. Уже с самого утра можно было видеть у тюрьмы каких-то старух, вдов и детей-сирот. Главари же христиан даже ночи проводили с Протеем в тюрьме, подкупив стражу. Потом туда стали приносить обеды из разнообразных блюд и вести священные беседы»<sup>1</sup>.

Необходимость одновременно защититься против всякого рода обвинений, подавить ереси и опровергнуть критику христианства со стороны римских философов и иудейских богословов привела к возникновению апологетической литературы. При Антонине Пие с опровержением варварских и эллинистской религий и защитой христианского учения «афинской философией» выступил Аристид. Около 150 г. написал обширную апологию Юстин. От него же сохранилась направленная против иудаизма «Беседа с Трифоном иудеем»; написанное им опровержение ересей (Syntagma) не сохранилось. При Марке Аврелия

<sup>1</sup> Лукиан. Соч., т. II, стр. 483.

написаны апологии сирийца Татяна и александрийца Афинагора.

С другой стороны, против христианства выступил Фронтон, сочинение которого, повидимому, воспроизведено в речи Цецилия в «Октавии» Минуция Феликса. Блестящий памфлет против христиан принадлежит Лукиану. Наконец, серьезный труд, опровергающий христианское учение с точки зрения исторической и философской, написал Цельс («Правдивое слово»). Эти критики христианства вызвали в свою очередь возражения со стороны христиан. Так развилась христианская апологетика, а вместе с нею и богословие и догматика. У апологета Тертуллиана мы находим уже формулировку символа веры; Тертуллиан был приверженцем монтанизма и исступленным фанатиком, что сказывается даже в стиле его произведений. Это от него пошло изречение: «Верю, потому что нелепо». В своих апологиях Тертуллиан старается доказать лояльность христиан, их преданность императору и высокую нравственность. Ряд других произведений Тертуллиана направлен против еретиков-гностиков (Маркиона, Валентина и др.). Тертуллиан не только защищается, но и нападает на язычество; в его тоне слышится даже скрытая угроза, чувствуется, что христианская церковь приобрела под собой твердую почву.

К концу II в. завершается период внешнего благополучия Римской империи. Марку Аврелию (161—180) еще удалось отстоять границы от натиска «варваров», он даже одерживал победы над маркоманами и квадами, но Рим все же переходил к обороне. Марк Аврелий впервые поселил «варваров» на территории империи. Его преемник Коммод (180—192) предпochел войне с ними мир, правда, купленный ценой уступок. После убийства Коммода императорский трон переходил из рук в руки по прихоти преторианцев. Ставленник паннонских легионов Септимий Север одержал верх над своим конкурентом и начал новую династию Северов.

«Военная монархия» Северов — естественный результат эволюции императорской власти. Историческая традиция различает «добрых» императоров — Траяна (98—117), Адриана (117—138), Антонина Пия (138—161) и жестоких деспотов — Гая Калигулу (37—41), Нерона (54—68), Домициана (81—96), Коммода. Но и те и другие делали различными методами и способами одно и то же дело. Ликвидация остатков республиканского режима, нивелирование провинций и Италии, уничтожение старых сословных привилегий и республиканских традиций, вовлечение новых сословий в аппарат управления, реорганизация самого аппарата на бюрократических началах — такова

была политическая программа, которую проводили императоры.

Функции аристократического сената фактически были сведены к утверждению распоряжений императора, и даже формально юридические документы со времен Адриана ссылаются не на постановления сената, а на рескрипты императора сенату или на сформулированные им законодательные предложения. Сенату принадлежала прерогатива избрания императора. На деле сенат лишь санкционировал намеченного предшествовавшим императором наследника или утверждал ставленника той или иной армии. Право объявления войны или заключения мира присвоили себе императоры. Разделение провинций на сенаторские и императорские было номинальным, так как императоры перераспределяли провинцию по своему усмотрению и вмешивались в управление сенаторскими провинциями. Наряду с сенатом действовал личный «совет принцепса», который обсуждал важнейшие государственные дела и подготовлял решения по ним.

Республиканские магистратуры, в том числе консулат, потеряли всякое значение и превратились в почетное звание. Звание трибуна, по словам Плиния младшего (Epist., I, 23, 1), «пустая тень, звание без почета». Преторы постепенно превратились в чиновников, лишенных законодательной инициативы. Все большее значение приобретал аппарат управления, состоявший при особе императора и вербовавшийся первоначально из вольноотпущенников и рабов.

Армия, служба в которой некогда была обязанностью и привилегией римских граждан, начинает вербоваться преимущественно из провинций, а командный состав во все большей степени пополняется из провинциалов.

Так же как государственный аппарат, бюрократизировалось и управление муниципальное. Введение института кураторов и корректоров фактически лишало муниципии самоуправления. Маркс подчеркивает, что Адриан «нанес большой удар муниципальной жизни и коммунальной свободе»<sup>1</sup>.

Все эти политические изменения были результатом экономического и социального нивелирования Италии и провинций.

Уравнение провинций и Италии означало — особенно для западных провинций — подъем на более высокую ступень и привело к расцвету городов. Вместе с тем оно вело к обострению классовых противоречий; императорский режим, обогащая богатых, доводил до нищеты бедных.

<sup>1</sup> «Архив Маркса и Энгельса», т. V, стр. 6.



Все сильнее развиваются колониальные отношения; не случайно как раз от II в. дошли до нас наиболее полные документы, рисующие положение колоннов. В торговле, ремесле, на государственной службе все больше места занимают вольноотпущенники и рабы, получившие от хозяев пекулий для самостоятельной деятельности.

Уничтожение в Италии и провинциях старых сословных делений и всеобщее уравнивание отразились в развитии римского права. «Во время Римской империи все эти различия постепенно исчезли, за исключением различия между свободными и рабами; вместе с этим возникло, по крайней мере для свободных, то равенство частных лиц, на основе которого развилось римское право, наиболее совершенная, насколько мы знаем, форма права, покоящегося на частной собственности»<sup>1</sup>.

Таким образом, христианство, отрицавшее старый мир, проповедовавшее и эллину, и иудею, и варвару, и скифу, все больше соответствовало политическому, экономическому и духовному уровню империи. Христианская церковь к концу II в. приобрела твердую почву под ногами, чувствовала себя сильной и уверенной, быстро росла и укреплялась.

Уже в начале III в. христиане, по некоторым данным, начинают строить храмы, приобретать недвижимость. Церковь развивает литературную деятельность и организует пропаганду на широкую ногу. В Александрии функционирует школа катехетов («оглашенных»). После смерти основателя школы Пантэна (около 200 г.) во главе школы стал Климент Александрийский, обладавший литературными способностями и обширным образованием. Климент пытался поднять христианское богословие до уровня эллинской философии. После Климента во главе школы стоял Ориген — виднейший богослов; его труд «Гекзапла» (критическое издание еврейской Библии с параллельными греческими переводами), от которого до нас дошли фрагменты, очень важен для установления библейского текста. Ориген пошел еще дальше, чем Климент, в приспособлении христианского богословия к философии неоплатоников. Философ Порфирий правильно охарактеризовал Оригена, говоря, что он «в своих воззрениях на общественные дела и богословие оставался эллинистующим, приспособляя к эллинским взглядам чуждые им мифы». Оставаясь в своих проповедях и комментариях к Библии на почве церковных воззрений, Ориген в своем основном богословском произведении «О началах»

<sup>1</sup> Ф. Энгельс. Анти-Дюринг. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XIV, стр. 103—104.

в соответствии с неоплатоновской философией отрицает воскресение во плоти и признает вечность мира. За это Ориген впоследствии, в VI в., был осужден церковью. Но во время Оригена слияние христианского богословия с греко-римскими философскими идеалистическими системами было необходимо. Из «восточного суеверия» христианство становится мировоззрением греко-римского общества.

В середине III в. церковь становится могущественной организацией. Провинциальная денежная и имущественная знать помогает должности епископа, влияние и могущество которого возрастали. Карфагенский епископ Киприан передает, будто бы император Деций заявил, что предпочитает иметь конкурента на престоле, чем епископа в Риме. Еще нет единого церковного центра, общецерковные вопросы разрешаются на случайных соборах епископов, созываемых по инициативе отдельных влиятельных иерархов, но уже в порядок дня ставится вопрос о «вселенской» церкви. Властный и честолюбивый Киприан оспаривает у римского епископа право на верховенство. Церковная дисциплина занимает центральное место в возникающих церковных спорах и отодвигает на второе место споры догматические. Апологетическая литература прежнего типа прекращается; христиане уже переходят от защиты к нападению. В обстановке всеобщего разложения только христианство росло и крепло, так как оно само было продуктом этого разложения.

Кризис империи в III в. принес христианской церкви ряд испытаний, но вместе с тем продемонстрировал силу церкви. В борьбе с кризисом императоры искали иной раз виновников его в лице христиан. Возрастающее могущество церкви казалось угрозой единству империи. Отказ солдат-христиан выполнять культовые церемонии вносил разложение в армию. «Когда их посылали присутствовать на торжествах языческой господствующей церкви для оказания там воинских почестей, солдаты, принадлежавшие к партии переворота, имели дерзость прикреплять в виде протеста к своим шлемам особые значки, кресты. Даже обычные казарменные пытки, которым их за это подвергали начальники, оставались безрезультатными»<sup>1</sup>.

Императоры старались удержать катившуюся по наклонной плоскости империю не только путем административных, финансовых, экономических реформ, но и путем создания

---

<sup>1</sup> Ф. Энгельс. Введение к брошюре К. Маркса «Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г.» К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XVI, ч. 2-я, стр. 485.

идеологической опоры империи. Императоры от Гелиогабала до Диоклетиана пытались ввести единый культ, на котором объединилось бы все население империи. Но это были старые культы, связанные с исчезнувшими общественными отношениями, и они не могли пустить прочные корни в народе. Культ императоров, имевший в I в. ревностных поклонников, поддерживался неукословно и сохранился даже при христианских императорах. Но он, конечно, не мог увлечь массы, особенно при частой смене «солдатских» императоров в III в.

Идеологической опоры империя искала в прошлом. Восстановление, хотя бы по видимости, значения сената при императоре Таците в 275—276 гг. было выражением той же мечты о возврате былого величия Рима, которая спустя сто лет побудила сенат упорно добиваться сохранения алтаря победы в здании курии. Потомки древних римлян, уравненные в бесправии перед могущественной волей обожествленного императора, иной раз вспоминали о том, что некогда были владыками мира, и даже центурион гвардейской когорты считал нужным в надписи подчеркнуть, что он не принадлежит «к варварскому легиону».

Одной из форм неприятия нового мира была приверженность к старине, к древней эллино-римской религии, к литературе классического периода, к древнегреческой идеалистической философии. Здесь, в сфере идеологии, разбитые осколки древнеримского общества пытались получить реванш с империи. Из этих же кругов, надо полагать, выходили идеологи, вдохновлявшие погромную травлю христиан, время от времени вспыхивавшую в разных местах, а иной раз принимавшую характер гонения.

После нескольких десятилетий сравнительно мирного существования разразилось в 250 г. гонение при Деции. Повидимому, указ Деция о проверке благонадежности населения путем изъявления почтения к государственным культам и, в частности, к культу императора, не был направлен прямо против христиан, но задел прежде всего именно христиан. До нас дошло несколько десятков написанных на папирусе *libelli* — удостоверений, выдаваемых специальной комиссией, об изъявлении лояльности. Так, в папирусе из Арсино (250) мы читаем: «Выборным по жертвоприношениям от Аврелии... жрицы Петесуха великого, великого вечного живого, и богов, в квартале Моерис... Я всю свою жизнь приносила жертвы богам и теперь, согласно распоряжению в вашем присутствии, принесла жертву, совершила возлияние и вкусила от жертвенного мяса и прошу засвидетельствовать». Папирус помечен

№ 433, и, следовательно, составляет один документ из серии многих подобных ему. В данном случае *libellus* получает не христианин, а жрица египетского бога.

Указ Деция застал христиан врасплох, и они массами стали отрекаться от своей веры. Другие уклонились от ответа, переехав в другой город или скрывшись в надежном убежище. Третьи получили за взятку *libellus*. Но было немало и таких, которые оказались даже под угрозой пыток и казни непоколебимы в своей вере. Таких упорствующих арестовывали и держали под стражей, пока они не исправятся.

Гонение при Деции носило повсеместный характер, но в редких случаях приводило к казни христиан, особенно рядовых. К 251 г. гонение само собой выдохлось и возобновилось лишь в 257 г. при Валериане. На этот раз жертвой пал Киприан.

В промежуток между 251 и 257 гг. церкви пришлось решать проблему, как быть с «падшими», т. е. теми христианами, которые во время гонения согласились принести жертву. Большинство таких «падших» после гонения захотели вернуться в церковь. По этому вопросу состоялось несколько совещаний и соборов, и по настоянию Киприана, который и сам уклонился от ответа, бежав от ареста, решено было пойти на уступки и с известными оговорками принять обратно «падших».

На этой почве возник раскол между римской и карфагенской церквами, с одной стороны, и Новатианом — с другой<sup>1</sup>. Новатиан, стоя на почве традиций раннехристианской церкви, проповедовал непреклонную строгость в исповедании веры. Но официальная церковь давно оставила хилиастические ожидания и стремилась к господству в этом мире. Христианам III в. уже не предъявлялось обвинение в политическом индифферентизме. Ригоризм Тертуллиана был отвергнут вместе с монтанистской ересью.

По сообщению Евсевия, перед самым Диоклетиановым гонением среди христиан были даже правители провинций. Эльвирский собор 305—306 гг. не возражал против занятия христианами должности дуумвира, связанной между прочим с наблюдением за «языческим» культом, и лишь требовал, чтобы дуумвир воздерживался от посещения церкви (канон 56). Тот же собор устанавливает лишь епитимию для христиан, занимающих жреческие должности, если только они фактически «не приносят жертв и не подносят идолам чего-либо за

<sup>1</sup> О Новатиане см. А. Р а н о в и ч. Очерк истории раннехристианской церкви, 1941, стр. 219—221. — *Ред.*

свой счет» (канон 55). С другой стороны, собор порицает разрушение языческих идолов (канон 60).

Грозный эдикт Валеряна (257) направлен в основном против клира и знатных христиан<sup>1</sup>. Но эдикт не дал существенных результатов, и в 258 г. был издан указ, который требовал, «чтобы немедленно были подвергнуты наказанию епископы, пресвитеры и дьяконы; чтобы сенаторы, мужи превосходительные и римские всадники были лишены звания, а их имущество конфисковано, а если после отнятия имущества будут упорствовать в христианстве, они должны быть наказаны смертью; чтобы матроны были отправлены в ссылку с конфискацией имущества, а состоящие на дворцовой службе, которые либо прежде исповедовали христианство, либо теперь исповедуют, должны быть лишены имущества, исключены из списков и сосланы в оковах в императорские имения». Этот указ разъясняет смысл гонения: оно было направлено не против христианской религии, а против могущества церкви, которая внушала опасения императорской власти.

К концу III в. христианство вполне созрело, чтобы стать государственной религией империи. Диоклетиан, с правления которого фактически начинается распад империи, хотел еще все-таки сохранить «отечественную» религию. В 297 г. он издал указ против манихеев, мотивируя его тем, что нельзя отдать на поругание религию предков. В 300 г. последовало распоряжение удалить из армии христиан. Этим было положено начало повсеместному гонению 303 г., которое вызвало отпор со стороны церкви. Пожар дворца в Никомидии, где тогда находились Диоклетиан и цезарь Галерий, приписали, не без основания, христианам тем более, что через две недели пожар вспыхнул снова. После отречения Диоклетиана и Максимиана гонение продолжали Галерий и Максимиин, вдохновивший в 308 г. указ Деция. Но бессцельность гонения уже была ясна. В 311 г. Галерий издал указ о веротерпимости от имени всех четырех правителей.

Победы Константина над Максенцием в 312 г. и Лициния над Максимином в 313 г. навсегда покончили с гонениями на христиан. «...Честолюбивый *Константин* убедился, что принять эту бессмысленную религию — лучшее средство для того, чтобы

<sup>1</sup> Эдикт вменял в обязанность «проверить лояльность христианских епископов и пресвитеров, предложив им принести жертву; рядовым христианам было запрещено собираться и посещать свои кладбища, где, повидимому, устраивались собрания» (А. Р а н о в и ч. Очерк истории раннехристианской церкви. стр. 223).— *Ред.*

возвыситься до положения самодержца римского мира»<sup>1</sup>. Лициний на основании своих переговоров с Константином в Милане объявил свободу исповедания христианства и восстановил юридические и имущественные права церкви.

В 314 г. император Константин созвал собор в Арле для борьбы с ересью донатистов.

Вскоре, в 325 г., под председательством того же императора-язычника Константина состоялся Никейский собор, который зафиксировал основные догматы «правоверного» христианства, осудил ересь ариан и окончательно установил союз церкви с императорской властью. «...Христиане, получив положение государственной религии, «забыли» о «наивностях» первоначального христианства с его демократически-революционным духом»<sup>2</sup>. Христианство, сформулированное на Никейском соборе, уже как небо от земли далеко от того учения, которое изложено в «Апокалипсисе». Здесь нет даже намека на демократически-революционный дух. Церковь становится оплотом императорской власти, из гонимой она превращается в гонительницу. Начинается новый этап христианства и церковной истории.

---

<sup>1</sup> Ф. Энгельс. Бруно Бауэр и раннее христианство. К. М а р к с и Ф. Энгельс. Соч., т. XV, стр. 603.

<sup>2</sup> В. И. Ленин. Соч., т. 25, стр. 392.

Академик  
Р. Ю. ВИППЕР

## ЦЕЛЬС — ОБЛИЧИТЕЛЬ ХРИСТИАНСТВА <sup>1</sup>

### ЛИТЕРАТУРА О ЦЕЛЬСЕ

Цельс, сочинение которого Ἰαλιθής λόγος («Правдивое слово») известно нам благодаря обширным цитатам в трактате Оригена «Против Цельса», привлекал внимание всех историков церкви, начиная с эпохи Просвещения (Mosheim, 1745), как резкий противник христианства в первый период его развития. Однако, помимо этого интереса специалистов он не получил достаточно широкой и полной оценки с общеисторической точки зрения.

А между тем этот выдающийся по таланту и учености писатель и политик, сражавшийся во имя греко-римской культуры против христианства, заслуживает изучения не только сам по себе, как представитель мировоззрения просвещенных кругов римского общества эпохи последних Антонинов, но и как свидетель развития христианских идей в 50-х, 60-х и 70-х годах II в. — времени исканий и колебаний, предшествовавших построению новозаветного канона, свидетель, застающий христианских теософов, историков и романистов в трудный период работы над обоснованием догматов и над разработкой образа спасителя, работы, которая представляет в эту пору величайший разброд и раздробление мнений.

Теодор Кейм (Theodor Keim) в 1873 г. издал под заглавием «Celsus' Wahres Wort, Aelteste Streitschrift antiker Weltanschauung gegen das Christentum, vom J. 178» старательно восстановленный из приводимых у Оригена цитат текст «Правдивого слова» Цельса (собственно говоря, нам следовало бы звать его Кельсом, мы привыкли звать его Цельсом согласно произношению буквы *C* в романских и германских языках).

---

<sup>1</sup> Доклад, прочитанный академиком Р. Ю. Виппером на объединенном заседании секторов древней истории и истории религии Института истории АН СССР.

Кейм, либеральный теолог и ревностный христианин, как бы непосредственно ощущает острые раны, наносимые искусным и блестящим язычником столь почитаемому им христианству; он сам горит желанием стать новым апологетом христианства. Цель его публикации — отдать справедливость опасному врагу, стоявшему у колыбели христианства, представить его в подлинном виде, без утайки, так сказать, во весь рост. Кейм видит в Цельсе очень умного, но безнадежно закосневшего язычника, оппозиция которого скоро пошатнется и уступит место бесконечно превосходящему ее противнику.

Совершенно иначе оценивает культурное значение «Правдивого слова» Цельса французский философ Луи Ружье (Louis Rougier) в сочинении, вышедшем в 1925 г. под заглавием «Celse, Le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif». Исследование Ружье стоит первым в ряду задуманной и редактируемой им серии «Les Maîtres de la pensée antichrétienne»; за Цельсом следует неоплатоник Порфирий, далее император Юлиан, Симмах, еще дальше Аверроэс Джордано Бруно, Спиноза, Вольтер и др.

Если для Кейма «Правдивое слово» Цельса принадлежит к невозвратимому прошлому, составляет документ погребенной навсегда античности, то Ружье приветствует его как зарю будущего, как мыслителя, воззрения которого оживут потом в Возрождении XV в. и революционном Просвещении XVIII в. За христианством Ружье не признает никакой заслуги в прогрессе культуры, видит в нем только проявление обскурантизма, умственное затмение, «коллективное безумие» (*déraison collective*), которое отклонило человечество от благороднейшей цели приобретения точного метода, ясного сознания, мужественного усвоения истины. Цельс, по его мнению, своей критикой предвосхитил на 16—17 столетий те выводы новоевропейской науки, которые были достигнуты при посредстве громоздких и медлительных методов, применявшихся учеными XVIII—XIX вв.

Историк наших дней не может следовать ни за тем, ни за другим из двух противоположных суждений о Цельсе. И протестант Кейм и вольнодумец Ружье, каждый на свой лад, модернизируют своих героев, один — христиан, другой — просвещенного язычника. Их обоих можно упрекнуть в том, что они применяют в своем анализе и в своей конструкции слишком широкие категории, берут христианство и язычество как цельные, сплоченные, неподвижные системы, отвлекаются от обстоятельств ближайшего исторического момента.

На вполне правильный, строго объективный путь в изучении Цельса стал русский ученый Абрам Борисович Ранович,



о преждевременной смерти которого мы глубоко скорбим. В 1935 г. А. Б. Ранович издал под заглавием «Античные критики христианства» собрание текстов с краткими введениями и комментариями таких авторов, как Лукиан, Цельс, Цецилий, Порфирий, Гиерокл, Юлиан, Либаний. Мы находим здесь Цельса в современной ему исторической обстановке и получаем возможность судить о язычестве и христианстве, какими были эти две идеологии во второй половине II в.

По мнению А. Б. Рановича, сочинение Цельса занимает исключительное место среди произведений античности, направленных против христианства. Это древнейшее крупное произведение, содержащее в себе развернутую картину христианского учения, «позволяет нам судить о том, каким представлялось христианство просвещенному римлянину II века».

Вполне примыкая ко взглядам А. Б. Рановича, я попытаюсь выделить наиболее характерные черты произведения Цельса.

#### АВТОР, ВРЕМЯ И ЦЕЛЬ СОСТАВЛЕНИЯ «ПРАВДИВОГО СЛОВА»

Относительно личности автора Ἀληθῆς λόγος Ориген задал нам загадку. В начале своего трактата он объявляет, что Цельс — эпикуреец, и притом тот самый, который написал также резкое сочинение против магии и магов. Если это так, то мы имеем дело с близким другом Лукиана, заслужившим похвалу сатирика как верный ученик Эпикура — «божественного мудреца, освободившего человечество от тьмы предрассудков». Однако в дальнейшем ходе своей работы, Ориген замечает, что критикуемый им автор признает и магию и предсказания некоторых оракулов и пророков. Христианский апологет начинает колебаться и чем дальше, тем больше приходит к убеждению что перед ним совсем другой Цельс, только одноименный с обличителем магии.

Ученые нового времени расходятся по вопросу о том, был ли один Цельс, или два, или даже три. Ружье считает возможным отождествить Цельса, которым восторгался Лукиан, с Цельсом, которого оспаривал Ориген, и сгладить кажущееся противоречие. По его мнению, эпикурейской можно было бы называть всю интеллигентную аристократию римского общества, поскольку она отошла от народных верований и находила их примитивными, грубыми и вульгарными. Это не значит, что Цельс держался в точности философской системы Эпикура; его теоретико-философские убеждения слагались в духе

преобладавшего тогда синкретизма; в основе их было представление о боге-Разуме, неограниченном правителе стройной, из века сущей вселенной через посредство неизмеримо низших, чем он сам, демонов. Эта теософия не мешала Цельсу сохранять известное благоговение перед старинными святынями, признавать авторитет некоторых древних оракулов и пророчеств. Цельс не отрицал наличия в мире элемента чудесного, но только хотел, чтобы не злоупотребляли сравнительно редкими, по его мнению, моментами этого чудесного, и выступал против бессовестных фокусников, знахарей, рыночных артистов, каких он видел, особенно в своем путешествии по Финикии, Палестине и Египту. Поэтому вполне примиримо, что Цельс писал против магии «ложной» и в то же время признавал возможность показа чудес знатоками тайн природы, признавал возможность магии «правильной», чистой от обмана.

К этим соображениям Ружье я хотел бы добавить еще указание на один мотив, которым руководился Цельс в своих разъяснениях относительно магии, примет и предвещаний, изречений оракулов и пророков. Он был человеком, близким к правительственным кругам, и в вопросах религиозной политики придерживался известной просветительной и в то же время примирительной программы. Рассудочный монотеизм, критическое отношение к мифологии он мог хранить про себя; по отношению же к широким народным массам, жившим традиционной верой, исполнявшим стародавние культы, он не хотел разрушительной программы; он принимал многое из религиозной старины, искал лишь очищения от суеверий и предрассудков, разумного истолкования магических приемов и обрядов.

В уме Цельса, в его литературной деятельности свобода мысли, рационализм, критицизм, просветительство своеобразно сплетаются с консервативными мотивами, с повадками педагога и политика, опасавшегося «потрясения основ» существовавшего строя. Таким же можно представить себе мировоззрение Марка Аврелия, к окружению которого принадлежал философ и писатель Цельс.

Когда и для какой цели написан Ἀληθῆς λόγος? Кейм и Ружье одинаково сходятся на определенной дате — 178 годе. Оба они разумеют краткий промежуток внешнеполитического затишья после подавления восстания Авидия Кассия и перед началом борьбы с большим нашествием германцев, приковавшим Марка Аврелия к далекой дунайской границе. В империи, несмотря на временный мир, неблагоприятно, и настроение народа тревожно. Чума, затем несколько лет неурожая и голода опустошили многие провинции. В 178 г. по ионийскому

побережью Малой Азии прошло землетрясение, одной из жертв которого было разрушение великолепного храма Аполлона, недавно выстроенного Адрианом в Кизике. К этому времени относятся гонения на христиан в разных местах империи: простой народ видел в стихийных бедствиях выражение гнева богов, вызванного пренебрежением к ним «нечестивых иноверцев». Волновались не только обыватели, но и правительство было обеспокоено тем, что христиане систематически отстранялись от всего касавшегося благополучия государства, от защиты империи, от поклонения ее богам и от службы их божественным представителям на земле — императорам.

Ружье высказывает предположение, что Марк Аврелий перед отъездом в дальний поход на север, откуда ему уже не суждено было вернуться, поручил Цельсу как ближайшему и наиболее способному из своих сотрудников написать книгу для обличения и укрощения этих опасных врагов империи, не без попытки, однако, найти пути к примирению с неверными, отпавшими подданными, привлечь их снова в лоно империи.

Насколько серьезной считал Цельс опасность, грозящую империи, показывает вступление к его «Правдивому слову». Он отмечает здесь, что «появилась новая порода людей, тесно объединившихся против всех существующих религиозных и гражданских установлений, людей, преследуемых судом, которые, однако, похваляются ненавистью всех других к ним, христианам. В то время как дозволенные общества (*συνδημαί*) собираются открыто, публично, эти сходятся тайно на незаконные собрания для того, чтобы развивать и применять свое учение. Они связываются между собой обязательствами, более для них священными, чем какие бы то ни было клятвы, соединяются в упорнейший заговор против законов для того, чтобы легче было сопротивляться всем опасностям и избегать угрожающих им наказаний».

Цельс заявляет о своем уважении к религии всех народов, о допущенной в империи всеобщей веротерпимости, но напоминает о необходимых условиях, которые должны соблюдаться верующими любой религии. «Пусть не подумают, что я предлагаю добиваться от христиан отречения силой или заставлять их обманывать власти и судей притворной и ложной уступчивостью. Люди, проникнутые возвышенной мыслью, стремящиеся к сближению с божеством, с которым они чувствуют свое сродство, достойны уважения... при одном только условии: их вера должна быть разумно обоснована. В этом отношении христиане грешат неисполнением самых элементарных требований логики. На все вопросы и недоумения, на всякую критику

их учения они отвечают: «Не исследуйте, не обсуждайте ничего, отдайтесь вере, вера вас спасет! Их ослепление идет еще дальше: по их словам, мудрость мира сего есть безумие перед лицом бога всемогущего»<sup>1</sup>.

Все народы, по мнению Цельса, наиболее почтенные по своему возрасту, — египтяне, ассирияне, халдеи, одрисы, персы, самофракийцы (греки) — сходятся в своих основных верованиях, имеют почти одинаковые предания. Вот у кого — и ни у кого иного — следует искать источник мудрости, которая потом, в тысяче ручьев, распространилась по всему свету. Их мудрецы, их законодатели — Лин, Орфей, Мусей, Зороастр — самые старинные толкователи философии и права. Никому не приходило в голову считать иудеев среди предков человеческой образованности и ставить их Моисея наравне со старинными мудрецами древности. Моисей лишь подхватил со слуха рассказы, ходившие среди народов, более мудрых, и передал своему племени — номадам, пасшим овец и коз; эти номады поддались на выдумки, достойные лишь мужиков.

Вот источник, из которого черпало свое учение христианство. Но в последнее время христиане нашли себе среди иудеев нового Моисея, который соблазнил и увлек их еще дальше. Он слывет у них сыном божьим, и он — основатель их учения. Он, пишет Цельс, собрал вокруг себя людей из простонародья, нравственно испорченных и грубых, каковые обычно составляют свиту таких знахарей и обманщиков; кучка эта разрослась так, что теперь они выражают претензии на всеобщее признание. Справедливость требует сказать, что среди них немало людей честных и добропорядочных, вовсе не лишенных образования, пытающихся оправдать свои убеждения посредством аллегорий. К ним-то и обращается Цельс с тем, чтобы, если они действительно хотят быть честными и искренними, хотя настоящего просвещения, они выслушали голос разума и истины.

### ОБЛИЧЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА СО СТОРОНЫ УЧЕНОГО ИУДЕЙСТВА

У ранних христиан не было противника, более опасного, чем представители иудейской ученой теософии: ведь это были свидетели первых самостоятельных шагов ереси, отколовшейся от веры предков; они видели в христианах заблудших детей, отрехшихся от своих родителей. Развитие христианской теософии и христианского мифотворчества встретило суровый отпор

<sup>1</sup> Перевод автора. — *Ред.*

со стороны консервативной религиозной мысли иудейства; появилась обильная полемическая литература.

В одном отношении христианские мифотворцы имели успех: они заставили своих последователей поверить, что основатель их учения — Иисус Христос — был реальной личностью, сыном галилейского плотника, пророком; распятым в Иерусалиме. Создание христианами писателями исторического образа спасителя имело, однако, свою оборотную сторону: оно побудило противников вступить на тот же путь исторических догадок и изобретений; в противоположность христианской благочестивой мифологии, возникла мифология антихристианская, карикатурная.

Не отрицая имен и фактов, упоминаемых в «биографии» Христа, иудейские сочинители приписывали их преступному обманщику: тайно рожденный от греха Марии с римским солдатом Пантерой, бежавший в Египет и научившийся там магии, Иисус вернулся в Палестину, объявил себя Христом, сыном божьим, собрал вокруг себя шайку бродяг, обманывал народ ложными чудесами, пророчествовал о приближении суда божия на земле, но, будучи выдан и покинут своими последователями, подвергся заслуженной им позорной казни.

Это ожесточенное столкновение двух теософских и мифотворческих школ, расколовших иудейство на два непримиримо враждебных лагеря, чрезвычайно пригодились Цельсу в его полемике против христианства. Прежде чем выступить самому с принципиальной критикой, он выпускает в бой представителя консервативного иудейства, ученого раввина, нападающего на христианство как на легкомысленную, полную противоречий, недобросовестную ересь, на ее основателя как на вредного обманщика и соблазнителя народа.

По замыслу автора, иудейский ученый обращается в прямой речи к основателю христианского учения как к живому лицу, дерзкому самозванцу, как будто еще совсем недавно выступавшему в Палестине. «Ты начал с того, что придумал себе родословную, заявляя претензию на рождение от девы. На самом деле, ты родился от бедной поселянки, жены плотника. Эта женщина, уличенная в прелюбодеянии, была прогнана мужем своим (плотником по ремеслу), после чего, блуждая и скрывая свой позор, она родила тебя тайно»<sup>1</sup>.

Раввин высмеивает легенду о божественном происхождении Иисуса. «Как мог небожитель полюбить женщину, не выдававшуюся ни богатством, ни царским происхождением,

<sup>1</sup> Перевод автора. — *Ред.*

неизвестную даже своим близким соседям? А потом, когда плотник выгнал ее из дому, ни божья сила, ни Логос, столь искусный в красноречии, не смогли уберечь ее от столь постыдной участи? Во всем этом нет ни малейшего признака, который давал бы предвкусение приближающегося царства божия».

«Правда, во время крещения твоего, совершенного Иоанном в Иордане, по твоим словам, показалась тень птицы и послышался голос с неба, объявивший тебя сыном божим. Но кто был стоящим доверия свидетелем этих явлений, кроме тебя самого и еще одного из тех, кто были с тобой наказаны?»

Правда, один из наших пророков в Иерусалиме предсказал, что в будущем явится сын божий, который оправдает истинно верующих и накажет злых. Но почему пророчество это должно относиться именно к тебе, а не к тысяче других, поднявшихся после этого предсказания? Как велико было число тех крикунов и обманщиков, которые выдавали себя за ниспосланных свыше сыновей божиих? Чем отличаешься ты от других, и где доказательство в пользу твоего исключительного права?

... Что это за бог, что это за сын божий, если отец не мог спасти его от казни, а сам он не мог ее избежать? Нет, твое рождение, твои дела, твоя жизнь обличают в тебе не бога, а человека и притом ненавистного богу, жалкого кудесника!»

Вслед за этим драматическим монологом Цельс заставляет ученого раввина произнести горячую речь, обращенную к христианам, где правоверный иудей предлагает сектантам образумиться. «С чего это взялось, что вы, соотечественники мои, отступились от закона праотцев наших, что дали себя одурочить на самый смешной манер? Ведь основой вашей веры послужила наша религия — как же можете вы теперь отречься от нее?»

Вы вменяете нам в преступление то, что мы не признали предсказанного нашим же пророком сына божия, умертвив самого вестника небес, и этим оскорбили бога всевышнего. Но как могли мы признать богом самозванца, обличенного уже тем, что он не исполнил ни одного из своих обещаний и ничего не мог сделать, чтобы избежать ожидавшей его позорной казни? Какой же это бог, если он не сумел подчинить себе учеников своих, которые либо предали, либо отреклись от него! Хорошему полководцу, командующему массой воинов, никто не подумает изменять; атаман разбойников, хоть и собирает вокруг себя злодеев, никогда не бросит их на произвол судьбы. А тут недостойное, трусливое поведение приписывается богу!

Ссылка на то, что все случившиеся беды были предусмотрены и предсказаны, есть ничто иное, как ловкий выверт потерпевших

неудачу заговорщиков, потому что всякий, кто предупрежден о грозящей ему опасности, примет все меры, чтобы ее избежать, и раз заговорщики узнали, что замысел их раскрыт, они изменят свое решение. Самый тот факт, что случившиеся события не могли быть предупреждены, показывает, что они не могли быть предсказаны.

Откуда эти противоречия и нескладности? Да все дело в том, что все ваши рассказы ничто иное, как басни, которым вы не сумели придать даже подобия вероятности, хотя отлично известно, что вы три, четыре раза и более того переправляли текст своего Евангелия, чтобы увернуться от бросаемых вам упреков и обвинений».

Иудейский ученый укоряет христианских теософов за фантастические преувеличения, за отождествление хвастливого мага Иисуса с чистым, возвышенным Логосом, за придуманную ими генеалогию Марии, выводящую ее от царей иудейских. Наконец, в отношении центрального чуда — воскресения Христа — ставится в упор вопрос: кто видел воскресшего? Женщины, находившиеся в экстазе, еще несколько человек с расстроенным воображением, которым привиделся ангел, сдвинувший тяжелый камень с гробницы. Но ведь совсем незачем было показываться таким никому не известным людям. Если Иисус хотел доказать свое воскресение, он должен был появиться публично и безбоязненно, пойти к врагам своим, к судьям...

### **ИУДЕЙСТВО И ХРИСТИАНСТВО, РАССМАТРИВАЕМЫЕ КАК НАПЛЫВ СУЕВЕРИЙ**

Переходя к возражениям принципиального характера, Цельс покидает своего временного союзника — ученого иудея, от мировоззрения которого он чувствует себя очень далеким. Сам он связывает иудейство и христианство в одну общую группу примитивных варварских учений.

«Нет ничего смешнее диспутов между христианами и иудеями по вопросу об Иисусе; тут вспомнишь поговорку: «спор о тени осла». Обе стороны сходятся в том, что пророчества предсказали пришествие спасителя рода человеческого, и расходятся в том, совершилось ли это пришествие в действительности или нет. В данном случае иудеи испытали от последователей Иисуса то же самое, что они сделали в отношении египтян, от которых они откололись а причиной того и другого поступка был б е с п о к о й н ы й м я т е ж н ы й д у х, заставлявший сектантов уходить от вскормившего их общества. У христиан это влечение к новшествам продолжается, дробит их на множество ересей,

враждующих между собой так, что иногда кажется — у них нет ничего общего, кроме имени. Несмотря на свою раздробленность, христиане опасны своим сектантским рвением содздать себе покорную паству последователей.

Среди мифов и преданий, заимствованных у разных народов, христиан по преимуществу занимают рассказы о замечательных чудотворцах, которые после смерти причислялись к богам, как Геракл, Дионис, или которые появлялись на земле воскресшими в просветленном виде, как Асклепий. Из деталей мифологических анекдотов не могло не привлечь внимания богоискателей чудо таинственного исчезновения из ковчега спрятавшегося там от преследования Клеомеда астипалейского.

Крайне отрицательно относится Цельс к приемам пропаганды, применяемым христианами, с презрением говорит он и о той социальной среде, где христиане вербуют себе последователей.

«Постоянно слышишь их заявления: „Пусть не показывается к нам ни один образованный человек, ни один мудрец и вообще никакой умник: для нас они представляют лишь зло. Напротив, если кто простоват, невежествен, кто еще не достиг совершенлетия — вот желанные нам люди“. Если они только такой народец считают достойным их бога, то ясно, что они способны обратить в свою веру только бестолковое и низкое простонародье, рабов, женщин и малых детишек. Каким это образом ученость, образованность, умение и охота слушать ясную и красивую речь вдруг оказались злом, сделались помехой для усвоения истины, для познания бога? А впрочем, как раз именно подобный вздор распространяют уличные вешатели, рыночные пророки. Они только и смотрят, чтобы ушли с их поля зрения старшие по возрасту рассудительные и образованные господа и хозяева, и тогда расставляют палатки и раскладывают свой дешевый и сомнительный товар перед невежественными ремесленниками и чернорабочими. Туда же, в эти затхлые лавчонки, идут и христиане. В частных зажиточных домах они держатся того же приема: избегают степенных и толковых взрослых мужчин, в присутствии отцов семьи помалкивают, но стоит тем уйти, как они принимаются гордиться свои басни рабам, слабо соображающим женщинам и детям. С особенным усердием обрабатывают они незрелую молодежь, внушая юнцам подобные мысли в отношении родителей и старших, которых они рисуют отсталыми, погрязшими в предрассудках».

Цельс отмечает огромный успех христианской пропаганды среди чесальщиков шерсти, кожевников, шерстобитов и тому подобных людей черной работы, в мастерских и харчевнях



которых проповедники новой веры находят полный простор, встречают жадное внимание и сочувствие. Не будучи в состоянии понять это явление, Цельс смотрит на это как на погоню проповедников за дешевым успехом в среде простонародья, что возмущает Цельса. Поведение христиан он считает недобросовестным, безнравственным. Но и по содержанию своему проповедь христиан представляется ему верхом несправедливости.

Казалось бы, к кому в первую голову надо идти с призывом, как не к людям чистой души, честным и праведным: ведь не запятанные нравственно люди — лучшие товарищи жизни (οἱ ἀμαρτητοὶ βελτίους κοινωνοὶ βίου). Так нет же! У христиан, говорит Цельс, как раз наоборот: самые милые, желанные люди, которых они лелеют, за которыми ухаживают — грешники, имеющие на душе какой-нибудь проступок, нарушение нравственного закона, фактически негодные элементы общества, нередко воры, убийцы. Христиане говорят с ударением в своем Евангелии: Христос пришел не к праведникам, а к грешникам; грешникам обещано царство небесное, если они принесут достодолжное покаяние. Но что это означает? Праведнику нечего обращать свои взоры к небу: бог не удостоит его внимания. Дело идет не об установлении справедливости, не о вознаграждении по нравственным заслугам, а о пощаде, помиловании за усердие в покаянных молитвах. Какое же вместе с тем низменное понятие о боге всевышнем: его воображают полным лицепрятия, доступным лести властителем; чем больше будет ему кланяться человек, тем легче заработает себе спасение.

Идея нисхождения бога на землю кажется Цельсу настолько детски наивной, что не стоит тратить времени на ее опровержение. Зачем это понадобилось богу спускаться на землю? Чтобы узнать, что творится среди людей? Но ему и без того все известно. Или же мощь его так ограничена, что для исправления всех бед, несовершенств, грехов и преступлений оказалось необходимым личное его вмешательство и он не мог передать роль преобразователя никому иному? Воплощение бога, его появление в виде человека нельзя согласовать с величием и достоинством высшего правителя мира. Составляет ли нисхождение на землю действительное превращение бога в существо низшего порядка, или это только мнимый акт, рассчитанный на обман чувств людей,— все равно такие действия противны самой натуре божества.

Досадой, презрением к предрассудкам иудеев и христиан звучит самая резкая страница «Правдивого слова», по цинизму

выражений не имеющая себе ничего равного во всей вековой антихристианской литературе. «Вся эта порода, и иудей и христианин, похожи на стаю летучих мышей, или на муравьев, вылезших из дыры, или лягушек, засадающих возле болотца или дождевых червей, копошащихся в трясине, ведущих спор о том, кто из них самые пушистые грешники на земле. Не слышится ли вам, как эта животинка разглагольствует: и ведь это только нам и нам одним бог открыл и предсказал все, что будет совершаться на свете. У бога нет вовсе заботы и внимания к остальному миру; небеса и землю он покидает на произвол судьбы и печется только о нашей участи. Мы — единственные на свете существа, с которыми он общается через вестников своих, мы — единственные, кого он любит, потому что мы сотворены по образу и подобию его самого. Все нам подчинено: земля, вода, воздух, светила сотворены ради нас и предназначены нам служить; и лишь ради нас, так как многие из наших впали в грех, бог придет лично или ниспослет своего сына, чтобы сжечь злое отродье и нам вместе с ним, богом, насладиться блаженством вечной жизни».

В том же пренебрежительном тоне перебирает Цельс мифологию и первобытную историю иудеев, рассказанную в книге Бытия. В глазах философски мыслящего грека или римлянина — это старушечьи сказки, поражающие своей мелочностью и низким моральным уровнем. Изображено тут творение человека, которого бог вылепил из глины. И сейчас же появляется некий змий, который соблазняет первых людей нарушить заповедь божию; бог оказывается настолько слабым, что не может добиться повиновения единственного им созданного человека. Потом рассказывается о разрушительном потопе, о странном ковчеге, о голубе и вороне, высланных на разведку... Потом идут различные семейные дразги патриархов, неестественное рождение сына от столетней женщины...

За этой непрерывной иронией скрывается глубокая антипатия представителя античной греко-римской культуры к иудейско-иранскому мировоззрению в целом и в отдельных частностях. Все ему тут не нравится: и раздвоение мира между добрым и злым началом, и антропоморфическое представление о боге, раздражительном и гневном, с неожиданными порывами ненависти и любви, и претензия неизвестного в истории народа на то, что в мире все должно служить ему, избраннику божию. Ратуя против антропоцентризма, Цельс вставляет в свое изложение интересный и характерный для биологической науки того времени экскурс об умственных и социально-организационных способностях некоторых пород животных. «У пчел, так же

как у нас, есть свои войны, свои победы, совершается истребление побежденных, есть, как у нас, селения и города, есть часы труда и часы отдыха, есть наказание за леность и измену. Муравьи не уступают нам в том, что касается предусмотрительности и заботы о взаимной помощи: они помогают товарищам, когда те устают в работе; они относят умирающих в особые места, которые служат семейными кладбищами. Встречаясь друг с другом, они ведут переговоры, заблудившихся возвращают на истинный путь. Они как бы обладают всей полнотой разума, чувством общности, языком для передачи своих желаний...».

Эта страничка дает нам важный материал для выяснения того мировоззрения, от которого исходил Цельс в своей критике идеологии иудео-христиан. Здесь еще звучат традиции научной школы, лежащие в основе великих работ конца республики и начала империи, *De rerum natura* Лукреция и *Historia naturalis* Плиния Старшего. Однако у Цельса уже нет материалистического мировоззрения лукрециевой поэмы *opere sine divom*; из современников Цельса оно сохранилось только у Лукиана. Цельс перешел к мировоззрению стойко-платоническому, которому первое обоснование на римской почве дал Сенека. Оно может быть определено как рационалистический деизм: в мире правит духовное начало, есть бог и боги, но разумеются они не как личности, а как принципы; верховный бог есть разум мироздания, гармония его, боги второстепенные суть эманации мировой энергии, правители образующих мировую жизнь стихий.

Этот поворот от атеизма к теософии еще не составляет нарушения общей научной системы, выстроенной Демокритом и Эпикуром, на римскую почву перенесенной Лукрецием; рационалистический взгляд стойко-платоников не допускает врывания в мировую жизнь элемента чудесного, сверхъестественного и противоестественного, не допускает антропоморфизма — перенесения на мировые силы и мировые отношения человеческих помыслов, вожделий и страстей, не допускает антропоцентризма — понятия о том, что всё в мире должно служить человеку и ради него создано.

Если в понятиях о мироздании и мироуправлении Цельс продолжает держаться методов передовой античной философии, то нельзя сказать того же о его взглядах по вопросу об органической природе человека. У него нет ясности в суждении о судьбе души после смерти. Здесь также дрогнуло научно-материалистическое мировоззрение, потерялось то представление, что не существует разделения тела и души как разных

элементов, что смерть есть его абсолютный конец. Цельс сходит с вершины материализма, отдается реакции, идет по направлению, намечившемуся в римской философии у Сенеки: он допускает отдельное существование духовного начала в мире, переселение душ.

В данном случае представители греко-римской философии — Сенека, Плутарх, Эпиктет, Апулей, Цельс — делают шаг навстречу иудейско-иранскому дуализму и мистицизму. Однако между двумя мировоззрениями — языческим и христианским — остается все-таки значительная разница. Цельс никак не может принять зародившееся в иудействе и перешедшее к христианству представление о воскресении умерших, о возвращении души в то же тело. Эта мысль всячески претит ему: со стороны научно-философской он находит здесь противоестественное явление, нарушение гармонического взаимодействия элементов; со стороны эстетической его отталкивает грубость фантазии о превращении гниющего, разлагающегося тела в какое-то просветленное навеки существо.

Свое рассуждение о невозможности воскресения умерших Цельс заканчивает формулой эстетико-рационалистического идеализма: «Гераклит сказал, что трупы более отвратительны, чем навозные кучи. Поэтому плоть, состоящую из частиц, о которых говорить непристойно, предназначать к вечному существованию бог не хочет и не может. Но бог есть разум всего сущего; не может он творить ничего, что противоречит разуму и противно ему самому».

---

На всем протяжении второй части своего сочинения Цельс критикует теософию и мифологию иудеев и христиан вместе, как одну связную систему варварских, по его мнению, понятий. Но под конец этого сплошного обвинения он неожиданно делает поворот к условному оправданию иудейства, к признанию его допустимости в государстве и, сделав это ограничение, с тем большей силой обрушивается на христианство как на врага социального порядка. Его замечания здесь характерны для политического сознания верноподданного многоплеменной, многоязычной, многоисповедной Римской империи; они помогают нам понять религиозную политику императоров II в. — своеобразную консервативную веротерпимость, соединенную с крайним недоверием к пропаганде всяких новшеств.

Иудеи в глазах Цельса имеют то преимущество, что составляют цельную народность, утвердившуюся издавна на определенной территории, выработавшую свои законы, обычаи,

строго соблюдаемые в их общественном быту. В этом смысле иудеи не отличаются от других народов, которые вообще, как известно, обладают каждый своими особыми законами, обычаями и верованиями. Нравы и понятия могут быть чрезвычайно различны и даже противоположны; например, у индусов каннибализм (в виде поедания детьми родителей) — святое дело, а у эллинов — предмет ужаса и отвращения. Если бы произвести опыт над всем человечеством и предложить всем народам свободный выбор законов, то, без всякого сомнения, каждый выбрал бы себе свои привычные исконные законы и обычаи.

Конечно, иные обычаи иудеев, например обрезание, вызывают сильные возражения как жестокие и вредные, но можно напомнить, что обрезание есть также у египтян и колхидян. Пусть иудеи сохраняют свои законы и обычаи, поскольку они служат скреплению в одно народное сообщество, — это им не в укор; другое дело, если вздумают принимать иудейский закон иноплеменники — это уже будет тяжелый проступок.

Из этого правила выпадают христиане как вопиющее исключение: они оторвались от иудейства, отреклись от отечественного закона, у них нет родины, нет традиций прошлого, нет скрепляющего общественного начала. В их среде господствуют произвол и разгул личных мнений и повадок. Оттого они представляют величайший разброд верований и толкований, делятся на множество сект и подсект, в которых последователи примыкают к отдельным руководителям, нередко называются их собственными именами (Цельс знает маркионитов, гарпократиан, называет еще несколько имен, потом совершенно исчезнувших).

### КРИТИКА ХРИСТИАНСКОЙ ДОГМАТОЛОГИИ

В третьей части «Правдивого слова» Цельс приступает вплотную к идеологическим новшествам христианства. Что это за премудрость, которую они объявляют божественной, превосходящей человеческое разумение? Каковы источники учения, возвещаемого в качестве непререкаемой истины?

Цельс высказывает суждение очень решительное: все учение христиан не что иное, как грандиозный плагиат, мозаичский подбор заимствований из греческой философии и поэзии. На первом месте тут Гераклит и Платон, далее Гомер, Гесиод, драматурги, наконец, молитвенные тексты, мистерии.

Вот наглядный пример. Иисус говорит в осуждение богатым: легче верблюду пройти сквозь игольное ушко, чем богачу проникнуть в царство божие. Изречение это прямо

заимствовано у Платона, причем Иисус искажил платоновскую мысль. У греческого мудреца сказано: «Выдающийся по добродетели человек не может быть одновременно и непомерно богатым». Мало того: христиане не умеют ничего сказать о царстве небесном.

У Платона о нем сказано в божественных словах: «Вокруг царя вселенной все прекрасно, все согласно в несравненной гармонии». У христиан нет ничего подобного.

Все новшества христиан восходят к каким-либо старинным, плохо понятым мифам. Они слышали о переселении душ и сделали из этого верования учение о воскресении умерших, о появлении их перед лицом всевышнего в тех же телах, в которых душа пребывала при жизни. Их невежество, их падность на суеверные фантазии особенно ярко сказались в создании ими догмата о воплощении сына божия. Если выше Цельс отвергал этот религиозный образ с философской точки зрения, как логически недопустимый тезис, как невозможное нарушение законов мироздания, то теперь, перебирая совершенные христианами плагиаты, он выдвигает антихудожественный характер, некрасивость христианской мифологии.

«Если уже было непременно нужно, чтобы дух божий воплотился в теле человека, так по крайней мере для этой цели должна была послужить выдающаяся личность, статный, красивый, сильный человек, обладающий звучным голосом и красноречием. Было бы совершенно недопустимо, чтобы такой человек, предназначенный воплощать в себе божественную добродетель и мудрость по преимуществу, не выделялся от остальной массы своими исключительными качествами. А между тем Иисус был таким же обыкновенным человеком, как все другие: если верить рассказам, он был мал ростом, некрасив, в наружности его не было ни тени благородства».

Смерть через распятие, т. е. позорную казнь, предназначенную для людей низкородных (*humiliores*) и недопустимую для людей привилегированных высших классов, возмущает аристократическое чувство Цельса, причем он ставит в вину почитаемому христианами пророку отсутствие мужества, страх, отчаяние, которым он под конец отдался. Старинная Греция знала героев, погибших насильственной смертью, но встретивших ее с горделивым достоинством. «Если вам непременно хотелось ввести новшество, вам было бы лучше заняться кем-либо иным, чем Иисус, из тех, кто умер благородно и, согласно мифу, перешел в мир богов. Если вы не захотели принять Геракла или Асклепия, удостоившихся божественного культа, то отчего было не взять Орфея, вдохновенного поэта, трагиче-

ски погибшего? Или уж если искать примера мученической смерти, отчего не увлечься личностью Анаксарха, который, будучи ввергнут в мельничную ступку, под ударами молота твердил до последнего издыхания: «Топчи, топчи, Анаксарха не затопчешь!» Впрочем Анаксарха у вас предвосхитили врачи, корпорация которых давно чтит его как своего героя-покровителя.

А отчего бы вам не взять Сивиллу, предсказаниям которой вы придаете такой высокий авторитет? Вы могли бы признать ее дочерью божией. Вместо того вы обманом вставили в ее прочтства множество нечестивых, богохульных слов и считаете богом того, кто после постыдной жизни подвергся позорнейшей смерти.

### ПОПЫТКА ВЕРПУТЬ ХРИСТИАН В ЛОНО ИМПЕРИИ

В четвертой и последней части «Правдивого слова» Цельс совершенно изменяет и тенденцию и тон своей работы: он покидает манеру резкого нападения и язвительной насмешки в отношении новаторов религии, соглашается на допущение христианства, как оно есть, с умолчанием его недостатков, и обратно, предлагает христианам прекратить их резкости в отношении других религий, выйти из положения тайной оппозиции и стать верными, добрыми подданными империи.

Цельс высказывается здесь уже не как теософ и литератор — а как юрист, как политик, администратор, блюститель спокойствия и порядка в империи. Сам он — верноподданный, убежденный слуга монархии и притом до такой степени, что небесное царство всевышнего и подвластных ему богов он воображает наподобие римского императора с подчиненными ему легатами, преторами и т. п. Христиане крайне тревожат его как элемент мятежный, подрывающий основы империи, и он готов приложить все усилия, чтобы, не принуждая, не застрашивая, а действуя путем убеждения, привлечь их к повиновению государству, что для него в первую голову означает примирение христиан с государственным культом, с греко-римскими богами.

«Христиане не выносят самого вида храмов, алтарей и статуй богов. Таким сплошным отрицанием они становятся на опасную дорогу, равняются со скифами, ливийскими кочевниками, с безбожными китайцами и другими народами, которые слывут за самых нечестивых и беззаконных на свете. Вы — христиане — оправдываете свое отвращение к культу статуй тем, что истуканы сделаны из мертвой материи, камня, дерева, глины грубыми,

нечестивыми ремесленниками. Подумаешь, какое открытие вы сделали! Да ведь Гераклит давно уже сказал, что молиться в храмах идолам, не понимая, что такое боги и герои, — все равно, что кричать к стене. Разве вы не видите, что изображения богов не что иное, как благочестивые дарения, им приносимые? А если вы клянете статуи за их человекоподобие, так вы себе противоречите: не сказано ли в вашей священной книге, что бог сотворил человека по своему подобию?»

Нетерпимость христиан ко всем другим культам не оправдывается, с точки зрения Цельса, потому, что они непоследовательны еще и в другом отношении. Они осуждают многобожие, твердят постоянно, что нельзя служить одновременно нескольким господам, а между тем сами нарушают единобожие, поклоняются двум богам — отцу и сыну, даже ставят последнего выше, чем первого. Их постоянный припев, что они не хотят падать ниц перед богами потому, что это — демоны, носители злого начала, слуги сатаны, основан ими на непонимании гармонии мироздания: боги низшие суть лишь исполнители воли верховного Разума, правители стихий, отдельных элементов, подчиненных всевышнему, от которого может исходить только благо. Христиане не замечают того, что в их собственной космогонии выступают второстепенные божественные силы в виде ангелов, посылаемых всевышним на землю для вещания его воли людям. Это такие же демоны, как отвергаемые или проклинаемые ими греко-римские боги. Не надо же быть столь мелочными и близорукими, чтобы упираться в различие имен, чтобы считать Зевса, Аполлона, Гермеса и т. п. по существу отличными от Адонаи, Саваофа, архангела Михаила.

Цельс хочет внушить христианам, что им не следует проклинать многобожие не только потому, что они сами ему не чужды, но и потому, что в разумно понимаемом политеизме есть своя воспитательная полезная для государства сторона. Небесное царство представляется ему прообразом земной империи, боги, посредствующие между всевышними людьми, кажутся как бы наместниками монарха; повиновение им, почитание их — не только выполнение высшего долга для всех подданных, но вместе с тем акт благочестия, прославления высшего бога, выражения ему благодарности за ниспосылаемые им дары и милости.

Вооруженный такими аргументами, Цельс в своем обращении к христианам становится прямо и открыто на почву утилитарную. Он и увещает отщепенцев и грозит им в случае неповиновения. По его мнению, христианам предстоит сделать выбор между двумя крайними решениями: или, если они упорствуют



в своей ненависти к демонам, отказаться от всех даров природы, поскольку все идет от богов, т. е. перестать жить, исчезнуть с лица земли, или воздавать богам благодарность, приносить им первинки от плодов земных, раз понято их человеколюбие, их забота о людях. Последнее решение надо принять уже потому, что в противном случае все эти сатрапы, преторы и прокураторы, как они называются у персов и римлян, а также правители более мелкие могут принести им очень большой вред, когда увидят к себе пренебрежение.

Нет ничего дурного в том, увещевает Цельс христиан, чтобы искать благорасположения сильных мира сего, царей, потому что они ведь получают власть от бога. От христиан не требуется совершения каких-либо нечестивых действий. Они только не должны уклоняться от больших общественных празднеств, освящаемых жертвоприношениями богам: ведь если эти боги не существуют вовсе, как это думают некоторые ревнителю, в таком участии нет никакого зла; если же боги существуют, то оказываемый им почет есть прямое благо, поскольку мы воздаем через этих посредников воли всевышнего хвалу ему самому.

Нет ничего дурного в том, убеждает Цельс христиан, чтобы произносить клятву именем императора, который дарует нам великое благо всеобщего мира и спокойствия. Но если вы, напротив того, вздумаете подрывать верность государю, он вас накажет. Если бы вам стали подражать в неповиновении государю и другие его подданные, империя сделалась бы скоро добычей варваров, и это было бы концом не только вашей хваленной религии, но и вообще всякой мудрости на свете.

«Надо вам раз навсегда бросить надежду на то, что римляне примут вашу религию и будут призывать имя вашего бога в битвах. Достаточно выказалось его бессилие, когда рушились все его обещания, данные иудеям, после того как они подверглись гонению, а вы, порождение иудейства, терпите преследование».

Цельс, однако, не хочет кончать свое сочинение такой угрозой и в заключение обращается к христианам с призывом: «Поддержите императора всеми силами, какие есть в вашем распоряжении, разделите с ним защиту права; сражайтесь за него, если того потребуют обстоятельства; помогите ему в командовании армиями. Чтобы достигнуть этой цели, прекратите отказ ваш от гражданской и военной службы, участвуйте в исполнении общественных обязанностей ради спасения законности и для соблюдения истинного благочестия».

### НЕСКОЛЬКО СООБРАЖЕНИЙ О ПРИЧИНАХ ПОБЕДЫ ХРИСТИАНСТВА НАД ЯЗЫЧЕСТВОМ

При изучении «Правдивого слова» Цельса невольно задаешь себе вопрос: почему выраженная в нем идеология уступила противоречивой, наивной идеологии христианства?

Само собой разумеется, этот вопрос в целом настолько сложен, что при его рассмотрении пришлось бы собирать данные, могущие составить целый том. Но, к нашему удобству, Цельс сам дал нам один аргумент, блестяще им сформулированный, в котором заключено яркое наглядное объяснение победы новой религии.

Я разумею несколько раз повторенный Цельсом упрек христианам в том, что они избегают встречи со взрослыми, рассудительными, образованными людьми и обращаются к рабам, женщинам и детям, к мастеровым и ремесленникам. В ответ на это христиане были вправе в свою очередь поставить в вину аристократическому умнику его презрение к простым людям, бедным, угнетенным судьбой, забытым нуждой и работой, его внимание к благополучному человечеству и пренебрежение к страдающим.

В самом деле, кто мог читать «Правдивое слово», увлекаться картиной гармонии мироздания, посмеиваться от души над наивностями книги Бытия или над учением христиан о возвращении душ в просветленные для вечной жизни старые тела? Скорее всего, какой-нибудь высокопоставленный сановник, магнат, сидя в тенистом парке своего дворца (а не в затхлом подвале шерстобитов), в молодости своей слушавший философов и риторов, позволявший себе быть вольнодумцем ради великосветской моды. Но разве можно было обращаться с красивой речью о верховном божестве-Разуме, о взаимодействии стихий, о том, что бедствия, несчастья, горести человеческие — лишь ничтожные случайности в закономерном действующем мировом механизме... — к бесправным рабам, к скрюченному работой ремесленнику?

Мораль «Правдивого слова» — мораль стоическая. На словах она требовала справедливости, мужества, воздержания от страстей, а на деле была мировоззрением высших классов, привилегированных, материально обеспеченных, пренебрегавших заботой и вниманием к необозримой массе «страждущих и обремененных». Мораль христианская, не отвергавшая рабства, в то же время обещала страждущим и обремененным небесное вознаграждение за все перенесенные на земле страдания, она предпочитала праведнику кающегося грешника, обещая милосердие за усердные молитвы и покаяния. Можно ли было

подступаться с холодными отвлеченностями стоицизма, сложившимися в высших кругах Римской империи, к беднякам, к простым людям, к рабам, задавленным горем и нуждой?<sup>1</sup>

Мог ли Цельс и его единомышленники противопоставить евангелистам что-нибудь похожее на слова и притчи, вложенные авторами Евангелия в уста Христа: «Придите ко мне, все трудящиеся и обремененные, и я успокою вас», «блаженны нищие — ибо их царство божие».

В условиях социального кризиса, который переживала империя, мировоззрение Цельса не могло удовлетворить людей, «которые, отчаявшись в материальном освобождении, искали взамен него освобождения духовного, утешения в сознании, которое спасло бы их от полного отчаяния»<sup>2</sup>.

Такой иллюзорный выход «трудящимся и обремененным» указывало христианство, которое «отнеслось по-серьезному к наградам и карам в потустороннем мире, создало небо и ад, и был найден выход, который вел страждущих и обремененных из нашей земной юдоли прямо в вечный рай»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Более подробно о причинах успехов христианства изложено в статье А. Б. Раювича в настоящем сборнике. — *Ред.*

<sup>2</sup> Ф. Энгельс. Бруно Бауэр и раннее христианство. К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с. Соч., т. XV, стр. 608.

<sup>3</sup> Ф. Энгельс. К истории раннего христианства. К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с. Соч., т. XVI, ч. 2-я, стр. 423.

А. Ф. АНИСИМОВ

## КУЛЬТ МЕДВЕДЯ У ЭВЕНКОВ И ПРОБЛЕМА ЭВОЛЮЦИИ ТОТЕМИСТИЧЕСКИХ ВЕРОВАНИЙ

У эвенков повсеместно существовал обычай совершать особый обряд над убитым медведем, носивший характер массовой родовой религиозной церемонии, обязательной для каждого члена рода. Обряд этот представляет для историка религии интерес в том отношении, что дает возможность проследить ряд важных моментов, относящихся к возникновению первобытных религий.

В 1929—1931 гг. автор обследовал с целью этнографического изучения эвенков р. Подкаменной Тунгуски (ныне Байкитского и Чунского районов, Эвенкийского национального округа, Красноярского края) и имел возможность наблюдать этот обряд. Здесь охотятся на медведя в течение всего года, но чаще всего поздней осенью и ранней весной (на берлоге). В этом случае обряд превращался в целое торжество (отсюда установившееся за ним в литературе название — «медвежий праздник»). Основные моменты обряда были следующие.

Охотник, которому удалось обнаружить берлогу, примечал ее местонахождение и возвращался на стойбище, делая по пути заметки на деревьях, чтобы потом ориентироваться по ним, как по вехам, если след занесет снегом. Как только покажутся чумы стойбища, охотник расправлял руки — «крылья», вытягивал, словно птица, вперед шею и начинал оглашать тайгу криком, подражая ворону. Старики, пожилые и опытные охотники вылезали из чумов и отвечали тем же «прилетевшему» к родному «гнездовью» (стойбищу) сородичу «ворону» (охотнику). Тот, приподняв плечи и растопырив руки, прыгал, подобно ворону, от чума к чуму, издавая отрывистый, резкий клекот, поразительно похожий на крик этой птицы. Движения, имитирующие ворона, в свою очередь не менее выразительны и реалистичны. Начинаясь общая красочная пантомима, повествующая о том, как ворон прилетел к родному гнездовью и зовет своих братьев-воронов клевать найденную им в тайге добычу.

По окончании пантомимы участники обряда расходятся по чумам, а затем собираются на большой охотничий совет, обычно в чум охотника, нашедшего берлогу. Тот рассказывает собравшимся, где она находится, при каких обстоятельствах он ее нашел, велик ли, по его мнению, медведь, как удобнее добыть его. Весь разговор ведется в условной, иносказательной форме. Охотники обсуждают обстоятельства предстоящей охоты и распределяют роли ее участников. Наутро охотники чуть свет выходят из чумов и «улетают» в тайгу «клевать» добычу, т. е. охотиться. Обычай требовал, чтобы они при этом не наступали на порог чума и не оглядывались назад, а оставшиеся на стойбище люди не выглядывали из чумов до тех пор, пока охотники не скроются в тайге; далее требовалось, чтобы они не чесали волосы, не мыли руки, не брали острые предметы и не накололи себя, — словом, соблюдали целый ряд магических запретов.

Охотники осторожно подходят к берлоге и закрывают ее отверстие крестообразно воткнутыми кольями, чтобы встревоженный медведь не мог быстро выскочить. Затем они становятся в порядке старшинства подле берлоги и самый старший начинает длинным шестом тревожить медведя. Из берлоги слышится глухое урчание. В отверстии показывается голова медведя. Раздаются один за другим выстрелы, и зверь грузно оседает назад. Иногда медведь ломает крестовину и выскакивает наружу. Тогда его убивают на дыбах. Когда медведь убит, охотники начинают «пытать», нет ли еще зверя в берлоге. Затем один из охотников, обычно старший по возрасту, залезает туда и накидывает на убитого медведя ременный аркан. Остальные дружно налегают на противоположный конец ремня и вытаскивают зверя из берлоги.

Влезавший в берлогу охотник то обращается к медведю с различными просьбами, уговаривая его послать удачу в промысле сородичам, послать им зверя, добычу, то в юмористической форме убеждает медведя, что ему давно следовало перебраться на новое стойбище, так как берлога стала плоха и воюча. Когда показывается в отверстии берлоги голова зверя, охотники кричат, обращаясь к нему:

— Амака, аракукан, амака, эюнмэкель (дедушка, потише, дедушка, полегче).

Если убитый зверь — медведица, ее называют «энэкэ» (бабушка).

Наконец, медведь вытасен из берлоги. Охотники окружают его и с пронзительным карканьем возобновляют охотничью пантомиму. Одни, взмахивая руками, подражают летящим воронам, другие, полурастопырив руки и приподняв

плечи, изображают прыгающее и дерущееся из-за падали воронье, третьи — клюющих падаль птиц. Охотники-«воронья» рады богатой добычей. Они громко кричат, сзывая сородичей. На крик «воронья» собираются горностаи, кедровки, волки, лисицы и прочий таежный зверь. Все хотят отведать вкусного медвежьего мяса. Глядя на них, полагают охотники, душа медведя поверит, что убили медведя не люди-эвенки, и не будет им мстить. Превратившись в нового медведя, она будет ходить по тайге, не причивая зла людям, пока снова не станет добычей охотников и не будет ими обманута тем же путем.

После этой процедуры один из охотников, чаще всего старший, раскрывает пасть медведя и вставляет между зубов небольшую (8—10 см) палку, приговаривая:

— Амака, эгэнэкель (дедушка, зевай).

Если это медведица, говорят «энэкэ» (бабушка). Теперь душа медведя может, по представлению эвенков, свободно покинуть тело убитого зверя и не мешать людям его свежевать. Спустя некоторое время старший охотник, выполняющий функции руководителя, подает знак снимать шкуру. Охотники хором, повторяя слова старшего, кричат:

— Амака, хигиллэп сигдольдек, букун кэтэкэкун (дедушка, шкуру снимать будем, муравьев много).

По мнению эвенков, душа медведя должна понять это следующим образом: не охотники, дескать, шкуру снимают, а муравьи ползают по туше и пожирают мясо. Однако медведя и его душу это уверение, как видно, не удовлетворяет. Один из охотников от имени медведя начинает допытываться, кто его свежает, и успокаивается только тогда, когда ему говорят:

— Амака, асаль сита хэгдэрэ (дедушка, женщины с тебя шкуру снимают).

Старый охотничий обычай обязывал строжайше соблюдать при этом «нимат» — обычай, согласно которому убитого медведя следовало подарить кому-нибудь из членов другого рода. При этом следует подчеркнуть, что получал в «нимат» медведя не всякий другой род, а непременно «род зятя», т. е. тот род, откуда охотники, убившие медведя, брали себе жен. Человек, получивший в «нимат» медведя, обязан был «прикрыть рану на теле медведя», т. е. снять шкуру и взять ее в личное пользование, а мясо медведя сварить и съесть сообща со всеми членами стойбища, добывшего медведя.

На языке эвенков такое лицо, получившее в дар убитого медведя, носит название «нимак», дословно — «чужеродец», обряд свежевания — «нимакин», а шкура, полученная в дар, — «нимат».

После описанной выше процедуры и обращений к медведю ему слегка надрубают у головы шею, осторожно отделяют ножом позвонки, раскрывают грудь и нижнюю часть шеи, вынимают легкие, сердце и печень, не отделяя их от горла и головы, и кладут все подле туши. К этому времени медведь уже освежеван. Начинается причастная трапеза: руководитель охоты (обычно нимак) разрезает на куски сердце медведя и первым съедает один из этих кусков; за ним в порядке старшинства тоже проделывают остальные. При этом охотники вновь исполняют пантомиму, подражая карканью воронов. Затем принимаются разделять тушу убитого зверя. Так как эвенки считали, что кости медведя дробить нельзя, тушу рассекали (расчленяли) по суставам. В заключительной части этого цикла церемоний участники охоты проделывают особую процедуру проводов или прощания со зверем. Для этого вынутую из туши брюшину относят немного в сторону и все участники охоты стреляют в нее по очереди из маленького ритуального лука, подобно тому как это делается при погребении сородича, когда уходят от могильного помоста (поворачиваются к нему лицом, пятятся от него назад и стреляют по направлению могильного помоста из лука). По окончании этой церемонии охотники направляются на стойбище, нагруженные богатой добычей.

Процедура свежевания убитого медведя сопровождается своеобразной драматической игрой, исполняемой в лицах охотниками. Нимак — член рода зятей, свежующий медведя, спрашивает его, так ли надо резать, так ли снимать шкуру, разделять тушу и т. д. Один из охотников от имени медведя дает на эти вопросы утвердительные ответы. Затем медведя спрашивают, где он жил, что ел, с кем играл свои брачные игры и т. д. На это один из охотников отвечает от имени медведя, пространно рассказывая о жизни зверя в тайге, вплоть до последнего момента. Тогда его принимают за уверять, что убили его сам, свалившись с горы, или упал, потянувшись за ягодами, и т. п. «Медведь» указывает на источники своей смерти — пулю и ружье. На это охотники говорят, что пулю он взял сам, играя с ружьем, что убили его не охотники, а ружье, а если он все-таки этому не верит, видя подле себя людей, то пусть знает, что люди эти не эвенки.

Подходя к стойбищу, охотники дают о себе знать, каркая по-вороньи. Со стойбища им отвечают тем же, и вскоре повторяется уже известная нам пантомима. Затем посреди стойбища раскладывают костер и принимаются варить мясо убитого медведя. Пока упревает мясо в котлах, устраиваются пляски, игры и состязания. Мужчины и женщины становятся в круг, берут

друг друга в замок за руки и образуют круговой хоровод — «иконин», или «яхорье», как именуется он у эвенков р. Подкаменной Тунгуски. Старший и наиболее опытный охотник запекает. Сильным высоким голосом он поет, покачиваясь из стороны в сторону, короткие две строки сочиненной им по случаю этого праздника песни-импровизации. Пропетые строки повторяет весь хоровод, покачиваясь в такт песни. Затем следуют две короткие быстрые строчки припева, и танцующие, слегка приседая, подпрыгивая и ударяя при прыжке нога о ногу, начинают кружиться посолонь. Потом снова следуют слова запева, хоровое воспроизведение их всеми танцорами, за ними — быстрый, энергичный припев и снова движение хоровода посолонь. Темп танца ускоряется с каждым поворотом. Песня запева звучит повелительнее, хор повторяет ее все дружнее и громче, движения становятся все быстрее, стремительнее, пока не захватывают хоровод в своем возбуждающем круговом движении. Тогда песня стихает, поглощенная возрастающим темпом ритма движения. Ее заменяют подгоняющие выкрики запева и дружный рокошущий шум хоровода, созвучный хорканью в стаде оленей. Наконец, кто-нибудь не выдерживает темпа и валится на землю от усталости. Круг замыкается, но только для того, чтобы убрать из-под ног упавшего. Все начинается снова в том же последовательном порядке. Когда устают танцевать пожилые, их сменяет молодежь.

Представитель рода зятей — нимак, свежавший убитого медведя, наблюдает за варевом. Убедившись, что мясо уварено, нимак подает об этом знак остальным, имитируя крик ворона. Ему отвечают остальные члены стойбища, «подлетая» на зов нимака всей «стаей» к костру. Иногда, для большего уподобления воронам, участники обряда мажут себе лицо и руки растертым углем. После трапезы вновь начинаются игры. Танцующие становятся один против другого и, ударяя друг друга ногами крест-накрест (правой ногой о левую ногу противника и наоборот), начинают вращаться в ускоряющемся темпе, держа руки за спиной. Победителем считается тот, кто переплешет всех. Этот танец («хокодек») танцуют в несколько пар подряд, сменяя один другого. После танцев следует стрельба из лука в цель и друг в друга с последовательными прыжками и увертыванием от стрелы противника, прыжки с шестом в высоту, прыжки в круговую через вращающийся между двумя охотниками плавными взмахами ременный аркан. Только поздней ночью заканчивается торжество и участники обряда расходятся по чумам.

Следующий день церемоний открывается процедурой вынимания глаз из головы медведя и заканчивается опять играми,



плясками, песнями и угощением у костра. Обряд начинает самый старый охотник стойбища. Он берет голову медведя и осторожно вынимает ножом глаза, завертывает их в бересту и велит отнести в тайгу и похоронить на «могильном» помосте. На молодом кедре с трех сторон делают затесы пальмой, с двух сторон делают на них глубокие зарубы и кладут туда медвежьи глаза. После «похорон» медвежьих глаз участники обряда вновь принимаются за угощение, игры и танцы.

Последний, третий по счету, день обряда посвящается «похоронам» медвежьей головы. Сварив голову зверя и съев с нее мясо, кости собирают, оплетают ерником, а поверх тонкими ивовыми прутьями и устраивают особую процедуру «борьбы» с медвежьей головой. Ее передают одному из мальчиков стойбища, и тот имитирует борьбу с медведем. Под конец мальчик роняет медвежью голову на землю и под радостные крики присутствующих прижимает ее коленом как победитель.

После этого следует процедура «похорон» медвежьей головы, точнее — погребение медведя. Поверженную наземь голову медведя уносят в тайгу (иногда к ней присоединяют и остальные кости, прибавляя к ним по кусочку от каждой части тела и органов; это делается для того, чтобы воскресший из них медведь имел все, что свойственно для его организма) и прячут в лесной чаще, погребая на «могильном» помосте — высоком кедровом пне. На этом обряд заканчивается.

В этнографической литературе, посвященной эвенкам, есть указания на существование этого цикла обрядов. К. М. Рычков близкие по значению представления и обряды зафиксировал у северных енисейских (илимнейских) и южных (б. Енисейского округа) эвенков<sup>1</sup>. Е. Титов описал этот обряд на примере нижнеангарских эвенков Киндигирского рода<sup>2</sup>. Н. М. Добромыслов засвидетельствовал наличие тех же обрядов у баргузинских эвенков, в том числе охотничьих танцев-пантомим, совершаемых над убитым медведем, и обряда похорон медвежьей головы вместе с частями тела убитого зверя, располагаемых на могильном помосте так, «чтобы они изображали целого зверя»<sup>3</sup>. На подобный цикл обрядов, существовавших у эвенков,

<sup>1</sup> К. М. Рычков. Енисейские тунгусы, «Землеведение», 1922, кн. 3—4, приложение, стр. 109—112.

<sup>2</sup> Е. Титов. Некоторые данные по культуре медведя у нижнеангарских тунгусов Киндигирского рода, «Сибирская живая старина», Иркутск, 1923, стр. 95—98.

<sup>3</sup> Н. М. Добромыслов. Заметки по этнографии баргузинских орочей, «Тр. Троицко-Кяхтинского отд. П. О. Р. Г. О.», 1902, т. V, в. 1, стр. 82 и др.

указывают также М. Ф. Кривошапкин<sup>1</sup>, Р. Маак<sup>2</sup>, С. Патканов<sup>3</sup>, Э. К. Пекарский и В. П. Цветков<sup>4</sup>, П. Третьяков<sup>5</sup> и др., сообщающие сведения по культу медведя у эвенков. О близких к эвенкам по языку и культуре элкенбэйе (негидальцах) имеется сообщение по этому поводу Л. Я. Штернберга<sup>6</sup>, об эвенах (ламутах) — В. Г. Богораза<sup>7</sup>.

Интересующий нас культ — не специфически эвенкийское явление и даже не тунгусское в широком смысле этого слова. Он был распространен и у южной подгруппы тунгусо-маньчжурской группы народов. У ульчей существование этого культа засвидетельствовано А. М. Золотаревым<sup>8</sup>, у ороков — Б. Васильевым<sup>9</sup>, относительно удэ имеется указание В. Арсеньева<sup>10</sup>. Он зафиксирован не менее определенно и подробно также и у других народов Сибири, если не у всех, то, повидимому, у очень значительного их большинства. Так, в отношении нивхов (гиляков) имеются описания этого культа в работе Л. Я. Штернберга<sup>11</sup> и Л. Шренка<sup>12</sup>, об айнах — не менее полные описания Бр. Пильсудского<sup>13</sup>, относительно хантэ

<sup>1</sup> М. Ф. Кривошапкин. Енисейский округ и его жизнь, СПб., 1865, т. II, стр. 34 и др.

<sup>2</sup> Р. Маак. Виллойский округ Якутской области, СПб., 1887, ч. 3, стр. 108 и др.

<sup>3</sup> С. Патканов. Опыт географии и статистики тунгусских племен, «Зап. Русск. геогр. об-ва», СПб., 1906, т. 31, ч. II.

<sup>4</sup> Э. К. Пекарский и В. П. Цветков. Очерки быта приамурских тунгусов, «Сборник Музея антропологии и этнографии», СПб., 1913, т. III, стр. 60 и др.

<sup>5</sup> П. Третьяков. Туруханский край, его природа и жители, «Зап. Русск. геогр. об-ва по общей географии», СПб., 1869, т. II, стр. 487 и др.

<sup>6</sup> Л. Я. Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Статьи и материалы, Хабаровск, 1933, стр. 536 и др.

<sup>7</sup> В. Г. Богораз. Ламуты, «Землеведение», 1900, кн. 1-я, стр. 64 и др.

<sup>8</sup> А. М. Золотарев. Родовой строй и религия ульчей, Хабаровск, 1939.

<sup>9</sup> Б. Васильев. Основные черты этнографии ороков, «Этнография», 1929, № 1, стр. 22 и др.

<sup>10</sup> В. Арсеньев. Лесные люди — удэгейцы, Владивосток, 1926, стр. 36 и др.

<sup>11</sup> Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Исследования, статьи, лекции, «Материалы по этнографии», т. IV, Л., 1936, стр. 37, и др.; его же. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны, стр. 59 и др.

<sup>12</sup> Л. Шренк. Об инородцах Амурского края, СПб., 1903, т. III, стр. 65 и др.

<sup>13</sup> Бр. Пильсудский. На медвежьем празднике у айнов острова Сахалина, «Живая старина», 1914, I—II.

(остяков) и манси (вогулов) — довольно подробные указания Н. Гондatti<sup>1</sup> и т. д.

Столь широкое еще сравнительно недавно распространение этого культа среди народов Сибири, вызвало у ряда исследователей попытки обобщить этот материал в едином историко-генетическом плане. Существует несколько разработок этой темы в таком обобщающем плане, каждая из которых по-своему пытается нащупать пути к ее решению. Н. Харузин<sup>2</sup> на примере сравнительного изучения культа медведя у хантэ (остяков) и манси (вогул), убедительно доказал его несомненные тотемические черты; Г. Н. Потанин<sup>3</sup> и Н. Ядринцев<sup>4</sup> тонко подметили известные элементы связи этого культа с шаманством; Л. Я. Штернберг<sup>5</sup>, исследовавший этот культ на материалах нивхов (гиляков) и нани (орочей), наглядно показал связь этого культа с родовой организацией и древними матримониальными связями родов; В. Г. Богораз-Тан<sup>6</sup>, изучая в сравнительно-этнографическом плане миф об умирающем и воскресающем звере, пришел к выводу, что истоки этого культа восходят к магическому обряду воскрешения зверей, к эпохе палеолита, а современный культ медведя с его явно выраженными тотемическими чертами есть своеобразная трансформация в формы тотемической и анимистической идеологии древнего магического обряда.

Выступивший несколько лет назад на ту же тему В. Петров<sup>7</sup> справедливо подчеркнул наличие в этом культе несомненных матриархально-родовых черт.

Ограничивая задачи статьи рамками собственно эвенкийской этнографии, мы должны вместе с тем оговориться, что вовсе не ставим себе целью рассматривать весь культ медведя в целом. Предметом нашего внимания в дальнейшем будет

<sup>1</sup> Н. Гондatti. Культ медведя у инородцев северо-западной Сибири, «Тр. Этнографического отдела», М., 1888, VIII, стр. 49—73.

<sup>2</sup> Н. Н. Харузин. Медвежья присяга и тотемические основы культа медведя у остяков и вогулов, «Этнографическое обозрение», 1898, № 3, стр. 1—36; № 4, стр. 1—37.

<sup>3</sup> Г. Н. Потанин. Эрке. Культ сына неба в Северной Азии, Томск, 1916.

<sup>4</sup> Н. Ядринцев. О культе медведя (преимущественно у северных инородцев), «Этнографическое обозрение», 1890, № 13.

<sup>5</sup> Л. Я. Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны, тр. 74 и др.

<sup>6</sup> В. Г. Богораз-Тан. Миф об умирающем и воскресающем звере, «Художественный фольклор», 1926, № 1, стр. 74 и др.

<sup>7</sup> В. Петров. Опыт стадийного анализа «охотничьих игр», «Этнография», 1934, № 4, стр. 143 и др.

преимущественно одна, но зато центральная часть этого культа — обряды, совершавшиеся эвенками над убитым медведем.

Решая вопрос о характере и истоках этих обрядов, нельзя не обратить внимания на тесную связь их с тотемическим культом. Прежде всего бросается в глаза связь между почитанием зверя и существующими рассказами о нем как о предке людей. То же следует сказать и о мифах, повествующих о чудесном рождении медвежьего героя, широко известных в этнографической и фольклорной литературе. В этом отношении существенный интерес представляет предание аянских эвенков, рассказывающее о том, «как средняя земля вначале делалась». Из трех земель вселенной — верхней (небо, места обитания божеств), средней (тайги, места обитания эвенков) и нижней (подземного мира, места обитания умерших) средняя земля вначале была очень маленькая. На ней, говорит предание, не было ни деревьев, ни гор, ни рек, ни травы. Потом земля стала расти, большой стала. На ней появились горы, реки, лес и трава. Наконец, на земле появился медведь, а за ним и все остальное<sup>1</sup>. К многочисленным и разнообразным вариантам рассказов о медведе, изображающих его то как первого обитателя земли, то как предка людей, то как бывшего человека, принявшего звериный образ, следует присоединить существование у эвенков представления о медведе как духе — помощнике шамана, так называемом манги. В комплексе представлений о манги важно в данном случае то, что этот дух рисуется существом двойной — полузвериной-получеловеческой — природы и осмысливается как дух-предок, хозяин «нижнего мира» и душ предков, что отражается и самим словом «манги», означающим: 1 — медведь; 2 — дух предков<sup>2</sup>. В шаманских мифах звериным двойником шамана, тождественным по истокам своим духу-тотему, выступает у эвенков также медведь — предок манги.

Особенно примечательными являются эвенкийские изображения медведя, встречающиеся на так называемых шаманских ковриках — «дэтур». Коврики эти делаются из оленьей или сохатиной замши и обшиваются по краям замшевой бахромой. На некоторых из них по краям нашиваются полоски цветного молескина, изображающие «шаманскую изгородь» — охрану рода. В центре с помощью узких полосок цветного молескина

<sup>1</sup> Сб. «Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору», в. 1, сост. Г. М. Василевич, Л., 1936, стр. 215—216.

<sup>2</sup> Г. М. Василевич. Эвенкийско-русский (тунгусско-русский) словарь, М., 1940, стр. 80.

и бисера изображается небольшой квадрат, символизирующий вход в иной мир. По углам квадрата — четыре длинных жгута, составленных из небольших кусочков (колец) шкуры животных. На других ковриках эти детали отсутствуют. Общими являются лишь изображения животных (диких оленей, лосей), исполненные черной краской и отороченные по краям подшейным оленьим волосом или жильной ниткой, а среди них (по углам, краям коврика, а иногда также и в центре) стоящая в виде человека фигура медведя. Подобные коврики имеются в эвенкийской коллекции, хранящейся в Государственном этнографическом музее в Ленинграде<sup>1</sup>. Имеется на них указание и в литературе<sup>2</sup>. Существенно важно в данном случае отметить другое — название этих ковриков. Словом «дэтур» у эвенков называется та часть мифической родовой реки (так называемой «мумонги-хокто бира», дословно — «водяная дорога-река»), где живут души зверей и людей. Эта обетованная земля начала жизни находится, по представлению эвенков, на вершине родовой мифической реки. Там среди пышной растительности и сочных ягельников живут души животных, а в большом общинном жилище, так называемом «омирук» (дословно — «хранилище душ»), находятся души людей, которые мыслятся во всем подобными эвенкам (охотятся, ловят рыбу, подобны им в быту и материальной культуре)<sup>3</sup>.

Предания о медведе как звере-тотеме, тотемном прародителе той или иной группы людей были широко распространены по всему Северу и Сибири. В преданиях эвенков (ламутов) медведь изображается младшим братом матери<sup>4</sup>. Удэ полагали, что они произошли от брака женщины с медведем, и потому почитали медведя своим родоначальником<sup>5</sup>. Орочи считали медведя не только священным животным, но и предком-родоначальником<sup>6</sup>. Относительно айнов имеется указание

<sup>1</sup> Государственный этнографический музей в Ленинграде, эвенкийская коллекция № 1757—8.

<sup>2</sup> П. Г. Полторадин в. Оленеводство тунгусов, Москва — Иркутск, 1932, стр. 56.

<sup>3</sup> А. Ф. Анисимов. Родовое общество эвенков (тунгусов), «Тр. по этнографии», т. I, Л., 1936, стр. 87.

<sup>4</sup> В. Г. Богораз-Тан. Миф об умирающем и воскресающем звере, стр. 69.

<sup>5</sup> Резюме доклада В. К. Арсеньева на тему «Шаманство у сибирских народов и их анимистические воззрения на природу», «Вестник Азии», № 38—39, кн. II—III, Хабаровск, 1916, стр. 336; его же. Лесные люди удэгейцы, Владивосток, 1926, стр. 34—35; Поль-Горский. Инородческое население по притокам Усури — рр. Бикилу, Иману, Ваку, «Тр. Приамурского отд. РГО за 1895 г.», Хабаровск, 1896, стр. 39.

<sup>6</sup> И. Лопатин. Гольды, стр. 203.

Бр. Пильсудского о том, что медведь в их родовых преданиях фигурировал в числе тотемов-прародителей<sup>1</sup>. Близкие по значению представления зафиксированы и у многих других народов Сибири<sup>2</sup>.

К этому циклу мифов о медведе примыкает другой — рассказы о зверином муже-медведе, существующие в разнообразных и многочисленных вариантах. У эвенков р. Подкаменной Тунгуски этот мотив трактуется в том плане, что медведь крадет из стойбища девушку (по одним вариантам — первую женщину на земле, по другим — одну из подруг-девушек, копавших на берегу реки сарану) и делает ее своей женой, затем встречается с ее братом в лесу у костра, падает от его стрелы и, умирая, в предсмертной песне признается в том, что он ему зять, и хоронить (снимать с него шкуру) должен не охотник, а кто-нибудь из рода медведя, рода зятей охотника. В нанайской (гольдской) легенде медведь приходит к женщине в юрту и становится ее мужем. У них рождаются дети — «нани хала» (род нанай). Когда дети вырастают, женщина уходит в лес и становится медведицей. Конец мифа приводит к аналогичной трагической развязке: медведь становится добычей охотника, нарушившего запрет матери-медведицы, просившей детей не убивать встречаемых в тайге медведей<sup>3</sup>. Так же трактуется этот мотив и в поэтической легенде орочей, рассказывающей о том, как женщина их рода состояла некогда в сожительстве с медведем и у них родились дети-люди<sup>4</sup>. В предании долган фигурирует девушка, ставшая женой медведя<sup>5</sup>, и т. д. В. Г. Богораз-Тан, изучавший этот цикл мифов на обширном сравнительном материале, пришел к выводу, что рассказы о зверином муже-медведе распространены в многочисленных и разнообразных вариантах почти по всей Европе и Северной Евразии<sup>6</sup>.

Этому циклу воззрений о медведе как звере-тотеме, тотемом отца, прародителя данной группы людей соответствуют

<sup>1</sup> Бр. Пильсудский. На медвежьем празднике у айнов острова Сахалина, стр. 146.

<sup>2</sup> А. Золотарев. Пережитки тотемизма у народов Сибири, Л., 1934.

<sup>3</sup> Л. Я. Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны, стр. 502—503.

<sup>4</sup> Там же, стр. 437—438.

<sup>5</sup> А. А. Попов. Долганский фольклор, стр. 92.

<sup>6</sup> В. Г. Богораз-Тан. Миф об умирающем и воскресающем звере, «Художественный фольклор», 1926, № 1, стр. 68 и др.; его же. Основные типы фольклора Северной Евразии и Северной Америки, «Советский фольклор», 1936, № 4—5, стр. 32 и др.

его названия в языках сибирских народностей. Эвенки, как уже было сказано, медведя называют «амака» (дед), а медведицу — «ээнэка» (бабушка). У якутов медведь носит название «аса», «асэ» (дословно — «родной дед»)¹ или «омуга» (прадед)². Белого медведя называют «юрунг асэ» (дословно — «белый дед»)³, медведицу — «аба» (бабушка)⁴. То же имеет место и в других языках народов Сибири, в частности алтайских турок⁵.

Не менее отчетливо тотемические истоки проступают также и в обрядах, связанных с поеданием мяса медведя и погребением останков его — костей и головы. Существенно в этих обрядах прежде всего то, что поедание мяса медведя имело значение родовой причастной трапезы, напоминающей тотемические обряды вкушения тела тотема, а захоронение костей медведя носило характер погребения, аналогичного человеческому. Впрочем, и в этом случае эвенки — не исключение. Близкие по значению представления и обряды были присущи почти всем народам Сибири: у эвенов (ламуты) они описаны В. Г. Богоразом⁶, о самагирах, ольчах, гольдах и гиляках имеются свидетельства Л. Шренка⁷, о юкагирах — В. И. Иохельсона⁸, об айнах подробно рассказывает Бр. Пильсудский⁹, о якутах — А. Е. Кулаковский¹⁰ и др., о вогулах — Н. Л. Гондатти¹¹, об орочах и гиляках — Л. Я. Штернберг¹² и т. д.

Если основу этих обрядов составляет тотемический культ, то не следует ли трактовать извинительные обряды перед убитым медведем, равно как и попытки обмануть душу медведя

¹ Э. К. Пекарский. Словарь якутского народа, изд. АН СССР, стр. 308.

² Там же, 1909.

³ В. Л. Серошевский. Якуты, СПб., 1896, I, стр. 139.

⁴ В. И. Иванов. Медведь по воззрениям якутов, «Живая старина», 1915, стр. 51.

⁵ Л. П. Потапов. Пережитки культа медведя у алтайских турок, «Этнограф-исследователь», 1928, № 2—3, стр. 17.

⁶ В. Г. Богораз. Ламуты (из наблюдений в Колымском округе), «Землеведение», 1901, кн. 1, стр. 65.

⁷ Л. Шренк. Об инородцах Амурского края, III, стр. 96—97 и др.

⁸ В. И. Иохельсон. Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, СПб., 1900, стр. 124.

⁹ Бр. Пильсудский. На медвежьем празднике айнов острова Сахалина, «Живая старина», 1924, I—II, стр. 137, 140 и др.

¹⁰ А. Е. Кулаковский. Материалы для изучения верований якутов, «Зап. Якутского краевого геогр. об-ва», Якутск, 1923, I, стр. 96.

¹¹ Н. Л. Гондатти. Культ медведя у инородцев северо-западной Сибири, стр. 77.

¹² Л. Я. Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны, стр. 65—67, 438.

путем утверждения непричастности к убийству охотников лишь тотемической предосторожностью? С нашей точки зрения именно этот, а не иной смысл должны иметь не только упоминаемые выше обряды, но также и табу слов, связанных с промыслом медведя, начиная с названия зверя, частей его тела, орудий промысла и самого производственного акта (охотиться, снимать шкуру, свежевать и т. д.), именуемых всегда иносказательно, чтоб медведь «не догадался» об их подлинном смысле.

Понятым становится после этого и другая черта этих обрядов — резко выраженный родовой характер медвежьих церемоний. Если медведь не обычный зверь, а зверь-тотем, тотемный предок и совершаемые над ним обряды являются по существу родовым чествованием зверя, характерным для тотемических культов, то эти обряды не могут не носить характера общеродовых религиозных церемоний. Общеродовой характер обрядов, совершаемых над убитым медведем, у эвенков подчеркивался рядом моментов. Во-первых, тем, что каждый раз убийство медведя являлось поводом для массовых религиозных церемоний и общественного празднества; во-вторых, тем, что убитый медведь принадлежал по существу не охотнику, убившему медведя, а роду, справлявшему над ним соответствующие религиозные обряды (куда входила и церемония причастной трапезы сородичей); в-третьих, тем, что религиозные обряды, совершавшиеся над убитым медведем и носившие явно выраженные тотемические черты, охотник не мог осуществить один, без участия других членов рода; в-четвертых, тем, что эти обряды носили массовый характер и являлись обязательными для каждого члена рода, проживающего на данном стойбище или поблизости от него; в-пятых, тем, что поедался убитый медведь, как правило, всеми членами рода сообща; в-шестых, тем, что поедание мяса убитого медведя носило характер священной родовой причастной трапезы; в-седьмых, тем, что право рода на убитого медведя — общественно признанное явление, а совершение сородичами указанных церемоний было обязательным и священным обычаем.

В этом отношении эвенки — не исключение. «У гиляков, — писал Л. Я. Штернберг, — много родовых праздников, но из них самым важным считается так называемый *медвежий праздник*. Праздник этот играет огромную роль в общественной жизни гиляков»<sup>1</sup>. «Устройство праздника, — пишет он, — является

<sup>1</sup> Л. Я. Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны, стр. 59 (курсив Л. Я. Штернберга).



чисто родовым делом»<sup>1</sup>. С тем же явлением Л. Я. Штернберг столкнулся и у орочей Татарского пролива. У них, по его словам, медвежий праздник устраивается всеми сородичами сообща<sup>2</sup>. О том же свидетельствуют и другие исследователи, подчеркивая несомненный родовой характер обрядов, совершаемых над убитым медведем.

Однако если эти обряды характеризуются как несомненно родовые, а устройство праздника — чисто родовое дело, то как спрашивается, мы должны понимать и трактовать факт участия в этих обрядах и празднествах представителей рода зятей и ту особую роль, которую они играли в совершении этих церемоний? У эвенков, как мы видели, было принято отдавать в «нимат» убитого медведя кому-нибудь из членов рода зятей. Член рода зятей, получивший в «нимат» убитого зверя, обязан был свежевать его, а шкуру взять себе в личное пользование. К. М. Рычков по этому поводу говорит следующее: «Свежевать должен чужеродец, который и забирает шкуру в свою пользу... Отказываться от столь высокой чести, как от подарка шкуры медведя, ни в коем случае не позволительно, ибо это означало бы отказать «покрыть рану медведя»<sup>3</sup>. У нивхов (гиляков) эту роль выполняют так пазываемые нарх'и. «Эти нарх'и, — говорит Л. Я. Штернберг, — почетные гости. играют весьма важную роль на празднике: им одним предоставляется честь убийения медведя, им одним отдается мясо убитого зверя и даже шкура. Нарх'и — не произвольно выбранные лица, а обязательно представители того рода, куда выходят замуж дочери хозяина медведя и вообще женщины его рода»<sup>4</sup>. Описывая медвежий праздник нивхов (гиляков), Л. Шренк отмечал: «Странным образом — сам хозяин не принимал участия в пире, равно как все родственники со стороны отца (нгафки), родственники же его со стороны матери (амали или армали) угощались вместе с друзьями и знакомыми»<sup>5</sup>. Л. Я. Штернберг подчеркивает: «Есть медвежье мясо разрешается только нарх'ам; хозяин и его род лишены этого права»<sup>6</sup>. Относительно медвежьего праздника орочей Татарского пролива указанный исследователь

<sup>1</sup> Л. Я. Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны, стр. 71.

<sup>2</sup> Л. Я. Штернберг. Семья и род у народов северо-востока Азии, Л., 1933, стр. 23.

<sup>3</sup> К. М. Рычков. Енисейские тунгусы, «Землеведение», 1922, кн. III—IV, стр. 109 (приложение).

<sup>4</sup> Л. Я. Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны, стр. 61—62.

<sup>5</sup> Л. Шренк. Об инородцах Амурского края, т. III, стр. 76.

<sup>6</sup> Л. Я. Штернберг, там же, стр. 66.

отмечает: «Угощают же на этом празднике только роды сынгги, т. е. роды, откуда данный род берет жен»<sup>1</sup>.

Понять социальный смысл и установить исторические истоки этой особой роли в обрядах медвежьего праздника рода зятей нам поможет следующая справка из истории семьи и рода эвенков. Установлено, что ортодоксальной формой группового брака эвенков и других тунгусо-маньчжурских народов в прошлом был двусторонний кузенный брак<sup>2</sup>. При этой форме брака каждое поколение братьев, родных и коллатериальных, одного рода состояло в групповом браке с целым поколением женщин другого рода, причем эти женщины всегда являлись друг другу сестрами и обязательно кузинами своих мужей, а их мужья — обязательно братьями между собой и кузенами своих жен. При такой матримонильности и двусторонней форме группового кузенного брака род зятя должен был быть также и родом матери. Здесь перед нами вторая координата истоков обряда и мифа: первая, исследованная нами выше, указывает на несомненный тотемический характер обряда и мифа, вторая, установленная нами сейчас, — на стадильную связь тотемической основы обряда и мифа с эпохой материнского рода.

Таким образом по форме медвежий праздник в том виде, как он зарегистрирован в описаниях исследователей, — патриархально-родовой, по характеру же участвующих в нем лиц и их роли — это праздник матриархально-родовой. В этом именно смысле и говорит о нем Л. Я. Штернберг как о родовом и одновременно — межродовом<sup>3</sup>. И то и другое одинаково правильно. Дело в том, что в то время, когда исследователи описывали эти обряды, род у народов Севера был агнатным (отцовским). Естественно, что медвежий праздник, являясь по существу своему обрядом специфически родовым, не мог не носить формы патриархально-родовой религиозной церемонии. Но так как истоки его восходят к тотемическому обряду и когнатному (материнскому) роду, а древние материнские связи обрели в новых условиях социального бытования (при отцовском роде) значение религиозного запрета, то естественно, что по роли

<sup>1</sup> Л. Я. Штернберг. Семья и род у народов северо-востока Азии, стр. 23.

<sup>2</sup> Л. Я. Штернберг. Семья и род у народов северо-востока Азии, стр. 17—153; Н. К. Каргер. Классификационная система родства у гольдов, «Сборник этнографических материалов», изд. Геогр. факультета ЛГУ, 1927, стр. 27, 28; А. Ф. Анисимов. Родовое общество эвенков (тунгусов), стр. 21 и др.

<sup>3</sup> Л. Я. Штернберг. Семья и род у народов северо-востока Азии, стр. 23.

действующих в этом обряде лиц он продолжал сохранять весьма заметные и несомненные когнатные (матриархальные) черты. Свидетельства этому дошли до нас и в памятниках языка: телеуты называют медведя, с одной стороны, «тай» (дословно — «дядя по матери»), с другой — «абангай» (дядя по отцу); у шорцев медведь называется «тай» (дядя по матери), а также «улда» (отцов старший брат)<sup>1</sup>.

По представлениям эвенов (ламутов), медведь — младший брат матери. Это древнее материнское родство подчеркивается в обряде следующим образом. Окружив берлогу медведя, эвены, прежде чем спугнуть и убить зверя, берутся за руки и поют: «Дедушка медведь, наша бабушка, а твоя старшая сестра Дантра, велела, говорила тебе: не пугай нас, умри»<sup>2</sup>. В тексте напутственной речи, обращенной к медведю у айнов, говорится, что медведь возвращается в род матери. Этот мотив принадлежности героя обряда и мифа к древнему материнскому роду особенно углублен выражением: «Ласково встретит тебя мать-старуха»<sup>3</sup>. Отчетливо и столь же убедительно звучит этот мотив в словах: «Птицы-дяди (вороны), которым ты несешь угощение, со всех сторон тебя окружив, будут кричать»<sup>4</sup>. Эта тесная связь между дядями по матери и племянниками со стороны сестры — характерная черта материнского рода. При материнском роде определение родства шло по женской линии, и дети, рожденные в браке, принадлежали не к роду отца, а к роду матери; они поселялись в ее матрилинейной группе, и заботы об их воспитании падали не на отца, а на дядю по матери (братьев матери), так как отец был по существу чужим для данной матрилинейной группы.

Спрашивается, как следует понимать и трактовать столь очевидную двойственность и противоречивость медвежьих обрядов и мифов? Истоки того и другого вполне очевидные тотемические, а направленность по существу противототемическая. В истоках обрядов и мифов лежит почитание зверя-тотема, а в их направленности и практическом претворении — желание санкционировать возможность охоты на этого зверя и тем идеологически оправдать нарушаемый практикой и новой тенденцией социального развития древний тотемический

<sup>1</sup> Л. Потапов. Пережитки культа медведя у алтайских турок, стр. 17.

<sup>2</sup> В. Г. Богораз-Тан. Миф об умирающем и воскресающем звере, стр. 69.

<sup>3</sup> Бр. Пильсудский. На медвежьем празднике айнов острова Сахалина.

<sup>4</sup> Там же.

запрет. Это противоречие обнаруживается и со стороны социального содержания означенных обрядов: по форме и условиям социального бытования эти обряды носят ярко выраженный отцовско-родовой характер, по роли участвующих в нем лиц — несомненный материнско-родовой смысл. Законно спросить, не является ли первое результатом распада и разложения второго, а этот распад в свою очередь — установлением новых религиозных воззрений: не является ли это результатом распада древнего материнского рода, выражением утверждения рода отцовского и как следствие этого — разложением древних тотемических верований?

Существенно в этом плане прежде всего двойственное, противоречивое отношение к медведю, которое сравнительно еще недавно было так характерно для воззрений эвенков и других народов Сибири. С одной стороны, медведь почитался ими священным и окружался большим и сложным культом. Его полагали предком людей, прародителем, от которого ведут свое начало многие племена и народности; называли его дедом, братом матери и т. д. Чтили как божество, называли хозяином тайги и думали, что от его воли зависит охотничья удача, а стало быть, и благополучие человека. Его кости собирались все до единой, их хоронили на могильном помосте втайне, словно останки человека. Их не грызли и не ломали, охраняли, как святыню, от собак, не бросали на землю, в огонь и т. д. Ни одна капля крови его не должна быть затоптана ногами, осквернена. Различные части его тела почитались священными и наделялись в воображении особыми сверхъестественными свойствами: одни предохраняют от болезней, другие дают облегчение во время родов и исцеляют от бесплодия, третьи приносят удачу на промысле, обеспечивают успех в хозяйстве, четвертые отгоняют злых духов и т. п. Медведь — одна из центральных фигур в пантеоне шаманских духов. Изображения медведя, существующие в разнообразных и многочисленных вариантах, являются наиболее выразительными среди прочих божков. Встречались они не только в числе святынь родового и семейного культа, но также и на шаманских вещах. Обряды, совершавшиеся над убитым медведем, ярко и выразительно подчеркивают то совершенно особое отношение к нему как тотемизму, о котором мы говорили выше. И это не только у эвенков. Подобное отношение к медведю было характерно для всех вообще народов Сибири. У народов Алтая они зафиксированы Л. Потаповым<sup>1</sup> и др., у народов Западной Сибири —

<sup>1</sup> Л. П о т а п о в. Пережитки культа медведя алтайских турок.

Н. Л. Гондатти<sup>1</sup> и рядом других исследователей, у народов Амурского бассейна — Л. Шренком<sup>2</sup>, Л. Я. Штернбергом<sup>3</sup> и др., у народов северо-востока Азии — В. Г. Богораз-Таном<sup>4</sup> и т. д.

С другой стороны, в фольклоре, в сказках о животных, медведь всюду наделяется такими чертами, которые как бы нарочито порочат ореол его святости и из божественного делают смешным, недалеким и жалким. Медведь в этом случае — не единичное явление. Те же черты амбивалентности (двусторонней значимости) мы можем наблюдать и на примере его тотемического двойника — ворона, чукотско-камчадалского Кухт, американско-индейского Иэл. Ворон камчадалов Кухт и ворон коряков Кукил или Куйкиняху, т. е. «большой ворон», подобно индейскому Иэл, является помощником высшего божества, пославшего его на землю, чтобы устроить мир. У коряков он также первый человек и предок этого племени и принимает вид ворона, когда надевает шкуру. С другой стороны, ему приписываются всякие грязные шутки, как и ворону индейцев<sup>5</sup>.

Совершенно очевидно, что двусторонняя значимость, столь ярко проступающая в обрисовке образов бывших тотемных божеств — медведя и ворона, есть результат разложения древнего тотемического культа, распада тотемного мифа, превращения его в смешной рассказ, подчеркивающий в острой художественной форме специфические черты образа зверя, его привычек, повадок. В этом случае законно спросить: чем же обусловлен этот переход, что привело к распаду древнего тотемного мифа? С нашей точки зрения, причиной этого послужили социальные преобразования: переход от материнского рода к роду отцовскому.

Вспомним хорошо известные из этнографической литературы образы эскимосских женских божеств: Ги́лы — владычицы воздуха, Асиак — владычицы бури и ветра, Пинту — владычицы земли и хранительницы стад диких оленей, Седны — подводной владычицы, владельницы морских зверей<sup>6</sup>. Рассказы

<sup>1</sup> Н. Л. Гондатти. Культ медведя у народов северо-западной Сибири.

<sup>2</sup> Л. Шренк. Об инородцах Амурского края.

<sup>3</sup> Л. Я. Штернберг. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны.

<sup>4</sup> В. Г. Богораз-Тан. Миф об умирающем и воскресающем звере.

<sup>5</sup> В. И. Иохельсон. Этнологические проблемы на северных берегах Тихого океана, «Изв. Русск. геогр. об-ва», т. XIII, СПб., 1907, стр. 83.

<sup>6</sup> В. Г. Богораз-Тан. Основные типы фольклора Северной Евразии и Северной Америки, «Советский фольклор», 1936, № 4—5;

об этих владычицах, говорит В. Г. Богораз-Тан, повторяются в разнообразных и многочисленных вариантах, а общая их черта — резкая двойственность и противоречивость. С одной стороны, владычицы рисуются как хозяйки — владельницы зверей, промысла, источников добычи и средств существования, от воли которых зависит вся жизнь человека, с другой — они наделяются как бы умышленно омерзительными чертами. Особенно это относится к главной из них — Седне. В рассказах о Седне говорится, что она родилась в человеческой семье, сочеталась с животным и была изгнана из родной семьи. Защищаясь, Седна убила родителей, превратилась после этого в самку моржа, опустилась на дно морское и стала подводной владычицей. По мнению эскимосов, Седна ненавидит людей и особенно — мужчин<sup>1</sup>.

У материнских родов с их системой тотемических представлений такое отношение к божественному зверю было исключено, равно как и осуждение мотива связи со зверем. Материнские роды носили имя тотемного зверя, каждый из членов родовой организации считался потомком звериного предка и соответственно этому — сородичем данного тотемного вида животных. Наоборот, в мифах о Седне утвердившийся патриархат не только бичует этот мотив и описывает его в подчеркнуто отрицательных красках, но даже выставляет его как основной момент злодеяний владычицы, подводной хозяйки морских зверей. То же самое следует сказать и о других мотивах мифов о Седне: изгнании девушки из семьи, превращении в самку моржа, уходе на морское дно и превращении в хозяйку — владычицу морских зверей. Здесь перед нами — выражение в художественной форме ниспровержения материнского рода.

В. Г. Богораз-Тан был глубоко прав, полагая, что эскимосские рассказы о владычицах имеют двойное происхождение: основная часть канвы рассказов возникла при материнском родовом обществе, но потом материнский род уступил место отцовскому и восторжествовавший патриархат произвел ревизию древних рассказов<sup>2</sup>.

С этой точки зрения совершенно по-иному должны трактоваться и танцы-пантомимы, сопровождающие медвежий церемонии. Едва ли возможно сводить их целиком лишь к обману души убитого медведя или стремлению повеселить и развлечь дорогого гостя. Не следует ли предположить, что эти

е го же. Социальный строй американских эскимосов, сб. «Вопросы истории доклассового общества», 1936.

<sup>1</sup> В. Г. Богораз-Тан. Ук. соч.

<sup>2</sup> Там же.

мимические пляски были некогда ритуальными плясками тотемических родов? Вспомним тотемические пляски австралийцев, североамериканских индейцев и др.; вспомним, что у многих племен вместо вопроса: «кто твой тотем?», принято говорить: «какую пляску танцуешь?». Н. Харузин, посвятивший медвежьему празднику хантов и манси специальные исследования, пришел к выводу, что сопровождающие медвежий праздник пляски зверей являлись именно такими ритуальными тотемическими плясками<sup>1</sup>.

Если это так, то образ «божественного зверя», героя обряда и мифа, есть результат слияния родовых тотемов в единый образ тотемного племенного божества, позднее — хозяина тайги и, наконец, сына верховного антропоморфного божества; как это имеет место у тех же хантов и манси.

Выводы, к которым мы пришли в результате изучения культа медведя у эвенков, сводятся в основном к следующему. Формирование медвежьего культа как родового тотемного обряда относится к эпохе материнского рода. По форме медвежий праздник является патриархально-родовым, а по характеру участвующих в нем лиц — матриархально-родовым. Переход от материнского рода к отцовскому обусловил двойственное отношение к медведю, которое характерно для культа медведя в целом. С одной стороны, медведь почитается, с другой — он высмеивается.

К тем же историческим истокам перехода от материнского рода к роду отцовскому и соответственно этому к разложению родового строя и древнего политеистического культа восходят и другие противоречия, столь характерные для культа медведя. Определяя медвежий праздник в основе как тотемический и в то же время признавая его межродовой характер, мы тем самым отмечаем известное в нем противоречие. Если почитание медведя, могут сказать нам, имеет в основе своей тотемические истоки, то оно не может быть ни межродовым, ни общеплеменным. Это несомненное внешнее противоречие, смущавшее многих исследователей при изучении культа медведя, находит свое объяснение при историческом изучении его, в частности, если иметь в виду последующую стадийно-историческую его трансформацию, равно как и связанных с ним обрядов, известных в литературе под названием «медвежьего праздника».

<sup>1</sup> Н. Харузин. «Медвежья присяга» и тотемические основы культа медведя у остяков и вогулов, «Этнографическое обозрение», 1898, № 3, стр. 22—28.

Возникнув в отдаленную от нас эпоху материнского рода как родовой тотемический культ, медвежий праздник в дальнейшем, по мере перехода от материнского рода к отцовскому, постепенно отрывается от границ рода и превращается из родового культа в межродовое, а затем в общеплеменное празднество. Образ медведя-тотема перерастает в образ общеплеменного тотемного божества, позднее — в образ межродового и межплеменного верховного божества, а связанный с ними культ — медвежий праздник — из матриархально-родового превращается в патриархально-родовой, позднее — в межродовой, общеплеменной и даже межплеменной.

Культ медведя у эвенков отошел в область прошлого.

За годы советской власти в корне изменился облик жизни эвенков. Там, где раньше стояли два-три чума кочевников, выросли обширные колхозные поселки и целые города. Не знавшие в прошлом, что такое грамота, и не видевшие печатного слова, эвенки ныне имеют свою национальную письменность, учебную и художественную литературу, газеты, журналы и книги. В тайге, в многочисленных эвенкийских поселках, сельских, районных и окружных центрах работают школы, клубы, кинопередвижки, радиоточки. В больницах, фельдшерских и акушерских пунктах эвенки получают квалифицированную медицинскую помощь. Развивается самодеятельное национальное искусство, зарождается национальный театр.

Дымный кочевой чум уступил место просторному светлomu дому, кочевой быт — оседлости, первобытные способы производства — колхозным формам труда. Выросла национальная интеллигенция — партийные, советские, культурные работники. Развивается оригинальная национальная художественная литература.

Хозяйственный, политический и культурный подъем сделал возможной организацию национальных районов и округов. В результате последовательного проведения в жизнь великих принципов ленинско-сталинской национальной политики совершилась социалистическая перестройка хозяйства и быта эвенков и приобщен к социалистической культуре народ, ранее отстававший в своем развитии.





**ДОКУМЕНТЫ И ПУБЛИКАЦИИ**

# **ДЖОРДАНО БРУНО И ИНКВИЗИЦИЯ**

*(К 350-летию со дня сожжения  
Джордано Бруно  
римской инквизицией)*

**Протоколы процесса  
Джордано Бруно в венецианской  
инквизиции**

**Документы о выдаче  
Джордано Бруно римской инквизиции  
и о его сожжении**





## ОТ РЕДАКЦИИ

В феврале 1950 г. исполнилось 350 лет со дня сожжения в Риме по приговору инквизиции католической церкви и по повелению главы этой церкви, папы Климента VIII, философа-материалиста и борца против религии и церкви Джордано Бруно.

Джордано Бруно (1548—1600) — один из замечательных передовых мыслителей, замученных католической церковью, один из тех людей эпохи Возрождения, которых Энгельс называл «гигантами учености, духа и характера». Его произведения — «О бесконечности, вселенной и мирах», «О причине, начале и едином», «Изгнание торжествующего зверя», «Пир на пепле», «Тайна Пегаса», «О безмерном и бесчисленном», «О героическом восторге» и другие — занимают выдающееся место в истории материализма и атеизма, в критике церковно-феодалной идеологии.

Философия Бруно построена на ясно выраженных материалистических принципах, для которых пантеистическая терминология служит только внешней оболочкой. «Животные и растения суть живые произведения природы, а сама природа есть... не что иное, как бог в вещах»<sup>1</sup>, — заявляет мыслитель, тем самым отвергая дуализм духа и материи. Для него существует лишь единая материальная субстанция, являющаяся основой действительности, «развертывающая то, что содержит в себе свернутым». Материя, пишет Бруно, «должна быть названа божественной вещью и наилучшей родительницей, породительницей и матерью естественных вещей, а также всей природы в субстанции»<sup>2</sup>. Отвергая религиозное учение о личном бессмертии, Бруно полагает всякую материю одушевленной и по сути дела отрицает существование

---

<sup>1</sup> Джордано Бруно. Изгнание торжествующего зверя, М., 1914, стр. 162.

<sup>2</sup> Джордано Бруно. Диалоги, 1949, стр. 267.

правом можно отнести к нему самому. Имя его не изгладится в памяти прогрессивного человечества — оно навсегда останется в почетном списке борцов за освобождение людей от религиозных предрассудков.

Опираясь на марксистско-ленинскую методологию истории, на данный Энгельсом классический анализ эпохи и культуры Возрождения, советская наука, разоблачая идеалистическую фальсификацию творчества Джордано Бруно, впервые раскрывает подлинный облик великого итальянского мыслителя-материалиста и воинствующего атеиста, непримиримого борца против церкви и религиозного мракобесия.

В наши дни, когда Ватикан по указке американских империалистов активно участвует в походе мировой реакции против международного рабочего движения и СССР, против передовой науки, прикрывая эту антинародную свою деятельность лицемерными и лживыми уверениями о том, что он озабочен «спасением христианской цивилизации», уместно напомнить, как под «флагом защиты христианства» римские папы на протяжении столетий совершали чудовищные преступления, одним из которых был позорный процесс и сожжение Джордано Бруно. «Святейшие отцы» и ныне мечтают о возрождении времен инквизиции. Выполняя директиву Ватикана, современные католические писатели всячески превозносят средневековые со всеми его институтами и прежде всего папство и католическую церковь. Они оправдывают преступления инквизиции, в том числе и сожжение ею Джордано Бруно. Отвечая современным католическим мракобесам, которые хотели бы память о Бруно стереть с лица земли, руководитель итальянских коммунистов товарищ Тольятти в своей статье «Бруно и мы» («L'Unita», 1 октября 1950 г.) писал: мы почитаем Бруно потому, что — «он один из наших предшественников».

Коммунисты являются идейными наследниками всего лучшего, что в прошлом дала прогрессивная человеческая мысль, которую так ненавидит империалистическая буржуазия.

Публикуемые ниже протоколы инквизиционного процесса Джордано Бруно являются ярким обвинительным актом против католической церкви и папства, выступающего, как и в прошлом, в авангарде самой махровой реакции.

Как известно, прежде чем попасть в руки римских инквизиторов, предавших его сожжению после восьмилетнего заключения, Джордано Бруно в 1592 г. находился под судом венецианской инквизиции. Протоколы венецианской инквизиции представляют большой интерес, так как в известной мере раскрывают содержание допросов Джордано Бруно и дают представле-

ние о характере обвинений, предъявленных ему церковниками.

Открытые в Венеции во время революции 1848 г. Ц. Фукаром и впервые опубликованные в 1867 г. Д. Берти, эти протоколы до сих пор не были переведены на русский язык. Настоящая публикация является, таким образом, первым изданием на русском языке протоколов венецианской инквизиции, а также документов, касающихся выдачи по требованию папы Климента VIII Джордано Бруно римской инквизиции и его сожжения.

Перевод публикуемых материалов был выполнен умершим несколько лет назад советским исследователем жизни и деятельности Джордано Бруно—Валентином Сергеевичем Рожицыным. В. С. Рожицын (1888—1942) в период своей работы в Центральном антирелигиозном музее в Москве ряд лет посвятил изучению жизни и деятельности Джордано Бруно. Он написал труд о Джордано Бруно, оставшийся в рукописи, и подготовил к печати сборник материалов, озаглавленный «Джордано Бруно. Документы и свидетельства современников», снабженный им обстоятельными комментариями и примечаниями. Печатаемые здесь материалы представляют собой часть этой последней работы В. С. Рожицына.

Ценность написанных В. С. Рожицыным комментариев заключается в том, что кроме необходимых фактических сведений о лицах и событиях, упоминаемых в публикуемых материалах, они, раскрывая действительное мировоззрение Джордано Бруно на основании выдержек из его произведений, расшифровывают подлинный смысл сообщаемых протоколами его ответов инквизиторам, подчас скрытый за туманными формулировками, к которым вынужден был прибегать Джордано Бруно в тяжелых условиях инквизиторских допросов.

Этим самым комментарии дают читателю представление о том колоссальном напряжении мысли, которое выдерживал Джордано Бруно во время допросов, и той титанической борьбе, которую он вел со своими палачами.

Автор комментариев с полным основанием высказывает предположение о том, что данные протоколы суда над Джордано Бруно местами фальсифицированы. Это, в частности, относится к той их части, где Джордано Бруно представлен «кающимся грешником».

Если бы Джордано Бруно «покаялся», то-есть отказался от своих убеждений перед судом инквизиции в Венеции, как об этом сообщают заключительные строки протоколов, то инквизиция не мучила бы его после этого восемь лет в своих

римских застенках и не вынесла бы ему приговора, объявляющего его «нераскаянным, упорным и непреклонным еретиком».

Комментарии В. С. Рожицына ценны также и тем, что в них приводятся отрывки из еще неопубликованных на русском языке произведений Джордано Бруно. Комментарии даются в сокращенном виде.

Настоящую работу подготовили к печати Л. Н. Лазаревич и М. М. Шейнман.

Сличение переводов публикуемых документов с итальянскими изданиями их, а также редактирование приводимых в комментариях переводов выдержек из латинских и итальянских сочинений Джордано Бруно проведено проф. В. П. Зубовым.

Настоящая публикация основана на следующих источниках:

1. D. B e r t i. Giordano Bruno da Nola, sua vita e sua dottrina, Torino...1889.

2. V. S p a m p a n a t o. Vita di Giordano Bruno. Con documenti editi e inediti, Messina, 1921.

3. V. S p a m p a n a t o. Documenti della vita di Giordano Bruno, Firenze, 1933.

4. Nuovi documenti del processo di Giordano Bruno, «Giornale critico della filosofia italiana», v. VI, Messina (1925), p. 121—139.

Сочинения Джордано Бруно цитируются по двум изданиям:

1. Латинские соч.— Jordanus Brunus. Opera latine conscripta, Neapoli (et Florentiae), 1879 и сл. (в комментариях «лат. соч.»)

2. Итальянские соч.— Giordano Bruno. Opere italiane, t. I—III, Bari, 1923—1927 (в комментариях «ит. соч.» \*).

---

\* Уже после того, как настоящая работа была подготовлена к печати, вышло советское издание некоторых итальянских сочинений Джордано Бруно, в которое из числа цитируемых в комментариях произведений вошли «Пир на пепле», «О причине, начале и едином», «О бесконечности, вселенной и мирах» (см. Джордано Бруно «Диалоги», Госполитиздат, 1949).

---

**ПИСЬМО ЦЕЗАРЯ ФУКАРА К ДОМЕНИКО БЕРТИ  
ОБ ОТКРЫТИИ ПРОТОКОЛОВ ВЕНЕЦИАНСКОЙ  
ИНКВИЗИЦИИ**

*2 января 1862 г.*

С величайшим удовольствием я исполняю вашу просьбу и сообщаю сведения о процессе Джордано Бруно в святой службе инквизиции.

В 1858 г. ваш благородный друг Николо Томазео просил меня оказать вам содействие в поисках документов, относящихся к итальянским философам. Сообщаю, что в архиве Совета Мудрых, или суда над еретиками, в Венеции хранятся материалы некоторых процессов XVI века, непосредственно относящихся к истории философии и религиозной реформации. Сообщаю также, что в свое время мне крайне трудно было добиться разрешения изучать их. Однако как только эта возможность представилась, я снял копии с документов. Это было сделано мною в 1848—1849 гг., когда открылся доступ к архивам.

После восстановления иноземного владычества архивы вновь стали недоступными. При этих-то обстоятельствах меня, в силу декрета от 20 декабря 1849 г., отстранили от научно-исследовательской работы как лицо, сильно скомпрометированное перед законным правительством. В связи с этим я был вынужден 20 января 1850 г. вернуть полностью все документы, взятые из архивов для исследовательской работы. В их числе были и протоколы процесса Джордано Бруно.

Позже я всецело отдался палеографическим изысканиям по истории Италии в средние века и не имел возможности заняться подготовкой к изданию вывезенных из Италии копий документов.

Оставляю на вашу долю, дорогой друг, счастье опубликовать материалы, освещающие жизнь и философские идеи Джордано Бруно на основании его собственных слов, закрепленных в этих документах.

*(Берти, 1868, стр. 19—20)*<sup>1</sup>





## I. ДОКУМЕНТЫ ВЕНЕЦИАНСКОЙ ИНКВИЗИЦИИ <sup>2</sup>

### ПЕРВЫЙ ДОПРОС ДЖОРДАНО БРУНО

26 мая 1592 г.

Председатель — Алоизи Фускари. Присутствовали — Лодовико Таберна, апостолический нунций; Лауренцио Приули, патриарх Венеции; Габриэле Салюцци, магистр-инквизитор.

В присутствии указанных лиц был введен человек среднего роста, с каштановой бородой, на вид лет сорока. Ему предложено принести присягу. Он поклялся, возложив руки на евангелие. Когда его увещевали говорить правду, прежде чем подвергнется дальнейшему допросу<sup>3</sup>, —

С к а з а л о т с е б я : — Я буду говорить правду. Много раз мне угрожали предать суду этой святой службы. Я всегда считал это шуткой, ибо готов дать отчет о себе.

Д о б а в и л к д о п р о с у : — В прошлом году, когда я находился во Франкфурте, я получил два письма от синьора Джованни Мочениго, венецианского дворянина. В них он передавал приглашение приехать в Венецию, желая, как он писал, чтобы я обучил его искусствам памяти и изобретения, обещая мне хороший прием и уверяя, что я буду прекрасно вознагражден. Я приехал семь или восемь месяцев тому назад. Я обучал его различным понятиям, относящимся к этим двум наукам. Сперва я поселился не в его доме, а затем переехал в его собственный дом. Убедившись, что я выполнил свои обязательства и достаточно обучил его всему, что он от меня требовал, я решил вернуться во Франкфурт, чтобы издать некоторые свои работы, и в прошлый четверг я попросил у него разрешения уехать. Узнав об этом, синьор Мочениго заподозрел, что я хочу покинуть его дом, чтобы обучать других лиц тем же самым знаниям, которые преподавал ему и другим, а вовсе не для того, чтобы ехать во Франкфурт, как сказано было мною. Он всеми силами старался удержать меня. Когда же я решительно настаивал на своем желании уехать, он сперва стал жаловаться, будто я не обучил его всему, чему обещал, а затем

начал угрожать, заявляя, что если я не пожелаю остаться добровольно, он найдет способ задержать меня...

На следующий день, — это была пятница. — синьор Джованни, видя, что я настаиваю на решении уехать и уже отдал распоряжение о своих делах и приготовил вещи для отправки во Франкфурт, ночью явился ко мне, когда я уже был в постели, под предлогом, будто желает поговорить со мною. Когда он вошел, с ним оказался его слуга, по имени Бартоло, вместе с пятью или шестью, как я полагаю, гондольерами, которые проживают по соседству.

Он заставил меня подняться с постели и отвел на чердак. Там меня заперли, причем Джованни заявил, что намерен задержать меня и заставить обучить его понятиям, относящимся к запоминанию слов, а также понятиям геометрии, обучения которым он добивался с самого начала, и затем предоставить мне свободу, в противном же случае мне угрожают большие неприятности.

В ответ на это я продолжал доказывать, что, по моему убеждению, обучил его достаточно и даже больше, чем обязался, и не заслужил подобного обращения. Он оставил меня взаперти до следующего дня. Затем явился капитан с несколькими неизвестными мне людьми и велел им отвести меня вниз в подземное помещение. Там меня оставили до ночи. После этого явился другой капитан и отвел меня в тюрьму святой службы. Я убежден, что меня подвергли заключению стараниями означенного Джованни. Он питал злобу по указанным выше причинам и, повидимому, сделал на меня какой-то донос.

**В ы л с п р о ш е н и е:** — Какое имя дано ему при крещении, какое его прозвище, из какого сословия или чей сын, откуда родом, какой нации, какая профессия была его самого и его отца?

**О т в е т и л:** — Мое имя Джордано, из рода Бруни из города Нолы<sup>4</sup>, расположенного в двенадцати милях от Неаполя. В этом городе родился и воспитывался. Мои занятия — литература и все науки. Имя моего отца — Джованни, моей матери — Фраулисса Саволина. Отец, по своему занятию, был военным<sup>5</sup>. Он уже умер, как и моя мать.

**Д о б а в и л к д о п р о с у:** — Мой возраст около сорока четырех лет. Я родился, как мне это известно от родных, в 48-м году. Обучался в Неаполе литературе, логике и диалектике до четырнадцати лет, а также посещал публичные чтения некоего лица, называвшего себя уроженцем Салерно, и частным образом брал уроки логики у отца августинца по имени Теофило да Вайрано, позже преподававшего метафизику в Риме<sup>6</sup>.

Четырнадцать или пятнадцать лет я вступил послушником в орден доминиканцев, в монастырь св. Доминика в Неаполе. Меня принял тогдашний отец настоятель монастыря по имени магистр Амброзио Паскуа. По истечении года послушничества я был допущен им к монашескому обету и, сколько помнится, со мною вместе обет принял только один послушник.

Затем, в надлежащий срок, я был рукоположен в сан священника и отслужил первую обедню в Кампаньи, городе того же королевства (Неаполитанского.— *В. Р.*) довольно далеко от Неаполя, и находился там в монастыре того же ордена, посвященном св. Варфоломею. Состоя в том же доминиканском ордене, где получил посвящение, я совершал обедню и другие службы до 76-го года, будучи в повиновении у начальствующих лиц этого ордена и монастырских настоятелей.

В 1576 году, следующим за годом юбилея, я находился в Риме, в монастыре делла Минерва, в повиновении у магистра Систо ди Лука, прокуратора ордена. Я прибыл, чтобы представить оправдания, так как дважды был предан суду в Неаполе, первый раз за то, что выбросил изображения и образа святых и оставил у себя только распятие, и за это был обвинен в презрении к образам святых<sup>7</sup>, а второй раз — за то, что сказал одному послушнику, читавшему историю семи радостей в стихах, — какую пользу может принести ему эта книга, и пусть выбросит ее, и займется лучше чтением какой-нибудь иной книги, например житий святых отцов<sup>8</sup>.

В то время, когда я прибыл в Рим, это дело возобновилось в связи с другими обвинениями, содержание которых мне неизвестно. Вследствие этого я покинул духовное звание, снял монашескую одежду и уехал в Ноли<sup>9</sup> в Генуэзской области. Там я провел четыре или пять месяцев, занимаясь преподаванием грамматики молодым людям.

## ВТОРОЙ ДОПРОС ДЖОРДАНО БРУНО

30 мая 1592 г.

Председатель — Аловизи Фускари. Присутствовали — инквизитор и Ливио Пассеро, аудитор апостолитического нунция.

Е му с к а з а н о: — Пусть расскажет и изложит, куда отправился после отъезда из Ноли, в какие области и страны, в каких городах и странах находился, чем занимался и что делал.

О т в е т и л: — Как уже сказано мною, я находился в Ноли приблизительно четыре месяца, преподавая грамматику детям и читая о сфере<sup>10</sup> некоторым дворянам.

Затем я уехал оттуда и прибыл сперва в Савону, где провел около 15 дней, а из Савоны направился в Турин. Не найдя подходящего для себя занятия, я прибыл по реке По в Венецию. Здесь я провел полтора месяца во Фреццари, наняв комнату в доме служащего в арсенале. Имени его не знаю. В это время я напечатал книжку, под названием «О знамениях времени»<sup>11</sup>. Книжку я издал с целью заработать немного денег на существование. Эту работу я сперва представил на рассмотрение почтенному отцу магистру Ремиджио из Флоренции.

Покинув Венецию, я отправился в Падую, где встретил нескольких знакомых монахов-доминиканцев. Они советовали мне снова надеть монашеское одеяние. Хотя я и не собирался вернуться в орден, все же, по их мнению, лучше было бы путешествовать в монашеском одеянии, чем без него. Согласившись с этим, я отправился в Бергамо и заказал себе белую одежду из хорошего сукна. Поверх нее я носил плащ, сохранившийся со времени отъезда из Рима. В этой одежде я отправился по дороге, ведущей в Лион.

Прибыв в Шамбери, я остановился в монастыре своего ордена. Меня приняли очень холодно. Я разговорился об этом с монахом-итальянцем, находившимся там, и он мне сказал:— Имейте в виду, что в этой стране вы нигде не встретите радужного приема и, сколько бы ни ходили по стране,— чем дальше, тем все менее радужный прием будете встречать.

Ввиду этого я направился в Женеву.

Прибыв туда, я остановился в гостинице. Немного спустя маркиз де Вико, неаполитанец<sup>12</sup>, находившийся в этом городе, спросил меня, кто я такой и явился ли сюда для того, чтобы остаться, принять и исповедывать религию этого города. Я рассказал о себе и о причинах, по которым вышел из монашеского ордена, и объяснил, что не намереваюсь переходить в религию этого города, так как не знаю, что это за религия. Я сказал также, что рассчитываю остаться здесь, желая жить свободно и в безопасности, и ни для какой иной цели.

Он убедил меня снять, во всяком случае, монашеское одеяние, которое я продолжал носить. Я купил сукна, заказал чулки и другие принадлежности одежды. Маркиз, вместе с другими итальянцами, подарил мне шпагу, плащ, шляпу и другие необходимые принадлежности одежды<sup>13</sup>.

Они обеспечили мне работу для добывания средств к жизни. Я занимался исправлением печатных оттисков в типографии<sup>14</sup>.

<sup>22</sup> Вопросы истории религии

Так я провел в этой работе около двух месяцев<sup>15</sup>. Я всегда посещал проповеди и чтения, произносившиеся и читавшиеся в этом городе как итальянцами, так и французами. Среди других я часто посещал чтения и проповеди Николо Бальбани Луккацца, толковавшего послания св. Павла и объяснявшего евангелие<sup>16</sup>.

Между тем мне сказали, что нельзя долго находиться в этом городе, если я не решу принять религию этого города, без чего не смогу найти никакой поддержки с их стороны. Поэтому я решил уехать оттуда. Я отправился в Лион, где находился в течение месяца. Не найдя возможности зарабатывать на необходимое пропитание и насущные потребности, я переехал в Тулузу, где находится знаменитая высшая школа.

Здесь я познакомился с образованными людьми и меня пригласили читать о сфере многим ученикам. Наряду с этим я преподавал в течение шести месяцев и философию. Между тем в этом городе освободилась должность ординарного профессора философии, занимаемая по конкурсу. Я добился получения ученой степени магистра искусств, заявил о намерении участвовать в конкурсе, был допущен, утвержден и читал в этом городе лекции непрерывно в течение двух лет. Предметом преподавания была книга Аристотеля «О душе» и другие философские чтения.

Однако я вступал в диспуты, опубликованные мною, и предлагал на обсуждение тезисы<sup>17</sup>.

После этого, из-за гражданских войн, я был вынужден уехать и направился в Париж. Здесь я объявил курс экстраординарных лекций, чтобы со мною могли познакомиться и узнать меня. Я прочел тридцать лекций. Предметом чтений я избрал тридцать божественных атрибутов, изложенных св. Фомой [Аквинским] в первой части [«Свода богословия»]. Затем мне предложили читать ординарные лекции, но я отказался и не захотел принять их, так как в этом городе ординарные профессора обязаны посещать обедню и другие богослужения. Я всегда избегал этого, так как знал, что отлучен от церкви за выход из ордена и снятие монашеского одеяния<sup>18</sup>.

Когда я читал ординарные лекции в Тулузе, меня не принуждали посещать обедню, как это требовалось в Париже, если бы я согласился читать ординарные лекции.

Чтение экстраординарных лекций создало мне такое имя, что король Генрих III приказал однажды вызвать меня и задал вопрос, — приобрел ли я память, которой обладал и о которой говорил в лекциях, естественным путем или магическим искусством. Я дал ему объяснения. Из того, что я ему сказал

и доказал, он сам убедился, что это результат науки, а не магии. После этого я напечатал книгу о памяти под названием «О тенях идей» и посвятил его величеству<sup>19</sup>. В связи с этим он назначил меня экстраординарным профессором с постоянным вознаграждением.

В этом городе я провел, занимаясь, как уже сказал, преподаванием, около пяти лет<sup>20</sup>.

Вследствие волнений, возникших затем, я получил разрешение уехать и отправился в Англию с письмом от короля, чтобы находиться при после его величества сеньоре Мовисьер, которого звали Мишель де Кастелью<sup>21</sup>. В его доме я не имел никаких обязанностей, кроме того, что состоял при нем в качестве его дворянина. Я провел в Англии два с половиной года. В течение этого времени я не бывал у обедни, не исключая и тех случаев, когда служба происходила в доме, и не посещал обедни ни в доме, ни вне его, как и проповедей, по указанным выше причинам.

Когда посол возвратился к королевскому двору во Францию, я сопровождал его в Париж, где пробыл еще год, при тех вельможах, с которыми имел знакомства, но большую часть времени жил на собственные средства. Уехав из Парижа вследствие волнений, я направился в Германию. Сперва я остановился в Майнце, или Магонце, архиепископском городе, столице первого курфюрста империи. Здесь я провел двенадцать дней.

Не найдя ни здесь, ни в близком отсюда городе Висбадене подходящего занятия, я отправился в Виттенберг, в Саксонию, где застал две партии. К одной из них принадлежали философы кальвинисты, к другой — богословы лютеране. Ко второй примыкал доктор Альбериго, профессор права, из Анконской Марки, с которым я познакомился еще в Англии<sup>22</sup>. Он оказал мне покровительство и помог получить курс лекций по «Органону» Аристотеля. В течение двух лет я читал эти лекции, как и другие курсы по философии.

Между тем преемником старого герцога стал его сын, примыкавший к кальвинистам, тогда как отец был лютеранином. Он стал покровительствовать партии, враждебной той, которая поддерживала меня. Поэтому мне пришлось уехать, и я прибыл в Прагу, где провел шесть месяцев. За время пребывания здесь я напечатал книгу о геометрии и представил ее императору. Мне было выдано в награду 300 талеров.

С этими деньгами я уехал из Праги и провел год в Юлианской академии в Брауншвейге. В это время случилось, что умер герцог (на полях: еретиком). Я произнес речь при его погребении в присутствии многих других представителей

университета Сын покойного, его наследник, выдал мне в награду 80 скуди. Уехав оттуда, я прибыл во Франкфурт, где напечатал две книги, одну: «О минимуме», другую: «О числе, монаде и фигуре».

Я провел во Франкфурте около шести месяцев и жил в кармелитском монастыре, где поселил меня издатель, который, по договору, обязан был обеспечить меня жилищем.

Как я уже сообщал в другом показании, я получил во Франкфурте приглашение от Джованни Мочениго. В Венецию я приехал семь-восемь месяцев назад, а затем произошло то, о чем я уже сообщал в другом показании.

Я собирался уехать отсюда и вернуться во Франкфурт, чтобы напечатать там некоторые свои книги, в частности сочинение «О семи свободных искусствах», с намерением собрать эту и некоторые другие напечатанные книги, — я поддерживаю взгляды, изложенные в них, а от других отказываюсь, — явиться к его святейшеству и повергнуть их к его стопам. Мне известно, что он любит способных людей<sup>23</sup>.

Я рассчитывал изложить свое дело и постараться получить от него отпущение грехов, надеясь, что смогу жить в духовном звании, но вне ордена.

Таково было принятое мною решение, окончательно определившееся лишь в эти дни. В это время здесь находилось много неаполитанских монахов из доминиканского ордена. С некоторыми из них я беседовал, в частности с отцом-регентом, братом Доменико Ночера, братом отцом Серафино, бакалавром Ночера, а также с братом Джованни. Откуда он родом, я не знаю, знаю только, что из Неаполитанского королевства. Был и еще один, снявший монашеское одеяние, но недавно вернувшийся в монастырь. Он — из Атрипальда. Светского имени его не знаю, но в ордене он, по его словам, носил имя Феличе. Кроме этих отцов, я беседовал и с Джованни Мочениго, который обещал оказать содействие во всех моих благих намерениях.

После допроса сказал: — Я сообщил, что намеревался явиться к его святейшеству и принести к его стопам некоторые свои одобренные труды. У меня есть и другие книги, которых я не одобряю. Я хотел сказать, что есть написанные и изданные мною книги, которых я не одобряю, ибо высказывался в них и рассуждал чрезмерно философски, нечестивым образом, а не так, как подобает доброму христианину. В частности, в отдельных своих книгах я излагал и доказывал философски вопросы, относящиеся к могуществу, мудрости и благости бога, согласно христианской вере, но основывая свое учение на чувствах в разуме, а не на вере.

Вот все в целом. Что же касается частных, то отсылаю к своим сочинениям, так как не припоминаю определенных пунктов или отдельных учений, которые проповедывал, и буду отвечать, сообразно тому, о чем спросят и что припомню.

### ТРЕТИЙ ДОПРОС ДЖЕРДАНО БРУНО

2 июня 1592 г.

Председатель — Себастьян Барбадиго. Присутствовали — апостолический нунций, патриарх Венеции, отец инквизитор.

С п р о ш е н н ы й: — Помнит ли все книги, которые печатал и писал, припоминает ли их содержание и заключающееся в них учение?

О т в е т и л: — Я составил список всех своих напечатанных книг, а также написанных, но еще не изданных работ, которые намеревался пересмотреть, чтобы издать, когда представится случай, во Франкфурте или другом городе. Вот этот список и перечень.

И затем он показал список, написанный, по его словам, его собственной рукой и подписанный им самим, начинающийся так:

«Различные наши книги, напечатанные в разных странах...» и кончающийся: «О знамениях Гермеса, Птоломея и других». Святой трибунал приказал приложить этот список к делу<sup>24</sup>.

С п р о ш е н н ы й: — Все ли книги, напечатанные под его собственным именем и написанные собственноручно, содержащиеся в указанном списке, составлены им самим и заключается ли в них все его учение?

О т в е т и л: — Все они написаны мною. Они содержат мое учение, за исключением последней по списку, не напечатанной книги «О знамениях Гермеса, Птоломея и других». Это не мое учение, но по моему приказанию работа переписана с другой книги, находившейся в рукописи, моим учеником, немцем из Нюрнберга по имени Иероним Беслер. Недавно он находился в Падуе и около двух месяцев работал у меня переписчиком<sup>25</sup>.

С п р о ш е н н ы й: — Действительно ли напечатанные книги изданы в обозначенных на них городах и странах, или в иных местах?



**О т в е т и л:** — Все книги, на которых имеется указание, что они напечатаны в Венеции, на самом деле изданы в Англии. Указание, что они напечатаны в Венеции, сделано по желанию издателя, чтобы их легче было продавать и они получили бы болсе широкое распространение, так как если бы было указано, что они изданы в Англии, то продавать их здесь оказалось бы гораздо труднее. Почти все остальные изданы в Англии, если даже на них указано, что — в Париже или других местах.

**Д о б а в и л к д о п р о с у:** — Предметом всех этих книг, говоря вообще, являются предметы философии, — различные соответственно названию каждой отдельной книги, как это можно видеть из них. Во всех этих книгах я давал определения философским образом, в соответствии с принципами и с естественным светом, не выдвигая на первый план положения, которых надо придерживаться соответственно требованиям веры<sup>26</sup>.

Я убежден, что в этих книгах не найдется таких мнений, на основании которых можно было бы заключить, что моим намерением было скорее опровергнуть религию, чем возвеличить философию, хотя я объяснял в них много враждебных вере взглядов, основанных на моем естественном свете<sup>27</sup>.

**С п р о ш е н н ы й:** — Преподавал ли, признавал и обсуждал публично или частным образом в своих чтениях в различных городах, как сообщал в других своих показаниях, положения, противоречащие и враждебные католической вере и установлениям святой римской церкви?

**О т в е т и л:** — Непосредственно я не учил тому, что противоречит христианской религии, хотя косвенным образом выступал против, как полагали в Париже, где мне, однако, было разрешено защищать на диспуте положения под названием «Сто двадцать тезисов против перипатетиков и других вульгарных философов», напечатанные с разрешения начальствующих лиц. Было признано допустимым защищать их согласно естественным началам, но так, чтобы они не противоречили истине, согласно свету веры. На основании этого было разрешено излагать и объяснять книги Платона и Аристотеля, которые косвенно противоречат вере, но гораздо больше, чем положения, выставленные мною и защищавшиеся философским образом.

Со всеми этими тезисами можно ознакомиться на основании того, что напечатано в последних моих латинских книгах, изданных во Франкфурте под заглавиями: «О минимуме», «О монаде», «О безмерном и бесчисленном» и частично — «О построении образов». По каждой из этих книг можно ознакомиться с взглядами, которых я придерживаюсь.

В целом мои взгляды следующие. Существует бесконечная вселенная, созданная бесконечным божественным могуществом<sup>28</sup>. Ибо я считаю недостойным благодати и могущества божества мнение, будто оно, обладая способностью создать, кроме этого мира, другой и другие бесконечные миры, создало конечный мир<sup>29</sup>.

Итак, я провозглашаю существование бесчисленных отдельных миров, подобных миру этой Земли. Вместе с Пифагором<sup>30</sup> я считаю ее светилом, подобным Луне, другим планетам, другим звездам, число которых бесконечно. Все эти небесные тела составляют бесчисленные миры. Они образуют бесконечную вселенную в бесконечном пространстве. Это называется бесконечной вселенной, в которой находятся бесчисленные миры. Таким образом, есть двоякого рода бесконечность — бесконечная величина вселенной и бесконечное множество миров, и отсюда косвенным образом вытекает отрицание истины, основанной на вере.

Далее, в этой вселенной я предполагаю универсальное провидение, в силу которого все существующее живет, развивается, движется и достигает своего совершенства.

Я толкую его двумя способами. Первый способ — сравнение с душой в теле; она — вся во всем и вся в каждой любой части. Это, как я называю, есть природа, тень и след божества<sup>31</sup>.

Другой способ толкования — непостижимый образ, посредством которого бог, по сущности своей, присутствию и могуществу, существует во всем и над всем не как часть, не как душа, но необъяснимым образом<sup>32</sup>.

Далее, я полагаю, вместе с богословами и величайшими философами, что в божестве все его атрибуты составляют одно и то же. Я принимаю три атрибута: могущество, мудрость и благодать, иначе говоря, — ум, интеллект и любовь, благодаря которым вещи имеют, во-первых, существование (действие разума), далее — упорядоченное и обособленное существование (действие интеллекта) и, в-третьих, согласие и симметрию (действие любви). Я полагаю, что она находится во всем и над всем. Подобно тому как ни одна вещь не может существовать без того, чтобы не быть причастной бытия, а бытие не может существовать без сущности и ни один предмет не может быть прекрасным без присутствия красоты, точно так же ни одна вещь не может быть обособлена от божественного присутствия. Таким образом, я допускаю, что различия в божестве возникают путем деятельности разума, а не на основе субстанциальной истины<sup>33</sup>.

Признавая далее, что мир имеет причину и создан, я понимаю под этим, что всякое бытие зависит от первой причины, и, таким образом, не отвергаю понятия творения, под которым я подразумеваю то, что было выражено и Аристотелем. Он говорит, что существует бог, от которого зависит мир и вся природа<sup>34</sup>, и точно так же, согласно толкованию святого Фомы<sup>35</sup> мир, по своему существу, зависит от первой причины, все равно — существует ли он вечно или ограничен во времени, — и ничего нет в нем существующего независимо. Что же касается, далее, относящегося к вере, говоря не философски, то мы приходим к отдельным лицам божества таким образом. Мудрость и сын ума называется у философов и н т е л л е к т о м, а у богословов — с л о в о м, о котором надлежит веровать, что оно приняло человеческую плоть. Оставаясь в области философских понятий, я этого не понимал, сомневался и придерживался этого с неустойчивой верой. Однако не помню, доказывал ли я это где-либо в своих сочинениях или устно. Разве только, как и в других вопросах, кто-либо сделает косвенный вывод, что по духу и по вытекающему из него убеждению это может быть обосновано разумными доказательствами и выведено на основании естественного света.

Что же касается духа божия в третьем лице, то я не мог понять его в согласии с тем, как в него надлежит веровать, но принимал согласно пифагорейскому взгляду, находящемуся в соответствии с тем, как понимал его Соломон. А именно, я толкую его как душу вселенной или присутствующую во вселенной, как сказано в Премудрости Соломона: «Дух господень наполнил круг земной и то, что объемлет все». Это согласуется с пифагорейским учением, объясненным Вергилием в шестой песне Энеиды:

Небо и земля, гладь моря в начальности века,  
Светлый шар луны, Титавия яркие звезды  
Дух в их безднах питает. В жилах разлитый громады  
Ум ее движет...

И так далее.<sup>36</sup>

От этого духа, называемого жизнью вселенной, происходит далее, согласно моей философии, жизнь и душа всякой вещи, которая имеет душу и жизнь<sup>37</sup>, которая поэтому, как я полагаю, бессмертна, подобно тому как бессмертны по своей субстанции все тела, ибо смерть есть не что иное, как разъединение и соединение. Это учение изложено, повидимому, в Екклезиасти, там, где говорится: «Нет ничего нового под солнцем. Что такое то, что есть? — То, что было...».

И так далее<sup>38</sup>.

**С п р о ш е н н ы й:** — Утверждал ли, действительно ли признавал или признает теперь и верует в троицу, отца и сына и святого духа, единую в существе, но различающуюся по ипостасям, согласно тому, чему учит и во что верует католическая церковь?

**О т в е т и л:** — Говоря по-христиански, согласно богословию и всему тому, во что должен веровать каждый истинный христианин и католик, я действительно сомневался относительно имени лица сына божия и святого духа. Я не мог уразуметь, каким образом эти два лица могут быть отличными от отца, иначе, как на основании изложенного ранее философского взгляда, т. е. называя интеллект отца сыном, а его любовь — духом святым, но не пользуясь словом «лицо» (*persona*), ибо, согласно св. Августину, этот термин не древний, а новый, возникший в его время. Такого взгляда я держался с восемнадцатилетнего возраста до настоящего времени. Но свое отрицание я никогда не высказывал, не излагал ни устно, ни письменно, а только сомневался наедине с собой, как сказано мною<sup>39</sup>.

**С п р о ш е н н ы й:** — Утверждал ли, веровал и верует во все, чему учит, во что верит и признает святая матерь католическая церковь, относительно первого лица и не сомневался ли когда-либо в чем-нибудь относительно первого лица?

**О т в е т и л:** — Я веровал и без всяких колебаний придерживался всего того, во что должен веровать и чего должен держаться каждый верный христианин относительно первого лица.

**П о с л е д о п р о с а с к а з а л:** — Что касается второго лица, я говорю, что в действительности признавал его тем же самым по сущности, что и первое лицо, как и третье лицо. Ибо по своей сущности они неотличимы и потому не могут терпеть неравенства, а потому-то и все атрибуты, подобающие отцу, подобают также сыну и святому духу. Я сомневался только, каким образом второе лицо могло воплотиться, — это я уже сказал раньше, — и как оно могло пострадать. Однако я этого никогда не отвергал и не излагал подобного взгляда.

Если я и высказывал что-либо относительно второго лица, то лишь излагал чужие мнения, например, Ария, Сабеллия и их последователей. И сейчас я скажу только то, что должен был говорить. Как я предполагаю, мои слова вызвали соблазн, что и было, как я подозреваю, поставлено мне в вину на первом процессе, происходившем в Неаполе. Об этом я уже говорил в первом показании. Я заявлял, что мнение Ария гораздо менее

опасно, чем о нем думали и как его излагали и толковали обычно. Утверждается обычно следующее: Арий будто бы хотел сказать, что слово есть первое творение отца. Я же заявлял, что, по мнению Ария, слово было не творцом, не тварью, а посредником между творцом и творением, подобно тому как слово является посредником между говорящим и сказанным. Поэтому оно было названо первородным, существующим раньше всякой твари. Не им, а при посредстве него были сотворены все вещи. Не к нему, а через него относятся и возвращаются все вещи к своему последнему пределу, находящемуся в отце.

Я защищал этот взгляд и потому был поставлен под подозрение и предан суду — также и за этот взгляд, не говоря о других мнениях. Мой взгляд, как я уже говорил и как, насколько помню, он излагался мною, здесь же в Венеции, заключается в следующем. Арий не имел намерения сказать, будто Христос, или слово, был сотворен. Он считал его посредником в том смысле, как я указывал. Однако я не помню в точности места, где излагал этот взгляд, — говорил я это в какой-то аптеке или книжной лавке<sup>40</sup>.

Помню только, что говорил это в одной лавке, где беседовал с какими-то священниками, занимавшимися богословием. Я их не знаю, а если бы и увидел, то при встрече не узнал бы. Я ограничился просто тем, что сказал, в чем, по моему мнению, заключался взгляд Ария.

#### ЧЕТВЕРТЫЙ ДОПРОС ДЖОРДАНО БРУНО

2 июня 1952 г.

В указанный день в помещении и месте нахождения камер заключения святой службы.

Председатель — Себастиан Барбадико. Присутствовали — отец инквизитор, апостольский нунций, викарий патриарха Венеции.

С п р о ш е н н ы й: — Кроме сказанного раньше, имеется ли в его произведениях или рассуждениях что-либо, высказанное или изложенное письменно, обращенное против католических установлений, прямо или косвенно направленное против святой веры, и что именно?

О т в е т и л: — Я полагаю, что в моих книгах можно найти много враждебного католической вере. Точно так же в своих рассуждениях я высказывал взгляды, которые могли вызвать соблазн. Однако я высказывал подобные взгляды не с умыс-

ленной и прямой целью вести борьбу против католической веры, а основывался исключительно на философских доводах или излагал мнение еретиков.

**С п р о ш е н н ы й:**—Писал или высказывал что-либо относительно второго лица и какое мнение имел по этому предмету?

**О т в е т и л:** — Я не писал и во всяком случае не думал и не говорил ничего относительно воплощения второго лица. Но что касается веры в воплощение второго лица, то я всегда сомневался в возможности воплощения слова, как уже заявлял о том в своем предшествующем показании.

После подобающего вопроса —

**О т в е т и л:** — Для более точного объяснения сказанного мною сегодня утром заявляю: я признавал и веровал, что существует один бог, различный в отце, слове и любви, т. е. святом духе. Все три являются, в сущности, одним богом, но я не в состоянии был понять и сомневался, можно ли приложить к этим трем название «лица», ибо, по моему убеждению, термин «лицо» не может быть прилагателю к божеству. В этом я основывался на словах св. Августина, который говорит: «С ужасом и трепетом произносим имя «лицо», когда говорим о божественном, и пользуемся им, лишь вынуждаемые необходимостью». Кроме того, я не нашел и не читал этого слова и выражения ни в Ветхом, ни в Новом завете.

**С п р о ш е н н ы й:** — Сомневался ли в воплощении слова? Какого мнения держался о Христе?

**О т в е т и л:** — Я полагал, что божественное слово присутствовало в человеческой сущности Христа личным образом, но я не в состоянии был себе представить, чтобы здесь имело место такое соединение, которое было бы подобно душе и телу. Я полагал, что здесь было такого рода присутствие, благодаря которому можно сказать об этом человеке, что он — божество, и об этом божестве, что оно — человек. Основанием для этого является то, что между бесконечной божественной сущностью и конечной человеческой нет такого соотношения, как между душой и телом или какими бы то ни было иными предметами, которые могут образовать единую сущность. Я полагаю, что по этой причине св. Августин боялся в данном случае применить слово «лицо». Не могу сейчас вспомнить, в каком месте говорит об этом св. Августин <sup>41</sup>.

Таким образом, — в заключение, — из моих сомнений в воплощении вытекает, что я колебался относительно его непостижимого характера, но не выступал против авторитета святого писания, которое говорит: «И слово стало плотью», как и против символа веры: «И воочеловечился».

**Е му с ка за но:** — Отвечайте точно, какой взгляд об Иисусе Христе вы высказывали раньше и какого взгляда придерживаетесь теперь, ибо раньше сказали, что верили, но колебались относительно способа, а теперь заявляете, что в течение долгого времени находились в состоянии сомнения относительно воплощения слова?

**О т в е т и л:** — Сомнение, имевшееся у меня относительно воплощения, заключалось в том, что мне казалось, говоря богословски, неподобающим утверждение, будто божество могло соединиться с человеческой сущностью иначе, как в форме соприсутствия, что уже сказано мною. Однако отсюда не вытекает взгляда, противного божественности Христа и той божественной ипостаси (supposito), которая называется Христом<sup>42</sup>.

**С п р о ш е н н ы й:** — Какого взгляда держался относительно чудес, деяний и смерти Христа и рассуждал ли когда-либо по этому предмету в противоречии с католическими установлениями?

**О т в е т и л:** — Я всегда держался взгляда, которого держится святая мать католическая церковь. О чудесах я говорил, что они являются свидетельством божественности, но большим свидетельством являются, по-моему, евангельские установления, так как сам господь сказал о чудесах: «И большие сих сотворят». По этому предмету мне приходилось высказываться, что и другие могли совершать чудеса, например апостолы, творившие их силой Христа. Таким образом, чудеса Христа, апостолов или святых были одинаковыми в том, что касается их внешнего действия. Различие же заключается в том, что Христос творил их собственной силой, а апостолы и святые — чужой силой. Поэтому я полагал, что чудеса Христа были божественными, истинными и действительными, а не мнимыми. Я никогда не говорил, не верил, не думал ничего противного этому взгляду<sup>43</sup>.

**Е му с ка за но:** — Рассуждали ли вы когда-нибудь относительно таинства святой еucharistии и неизреченного пресуществления тела и крови Христа, совершающегося под видом хлеба и вина? Какого мнения держались об этом установлении и во что верили?

**О т в е т и л:** — Относительно таинства еucharistии или таинства пресуществления я никогда не высказывался иначе, как в соответствии с тем взглядом, которого держится святая церковь<sup>44</sup>. Я всегда думал и верил, и теперь думаю и верю, что хлеб и вино реально и субстанционально пресуществляются в тело и кровь Христа, как учит церковь. Я не посещал еucharistии лишь из страха перед запрещением, наложенным на меня от-

лучением, ибо, как уже сказано, я был отступником. Однако я обычно присутствовал на вечерах и проповедях, оставаясь вне сонма священнослужителей. И еще в последнюю четырехдесятницу я посещал церкви св. св. Иоанна и Павла и св. Стефана. И если в течение многих лет я находился в общении с кальвинистами, лютеранами и другими еретиками, из этого не следует, что я сомневался в пресуществлении и таинствах алтаря или держался их мнений относительно других таинств. Когда мне случилось впасть в грех против веры, я всегда по доброй воле признавался в нем перед самим собой, хотя меня никто не упрекал. Я никогда ни с кем не рассуждал относительно тех мнений, которые изложил раньше. Что же касается общения с еретиками в чтениях, беседах и диспутах, то я всегда ограничивался обсуждением философских предметов и не допускал, чтобы они вступали со мною в беседы по другим предметам. Кальвинисты, лютеране и другие еретики хорошо это понимали, они считали меня философом и видели, что я не соглашаюсь с ними и не касаюсь их мнений. Они скорее предполагали, что у меня нет никакой религии, чем думали, будто я верую в признаваемое ими учение. Они полагали так на основании того, что я, живя в разных странах, не общался с ними по вопросам религии и не присоединялся ни к одной из их религий.

**С п р о ш е н н ы й:** — Не высказывал ли мнения, противоположного тому, которое сейчас изложил, именно, не говорил ли, что Христос был не богом, а обманщиком, совершал обманы и потому легко мог предсказать свою смерть? К тому же он показал, что умирает не по доброй воле?

**О т в е т и л:** — Меня удивляет, как могут задаваться подобные вопросы, ибо никогда не держался такого мнения, не говорил ничего подобного и не думал ничего, отличающегося от того, что сказал сейчас относительно личности Христа. Я считаю о нем истиной то, чему учит святая мать церковь.

И когда он это говорил, то сильно опечалился и многократно повторял:

— Не понимаю, как можно предъявлять мне подобные обвинения.

**Е м у с к а з а н о:** — Рассуждали ли вы относительно воплощения слова и какого взгляда держались о рождестве указанного слова от девы Марии?

**О т в е т и л:** — Я признавал, что оно зачато от духа святого, рождено от приснодевы Марии. И если обнаружится, что я думал или высказывал что-либо противное, то обрекаю себя на всяческое осуждение<sup>45</sup>.



Е му с ка за н о: — Известно ли вам, какое значение имеет и какое действие оказывает таинство покаяния?

О т в е т и л: — Мне известно, что таинство покаяния установлено для очищения нас от грехов. Я никогда не высказывался по этому предмету и всегда держался взгляда, что умерший в смертном грехе подлежит осуждению.

П о с л е д о п р о с а с ка за л: — Прошло уже приблизительно шестнадцать лет с тех пор, как я в последний раз являлся к духовнику, за исключением двух случаев. Однажды я был у какого-то иезуита в Тулузе, другой раз — в Париже, тоже у иезуита. Однако я обращался к монсеньору епископу Бергамо, тогдашнему нунцию в Париже, и дон Бернардино Мендоза и сообщал им свое намерение вернуться в монашество, чтобы покаяться <sup>46</sup>.

Они сказали, что не могут дать отпущения, так как я — отступник и не смею присутствовать при богослужении. Ввиду этого я не мог исповедываться и бывать у обедни. Однако я всегда питал намерение добиться снятия отлучения, чтобы жить по-христиански и в монашестве. Совершая какой-либо грех, я всегда просил прощения у господина бога и охотно исповедывался бы, если бы имел возможность. Что касается этого таинства, как и всех остальных, то я ни в чем не сомневался и твердо держался взгляда, что нераскаянные грешники обречены на осуждение и пойдут в ад <sup>47</sup>.

Е му с ка за н о: — Убеждены ли вы в том, что души бессмертны и не переходят из одного тела в другое, как, по имеющимся сведениям, вы говорили?

О т в е т и л: — Я держался и держусь мнения, что души бессмертны, представляют собой подлинные существа, самостоятельные субстанции, т. е. интеллектуальные души. Говоря по-католически, они не переходят из одного тела в другое, но идут в рай, чистилище или ад. Однако я обдумывал это учение с точки зрения философии и защищал тот взгляд, что если душа может существовать без тела или находиться в одном теле, то она может находиться в другом теле так же, как в этом, и переходить из одного тела в другое. Если это неверно, то, во всяком случае, весьма правдоподобно и соответствует взгляду Пифагора <sup>48</sup>.

Е му с ка за н о: — Занимались ли вы богословием и изучали ли католические установления?

О т в е т и л: — Немного, так как я всецело отдавался философии, которая была моим основным занятием.

Е му с ка за н о: — Осуждали ли вы богословов и их мнения, говоря, что их учение есть суета, и высказывая другие, подобные же оскорбительные суждения?

О т в е т и л: — Говоря о богословах, которые толковали и толкуют священное писание согласно установлениям святой матери церкви, я высказывался о них только с одобрением. Если же я говорил с осуждением о ком-либо из них в отдельности, то я имел в виду лютеранских богословов или других еретиков. Что же касается католических богословов, то я всегда высоко ценил их, в особенности святого Фому. Я всегда имел при себе его творения, читал и изучал их и продолжаю высоко ценить и теперь.

Е м у с к а з а н о: — Кого вы считаете еретическими богословами?

О т в е т и л: — Всех тех, кто занимается богословием, но не соглашается с римской церковью, я считал и считаю еретиками<sup>49</sup>.

Е м у с к а з а н о: — Читал ли книги подобных еретических богословов и какие именно?

О т в е т и л: — Я читал книги Меланхтона, Кальвина, Лютера<sup>50</sup> и других северных еретиков. Но я делал это не для того, чтобы усвоить их доктрину, и не потому, что ценил их. Я полагал, что они невежественны, по сравнению со мною. Я читал их из любознательности и держал у себя эти книги, ибо заметил, что в них разрабатываются и излагаются предметы, противоречащие католической вере и отвергающие ее. Точно так же я имел у себя книги других осужденных авторов, например Раймунда Луллия<sup>51</sup>, как и другие, впрочем, посвященные философским предметам.

П о с л е д о п р о с а с к а з а л: — Я осуждаю названных раньше еретиков и их учение, ибо они заслуживают названия не богословов, а педантов. Что же касается церковных католических докторов, то я держусь о них подобающего мнения и уважаю их, в особенности святого Фому. Как я уже говорил, я ценю его и душевно люблю. В подтверждение своих слов сошлюсь на книгу под названием «О монаде, числе и фигуре», где на листе или странице 89 с похвалой отзываюсь о св. Фоме. Если угодно, можете посмотреть.

Показывает в книге следующие слова:

«Этот Фома Аквинский, гордость и свет всего рода богословов и философов-перипатетиков...».

Е м у с к а з а н о: — Как вы могли прийти до такой дерзости, чтобы называть католическую веру преисполненной кощунства и не имеющей никаких заслуг перед богом?<sup>52</sup>

О т в е т и л: — Я не высказывал ничего подобного ни в своих сочинениях, ни устно, ни в мыслях.

С п р о ш е н н ы й: — Что необходимо для спасения?

О т в е т и л: — Вера, надежда и любовь.

Е м у с к а з а н о: — Необходимы ли для спасения добрые дела, или достаточно не делать другому того, чего не желаешь себе, и вести добродетельный образ жизни?<sup>53</sup>

О т в е т и л: — Я всегда полагал и полагаю, что для спасения необходимы добрые дела<sup>54</sup>. И что это правда, — вы можете прочесть в моей книге под названием «О причине, начале и едином» или «О бесконечности, вселенной и мирах», смотри лист 19, диалог первый. Там вы увидите, что я говорю, в частности, следующие слова, не считая других мест, где одобряется мнение, что для спасения необходимы, кроме веры, дела: «Что касается того рода церковников, которые учат народ, будто можно верить, не совершая дел, являющихся целью религии, то они более заслуживают быть сметенными с лица земли, чем змеи, драконы и другие вредные человеческому роду животные, ибо варварские народы, благодаря таким верованиям, становятся еще более варварскими, те, которые по природе добры, становятся злыми»<sup>55</sup>.

Это доказывает, что, когда я говорю о церковниках, то имею в виду таких, которые принадлежат к религии, называемой ими реформированной, а на самом деле — совершенно деформированной.

С п р о ш е н н ы й: — Высказывался ли с осуждением о католических монахах, в особенности порицая за то, что они имеют доходы?<sup>56</sup>

О т в е т и л: — Я не только никоим образом не осуждал церковников за что бы то ни было, в частности за то, что они имеют доходы, но, напротив, я осуждал то, что монахи вынуждены нищенствовать, когда не имеют доходов. Я был крайне поражен, когда наблюдал во Франции, как некоторые священники выходят на улицу с раскрытым требником и просят милостыни<sup>57</sup>.

С п р о ш е н н ы й: — Говорил ли, что образ жизни монахов не согласуется с образом жизни апостолов?<sup>58</sup>

О т в е т и л: — Я никогда не говорил и не думал ничего подобного.

При этих словах он поднимал руки и очень удивлялся, как могут задавать ему такие и подобные вопросы.

С п р о ш е н н ы й: — Говорил ли, что вследствие безнравственной жизни монахов нынешнее положение мира не может долее продолжаться, что никакую религию нельзя считать хорошей, что все религии нуждаются в великих преобразованиях, в особенности католическая, давая понять, что в скором времени все увидят всеобщее преобразование<sup>59</sup>.

**О т в е т и л:** — Я не говорил и не думал ничего подобного по этому предмету.

**Б ы л с п р о ш е н:** — Осуждал ли деятельность святой матери церкви, поддерживающей христианский народ на пути господнем и расправляющейся с теми, кто уклоняется от католической веры? И высказывал ли взгляд, что апостолы обращали народы проповедью и примерами доброй жизни, а теперь говорят, что против тех, кто не желает быть католиком, надо проявлять жестокость, и применяют к ним не любовь, а насилие?

**О т в е т и л:** — Правильно следующее. Насколько я припоминаю, я говорил, что апостолы сделали гораздо больше своею проповедью, добрыми делами, жизнью, примерами и чудесами, чем можно сделать насилем, как поступают в настоящее время. Я не отвергал разного рода лекарственных средств, применяемых святой католической церковью против еретиков и дурных христиан. Об этом я говорил и доказывал это в своей книге. Я говорил в ней, что необходимо искоренять тех, кто под предлогом реформы отказывается от добрых дел. На основании других мест моих книг можно выяснить, осуждал ли я и осуждаю ныне такого рода лекарственные средства и применение суровых наказаний против упорных отступников<sup>60</sup>.

**Д о б а в и л к о т в е т у:** — Я хотел сказать то, что уже высказал: апостолы гораздо больше сделали своими проповедями, доброй жизнью, примерами и чудесами, чем можно достигнуть в настоящее время посредством насилий над теми, кто не желает быть католиком. Не осуждая этого способа действия, я одобряю иной способ действий<sup>61</sup>.

**И е м у с к а з а н о:** — Этот ответ имел бы значение, если бы и в настоящее время святая церковь имела столько чудес, сколько было во времена апостолов, при первоначальном состоянии церкви. Но так как благодать господа бога не допускает, чтобы в настоящее время творились чудеса, которые могут сравниться с чудесами апостолов, — разве только очень редко и отшельниками, — то из сказанного вытекает, что надлежащего, правильного ответа не дано. Поэтому пусть выскажется, что в действительности хотел и хочет выразить<sup>62</sup>.

**О т в е т и л:** — Я полагаю, что можно провести сравнение между современным положением и прошлыми временами. Я говорю, что [апостолы] совершали такие деяния и такими способами, каковые деяния теми же способами ныне уже не совершаются, хотя существуют проповедники и люди примерного образа жизни, которые своею доброй жизнью и наставлениями легко могли бы побудить людей подражать им и этим

привлечь к вере. Но, может быть, это и невозможно вследствие испорченности мира в настоящее время<sup>63</sup>.

**С п р о ш е н н ы й:** — Говорил ли когда обвиняемый, будто чудеса, творившиеся Иисусом Христом и апостолами, были мнимыми чудесами, делались магическими средствами, не были истинными. И говорил ли, будто у него хватит силы духа совершить такие же чудеса и даже еще большие, желая, чтобы в конце концов за ними пошел весь мир?

**О т в е т и л:** — Подняв обе руки, восклицал —

— Что это значит? Кто это выдумал подобную дьявольщину? Я не говорил ничего подобного. У меня и в воображении не было ничего подобного. О, боже, что это такое? Лучше умереть, чем подвергаться подобным обвинениям<sup>64</sup>.

**С п р о ш е н н ы й:** — Говоря об учении апостолов и учителей церкви, а также о символе нашей веры, высказывал следующее: посмотрим, далеко ли уйдете с этой вашей верой; ждите страшного суда, и тогда увидите награду за свои добродетели.

**О т в е т и л:** — Я никогда не говорил ничего подобного. Господи! Посмотрите мои книги! И хотя я и нечестив, вы можете увидеть, что я не высказывал и не думал ничего подобного. Из моих книг можно видеть, что у меня не было подобного мнения.

**С п р о ш е н н ы й:** — Какого мнения держался о плотских грехах вне таинства брака?<sup>65</sup>

**О т в е т и л:** — Что касается этого, то мне приходилось иногда говорить, что плотские прегрешения, высказываясь в целом, являются наименьшим грехом среди других, но, в частности, грех прелюбодеяния есть больший грех, чем остальные плотские грехи, если не считать наиболее тяжелым грех против природы. Как я говорил, грех простого совокупления настолько легок, что приближается к простительному греху. Я высказывался так несколько раз, и сознаю, что, говоря подобным образом, впадал в заблуждение, ибо припоминаю слова апостола Павла: «Прелюбодеи не унаследуют царствия божия».

**Д о б а в и л о т с е б я:** — Я говорил это по легкомыслию, находясь в обществе и беседуя о суетных мирских предметах.

**С п р о ш е н н ы й:** — Говорил ли, что церковь совершает великий грех, установив грех плоти, который на самом деле прекрасно служит природе, и что величайшей добродетелью считает общение с женщинами? Говорил это или что-нибудь подобное?

**О т в е т и л:** — Я не говорил ничего подобного, ибо хорошо знаю, что всякое плотское общение есть грех. О браке я всегда

высказывался в соответствии с нравственностью и христианскими законами. Если же я утверждал, что прелюбодеяние может быть сравнено с простительным грехом, и шутил по поводу этого греха больше, чем подобает, то я говорил это по легкомыслию и распушенности, находясь в веселом обществе, и не верил, да и теперь не верю, что это смертный грех.

Г о с п о д а с к а з а л и е м у: — Не следует удивляться, что подвергается такому допросу. До святой службы дошли сведения, что обвиняемый находился во многих еретических странах, городах и государствах в общении с еретиками, беседовал с ними и присутствовал на их проповедях. На основании того, в чем сам сознался, можно поверить, что он говорил и думал, будто Христос не является сыном Божиим, не воплотился и не родился от блаженной девы, что человеческое и божественное существовали в нем только в единой ипостаси. Он говорил также, что Христос был магом, что чудеса были мнимыми, и неудивительно, если предсказал собственную позорнейшую смерть, так как совершал злодеяния. Что христианская вера преисполнена кощунствами, что нет хороших монашеских орденов и даже надо уничтожить ордена, как и отобрать доходы, принадлежащие монахам. Отрицал пресуществление хлеба и вина в тело и кровь Господа нашего, как и благодать остальных таинств, приобретенную ими от страстей Господа Иисуса Христа. Говорил, что покаяние излишне для спасения души, что плотский грех не есть грех и что святая церковь впала в великое заблуждение, запрещая его, ибо он очень полезен для природы.

В целом, говорил, признавал и веровал во все, что установлено на допросе и было донесено святой службе. Но если будет со всей откровенностью просить и умолять, что покается так же, как проявил в отдельных случаях намерение покаяться в своих заблуждениях, и далее очистит совесть и скажет истину, то может быть уверен, что этот трибунал проявит все милосердие, возможное, необходимое и подобающее для спасения души. И посему да исповедуется во всех своих заблуждениях, изложив каждое порознь и с полной ясностью, и во всех ересях, которые проповедывал, защищал и признавал, вопреки католической вере, и которые были рассмотрены и осуждены по его делам подобными же трибуналами в других случаях. И пусть ясно, искренне и откровенно исповедуется во всех деяниях своей жизни, как в тех, когда еще был монахом, так и позже, дабы достигнуть того, что должно служить целью всех его помышлений и действий, и быть принятым обратно в лоно святой церкви и стать частью тела Иисуса Христа.

Вместе с тем настойчиво предупреждаем. Если вы не покаетесь, не перестанете так ожесточенно упорствовать, отрицая все, в чем были разоблачены, что противоречит католической вере и установлениям святой церкви, то вам не следует удивляться, если святая служба выступит против вас со всей строгостью законов, какие может и должна применять против нераскаянных и тех, кто не желает признать милосердие божие, поскольку эта святая служба стремится со всем христианским благообразием и милосердием вывести к свету тех, кто пребывает во мраке и повести их путями праведности к дороге вечной жизни.

**О т в е т и л:** — Да простит мне бог грехи, ибо я отвечал правдиво на все вопросы, какие только мне задавались, и по всем предметам, какие только мог припомнить. Однако, к великому своему удовлетворению и радости, я обдумую все свои поступки, и если найду в памяти что-либо сказанное или совершенное против христианской католической веры, то заявлю добровольно. Утверждаю, что высказывал лишь истину и правду. То же буду говорить и впредь, и уверен, что никто не обличит меня в противном<sup>66</sup>.

### ПЯТЫЙ ДОПРОС ДЖОРДАНО БРУНО

*3 июня 1592 г.*

Председатель — Себастиан Барбадико. Присутствовали — аудитор апостолического нунция; отец инквизитор; викарий патриарха Венеции имел слово, и, с разрешения господина Себастиана Барбадико, был выведен из тюрьмы Джордано Бруно.

**С п р о ш е н н ы й:** — Обдумал ли последние допросы, намерен ли отвечать правдиво на эти вопросы, если признает себя виновным в том, что выяснилось на этих допросах?

Затем ему был прочитан протокол допроса предшествующего дня. Выслушав, —

**О т в е т и л:** — Верно, что я находился в еретических странах, как я уже говорил, и в этом ссылаюсь на свои показания. Я находился в общении с еретиками и жил, как они, пил и ел все и во всякое время, т. е. в пятницу и субботу, в великий пост и во всякое иное запретное время, ел мясо, как поступали они. Много раз я даже не знал, в какие дни это было, — в пост, пятницу или субботу<sup>67</sup>. Когда я находился вне общества като-

ликов, то жил, не соблюдая никаких запретов. Уверяю, что у меня бывали угрызения совести, но так как я находился в обществе еретиков и ел с ними, то не мог обнаружить угрызений совести, чтобы не подать повода к издевательствам.

**Спрошенный:** — Что думает относительно установленных церковью запретов пищи, о соблюдении постов и воздержании от мясного в определенные дни?

**Ответил:** — Я считаю благочестивым и святым делом установления церкви о соблюдении постов и воздержании от мяса и запрещенной пищи в определенные дни. Я полагаю, что все верные христиане обязаны соблюдать эти установления. И я тоже следовал бы им, если бы не был вынужден считаться с условиями, о которых раньше говорил. Да поможет мне бог, если я ел мясо, пренебрегая религией. Что же касается обвинения, будто я посещал проповеди, чтения и диспуты еретиков, то я чаще всего поступал так из любознательности, с намерением познакомиться с их обычаями и красноречием, а не для удовольствия или чтобы иметь наставление. Когда же после чтения или проповеди начиналось распределение хлеба, согласно обряду их обедни, то я уходил и шел по своим делам, никогда не принимая участия в раздаче хлеба и не соблюдая их обрядов.

**Господа сказали ему:** — Невероятно, чтобы, находясь в разных странах при различных обстоятельствах, он не поступал так же, как поступали еретики, и не принимал участия в обряде раздачи хлеба, уже по одному тому, чтобы не рассориться с ними, ибо, конечно, он опасался возбудить их неудовольствие отказом, точно так же, как, по собственным словам, он по той же причине ел мясное в запрещенные дни. Поэтому пусть скажет правду.

**Ответил:** — О том, в чем я грешил, я говорил правду. Но в этом я не совершил греха, и никто не обличит меня. Кроме того, в этих странах всегда бывают католики, которые не соблюдают никаких обычаев еретиков.

Что Христос есть сын божий и родился от блаженной преннодевы, а также относительно всего остального, касающегося личности Иисуса Христа, то в этом у меня не было сомнений и я держался тех взглядов, которые изложил в своих предшествующих показаниях. Заявляю, что по этим вопросам я ни с кем никогда не рассуждал. Но чтобы облегчить совесть, я изложил свои сомнения относительно божественного воплощения. Возможно, мои слова по этому вопросу не были поняты или я недостаточно ясно выразился. Поэтому изложу еще раз.

Так как божество есть природа бесконечная, а человечество — конечная, первая — вечная, а вторая — смертная, то мне



казалось, что между ними нет такого отношения, чтобы могло получиться целое: что человеческая природа соединяется с божественной в одном и том же существе так, как человеческая душа соединяется с телом. В целом, поскольку речь идет о вечной троице, выражаясь наглядно и понятно, человеческое начало представлялось мне в ней как нечто дополнительное, как четвертая составная часть, наподобие того, как это, на мой взгляд, понимал аббат Иоахим<sup>68</sup>. Позднее я склонялся к тому, чему верит святая мать церковь, и понимал соединение божественного с человеческим как соприсутствие, не считая возможным допускать вместе с аббатом Иоахимом четверицу, так как мне кажется недостойным считать конечное и бесконечное одно наравне с другим.

**Е м у с к а з а н о:** — Из этого объяснения вытекает другое тяжелое заблуждение, а именно, что в Христе была человеческая личность.

**О т в е т и л:** — Сознаю и соглашаюсь, что отсюда могут вытекать эта и подобные ей несообразности. Но я изложил это мнение не для того, чтобы его защищать, а лишь для того, чтобы объяснить и исповедать свое заблуждение, какое бы оно ни было. И если бы я обратил внимание на приведенную несообразность и на другие, которые могут вытекать из него, то я подобных выводов не сделал бы, так как мог заблуждаться в принципах, но не в выводах.

Что касается чудес Христа и апостолов, то, по моему мнению, я достаточно ответил на вопросы. Во всяком случае могу добавить то, чем будет окончательно опровергнуто выдвинутое против меня обвинение, поступившее, как я полагаю, путем доноса. Если я сказал, что апостолы с их примерами доброй жизни, проповедями и чудесами сделали больше и добились более великих успехов для церкви, чем наблюдается в настоящее время, то отсюда вытекает, что, восхваляя чудеса и подвиги апостолов, я в силу последовательности не мог сказать ничего дурного относительно чудес и жизни Христа — их главы; следовательно, я не мог говорить ничего плохого ни о Христе, ни о христианской католической вере<sup>69</sup>.

Во всяком случае я не говорил и не держался мнения, что нет хороших монашеских орденов. Точно так же я считал и считаю хорошим и восхваляю, что монашеские ордена обладают богатствами. Я восхваляю священническое достоинство, поскольку соблюдаются установления, как это можно видеть из посвятительного послания к моей книге, озаглавленной «О монаде и числе»<sup>70</sup>.

Что касается таинств, в частности таинств алтаря и покаяния, то я никогда не высказывал и не держался взгляда, противного установлениям святой матери церкви, и ни в чем не сомневался<sup>71</sup>.

Далее, что касается прелюбодеяния и остальных плотских грехов, то я ссылаюсь на сказанное в другом моем показании и ничего не имею добавить. Если бы я говорил, думал и сомневался в чем-либо еще, то я бы сказал, так как намерен очистить совесть покаянием<sup>72</sup>.

**С п р о ш е н н ы й:** — Держался ли обвиняемый некоторого мнения относительно сотворения души и происхождения людей? Какого именно?

**О т в е т и л:** — В этом частном вопросе я держался того взгляда, который соответствует католической вере.

**Е м у с к а з а н о:** — Не припоминаете ли, что говорили, думали или верили, будто люди рождаются, в разврате, как все остальные животные, и что это состояние началось еще со времен потопа?

**О т в е т и л:** — Я полагаю, что таково мнение Лукреция. Я читал об этом взгляде и слышал, как его излагают, но не выдавал за свой собственный взгляд, не держался его и не признавал<sup>73</sup>. Когда же я обсуждал этот взгляд в своих чтениях, то излагал мнение Лукреция, Эпикура и подобных им. Это мнение не согласуется с моей философией и не может быть выведено из ее оснований и заключений, как в этом легко может убедиться тот, кто читал ее<sup>74</sup>.

**С п р о ш е н н ы й:** — Имел или держал у себя какую-либо книгу о заклинаниях или других суеверных искусствах и говорил ли, что намерен предаться искусству прорицания и подобных ему вещей?

**О т в е т и л:** — Что касается книг о заклинаниях и подобных им, то я всегда презирал их и не держал у себя<sup>75</sup> и не приписывал им никакой действительной силы. Что же касается прорицаний и, в частности, юдициарной астрологии, то я намеревался изучить ее с целью выяснить, заключается ли в ней какая-либо истина и пригодна ли она к чему-нибудь. Об этом намерении я сообщал многим людям. Я говорил, что занимался всеми областями философии и потрудился во всех других науках, исключая юдициарную астрологию, и что когда у меня будут благоприятные условия и досуг, я намерен заняться ею, найдя уединенное и спокойное место. Однако я не сделал этого и никогда не намеревался сделать, разве только в самое последнее время.

**С п р о ш е н н ы й:** — Думал ли и говорил, будто деятельность мира управляется судьбой, отрицая провидение божие?

О т в е т и л: — Этого нельзя найти ни в моих словах, ни тем менее в моих книгах. Я не говорил и не писал, будто деятельность мира управляется судьбой, а не провидением Божиим. Вы найдете, наоборот, в многих книгах взгляд, что я признаю провидение и свободную волю. Само собой разумеется, что признание свободной воли несовместимо с признанием судьбы<sup>76</sup>.

С п р о ш е н н ы й: — Имеется ли в его писаниях какое-либо упоминание о «пире на пепле» (*cena delle cenere*) и с какою целью?<sup>77</sup>

О т в е т и л: — Я написал книгу под названием: «Пир на пепле». Она делится на пять диалогов, трактующих о движении Земли. Так как я вел этот диспут в Англии за ужином, устроенным, по обычаю, в среду на первой неделе великого поста (*giorno delle ceneri*) в доме французского посла, где я жил, причем участвовало несколько врачей, то этим объясняется, что я дал этой книге название «Пир на пепле» и посвятил ее упомянутому послу. Возможно, в этой книге заключается какое-либо заблуждение, но сейчас не могу припомнить в точности, какое именно. Моим намерением было посмеяться в этой книге над этими врачами и их взглядами относительно этого предмета.

С п р о ш е н н ы й: — Восхвалял ли какого-либо еретика или еретических государей, поскольку прожил так много времени в их обществе? За что именно восхвалял и с какими намерениями?

О т в е т и л: — Я восхвалял многих еретиков, как и еретических государей. Но восхвалял не за то, что они — еретики, а исключительно за добродетель, которая была им свойственна. И я не хвалил их никогда как религиозных и благочестивых, не пользовался какими-либо подобными религиозными терминами. В частности, в своей книге «О причине, начале и едином» я восхваляю королеву Англии и называю ее божественной, но присваиваю это наименование не в качестве религиозного атрибута, а в виде известного рода эпитета, подобно тому, как древние имели обыкновение давать их государям. Такой обычай существует в Англии, где я находился, когда писал эту книгу; там обычно дают королеве титул «божественная». Тем более могло притти мне на мысль называть ее так, что она меня знала, ибо я постоянно бывал при дворе совместно с послом. Сознаюсь, что впал в заблуждение, восхваляя эту женщину-еретичку и в особенности присваивая ей наименование «божественной»<sup>78</sup>.

С п р о ш е н н ы й: — Имел ли беседы с королем Наваррским и возлагал ли на него надежды, получая обещания поддержки и милостей?

О т в е т и л: — Я не знаю ни короля Наваррского, ни его министров и никогда не встречался с ними. Когда мне приходилось высказываться о нем, я говорил, что он стал кальвинистом-еретиком лишь в силу необходимости, связанной с управлением государством, ибо за ним никто не последовал бы, если бы он не исповедывал ереси. Я выражал также надежду, что если бы ему удалось умиротворить королевство, он подтвердил бы установления предшествующего короля<sup>79</sup>. В этом случае я получил бы такие же милости, как от предшествующего короля, а именно разрешение вести публичные чтения.

С п р о ш е н н ы й: — Не утверждал ли, говоря о короле Наварском, что надеется на великие дела с его стороны и что мир нуждается в великих преобразованиях? Заявлял ли, что хотя христианская религия нравится ему более, чем какая-либо иная, но что она также нуждается в великом преобразовании, и он не понимает, как господь бог терпит подобные ереси католиков?

О т в е т и л: — Я не говорил ничего подобного. Я восхвалял короля Наваррского не за то, что он примыкает к еретикам, а по указанной выше причине. Я убежден, что он не еретик и живет еретически лишь из желания царствовать. Я не признаю также, будто существуют католические ереси<sup>80</sup>.

С п р о ш е н н ы й: — Говорил ли, что намеревается стать военачальником и захватить чужие богатства? И если это так, то что намеревался предпринять?

О т в е т и л: — Я не припоминаю, говорил ли что-нибудь подобное. У меня никогда не было желания стать военным или обратиться к какому-либо иному занятию, кроме изучения философии и других наук<sup>81</sup>.

С п р о ш е н н ы й: — Имеет ли что-либо сообщить в связи с предшествующими показаниями и намерен ли что-либо добавить или убавить?

О т в е т и л: — Я не вижу необходимости говорить еще что-либо и относительно этого всецело ссылаюсь на уже изложенное<sup>82</sup>.

Е м у с к а з а н о: — Продолжаете ли держаться заблуждения и ересей, в которые впали, и сознались в этом, или отрекаетесь от них?

О т в е т и л: — Проклинаю и осуждаю все заблуждения, в которые впал до настоящего дня, относящиеся к католическому образу жизни и священническому сану, какие только мне известны, и все ереси, которых придерживался, и все сомнения, какие только имелись у меня относительно католической веры и всех предметов, установленных святой церковью.

Раскаиваюсь, что думал, делал и говорил, сомневался или веровал в то, что не является католическим. Умоляю святой трибунал, да будет ему угодно, снисходя к моей слабости, принять меня в лоно святой церкви, даровать необходимое излечение для моего здоровья, а также проявить свое милосердие<sup>83</sup>.

**Е м у с к а з а н о:** — Необходимо выяснить, привлекались ли вы когда-нибудь к суду инквизиции и подвергались ли обвинениям по делам, относящимся к святой вере, в какой стране, в какое время и какие обвинения предъявлялись? Чем заканчивались судебные следствия? Отрекались ли вы от каких-либо ересей?

**О т в е т и л:** — Кажется, я уже говорил в первом показании, что, когда я был послушником, мой наставник, намереваясь внушить мне страх, написал донос, обвиняя в том, что я выбросил образа некоторых святых, — насколько припоминаю, это были, кажется, образа св. Екатерины Сиенской и св. Антония, — и оставил лишь распятие, а также в том, что я сказал одному послушнику, читавшему историю семи радостей богоматери, — что за книгу он там читает и не лучше ли почитать жития святых отцов или какую-либо другую книгу? Однако наставник в тот же день разорвал бумагу. В результате не знаю, было ли по этому делу какое-нибудь следствие и поступил ли донос.

Кроме того, как я уже говорил, перед тем, как я в первый раз поехал в Рим, насколько помню, в 1576 г., снял облачение и вышел из монашеского ордена, — провинциал возбудил против меня дело по обвинению в каких-то положениях, которых я, однако, не знаю ни в целом, ни в отдельности. Мне сказали только, что возбуждено дело по обвинению в ереси, но не знаю, говорилось ли о тех проступках, которые я совершил, будучи послушником, или по другим делам. Опасаясь ввиду этого, что меня могут заключить в тюрьму, я скрылся из Неаполя и уехал в Рим. Затем последовало то, о чем я уже сообщал в прежних показаниях.

**Д о б а в и л к д о п р о с у:** — Я не знаю и не представляю себе, по какому обвинению было возбуждено следствие, разве только в связи с тем случаем, когда я однажды беседовал с Монтальчино<sup>84</sup>, ломбардцем, братом нашего ордена, в присутствии нескольких других отцов. Он утверждал, что еретики — невежды и не знакомы со схоластическими терминами. Я возразил, что они, конечно, не облакали своих утверждений в схоластическую форму, но во всяком случае излагали свои взгляды вполне доступно для понимания, как делали и отцы святой церкви в древности. В качестве примера я привел ересь

Ария. Схоласты говорили, что он понимает рождество сына в смысле акта природы, а не в смысле акта воли. Между тем то же самое может быть выражено иначе, как у св. Августина, на которого ссылаются схоласты, а именно, что сын и отец не единосущны и сын происходит от воли отца, как все творения.

Упомянутым отцам этого было достаточно, чтобы объявить меня защитником еретиков, так как я провозглашал их учеными людьми. Больше я ничего не знаю и не предполагал, чтобы по этому поводу могло быть возбуждено следствие<sup>85</sup>.

Из Рима же я бежал по той причине, что получил из Неаполя письмо, извещавшее, что после моего отъезда из Неаполя были найдены некоторые книги, а именно творения святого Златоуста и святого Иеронима, с написанными на них примечаниями Эразма, впрочем перечеркнутыми. Этими книгами я пользовался тайно и вынужден был оставить их, когда уезжал из Неаполя, в надежде, что они не будут найдены. Эти книги считались запрещенными, так как в них имелись примечания, хотя и перечеркнутые. Однако ни в связи с этими процессами, ни по каким-либо иным причинам я не подвергался отлучению от церкви ни публично, ни частным образом и не привлекался к суду никаким трибуналом святой службы, кроме того, перед которым стою сейчас.

Добавил от себя: — Легко можно получить сведения об этих процессах, оставшихся незаконченными; они, по моему мнению, посланы прокуратору ордена в Рим. Впрочем, не думаю, чтобы там нашлось что-либо важное.

Спрошенный: — Какое имя носил до вступления в монашеский орден и во время пребывания в ордене? Сохраняли всегда после выхода из монастыря в разных странах то имя, которое носит теперь?

Ответил: — До вступления в монашеский орден мое имя было Филипп. Это имя мне дано при крещении. В монашестве я носил имя: брат Джордано Бруно. Это имя я сохранял всегда, во всех странах и все время, за исключением того, что в самом начале, когда бежал из Рима, я присвоил имя Филипп и под этим именем перешел горы.

ШЕСТОЙ ДОНПРОС ДЖОРДАНО БРУНО <sup>86</sup>

4 июня 1592 г.

Председатель — Себастиан Барбадиго. Присутствовали — апостолический нунций, патриарх Венеции, отец инквизитор.

С п р о ш е н н ы й: — Желаете ли, после того как выслушали протокол всех своих показаний, что-либо добавить или убавить, или же согласны утвердить и одобрить в том виде, в каком он находится?

О т в е т и л: — Я прослушал протокол всех своих показаний, прочитанных мне, и не намерен ни убавлять, ни добавлять что-либо, но утверждаю и одобряю в том виде, в каком он находится и зачитан.

С п р о ш е н н ы й: — Имеете ли что-нибудь сказать еще по пункту обвинения относительно искусства пророчества и заклятий<sup>87</sup>?

О т в е т и л: — Я приказал переписать в Падуе книгу «О знамениях Гермеса, Птоломея и других», но не знаю, заключаются ли в ней, кроме естественных предвидений, какие-либо осужденные положения. Я приказал переписать ее, чтобы пользоваться для юдициарной астрологии, но еще не прочел, а приготовил для себя по той причине, что Альберт Великий в своей книге о минералах упоминает о ней и хвалит в том месте, где говорит об изображениях камней. Я приказал в Падуе переписать эту книгу, как сказал раньше. В настоящее время она находится в руках почтеннейшего Мочениго.

Е м у с к а з а н о: — Имеется ли в этой стране или где-либо в другом месте ваш враг или человек, недоброжелательно относящийся к вам и по какой причине?

О т в е т и л: — В этой стране я не считаю врагом никого, кроме Джованни Мочениго, его домашних и слуг, ибо он нанес мне тягчайшее оскорбление, какое только может нанести живой человек: он убил меня живым, обесчестил, отнял вещи, арестовал меня, своего гостя, в собственном доме, ограбил все рукописи, книги и остальные вещи. И он поступил так по той причине, что не только хотел научиться у меня всему, известному мне, но даже хотел, чтобы я не мог научить этому кого бы то ни было другого. Он все время угрожал моей жизни и чести, если я не научу его всему известному мне.

## СЕДЬМОЙ ДОПРОС ДЖОРДАНО БРУНО

30 июля 1592 г.

Председатель — Джованни Суперанцио. Присутствовали — Томазо Морозини, патриарх Венеции, отец инквизитор, апостольский нунций.

Спрошенный: — Находит ли своевременным сообщить настоящую истину, если продумал глубоко все, в чем соznался в предшествующих допросах?

Отвeтил: — Господа, я продумал все, и, уверяю, мне не приходит на мысль ничего, что я мог бы добавить к своим показаниям, так как относительно пребывания в разных странах, деятельности и образа жизни за время отступничества, кажется полностью, изложил в показаниях все, действительно имевшее место.

Емусказано: — Отступничество в течение столь длительного времени ставит вас под очень большое подозрение в отношении святой веры, ибо вы так долго с пренебрежением относились к наложенному на вас отлучению. Отсюда вытекает, что у вас могли быть преступные взгляды и по другим вопросам, кроме тех, о которых вы дали показания. Поэтому вы можете и должны без всяких оговорок очистить ныне свою совесть.

Отвeтил: — Мне кажется, что вопросы, по которым я дал показания и в связи с которыми высказывался в своих сочинениях, достаточно показывают, какое значение я придаю своему преступлению, и я исповедуюсь в нем настолько, насколько оно имело место. Сознаюсь, что подал немаловажные поводы подозревать себя в ереси. Я утверждаю, сверх того, — и это истина, — что всегда испытывал угрызения совести и намеревался исправиться. Я всегда искал наиболее подходящего и верного случая, чтобы совершить это, вернувшись к строгости монашеского повиновения. Как раз в это время я приводил в порядок свои сочинения, чтобы обратиться к милости его святейшества и получить таким образом возможность жить более свободно, чем это обычно возможно в католическом монашеском ордене. Я надеялся, что изложенные доводы и дальнейшие оправдания засвидетельствуют мое обращение, и тогда выяснится, как я уверен, что не обнаружится пренебрежения к католической религии, а лишь страх перед строгостью святой службы и любовь к свободе.

Емусказано: — Нельзя поверить, чтобы у вас имелось намерение вернуться к святой вере, так как во Франции и других католических странах, где вы находились в течение



многих лет, вы никогда не подумали обратиться к какому-либо прелату святой церкви, [чтобы] побеседовать о намерении вернуться к повиновению и к истине святой католической веры. Это тем менее вероятно, что, приехав в Венецию, вы не только не обнаружили подобного намерения, но даже преподавали ложные и еретические догматы и доктрины.

О т в е т и л: — Я уже сообщал в своих показаниях, что советовался по своему делу с монсиньором епископом Бергамо, нунцием во Франции. Я был представлен ему дон Бернардино Мендоза, католическим послом, с которым познакомился при английском дворе, и не только советовался по своему делу с монсиньором нунцием, но добавил, что прошу и настойчиво умоляю написать в Рим его святейшеству и добиться для меня прощения, чтобы я был принят обратно в лоно католической церкви, но без принуждения к возобновлению монашеского обета. Однако это было еще при жизни Сикста V, а потому нунций не рассчитывал на возможность добиться такой милости, не пожелал написать и предложил, поскольку я желаю вернуться в монашество, написать самому, обещая свое содействие<sup>88</sup>. Он направил меня затем к одному отцу иезуиту. Насколько я припоминаю, его имя — Алонсо, из Испании. Если он жив, он может подтвердить. Я обсудил с ним свое дело. Он указал, что мне необходимо добиться снятия отлучения от папы и предупредил, что, будучи отлученным, я не имею права принимать участия в святом богослужении, но могу посещать проповеди и возносить молитвы в церкви.

После приезда в Венецию я не преподавал никаких еретических доктрин или догматов. Я только вел беседы со многими дворянами по философским предметам, как об этом можно получить сведения у них самих. Поскольку в беседах приходилось говорить о Германии и Англии, я издевался над религиозными верованиями этих стран как нечестивыми, невежественными и пагубными для государства. Кроме того, обо всем этом я писал в своих трактатах, как сообщал в других показаниях, и это можно видеть из них. И если, находясь в Венеции, я не добивался снятия отлучения, то все же мне было близко всегда питаемое мною намерение примириться с церковью. Но я намеревался сперва вернуться во Франкфурт и напечатать некоторые свои работы: «О семи свободных искусствах» и «О семи изобретательных искусствах», и представить эти труды папе, чтобы оправдаться и таким исключительным образом быть принятым обратно в лоно святой церкви. В дальнейшем я предполагал вести монашеский образ жизни, но вне монастыря, так как не хотел, вернувшись в свой монастырь в родной области, под-

вергаться упрекам в отступничестве и находиться во всеобщем презрении.

**Е му с к а з а н о:** — По вашим словам, можно собрать сведения у многих дворян, так как не найдется ни одного, кому вы преподавали бы еретические догмы, но что вы лишь рассуждали по философским предметам. Вопреки этому из некоторых показаний установлено, что вы поступали прямо противоположным образом и преподавали ложные доктрины<sup>89</sup>.

**О т в е т и л:** — Кроме обвинителя, — как я полагаю, синьора Джованни Мочениго, сына светлейшего мессера Антонио, — не думаю, чтобы нашелся кто-нибудь, кто мог бы утверждать, будто я преподавал ложные и еретические доктрины. И у меня нет подозрения ни на кого другого, кто мог бы заявить что-либо против меня в вопросах святой веры.

**Е му с к а з а н о:** — Где и в каком месте обсуждали вы с дворянами вопросы, относящиеся к науке?

**О т в е т и л:** — По вопросам науки я высказывался в академии, в доме светлейшего синьора Андреа Морозини, находящемся. кажется, у св. Луки на Большом канале. Там обычно собиралось много дворян и ученых. Я беседовал также в некоторых книжных лавках, но не знаю ни одного лица в отдельности, так как они мне были незнакомы.

**Е му с к а з а н о:** — Вы должны глубоко продумать и осознать свое положение, так как в течение долгого времени и многих лет были отступником, подлежащим осуждению, и находились в еретических странах, а потому легко может быть, что совершили преступления и в других вопросах или иными действиями помимо того, о чем сообщили в своих показаниях. Поэтому предлагаем вам надлежащим образом очистить свою совесть.

**О т в е т и л:** — Возможно, что на протяжении столь долгого времени я впадал и в другие заблуждения и отступления от святой церкви, кроме тех, в которых сознался. Возможно, что и сейчас еще я подлежу какому-либо другому осуждению. Во всяком случае я обдумал все и не вижу более никаких заблуждений. Я откровенно каялся и каюсь в своих прегрешениях и нахожусь в руках светлейших синьоров, чтобы получить излечение от грехов, для спасения через покаяние, но я не могу сказать более того, что имеется, и выразить все лучшим образом, как жаждет моя душа.

**П о с л е т о г о, к а к к о л е н о п р е к л о н е н н ы й с к а з а л:**

— Смирненно умоляю бога и светлейших синьоров о прощении всех заблуждений, в которые впал. Готов выполнить

все, что будет решено вашей мудростью и признано необходимым для спасения моей души.

Д а л е е з а я в и л : — Прошу наложить на меня любое покаяние, даже превосходящее по тяжести обычное покаяние, но не такое, которое могло бы публично опозорить меня и осквернить святую монашескую одежду, которую я носил. И если, по милосердию бога и светлейших сеньоров, мне будет дарована жизнь, то обещаю значительно исправиться в своем образе жизни, дабы искупить соблазн, вызванный моим прежним образом жизни, и данное наставление послужит примером, полезным для всякого<sup>90</sup>.

После того, как святой трибунал приказал ему подняться с земли, и после того, как приказание было повторено много раз —

С п р о ш е н н ы й : — Намерен ли сейчас сказать еще что-либо?

О т в е т и л : — Нет, не намерен больше ничего сказать.



## II. ВЫДАЧА ДЖОРДАНО БРУНО РИМСКОЙ ИНКВИЗИЦИИ

### ПИСЬМО ГЕНЕРАЛЬНОГО ИНКВИЗИТОРА КАРДИНАЛА САНСЕВЕРИНА ТРИБУНАЛУ ВЕНЕЦИАНСКОЙ ИНКВИЗИЦИИ С ТРЕБОВАНИЕМ ВЫДАТЬ ДЖОРДАНО БРУНО РИМУ

*17 сентября 1592 г.*

Святой трибунал, во исполнение письма кардинала инквизиции Сансеверина от 12-го дня вышеуказанного месяца, постановил, именем святой конгрегации высшего трибунала святой службы Рима, чтобы Джордано Бруно незамедлительно был отправлен к губернатору Анконы, который затем непосредственно доставит его святому трибуналу инквизиции Рима, согласно упомянутому письму<sup>91</sup>.

---

### ПЕРЕГОВОРЫ ВЕНЕЦИАНСКОЙ ИНКВИЗИЦИИ С ПРАВИТЕЛЬСТВОМ ВЕНЕЦИИ О ВЫДАЧЕ ДЖОРДАНО БРУНО РИМУ

Доложено Сенату 3 октября 1592 г.

*28 сентября 1592 г.*

Монсензор викарий патриарха Венеции, совместно с отцом инквизитором и синьором Томазо Морозини, одним из синьоров, заседающих в святом трибунале инквизиции, явились в коллегия [Совета Мудрых], заявив, что по поручению монсензора патриарха прибыли уведомить его светлость [дожа Венеции] и почтеннейших синьоров о следующем.

Некоторое время назад был задержан и ныне находится в тюрьме этого города переданный в распоряжение святой службы Джордано Бруно Ноланец, обвиненный не только как еретик, но как ереснарх, написавший различные книги, в которых усиленно восхвалял королеву Англии и других государей-еретиков, писавший разные вещи, относящиеся,

в частности, к религии, и неподобающие, хотя он говорил философски. Это — отступник, первоначально бывший братом-доминиканцем. В течение многих лет он жил в Женеве и Англии. В Неаполе и других городах он уже привлекался к суду инквизиции по тому же обвинению. Когда в Риме стало известно о его аресте, Сансеверина, верховный инквизитор, прислал письмо с повелением отправить его в Рим.

Он привел часть письма указанного достопочтенного кардинала, адресованного инквизитору этого города, с повелением отправить преступника, при первой возможности безопасного путешествия, в Анкону, губернатор которой позаботится затем о его доставке в Рим.

Монсеньор викарий добавил, что не желал выполнить это, не доложив сперва светлейшим синьорам, дабы они сказали, какое распоряжение сочтут правильным. Он будет ждать их сообщения, что надлежит ответить Риму, и просит ускорить дело, так как представляется подходящий случай безопасного путешествия.

Его светлость [дож Венеции] ответил, что уяснил все изложенное и будет иметь с синьорами надлежащее суждение, о котором и уведомит<sup>92</sup>.

После этого они удалились.

---

*28 сентября 1592 г.*

В тот же день, после обеда, явившись в заседание Совета Мудрых, отец инквизитор заявил синьорам, что прибыл узнать, какое решение вынесено в связи с обсуждавшимся утром делом относительно отправки этого человека в Рим, так как имеется готовый к отплытию корабль.

Совет Мудрых обратился к отцу инквизитору с вопросом: сколько дней назад получен приказ?

Он ответил, что письмо получено с прошлой ординарной почтой, а не с последней.

Мудрые сообщили ему, что это дело важное и должно быть глубоко обсуждено, а сейчас имеется много серьезнейших государственных вопросов. Поэтому они не могли вынести решения, и его преосвященство может теперь разрешить отплытие корабля.

Он ответил, что так и поступит, согласно воле синьоров, и покинул заседание.

---

**СООБЩЕНИЕ РИМУ ОБ ОТКАЗЕ ПРАВИТЕЛЬСТВА ВЕНЕЦИИ  
ВЫДАТЬ ДЖОРДАНО БРУНО**

*3 октября 1592 г.*

Послу Донато в Рим.

...посылаем для вашего сведения копию запроса, полученного от святого трибунала этого города, в связи с письмом достопочтеннейшего Сансеверина о том, чтобы выдать Риму некоего Джордано Бруно, задержанного и заключенного в тюрьму по приказанию этого трибунала.

Установление порядка выдачи заключенных, которые по всем законам должны быть судимы трибуналом, задержавшим их и ведущим их дело, серьезнейшим образом нарушает права и колеблет авторитет трибунала. Пример с одним преступником должен будет распространяться и на другие случаи в дальнейшем и причинит огромный ущерб правам наших подданных.

Наши справедливейшие соображения были доведены до сведения отца инквизитора, который заявил, что принимает их, сообщит в Рим и обстоятельно изложит упомянутому кардиналу, добавив от себя просьбу согласиться с ним.

Обо всем этом мы намеревались уведомить вас, чтобы вы имели возможность дать надлежащий ответ, когда придется вести переговоры по данному предмету, защищая права юрисдикции трибунала нашего города, согласно вышеизложенному.

+117  
—2  
—6<sup>93</sup>

**ОТВЕТНОЕ ПИСЬМО ВЕНЕЦИАНСКОГО ПОСЛА В РИМЕ  
ДОЖУ ВЕНЕЦИИ**

Письмо государю Венеции

*Рим, 10 октября 1592 г.*

...глава 18. То, что ваша светлость приказали сообщить относительно личности Джордано Бруно, задержанного инквизицией Венеции, передано ординарному послу, чтобы он мог ответить на запрос в соответствии с волей вашей светлости. Если же случится, что нас, экстраординарных [послов], спросят о чем-либо, чего мы не предполагаем, мы дадим надлежащий ответ.

Леонардо Донато, кавалер, прокуратор, посол.

*Зачитано в Совете.*

**ПАПА КЛИМЕНТ VIII ТРЕБУЕТ ВЫДАЧИ  
ДЖОРДАНО БРУНО**

*22 декабря 1592 г.*

Явившись в превосходительнейшую коллегия [Совета Мудрых] монсеньор нунций его святейшества высказался о ниже-следующих предметах...

Перейдя затем к вопросу относительно брата Джордано Бруно Ноланца из Неаполя, задержанного и заключенного в тюрьму инквизицией, изложил его преступления.

Это — отступник, писавший и издававший еретические книги, причем на некоторых из них стоит, что они напечатаны в Венеции, тогда как на самом деле они изданы в еретических странах. Он ранее бежал оттуда [?], а затем из Неаполя, будучи преследуем. Он проживал в Женеве, Франции и Англии, находился в постоянном общении с еретиками и открыто защищал свои взгляды. В целом — это заведомый ересиарх, и не только по менее важным вопросам, но и относительно воплощения спасителя нашего и святейшей тропы. Это было с очевидностью установлено показаниями.

Его святейшеству угодно, чтобы он был отправлен в Рим для доведения до конца судебного преследования, начатого против него этой святой инквизицией. Он просит, чтобы его светлость выразил согласие и разрешил отправить указанное лицо в Рим, ибо там обитает правосудие, как его святейшество сказал синьорам послам.

Светлейший синьор прокуратор Донато ответил на это, что имеет от превосходительнейшего сената поручение вести переговоры с его святейшеством, что он и сделал, соблюдая полное уважение к святому трибуналу, установленному судить преступников здесь же на месте и осуществлять истинное правосудие. Так он и поступает по воле самого святейшества, причем светлейшему нунцию предоставлено заседать в нем совместно с другими судьями святого трибунала. Поэтому нельзя считать правильным, чтобы преступники отсылались отсюда в Рим. В данном вопросе можно сделать много ссылок на определенные для этой цели установления святой службы. Ему неизвестно, чтобы этот порядок когда-либо нарушался, на основании небольшой имеющейся практики. Повидимому, его святейшество было удовлетворено. Тем не менее отправлено напоминание послам об этом, прежде чем они покинут Рим. Дело находится сейчас в том же положении, и никакого нового решения пока не вынесено.

Нунций возразил, что указанное лицо — неаполитанец, а не подданный этого государства. Сперва он был предан суду в Неаполе, а затем в Риме за тягчайшие изложенные ранее преступления. Кроме того, преступники уже выдавались Риму в двух дюжинах случаев<sup>94</sup>, столь же исключительных, как этот, ибо трибунал Рима есть глава и высшая [инстанция] для всех остальных [трибуналов]. Если бы даже это был простой брат и папа потребовал его выдачи Риму, то и против этого нельзя было бы возражать, и еще меньше имели оснований в данном случае, ибо это публично разоблаченный ересиарх, запятнаный разными другими тягчайшими преступлениями, о которых упоминать не будет, так как говорит лишь о делах, относящихся к вере. Не может быть сомнений, что в обычных делах, когда начинается процесс, преступники должны осуждаться там же, где дело начато, но данное дело, имеющее исключительно важное значение, было начато инквизицией в Неаполе, а затем велось в Риме.

В заключение был дан ответ, что превосходительнейшие синьоры совместно обсудят дело, воодушевленные желанием всегда оказывать его святейшему всяческое возможное удовлетворение...

Вслед затем нунций испросил разрешения удалиться и покинул заседание.

---

### ДОКЛАД ПРОКУРАТОРА РЕСПУБЛИКИ КОНТАРИНИ ПО ДЕЛУ ДЖОРДАНО БРУНО

7 января 1593 г.

Светлейший синьор прокуратор Ферриго Контарини, приглашенный в превосходительнейшую коллегия по приказанию светлейшего [дожа П. Чиконья], поручившего представить сообщение относительно брата Джордано Бруно, который находится под стражей святой службы инквизиции и выдачи которого Риму требовал монсеньор нунций. В связи с этим прокуратор изложил светлейшему сегодня утром следующее<sup>95</sup>.

Указанный брат ранее был предан суду инквизиции и заключен в тюрьму в Неаполе за тяжелое еретическое преступление. Он скрылся оттуда и направился в Рим, где был заключен в тюрьму и предан суду как в связи с прошлыми, так и в связи с новыми обвинениями.

Он вторично бежал из заключения и отправился в Англию, где жил, согласно обычаям этого острова. Затем он приехал



в Женеву, где в течение некоторого времени вел такую же порочную и дьявольскую жизнь. Наконец, он уехал оттуда, прибыл в Венецию и нашел себе убежище в доме одного дворянина. Этот дворянин, чтобы успокоить надлежащим образом свою христианскую совесть, донес на него святому трибуналу, после чего тот был схвачен и заключен в тюрьму.

Он совершил тягчайшие преступления в том, что касается ереси, но это — один из самых выдающихся и редчайших гениев, каких только можно себе представить, и обладает необычайными познаниями и создал замечательное учение.

Принимая во внимание, что это дело было начато в Неаполе и Риме и гораздо более подлежит этому суду, чем тому, который находился здесь, и ввиду исключительной тяжести преступлений, а также, что это — чужеземец, а не подданный, — полагает, что надлежит удовлетворить [требование] его святейшества, как и делалось в других подобных же случаях. Несмотря на это, представляет дело на усмотрение исключительной мудрости светлейшего.

Нельзя умолчать также и о следующем. Дело было сообщено преступнику, чтобы он выразил свое мнение и желание, и что он думает, если его выдадут, и как отнесется к этому. Он заявил, что намеревается представить письменное произведение, которое, насколько он это может, откроет ему путь к доброй жизни, и тогда он будет доволен, если его направят к римскому правосудию. Вероятно, это было сказано для того, чтобы как-нибудь добиться отсрочки и протянуть время, ибо он боится быть отправленным таким способом<sup>96</sup>. Но поскольку он находится в строгом заключении и поскольку светлейший рассудит, как ему угодно поступить в данном вопросе, то будет поступлено по его воле. Синьоры обязаны иметь в виду, что это сообщение должно держаться в строгой тайне и не подлежит оглашению ни публично, ни частным образом. Однако заявил, что всегда готов без всяких возражений подчиниться велению светлейшего и выполнить долг перед отечеством, как и во всех иных делах сего мира. Затем он просил разрешения покинуть собрание, воздав похвалу мудрости государя и его готовности служить интересам государства.

---

**ПЕРЕДАЧА ДЖОРДАНО БРУНО АПОСТОЛИЧЕСКОМУ НУНЦИУ  
ДЛЯ ОТПРАВКИ В РИМ**

7 января 1593 г.

Монсеньор нунций сделал нашей синьории настоятельное представление от имени верховного первосвященника о выдаче Риму брата Джордано Бруно неаполитанца. В первый раз он был предан суду и заключен в тюрьму в Неаполе, а затем в Риме по тягчайшим обвинениям в ереси. Затем он бежал из тюрьмы того и другого города и, наконец, был обвинен и задержан святой службой инквизиции этого города. Ввиду этого святой трибунал Рима должен выполнить над ним надлежащее правосудие. В таких случаях, а в особенности в таком исключительном деле, подобает удовлетворить [требование] его святейшества.

Во исполнение требования первосвященника указанный брат Джордано Бруно должен быть отослан к трибуналу инквизиции Рима, о чем необходимо известить монсеньора нунция, чтобы он установил, под какой охраной и каким образом угодно будет его преосвященству отправить указанное лицо. Об этом надлежит сообщить нунцию завтра при свидании с ним или передать ему извещение на дом через посредство нотариуса нашей канцелярии. Кроме того, нашему послу в Риме должно быть отправлено уведомление, чтобы он сделал надлежащее представление его святейшеству и засвидетельствовал постоянную готовность нашей республики выполнить все, удобное ему.

+ 142  
— 10  
— 20<sup>97</sup>

**ИЗВЕЩЕНИЕ, ПОСЛАННОЕ ВЕНЕЦИАНСКОМУ ПОСЛУ В РИМЕ  
О ВЫДАЧЕ ДЖОРДАНО БРУНО**

*9 января 1593 г.*

Послу Парута в Рим.

Как видно из прилагаемой копии извещения монсеньора нунция, им было сделано настоятельное представление от имени его святейшества разрешить отсылку в Рим к святому трибуналу инквизиции брата Джордано Бруно, находящегося в тюрьме этой службы инквизиции. Мы со своей стороны охотно удовлетворяем требование святейшества, отсылая его правосудию Рима.

Он будет передан монсеньором нунцием с такими предосторожностями и таким способом, какие покажутся ему наилучшими.

Довода об этом до сведения его преосвященства, сообщаем также и вам, чтобы вы сделали первосвященнику представление об этом как об акте почтения и сыновнего повиновения его святейшеству. При этом нам надлежит выразить от нашего имени сочувствие по поводу его нездоровья, если же с получением настоящего письма его здоровье улучшится, то передать надлежащее приветствие. Уповая на милость Божию, надеемся, что вы возрадуетесь с ним.

+ 151  
— 0  
— 3<sup>98</sup>

**СООБЩЕНИЕ О РАДОСТИ ПАПЫ КЛИМЕНТА VIII ПО ПОВОДУ  
ВЫДАЧИ ЕМУ ДЖОРДАНО БРУНО**

*Письмо посла Поло Парута дожу Венеции*

*16 января 1593 г.*

Я известил его святейшество о полученном от вашего сиятельства поручении сообщить относительно брата Джордано Бруно и представил на его усмотрение. При этом я засвидетельствовал, что это решение еще раз подтверждает желание вашей светлости выполнить приятное ему дело. Он действительно принял это сообщение, как в высшей степени радостное, и ответил

мне весьма любезно и обязательно. Он заявил, что очень желает всегда находиться в согласии с Республикой. Сверх того, он не хочет, чтобы ей приходилось разгрызать сухие кости, подкладываемые теми, кто не в силах спокойно глядеть, как высоко он ценит засвидетельствованную ему преданность<sup>99</sup>. На это я ответил столь же обязательными словами, выразив искреннее почтение Республики к нему. Так как в моих словах ничего существенного не заключалось, то я не передаю их содержания.

---



### III. СОЖЖЕНИЕ ДЖОРДАНО БРУНО

#### ПИСЬМО ДЖУЗЕППЕ МАНЦОНИ К ДОМЕНИКО БЕРТИ \*

...Следующие далее декреты скопированы мною в 1849 г. в архиве римской инквизиции из тома in folio, на бумаге, переплетенного в пергамент и с надписью на корешке: «Декреты святой службы 1600—1601», а на бумажке, прикрепленной к корешку, написано: «Л. 5100». Этот том относится к более позднему времени. По манере письма он мне кажется относящимся ко второй половине XVIII в. Во многих местах переписчик не разобрал письма оригиналов, которые я тщетно искал и которые, возможно, были частью испорчены чернилами, что и привело к необходимости скопировать их. Вместо произвольных подстановок слов переписчик часто предпочитал ставить многоточия, иногда заполненные другими почерками.

*20 января 1600 г.*

В присутствии его святейшества —

Мемориал брата Джордано Бруно, заключенного в святой службе, обращенный к его святейшеству, был вскрыт, но не прочтен.

По делу указанного брата Джордано Ноланца из ордена братьев проповедников и отступника от этого ордена сделано сообщение братом Ипполито Мариа, генералом указанного ордена проповедников.

По поручению светлейших, он, совместно с генеральным прокуратором указанного ордена, беседовал с оным братом Джордано, увещевая признаться в еретических положениях, заключающихся в его сочинениях и предъявленных ему во время процесса, и отречься от них.

---

\* Опубликовано впервые в 1876 г. в книге D. Berti. Copernico e le vicende del sistema Copernicano, Roma.

Он не дал на это согласия, утверждая, что никогда не высказывал еретических положений и что они злостно извлечены слугами святой службы.

Святейший владыка наш, заслушав мнения светлейших, повелел довести дело до конца, применяя надлежащие средства, а также вынести приговор и передать брата Джордано светской курии.

**ПОВЕЛЕНИЕ ПАПЫ КЛИМЕНТА VIII  
О ПЕРЕДАЧЕ ДЖОРДАНО БРУНО СВЕТСКОЙ ВЛАСТИ  
ДЛЯ СОВЕРШЕНИЯ КАЗНИ**

*20 января 1600 г.*

Конгрегация службы святой римской и вселенской инквизиции происходила в апостолическом дворце у св. Петра в присутствии владыки нашего святейшего Климента папы VIII и кардиналов генеральных инквизиторов: В ней принимали участие нижеперечисленные.

Дня 20-го января месяца, каковой день был праздником святых Фабиана и Себастиана мучеников, 1600.

Кардинал Лодовико Мадруцци, епископ Сабинский, кардинал Джулио Антонио Сантори, епископ Палестринский или Сансеверинский, кардинал Пьетро Деза (титул св. Лаврентия в Лучине), кардинал Доменико Пинелли (титул св. Златоуста), кардинал Джеронимо Бернерио (титул св. Марии «*supra Minervam*»), кардинал Камилло Боргезе (титул св. Иоанна и Павла) из Асколи, кардинал Помпео Аригони (титул св. Бальбины), кардинал Роберто Беллармини (титул св. Марии «*in Via*»).

Достопочтенные отцы: Альберто Трагальоло, епископ Термолийский, генеральный комиссарий святой службы; Ипполито Мариа Беккариа а Монтерегали, генеральный магистр ордена проповедников; Пьетро Миллино из Рима, Марчелло Филонардо, ассессор святой службы, Джулио Монтеренцио из Болоньи, прокуратор-фискал и

Я, Фламиний Адриан, нотариус святой римской и вселенской инквизиции.

В этой конгрегации были изложены следующие дела.

Брата Джордано Бруно Ноланца и т. д., заключенного и т. д.— мемориал, обращенный к святейшему, был открыт, но не прочитан.

Брата Джордано.

Брат Джордано, сын покойного Джованни Бруно из города Нолы, Неаполитанского королевства, рукоположенный из монахов, из ордена проповедников и отступник от оногo, заключенный в тюрьме святой инквизиции, преданный суду и подвергнутый допросу по еретическим и другим преступлениям, подробнее изложенным в актах его дела.

Возбужденный против него в связи с этими делами процесс докладывался повторно и неоднократно на конгрегациях указанной святой инквизиции и всесторонне был обсужден. Сегодня был сделан доклад в присутствии святейшего владыки нашего папы отцом — братом Ипполито Мариа а Монтерегали, генералом всего ордена проповедников, о том, что по поручению указанных господ кардиналов генеральных инквизиторов, совместно с генеральным прокуратором того же ордена, он говорил с указанным братом Джордано Бруно Ноланцем из того же ордена, заключенным в тюрьме святой службы, и увещевал его признать свою вину, отказаться, клятвенно отречься от еретических положений, как заключающихся в его сочинениях, так и выдвинутых им в его собственных показаниях, и подтвердить выраженную им ранее готовность сделать это, вернувшись в лоно пресвятой матери католической и апостолической римской церкви.

Указанный брат Джордано не согласился на это, утверждая, что никогда не писал и не выдвигал еретических положений, но что они злостно извлечены слугами святой службы и выдвинуты против него. Он будто бы готов дать отчет во всем, что писал и говорил, и защищать против каких угодно богословов, с которыми не пожелал бы согласиться, но подчинится только постановлению святого апостольского престола, если таковое состоится относительно сказанного или написанного им, или святым канонам, если на основании их будет доказано противоположное написанному или сказанному им, не считаясь с тем, что службой святейшей инквизиции ему было доказано и будет доказываться, что в его писаниях и показаниях содержатся явные ереси.

Святейший владыка наш господин Климент папа VIII постановил и повелел: да будет это дело доведено до конца, — соблюдая то, что подлежит соблюдению, — да будет вынесен приговор, и да будет указанный брат Джордано предан светской курии <sup>100</sup>.

## ТЕКСТ ПРИГОВОРА

[8 февраля 1600 г.]

Копия приговора, вынесенного против брата Джордано Бруно Ноланца, врученная губернатору Рима.

Мы, Лодовико Мадруцци, епископ Сабинский; Джулио Антонио Сантори, епископ Палестринский или Сансеверинский; Пьетро Деза (титул св. Лаврентия в Лучине); Доменико Пинелли (титул св. Златоуста); брат Джеронимо Бернерио (титул св. Марии «*sorga la Minerva d'Ascoli*»); Паоло Сфондрато (титул св. Цецилии); Лючио Сассо (титул св. Кирика и Иулиты); Камилло Боргезе (титул св. Иоанна и Павла); Помпео Аригони (титул св. Бальбины); Роберто Беллармино (титул св. Марии «*in Via*») — наименованные, по милосердию божью, священниками кардиналами святой римской церкви, генеральные инквизиторы всего христианского государства против еретических преступлений, особо уполномоченные святым престолом.

Ты, брат Джордано Бруно, сын покойного Джованни Бруно, из Нолы, возраста же твоего около 52 лет, уже восемь лет назад был привлечен к суду святой службы Венеции за то, что объявил: величайшее кощунство говорить, будто хлеб пресуществлялся в тело и т. д.

Эти положения<sup>101</sup> были предъявлены тебе 16 января 1599 года в конгрегации прелатов, заседавшей в святой службе, и был предоставлен шестидневный срок для размышления, чтобы затем ты ответил, намерен ли отречься от этих положений, или нет. Затем, 25-го числа того же месяца та же конгрегация вновь заседала в установленном месте, и ты ответил, что готов взять назад свои утверждения, если апостольский престол и его святейшество наш владыка признают эти восемь положений окончательно еретическими, или если его святейшество признает их таковыми, или, по наитию святого духа, определит их как таковые.

И немедленно же вслед за тем ты представил письменное заявление, обращенное к его святейшеству и к нам, которое, как ты говорил, содержит твои оправдания. И затем, 4 февраля 1599 года, было постановлено снова предъявить тебе указанные восемь положений. И действительно, они были предъявлены тебе 15-го числа того же месяца с тем, чтобы, если ты признаешь их еретическими и пожелаешь отречься, тебя приняли в покаяние. В противном случае тебе было бы предоставлено сорок



дней, чтобы покаяться. Ты заявил, что признаешь эти восемь положений еретическими, готов проклясть их и отречься от них в том месте и в то время, когда будет угодно святой службе, и не только от этих положений, но сказал, что готов проявить всяческое послушание относительно других положений, предъявленных тебе раньше.

Но затем ты представил другое заявление, находящееся в делах святой службы, обращенное к его святейшему и к нам. Из него с совершенной очевидностью обнаруживается, что ты упорно держишься этих своих заблуждений<sup>102</sup>.

Кроме того, получены были сведения о поступлении в святую службу в Верчеллах донесения о том, что тебя признавали атеистом, когда ты находился в Англии, и что ты написал книгу о «Торжествующем звере».

10 сентября 1599 года тебе был предоставлен сорокадневный срок для покаяния, после чего с тобою должны были поступить так, как приказывают и повелевают святые каноны.

Несмотря на это, ты упорно и нераскаянно держался своих заблуждений и ересей. Посему были уполномочены брат Ипполито Мариа Беккариа, генерал, и брат Паоло Исарезио делла Мирандола, прокуратор ордена твоего братства, чтобы они убеждали и увещевали тебя признать свои тягчайшие заблуждения и ереси. Несмотря на это, ты оставался настойчивым, упорным, непреклонным в упомянутых своих лживых и еретических мнениях.

Посему после того как были рассмотрены и обсуждены ведущийся против тебя процесс и собственные твои признания в заблуждениях и ересь, твое упорство и непреклонность, ибо ты отрицал, что они являются заблуждениями и ересями, как и все остальные предметы, подлежащие рассмотрению и обсуждению, — дело твое было сперва поставлено на рассмотрение нашей генеральной конгрегации, происходившей в присутствии его святейства нашего владыки 20 января сего года, и после голосования и обсуждения мы пришли к нижеследующему приговору.

Призвав имя госнода нашего Иисуса Христа и его преславной матери приснодевы Марии, на основании сего дела и ранее обсуждавшихся в сей святой службе дел, — Джулио Монтеренцио, доктор прав<sup>103</sup>, прокуратор-фискал указанной святой службы, с одной стороны, и ты, вышеназванный брат Джордано Бруно, преступник, состоящий под судом инквизиции, избличенный, тягчайший, нераскаянный, непреклонный и упорный, — с другой стороны: в силу этого нашего окончательного приговора согласно совету отцов магистров святого богословия и докторов обоего (гражданского и церковного) права, наших советников, излагаем в письменной форме следующее:

Называем, провозглашаем, осуждаем, объявляем тебя, брата Джордано Бруно, нараскайным, упорным и непреклонным еретиком. Посему ты подлежишь всем осуждениям церкви и карам, согласно святым канонам, законам и установлениям как общим, так и частным, относящимся к подобным явным, нераскайным, упорным и непреклонным еретикам. И как такового мы тебя извергаем словесно из духовного сана и объявляем, чтобы ты и в действительности был, согласно нашему приказанию и повелению, лишен всякого великого и малого церковного сана, в каком бы ни находился донныне, согласно установлениям святых канонов. Ты должен быть отлучен, как мы тебя отлучаем от нашего церковного сана и от нашей святой и непорочной церкви, милосердия которой ты оказался недостойным<sup>104</sup>. Ты должен быть предан светскому суду, и посему мы тебя предаем суду монсеньора губернатора Рима, здесь присутствующего, дабы он тебя покарал подобающей казнью, причем усиленно молим, да будет ему угодно смягчить суровость законов, относящихся к казни над твоею личностью, и да будет она без опасности смерти и членовредительства.

Сверх того, осуждаем, порицаем и запрещаем все вышеуказанные и иные твои книги и писания, как еретические и ошибочные, заключающие в себе многочисленные ереси и заблуждения. Повелеваем, чтобы отныне все твои книги, какие находятся в святой службе и в будущем попадут в ее руки, были публично разрываемы и сжигаемы на площади св. Петра перед ступенями, и как таковые были внесены в список запрещенных книг, и да будет так, как мы повелели<sup>105</sup>.

Так мы говорим, возвещаем, приговариваем, объявляем, извергаем из сана, приказываем и повелеваем, отлучаем, передаем и молим, поступая в этом и во всем остальном несравненно более мягким образом, нежели с полным основанием могли бы и должны были бы.

Сие провозглашаем мы, кардиналы генеральные инквизиторы, поименованные ниже.

Кард. Лодовико Мадруцци  
Кард. Джулио Антонио Салсеверина  
Кард. Пьетро Деза  
Кард. Д[оменико] Пинелли  
Кард. Джеронимо Аскулано  
Кард. Лючио Сассо  
Кард. Камилло Боргезе  
Кард. П[омпео] Аригони  
Кард. Роберто Беллармини.

Оглашено и дано изложенное выше решение помянутыми выше кардиналами генеральными инквизиторами, заседающими в трибунале Рима в генеральной конгрегации святой римской и вселенской инквизиции на собрании кардиналов инквизиторов в Риме во дворце, где обычно пребывают указанные выше кардиналы, в доме кардинала Мадруцци, у церкви святой Агнесы в Агоне, в год от рождества христово 1600, в день месяца февраля восьмой, причем указанный брат Джордано был предварительно приведен вчера и доставлен сюда одним из курьеров святейшего папы для заслушания вышеизложенного приговора.

В тот же день, согласно приказанию кардиналов генеральных инквизиторов, брат Джордано был выведен из тюрьмы святой инквизиции и доставлен во дворец, где обычно пребывает вышеуказанный кардинал Мадруцци, пред лицо кардиналов. В его присутствии, чтобы он слышал, был зачитан и оглашен ясным и внятным голосом указанный приговор, по приказанию кардиналов, мною, нижеподписавшимся нотарием, причем двери дворца конгрегации оставались открытыми, в присутствии также отца Бенедикта Маннино, епископа Казерты, Пьетро Миллино из Рима, папского референдаря, и брата Франческо Петрасанта из Рипальты, из ордена проповедников, прелатов и советников инквизиции, а также множества различных лиц, свидетелей происходящего<sup>106</sup>.

### ПРИГОВОР О ЗАПРЕЩЕНИИ КНИГ ДЖОРДАНО БРУНО

После издания в 1596 г. указателя запрещенных книг, по повелению папы Климента VIII, святым престолом были запрещены и арестованы многие другие книги, содержащие мнения ложные, еретические, вводящие в заблуждение и соблазн, губящие добрые нравы и христианское благочестие. Эти книги могут исполнить некоторых людей воззрениями, не подобающими совести и враждебными верховной власти.

Ввиду этого мы, брат Джованни Мариа Бризигелли из ордена проповедников, магистр святого дворца, ординарный судья, по долгу порученной нам святой службой обязанности озаботились принять меры, чтобы в городе Риме не печатались, не продавались, не передавались из рук в руки и ни у кого не находились запрещенные и арестованные книги<sup>107</sup>, перечисляемые ниже. К их числу относятся

Джордано Бруно Ноланца все книги и писания безусловно запрещены.

Повеление утверждено 7 августа 1603 г. и оглашено на Кампо ди Фьоре, а также в апостолической канцелярии, как подобает по обычаю, мною, Лаэртио Чекетти, апостолическим курьером.

#### ОБРЯД ЦЕРКОВНОГО ПРОКЛЯТИЯ ДЖОРДАНО БРУНО<sup>108</sup>

14 марта 1600 г. Епископу Сидониа уплачено:  
за снятие сана с Чиприана Круцифери — 2 скуди  
за снятие сана с Джордано Бруно — 2 скуди

#### ПЕРЕДАЧА ДЖОРДАНО БРУНО В РУКИ ГРАЖДАНСКОЙ ВЛАСТИ ДЛЯ СОЖЖЕНИЯ

8 февраля 1600 г.

В присутствии светлейших господ.

Против брата Джордано Бруно Ноланца, отступника из ордена проповедников, нераскаянного и упорного еретика, вынесен приговор; он передан светской курии отца владыки губернатора, присутствовавшего на этой конгрегации.

#### СООБЩЕНИЕ О ПРЕДСТОЯЩЕМ СОЖЖЕНИИ ДЖОРДАНО БРУНО

12 февраля 1600 г.

«Аввизи ди Рома»<sup>109</sup>.

Сегодня мы рассчитывали увидеть торжественнейшее выполнение правосудия. По неизвестным причинам оно не состоялось. Оно должно было совершиться над доминиканским монахом Ноланцем, упорнейшим еретиком, которому был вынесен приговор в среду во дворце кардинала Мадруцци, — как автору различных чудовищных мнений. Он защищал их упорнейшим образом и продолжает защищать, несмотря на то, что его ежедневно посещают богословы. Об этом брате сообщают, что он провел два года в Женеве, затем читал лекции в высшей школе в Тулузе и после того — в Лионе, а позже — в Англии; там, как сообщают, его взгляды не встретили одобрения, и потому он переехал в Нюрнберг, а оттуда прибыл в Италию, где и был схвачен. Говорят, что в Германии он много раз вступал в диспут с кардиналом Беллармином<sup>110</sup>. В общем этот презренный, если ему не поможет бог, хочет умереть нераскаянным и быть сожженным живым.

## ИЗВЕЩЕНИЕ О СОЖЖЕНИИ ДЖОРДАНО БРУНО

19 февраля 1600 г.

«Аввизи ди Рома».

В четверг утром на Кампо ди Фьоре сожжен живым преступник брат доминиканец Ноланец, о котором уже было писано раньше; упорнейший еретик, создавший по своему произволу различные догматы против нашей веры и, в частности, против святейшей девы и святых, упорно желал умереть, оставаясь преступником, и говорил, что умирает мучеником и добровольно, и знает, что его душа вознесется вместе с дымом в рай<sup>111</sup>. Но теперь он увидит, говорил ли правду.

19 февраля 1600 г.

«Риторни ди Рома».

В четверг сожжен живым на Кампо ди Фьоре брат доминиканец из Нолы, упорный еретик, с языком, зажатым в орудии, в наказание за преступнейшие слова, которые он изрекал, не желая выслушивать духовников и других<sup>112</sup>. Он провел 12 лет в тюрьме святой службы<sup>113</sup>, откуда в первый раз ему удалось освободиться.

## СООБЩЕНИЕ УЧЕНИКА ДЖОРДАНО БРУНО ВЕНТИМИЛЬЯ О ЕГО СОЖЖЕНИИ

В рукописи капитана Манчини, принадлежащей профессору Пьерантони<sup>114</sup>, можно почти вполне отчетливо прочесть слова графа Вентимилья, ученика Бруно, присутствовавшего при сожжении. Граф Вентимилья сообщает, что Бруно обратился к судьям со словами: «Вы с большим страхом произносите приговор надо мною, чем я выслушиваю осуждение», и перед смертью убеждал графа Вентимилья «следовать по его славному пути, уклоняясь от заблуждений и суеверий».

**ДОНЕСЕНИЕ БРАТСТВА УСЕКНОВЕНИЯ ГЛАВЫ ИОАННА  
КРЕСТИТЕЛЯ**

*От 16 февраля 1600 г. [в ночь на четверг].*

Сегодня в два часа ночи братству<sup>115</sup> было сообщено, что утром должно совершиться правосудие над неким нераскаянным. Поэтому в шесть часов ночи отцы духовники и капеллан собрались в [церкви] св. Урсулы и направились к тюрьме в башне Нона, вошли в нашу капеллу и совершили обычные молитвы, так как там находился нижеуказанный приговоренный к смерти осужденный, а именно:

Джордано, сын покойного Бруно, брат-отступник, Ноланец из Королевства, нераскаянный еретик. Наши братья увещевали его со всяческой любовью и вызвали двух доминиканцев, двух иезуитов из Новой церкви и одного из [церкви] св. Иеронима, которые со всяческим снисхождением и великой ученостью разъясняли ему его заблуждения, но в конце концов вынуждены были отступить перед его проклятым упорством, ибо мозг и рассудок его вскружены тысячами заблуждений и суетностью.

Так он упорствовал в своей непреклонности, пока слуги правосудия не повели его на Кампо ди Фьоре, обнажили и, привязав к столбу, сожгли живым, причем наше братство все время находилось при нем, воспевая литании, а духовники увещевали его до последнего момента, убеждая отказаться от упорства, в котором он в конце концов завершил свою жалкую и несчастную жизнь.

---

**МЕСТО СОЖЖЕНИЯ ДЖОРДАНО БРУНО**

Костер находился вблизи дома, расположенного на углу площади Кампо ди Фьоре<sup>116</sup> и переулка Лучников. На фасаде находился большой камень с латинскими стихами, написанными в 1483 г. зрителями улиц Г. Б. и Л. Моргани в честь Сикста IV, в качестве коммеморативной надписи для улицы Цветов (via Florea).



---

## КОММЕНТАРИИ К ДОКУМЕНТАМ И ПУБЛИКАЦИЯМ

<sup>1</sup> Вместе с письмом Доменико Берти получил из Швейцарии, где в то время жил Цезарь Фукар, протоколы венецианской инквизиции, относящиеся к Джордано Бруно. Он опубликовал их в 1868 г. в приложении к первому изданию биографии Джордано Бруно (D. Berti. Vita di Giordano Bruno da Nola, Firenze—Torino—Milano, 1868).

Доменико Берти родился в Турине 17 декабря 1820 г., умер 21 апреля 1897 г. В молодости он принимал участие в освободительной войне против папства и австро-французской оккупации.

Для итальянских демократов и антиклерикалов, борющихся за объединение Италии против папского гнета и иностранной оккупации, имя Джордано Бруно было боевым лозунгом. Они видели в нем великого патриота, борца против церкви и считали себя продолжателями его дела.

С 1860 по 1894 г. Доменико Берти был депутатом всех созывов парламента Италии, в 1866—1867 гг. — министром народного просвещения в правительстве Италии. Столица государства находилась в то время во Флоренции. После ликвидации папского церковного государства и перенесения столицы Италии в Рим Доменико Берти был профессором философии в Риме и занимался изучением документов о жизни и мирозерцании четырех великих неаполитанских мыслителей эпохи Возрождения: Бернардино Телезио, Джордано Бруно, Лючилио Ваннини и Фомы Кампанеллы.

В поисках документов о них Доменико Берти вел переписку со всеми архивами Европы. Архивы инквизиции в особенности привлекали внимание исследователей. К числу самых богатых архивов в Европе относился венский архив, в котором Леопольд Ранке нашел оригинал протокола от 28 сентября 1592 г. о выдаче Джордано Бруно римской инквизиции (Л. Ранке. Римские папы в последние четыре столетия, т. I, изд. 2-е, СПб., 1874, стр. 391, примеч.).

Этот документ был исследован французским биографом Джордано Бруно Кристианом Бартольмесом. Его биографический труд (C. h. B a r t o l m e s s. La vie et les travaux de Giordano Bruno, v. I, 1846, pp. 377; v. II, 1847, pp. 433, Paris) до сих пор сохранил свое значение.

Через год после выхода второго тома труда К. Бартольмеса революция 1848 г. открыла для ученых архивы венецианской инквизиции. Более года — с марта 1848 по конец августа 1849 г. — Венецианская республика героически выдерживала осаду, которую австрийцы вели с суши и моря.

Цезарь Фукар, ученый-палеограф, во время осады занимался изучением архивов инквизиции и снял копии с большого количества документов.



О дальнейшей судьбе открытых им протоколов инквизиции он говорит в своем письме к Доменико Берти.

В 1867 г. венецианские архивы вновь стали доступными для научного исследования. В половине июня 1867 г. доктор А. Эррора снял копию с подлинных протоколов венецианской инквизиции. В это время Доменико Берти уже опубликовал протоколы в журнале «Nuova antologia». В конце 1878 г., подготавливая издание сборника документов о Джордано Бруно, вышедшего в 1880 г., он работал в венецианском архиве и сверил копии с подлинными документами. В 1889 г. Доменико Берти выпустил второе, значительно расширенное, исправленное и дополненное издание биографии Джордано Бруно с приложением ставших известными к этому времени документов (D. Berti. Giordano Bruno da Nola, sua vita e sua dottrina, Torino... 1889).

В 1887 г. вышло издание венецианских протоколов иезуита Луиджи Превити, члена римской инквизиции, сделанное по поручению папы. Это издание не имеет научного значения.

В 1921 г. итальянский исследователь Винченцо Спампанато выпустил новое издание протоколов, проверенное по оригиналам и снабженное научно-критическим аппаратом (V. Spampinato. Vita di Giordano Bruno. Con documenti editi e inediti, Messina, 1921). В 1933 г. вышло еще одно издание протоколов (V. Spampinato. Documenti della vita di Giordano Bruno, Firenze, 1933).

Ни одно из этих изданий нельзя признать настолько удовлетворительным, чтобы можно было ограничиться им при переводе. Мы пользовались всеми имеющимися изданиями, а также полными или частичными переводами протоколов на другие языки.

В отличие от Винченцо Спампанато, Доменико Берти держался ближе к тексту и избегал редакционных поправок или внесения пунктуации, за исключением самых необходимых знаков препинания. Напротив, Винченцо Спампанато вносит значительные изменения в оригинальный текст.

Нотарий инквизиции писал без знаков препинания. Каждый вопрос и каждый ответ он передавал сплошной фразой. Кроме того, он пользовался разнообразными сокращениями и иногда заменял слова условными обозначениями. Некоторые слова неразборчивы и допускают разное толкование смысла. Отдельные фразы зачеркнуты, другие подчеркнуты неизвестной рукой. Некоторые слова написаны над строкой, другие заменены их начальными буквами. Встречаются слова с аббревиатурами. Встречаются фразы, написанные на полях. Названия книг Джордано Бруно часто переданы неправильно. Не всегда можно установить, где нотарий указывал заглавие книги, а где — ее содержание.

Ввиду всего этого переводы отдельных мест протоколов в литературе часто противоречат один другому в довольно существенных вопросах.

В особенности велики трудности перевода, связанные с тем, что при внесении пунктуации в издание текста протоколов в ряде случаев неизбежно происходит иное расчленение фраз, чем то, которое предполагалось их автором. Ошибочное перенесение одной части фразы в другую иногда до неузнаваемости меняет смысл. Проверить правильность догадок издателей текста в таких случаях можно было бы, лишь имея перед собой подлинник или его факсимиле.

Протоколы венецианской инквизиции написаны по-итальянски, в отличие от большинства постановлений римской инквизиции, которая пользовалась латинским языком. Впрочем, в тексте встречается много латинских фраз, отдельных мест, слов или латинизмов. Язык и стиль протоколов не литературны, пресят множеством грамматических и синтаксических неправильностей, неверным написанием слов, избытком неу-

потребительными и архаическими формами склонений и спряжений. Встречаются выражения, характерные для венецианского диалекта, а в допросах Джордано Бруно попадаются неаполитанизмы. Часто встречаются слова и обороты канцелярского языка и притом с обычными для него сокращениями или условными обозначениями, не всегда поддающимися расшифровке.

Изучение языка и стиля протоколов имеет огромное значение для выяснения фальсификаций церковников. Джордано Бруно говорил перед судом инквизиции своим обычным языком, который легко узнать из сравнения с его сочинениями. Его литературный итальянский язык очень близок к разговорному. Канцелярский же инквизиторский язык характеризуется мертвыми формулами, которые легко можно отличить от своеобразной живой речи Джордано Бруно. Этот факт позволяет поставить под сомнение некоторые места протоколов, повидимому, вписанные позже, чтобы внушить убеждение, будто Джордано Бруно готов был подписать отречение от своих взглядов. Подобные места находятся в решительном противоречии с содержанием и стилем несомненно принадлежащих Джордано Бруно показаний, и отличить эти вставки не составляет труда.

Документы дошли в трех неряшливо сшитых тетрадах. На второй из них имеется надпись с обычными датами начала и окончания дела: «23 мая 1592 года против Джордано Бруно Ноланца. Отправлен в Рим 19-го...»

В первой тетради пять документов, во второй — двенадцать, в третьей — девять.

Каждый документ начинается и заканчивается сокращенными условными обозначениями, иногда неразборчивыми, относящимися к хранению документов в делах. При допросах сперва указывается, кто заседал в трибунале. В конце неизменно повторяется, если дело идет о допросе Джордано Бруно: «После этого, так как час был поздний, отправлен на свое место с увещанием души его», и т. д. Каждому протоколу допросов предшествует традиционная формула о принесении присяги на Евангелии в том, что опрашиваемый будет говорить правду.

Протоколы допросов Джордано Бруно, повидимому, не отражают действительного хода заседаний трибунала. Нотарий заносил в протокол лишь основные вопросы и ту часть ответа, которая казалась ему наиболее важной. Протоколы инквизиции не ставили своей задачей отразить ход допроса. Их целью было формулировать показания подсудимого главным образом для того, чтобы ловить его на противоречиях и обвинять в лживых свидетельствах.

Протоколы подвергались редакции уже после того, как они были составлены и зачитаны Джордано Бруно. Редакция первых двух протоколов отличается от редакции остальных. В первых протоколах редактор оставлял только текст вопросов и текст ответов. Редактор последних протоколов сохранил ряд мест, отражающих спор инквизиторов с подсудимым и записи нотарию о поведении подсудимого — его жестах, волнении и т. д.

<sup>2</sup> Венецианская республика была независимым и самостоятельным государством.

Джордано Бруно не раз говорил о Венеции как о самом мудром государстве, единственном в Европе, установившем в своей политике независимость правительства от церкви.

В комедии «Подсвечник» он говорит: «Кто завоевал и удерживает столько прекрасных областей в Истрии, Далмации, Греции, в Адриатическом море и Цизальпинской Галлии? Кто украшает Италию, Европу и весь мир такого рода республикой, подобной которой не было никогда и нигде? — Мудрый венецианский совет» (Ит. соч., т. III, стр. 115).

Это была буржуазная республика. Во главе управления стояла родовая буржуазная знать, купцы, банкиры.

До половины XVI в. Венеция подавала пример веротерпимости, объясняемой экономическими интересами правящей буржуазии и ее международными торговыми и финансовыми связями. Магометане, иудеи, лютеране могли безбоязненно приезжать в Венецию, торговать с ней, вести коммерческие дела, не подвергаясь преследованиям.

С половины XVI в. в Венеции начинается поворот к реакции, связанной с ее общим экономическим упадком. Инквизиция протягивает руки к Венеции. Папская власть оказывает давление на ее правительство, все настойчивее предписывает венецианской инквизиции вести преследование представителей передовой мысли и не допускать печатания их книг.

Венецианская инквизиция не была непосредственно подчинена папе. Однако он имел при ней своего представителя, апостольческого нунция, входившего в состав трибунала. Председателем трибунала был один из членов Совета Мудрых. Без него инквизитор не смел открывать судебные заседания.

Трибунал инквизиции заседал во дворце дождей. Заключение помещались «под свинец» или «в колодезь». Часть тюремных камер была устроена под крышей дворца, сложенной из свинцовых листов. Летом там было нестерпимо жарко, зимой — невыносимо холодно вследствие теплопроводности свинца.

Имеется точное указание, что Джордано Бруно был помещен в камеру под свинцовой крышей.

<sup>3</sup> Инквизиционное судопроизводство внимательно изучено французским историком Ш. В. Ланглуа («Инквизиция по новейшим исследованиям». Пер. под ред. Н. Сперанского, М., 1903). Вопрос о том, подвергся ли пыткам Джордано Бруно, имеет такой же характер, как вообще вопрос о применении пыток инквизиторами. Современные апологеты инквизиции, пишет Ланглуа «ставят своей задачей доказать, что палач вовсе не играл сколько-нибудь значительной роли в инквизиционном суде. В доказательство этого они ссылаются на то, что дошедшие до нас судебные отчеты инквизиции почти никогда не упоминают про пытку. Такое молчание, как известно, само по себе ровно ничего еще не доказывает» (стр. 57—58).

<sup>4</sup> Город Нола расположен в 24 км к северо-востоку от Неаполя и в 34 км к юго-востоку от Капуи. Нола находилась в области Кампаньи, входившей в состав Неаполитанского королевства, принадлежавшего Испании. Джордано Бруно родился в небольшом поселке у Нолы, на склонах горы Чикала.

<sup>5</sup> В тексте оригинала профессия отца Джордано Бруно обозначена словом «солдат». Военные-наемники (что и означает слово «солдат», взятое с немецкого) могли быть и рядовыми и офицерами. Документы дают довольно полные сведения о семье Джордано Бруно. Его отец (умер между 1587 и 1591 гг.) служил знаменосцем в корпусе конных королевских жандармов, куда принимали только дворян. Можно думать, что он был довольно образованным человеком. Его другом был поэт Тансилло.

<sup>6</sup> О Теофило да Вайрано Джордано Бруно сохранил теплые воспоминания. Это был преподаватель по всем предметам в учебных заведениях для подростков. До Неаполя он жил во Флоренции. Позже переехал в Рим, где умер в 1576 г. О каком уроженце Салерно говорит Джордано Бруно, не вполне ясно. Вероятнее всего, это Джироламо Балдуин из Салерно. Он издал несколько книг по философии, в том числе изложение

философии Аверроэса. В Салерно он читал логику и философию в местном учебном заведении, носившем название «гимназии».

<sup>9</sup> Культ святых сатирически изображается в комедии Джордано Бруно «Подсвечник». Здесь собран богатейший фольклор, относящийся к местным святым и их почитанию. Культ святых и реликвий нигде не достиг такого развития, как в Неаполе. Джордано Бруно подобрал всевозможные заклатья, имена неаполитанских святых, не встречающиеся ни в каких святцах, например Ракказелла, Скоппетелла, Тампорица, Фрегонио, Пьянторнйо, Манганелло.

Джордано Бруно отмечает, что религиозный культ неотделим от почитания статуй, икон и т. д., ибо отвлеченные идеи о духах обычно не усваиваются народным суеверием, требующим наглядности и материальности предметов поклонения.

<sup>8</sup> Песнопения о семи радостях богородицы и пяти ее скорбях, издававшиеся в XVI в., отличались крайними бессмыслицами. Инквизиция неоднократно запрещала их. Не меньшим количеством нелепостей характеризуется издание житий святых отцов, к которому (вероятно, в насмешку) отослал Джордано Бруно послушника. Сборник житий, составленный доминиканским монахом Яковом Ворагином под названием «Золотая легенда», переполнен двусмысленностями и скабрёзными анекдотами.

<sup>9</sup> Портовый город Ноли в Северной Италии находится в 48 км к юго-западу от Генуи и в 14 км от Савоны.

<sup>10</sup> «О сфере» называется утерянный трактат Джордано Бруно, один из самых ранних. Трактаты о сфере содержали обычно начатки элементарной астрономии.

<sup>11</sup> «О знамениях времени» Джордано Бруно нигде больше в то время не упоминается. Мы не имеем никаких указаний о содержании этой работы.

<sup>12</sup> Галеаццо Караччоли маркиз де Вико принадлежит к числу выдающихся итальянских протестантов. Он жил в Неаполе и занимал важный пост при дворе испанского вице-короля. Его переход в протестантизм в 1551 г. был связан с движением против испанского владычества в южной Италии. В 1579 г. Галеаццо Караччоли было уже около 63 лет. Он стоял во главе общины итальянцев-протестантов в Женеве.

<sup>13</sup> Джордано Бруно довольно подробно описывает обычную одежду горожанина.

<sup>14</sup> Обязанности исправителей первых оттисков в типографии были гораздо шире, чем функции современного корректора. Это — редактор, отвечавший за содержание печатаемой книги. Такая работа поручалась обычно серьезным ученым. Например, такого рода трудом занимался Михайл Сервет, сожженный в Женеве Кальвином.

<sup>15</sup> Некоторая неясность в словах Джордано Бруно заставляла полагать, что он провел в Женеве лишь два месяца. На самом деле известно, что, прибыв в Женеву в апреле 1579 г., он два с половиной месяца работал в типографии и, кроме того, с 20 мая состоял при университете, где, не имея обязательного курса, преподавал в кружке студентов факультативно. Покинул Женеву в конце того же года.

<sup>16</sup> Николо Бальбани — доктор церковного права. С 1551 по 1587 г. был настоятелем итальянской протестантской церкви в Женеве. Ему принадлежит биография Галеаццо Караччоли.

<sup>17</sup> Эта фраза в оригинале протокола зачеркнута. Из указаний, рассеянных в других сочинениях Джордано Бруно, можно заключить, что причиной его отъезда из Тулузы был объявленный им диспут, во время которого реакционная часть профессуры и студентов помешала ему говорить. Гражданская война началась вблизи Тулузы в июне вследствие

похода короля Наваррского Генриха на север против герцога Генриха Гиза на поддержку Генриха III.

<sup>18</sup> В течение шестнадцати лет (1576—1592) Джордано Бруно не выполнял никаких религиозных обрядов и оставался, таким образом, вне религии. В глазах католической церкви такое поведение равнялось открытому безбожью. Большой смелостью было признание в этом перед инквизиторами. Данный факт удваивал тяжесть предъявленных к Джордано Бруно обвинений. Инквизиция руководилась правилом: кто находится в общении с еретиками — держится их религии или не имеет никакой религии.

<sup>19</sup> «О тенях идей» — первое, дошедшее до нас, и вообще первое философское произведение Джордано Бруно. Содержание этой небольшой книги выходит за рамки учения о памяти и излагает теорию познания. Основой бытия Джордано Бруно считал вселенную, бесконечную в пространстве и во времени, и заключающую в себе все противоположности. Познание отражает природу, но природа существует лишь в развитии, многообразии и изменчивости, тогда как познание схватывает ее в неподвижных идеях.

«В материи, или природе, в естественных вещах, во внутренних и внешних ощущениях, тень существует в движении и изменении. Но в интеллекте и в памяти, следующей за интеллектом, она находится в покое» («О тенях идей». Лат. соч., т. II, ч. 1, стр. 23).

<sup>20</sup> Первое пребывание Джордано Бруно в Париже на самом деле продолжалось с конца 1581 г. до начала 1583 г.

<sup>21</sup> Мишель де Кастельно (1520—1592) — посол короля Генриха III при дворе королевы Елизаветы. В молодости он участвовал в итальянских войнах, затем выполнял дипломатические поручения в Шотландии, Германии, Савойе, Нидерландах и Риме. В 1621 г. были опубликованы его мемуары, охватывающие период с 1559 по 1570 г. Он был врагом Католической лиги, горячим сторонником веротерпимости. Свои мемуары он заканчивает горячим призывом против жестокостей инквизиции и религиозных войн. Он был отстранен от должности посла еще в декабре 1584 г. По пути во Францию он, вместе с Джордано Бруно, был ограблен и потерял все свое имущество. После убийства Генриха III он лишился положения в обществе и умер в крайней бедности. Джордано Бруно в Лондоне находился в его свите или был его секретарем, получив благодаря ему возможность печатать в Лондоне свои итальянские сочинения и познакомиться с передовыми писателями Англии.

<sup>22</sup> Альберго Джентили (1552—1608) — уроженец Анконы, юрист, автор труда «Право войны». Он принадлежал к числу итальянских протестантов-эмигрантов. Во время пребывания Джордано Бруно в Оксфорде он преподавал там юриспруденцию. В Саксонию А. Джентили прибыл с английским посольством.

<sup>23</sup> По отношению к гуманистам Климент VIII проявлял крайнюю жестокость. С другой стороны, он использовал ряд ученых, хотя бы внешне подчинившихся церкви. Его секретарем был гуманист-писатель Чезальпино, имевший репутацию скрытого атеиста. Управление типографией Ватикана было поручено гуманисту Альдо Мануцио. Эти факты могли внушить инквизиторам веру к словам Джордано Бруно, что он рассчитывал получить прощение от папы, «любящего способных людей», т. е. гуманистов.

<sup>24</sup> Составленный самим Джордано Бруно список его книг и рукописей не сохранился. Инквизиторы знали очень небольшую часть его книг, еще меньшую часть имели в руках, а к началу допроса не могли прочесть ни одной работы. Из отрывочных указаний в допросах можно установить,

что они в ходе процесса познакомилась с двумя книгами: «Пир на пепле» и поэмой «О монаде, числе и фигуре».

<sup>25</sup> Мы переводим: «О знамениях Гермеса, Птоломея и др.». Дословно: «О печатях Меркурия — Птоломея и других». Учение Гермеса Трисмегиста (трижды великого) представляет собой сборник произведений магическо-астрологического характера неизвестного автора II в. до н. э., пользовавшийся популярностью еще в средние века. Гермес — то же самое, что и Меркурий.

<sup>26</sup> В трактате «Свод метафизических терминов» Джордано Бруно устанавливает различие философии и религии.

«Богословская вера есть достоверность некоторых первых начал, считающихся самоочевидными (хотя и непостижимых никаким разумением), так как они изложены высшим разумом, который не может ни обманывать, ни обманываться. Философская же вера есть уверенность в том, что открывается глазам и чувствам на основе некоторых первых начал...» (Мат. соч., т. I, ч. 4, стр. 71).

Там же Джордано Бруно дает следующее определение философии и богословия в их различии и противоположности: «Богословская вера отличается от философской тем, что вторая принимает человеческое существо, выполняющее свои задачи посредством естественных средств, тогда как первая ведет сверхъестественными средствами к сверхъестественной цели, если только в этом деле имеется божественная истина, а не обман под вымышленными именами людей и демонов».

<sup>27</sup> Стоял ли Джордано Бруно в своих показаниях перед инквизиторами на средневековой точке зрения двойственности истины, обоснованной Аверроэсом? Думал ли он, что можно считать одинаково верными два противоположных мнения — одно научное, другое религиозное?

К. Бартольмес посвятил ряд страниц своего труда о Джордано Бруно выяснению этого вопроса.

«Он считает невозможным, чтобы одна и та же вещь могла быть одновременно истинной и ложной. Существует, по его мнению, единая и единственная истина, непогрешимая в силу своей очевидности. Она есть не что иное, как сама сущность вещей, само бытие. Долой компромиссы, долой отговорки! Долой софизмы, которые предлагают обществу одно учение, а для посвященных берегут учение прямо противоположное. Позор философам, терпящим постановку вопроса: какая из двух истин истинна? Позор тем, кто серьезно повторяет изречение Кремонини: «Между нами — как вам нравится; вне — как требует обычай». Все увертки, при помощи которых спасали себя Помпонаци и Франческо Сорци, казались Джордано Бруно трусостью» (См. Bartolmès S. La vie et les travaux de Giordano Bruno, v. II, Paris, 1847, p. 19—20).

<sup>28</sup> Джордано Бруно отождествляет бога с природой. Иногда он называет природу божественной. Когда этот эпитет отпадает, остается природа, сама в себе заключающая свою причину.

«Нельзя допустить бытия формирующего начала, сходящего свыше, дающего порядок, привносящего фигуру извне.

*Искусство во время творчества рассуждает, мыслит. Природа же творит безгранично быстро, без рассуждения. Искусство имеет дело с чуждой материей, природа — с собственной материей. Искусство находится вне материи, природа — в самой материи. Даже более того: она сама есть материя.*

Таким образом, материя творит все из своего собственного ложа. Она сама есть свой внутренний мастер, живое искусство, изумительное умение,

наделенное мыслью, сообщающее действие своей материи, а не чужой. Она не медлит, не размышляет, не рассуждает, но все творит свободно из себя, подобно огню, который сияет и сжигает, подобно свету, свободно несущемуся в пространстве» («О безмерном и бесчисленном». Лат. соч., т. I, ч. 2, стр. 312).

В трактате «Объяснение физических книг Аристотеля», опубликованном впервые в 1891 г., Джордано Бруно вообще отбрасывает идею бога, хотя бы и совпадающего с природой, и подчеркивает свою близость к античным материалистам.

<sup>29</sup> Отстаивая взгляды о бесконечности вселенной и бесчисленности миров, Джордано Бруно отмечает, что они уже выдвигались в античной философии. В диалогах «Пир на пепле» он говорит: «Различные тел в эфирном пространстве было известно Гераклиту, Демокриту, Эпикуру, Пифагору, Пармениду, Меллису, как это очевидно из тех фрагментов, которые имеются у нас. Из них явствует, что они признавали бесконечное протяжение, бесконечное пространство, бесконечную материю (*selva*), бесконечную вместимость бесчисленных миров, подобных этому миру» (Ит. соч., т. I, стр. 111).

<sup>30</sup> Философия Пифагора, или пифагорейская, в устах Джордано Бруно означает то же самое, что коперниканское учение. Церковь осудила и внесла в список запрещенных книг сочинения Коперника как пифагорейские.

Научные понятия, которыми пользовался Джордано Бруно, существенно отличаются от современных. Он часто вынужден был излагать свои воззрения в оболочке терминов, чуждых им или прямо противоречащих. Лишь самое тщательное сопоставление его сочинений, где при помощи различных, часто аллегорических и иносказательных выражений излагается одна и та же основная мысль, позволяет понять основу его философии.

<sup>31</sup> Джордано Бруно почти дословно излагает мысль, выраженную в диалогах «О бесконечности, вселенной и мирах»: «Я говорю, что бог весь бесконечен (*tutto infinito*), потому что он сам по себе исключает всякие границы и каждый его атрибут един и бесконечен; и я говорю, что бог всецело бесконечен (*totalmente infinito*), потому что весь он находится во всем мире и в каждой его части бесконечно и всецело в противоположность бесконечности вселенной, которая находится всецело во всем, но не в тех частях, которые мы в ней можем воспринять, — если только в отношении бесконечного можно говорить о частях» (Ит. соч., т. I, стр. 298).

Выражение: «Природа есть тень и след божества», представляет собой метафорическое видоизменение философской формулы Джордано Бруно: природа есть отражение материи в ее движении и многообразии. Джордано Бруно называет богом вселенную, материю, но чаще всего — природу. Субстанцией он считает материю. «Материя есть вся субстанция вещей. В вечном кругообороте она в целом и повсюду объемлет все непрерывным движением» («О монаде, числе и фигуре». Лат. соч., т. I, ч. 2, стр. 344). Отсюда вытекает, что «одна и та же материя, одна и та же сила, одно и то же пространство, одна и та же причина, одинаково и повсюду действующий бог и природа» («О безмерном и бесчисленном». Лат. соч., т. I, ч. 1, стр. 235). В «Своде метафизических терминов» дается такое определение: «Природа либо есть сам бог, либо божественная сила, открытая в самих вещах» (Лат. соч., т. I, ч. 4, стр. 101).

В основе природы лежит материальная субстанция, природа есть конкретное проявление субстанции. «Бог есть субстанция, универсальная в своем бытии, субстанция, которую все существует, он есть сущность — источник всякой сущности, сущность, от которой все обретает бытие и которая близка любому бытию более, нежели на то способна собственная

форма и природа этого бытия. Ибо подобно тому, как природа есть для всякого основа его бытия, так более глубокой основой любой природы является бог» (там же, стр. 73).

Чаще всего цитируются слова Джордано Бруно: «Ты знаешь, что животные и растения — это живые творения природы, а природа, как тебе должно быть известно, не что иное, как бог в вещах» («Изгнание торжествующего зверя». Ит. соч., т. II, стр. 186).

<sup>32</sup> Богословское учение о мистическом познании бога Джордано Бруно считал бессмыслицей. По его мнению, истина совпадала с бытием. Он был убежден во всеобщей познаваемости природы. На этом он основывал идею всемогущества человеческого разума. Область непознаваемого он относил к религиозным вымыслам.

Обращаясь к инквизиторам, Джордано Бруно указывает, что есть другой способ толкования бога, но не высказывает своего отношения к религиозному богопознанию. В поэме «О безмерном и бесчисленном» он называет вещи своими именами:

«Мы создаем иное представление о воле бога, чем негодяи и глупцы. Мы считаем нужным прилагать к богу самые возвышенные и достохвальные понятия, наиболее отвечающие его природе. Мы считаем кощунством искать бога в крови какого-то прохвоста, в обрезанном мертвце, в пене на губах припадочного кликуши, под содрогающимися ногами висельника, в мрачных тайнах презренных колдунов. Нет, наоборот, мы ищем его в нерушимом, непоколебимом законе природы, в благочестии души, хорошо усвоившей этот закон, в сиянии солнца, в красоте вещей, созданных нашей матерью-природой из своего лона, в правдивом ее образе, который воплощают лики бесчисленных живых существ, сияющих на безграничном своде единого неба, живых, чувствующих, мыслящих, восхваляющих великое прекрасное единство» (Лат. соч., т. I, ч. 2, стр. 316).

Перевод этого места, как и других отрывков из философских поэм Джордано Бруно, мы даем свободный. Точный перевод невозможен. В поэмах, написанных гекзаметром, встречается много латинских новообразований, неправильных грамматических форм, неупотребительных окончаний слов. Типографские опечатки и произвольная пунктуация также затрудняют понимание того, что хотел сказать автор.

<sup>33</sup> Это место в показаниях Джордано Бруно принадлежит к числу самых темных и туманных.

С наибольшей полнотой и глубиной учение Джордано Бруно о единстве изложено в пятом диалоге книги «О причине, начале и едином». Сущность учения Джордано Бруно о монаде заключается в утверждении единства природы. В диалогах «О героическом восторге» он говорит: «Амфитрита, источник всех чисел, всех видов, всех причин, — это МОНАДА, истинная сущность бытия всего; и если ее нельзя видеть в ее сущности, в абсолютном свете, то она видна в своих порождениях, подобных ей, представляющих ее образ: ибо от монады, которая есть божество, происходит та монада, которая есть природа, вселенная, мир» (Ит. соч., т. II, стр. 473).

В божественности, или материи, Джордано Бруно видел единство материи, духа, жизни, мысли — единство противоположностей. «Глубокая магия заключается в умении извлечь противоположность, найдя сперва точку единства» («О причине, начале и едином». Ит. соч., т. I, стр. 254).

Джордано Бруно принимал диалектику, как отражение объективных явлений в самой природе. Он говорит:

«В лестнице природы под противоположностями существует одна и та же материя, способная все воспринять, создающая над противополож-



ностями одно, все умеряющая, согласующая и примиряющая, подобно тому, как наименьший холод материально равняется наименьшему теплу, наименее прекрасное — наименее уродливому... Где есть движение и изменение, там всегда конец одной противоположности есть начало другой. Поэтому максимум и минимум либо суть одно и то же, либо теснейшим образом соединены, как начало и конец, горячее и холодное и все вообще противоположности» («Свод метафизических терминов». Лат. соч., т. I, ч. 4, стр. 83—84).

Единство противоположностей Джордано Бруно излагает как учение о диале. Он говорит:

«Существуют пары первичных соответствий, как указал уже Пифагор: конечное и бесконечное, прямолинейное и криволинейное, правое и левое и т. д. Двойственно различие чисел: нечетные и четные; из них одни — мужские, другие — женские. Существует два Купидона: высший — божественный, низменный — обыденный. Две основные жизненные деятельности: познание и аффект. Два их предмета: истинное и доброе. Два вида движения: прямолинейное, в котором тела стремятся к пребыванию, и кругообразное, в котором они пребывают. Два основных принципа всех существ: материя и форма. Два специфических различия вещества: разреженное и плотное, простое и сложное. Два первичных противоположных и активных принципа: тепло и холод. Два первичных творца естественных вещей: Солнце и Земля» («Пир на пепле». Ит. соч., т. I, стр. 17—18).

Учение Джордано Бруно о триаде сводится к развитию мысли, для вещи существуют в движении и поэтому требуют сложных категорий для их определения. Так, ничто существующее не может быть определено простой категорией бытия в настоящее время. Все имеет свое прошлое, настоящее и будущее.

«Триада, — говорит он, — во всеобщности совершает все, что является на свет. Она представляет собой первого творца вещей» («О монаде, числе и фигуре». Лат. соч., т. II, ч. 2, стр. 358). Всестороннее определение вещи требует ряда троячных категорий, или триад, к числу которых Джордано Бруно относит истину, красоту и добро, принимающие аллегорическую форму Меркурия, Аполлона, Амазузии.

В обстановке инквизиторского допроса Джордано Бруно вынужден был приспособляться к богословской терминологии.

<sup>34</sup> Джордано Бруно, вероятно, имеет в виду следующее место из «Метафизики» (I, 3): «Тот, кто сказал, что РАЗУМ находится, подобно тому как в живых существах, также и в природе и что это он — виновник благоустройства мира и всего мирового порядка, этот человек представился, словно трезвый, по сравнению с пустословием тех, кто выступал раньше».

Свое отношение к Аристотелю Джордано Бруно выразил в следующих словах: «Среди всех существующих философов я не знаю ни одного, более опирающегося на воображение и более далекого от природы, чем Аристотель. Если же, однако, он иногда высказывает превосходные взгляды, то, как известно, они не вытекают из его принципов, а всегда оказываются заимствованными у других философов. Так, например, много божественных положений мы находим в его книгах «О возникновении», «Метеоры», «О животных» и «О растениях» («О причине, начале и едином». Ит. соч., т. I, стр. 216).

<sup>35</sup> Ссылками на Фому Аквинского Джордано Бруно пользовался так же, как цитатами из Премудрости, первой книги Бытия или книги Иова. Он обращал против церкви ее же собственные авторитеты. Спровергая взгляд Абельяра, говорившего: «Бог может сотворить лишь то, что он может», Фома Аквинский утверждал: «Бог может сотворить все, что он хочет». Творение бесконечно, как бесконечен бог в пространстве и времени.

Вывод, который сделал отсюда Джордано Бруно о вечности мира, несомненно с богословием.

<sup>30</sup> Эта часть показаний Джордано Бруно представляет собой почти дословное изложение места из трактата «О магии», находящегося в Московском кодексе \* (Лат. соч., т. III, стр. 433—434). Джордано Бруно подвергает критике религиозный антропоморфизм.

«Демоны будто бы разнообразны и различны в соответствии с разнообразными и различными видами тела. Доказательством этому служит, что они обладают страстями, влечениями, гневом, заботами, подобными человеческим аффектам, и даже чувствами животных, обладающих более грубой чувствительной материей. Ими изобретены всякого рода жертвоприношения, заклятие ненавидят и проклинают. Некоторые из них имеют величайшее наслаждение от этих обрядов и воскурений. Предполагают, что они обладают устройством, очень сходным с нашим. Причем одни из них в особенности заботятся об определенных народах и нациях, а другие народы и нации ненавидят и проклинают. Некоторые из них имеют особые имена, прославлены, наделены могуществом, другие считаются плебейскими. Римляне называли их «пательярными богами» и не воздавали определенных жертвоприношений и возлияний. Нельзя поверить, однако, что они нуждаются в таких кушаньях или считают их удобными, так как они сами могут промыслить себе все необходимое... Существуют и такие, которые получают большее удовольствие от курений и для которых издавна было достаточно служение ладаном, амброй и пахучими цветами.

Самыми благородными и выдающимися считаются те, которым угодны гимны, песнопения и игра на музыкальных инструментах.

Еще выше по своему положению те боги, которые, по своей природе, не нуждаются в нас, не трогаются нашими добродетелями и недоступны чувству гнева».

После этой критики антропоморфических представлений о богах Джордано Бруно переходит к той мысли, которая изложена им перед инквизиторами.

«В заключение необходимо признать самым решительным образом и твердо держаться того мнения, что духом, душой, божеством, богом или божественностью исполнено все, что интеллект и душа существуют повсюду всецело, хотя и не повсюду совершают все. Об этом говорит поэт, следующий пифагорейскому учению».

Дальше Джордано Бруно цитирует перед инквизиторами стихи из VI песни Энеиды.\*\*

\* Московский кодекс — рукопись, содержащая ряд сочинений Джордано Бруно, частично написанных им собственноручно и хранящаяся в Гос. библиотеке им. В. И. Ленина в Москве. Текст этих сочинений в основном вошел в III том латинского собрания сочинений Бруно (1879 и сл.). Подробнее о «Московском кодексе» см. в статье В. П. Зубова «Рукописное наследие Джордано Бруно. «Московский кодекс» Гос. публичной библиотеки СССР им. В. И. Ленина» (Гос. публ. биб-ка им. В. И. Ленина. Записки Отдела рукописей, вып. XI, стр. 164—182).

\*\* В переводе В. Брюсова и С. Соловьева («Энеида», «Academia», 1933, стр. 176) это место читается так:

Твердь изначала и землю, и вод текучих просторы  
И лучезарный шар Луны, и светило Титана  
Дух изнутри питает, и всею, разлитый по членам,  
Движет громадою Ум и с великим сливается телом.

<sup>37</sup> Слова Джордано Бруно о том, что жизнь и душа исходят от духа, раалитого в природе, могут подать повод к толкованию его мировоззрения как пантеизма, если мы не знаем, как он определяет понятие духа. В трактате «О магии» (в Московском кодексе) он говорит: «Наиболее активные тела неспособны к ощущению. Лукреций называет их «слепыми телами». Чем более способно тело ощущать, тем менее оно активно и тем более пассивно. Таков дух, который мы называем также воздухом, а многие философы называли его душой. Огонь, как он определяется Аристотелем, отличается от него разве только какими-либо акциденциями» (Лат. соч., т. III, стр. 467).

Дух для Джордано Бруно есть лишь разновидность материи или тончайшего воздуха, огня, наполняющего вселенную. Если же не принимать во внимание особенности употребляемой им терминологии, то дух в его представлении может быть смешан с духом в представлении идеалистов.

<sup>38</sup> Бессмертие жизни и души Джордано Бруно выводит из неразрывности духа и материи и неуничтожаемости материи. В трактате «О магии» он говорит: «Одни духи населяют тела людей, другие — животных, третья — растений, четвертые — камни и минералы, и вообще нет ничего, совершенно лишённого духа и интеллекта, и нигде дух не создал для себя вечного пребывания, но материя перетекает от одного духа к другому, от одной природы или состава к другому и дух перетекает от одной материи к другой. И это есть изменение, превращение, страдание и наконец гибель, т. е. отделение определенных частей от других и соединение их с определенными другими, ибо смерть не означает ничего иного, как разъединение. Никакой дух, никакое тело не исчезает окончательно, но происходит лишь непрерывное изменение сочетаний и действий» (Лат. соч., т. III, стр. 429—430).

Джордано Бруно цитирует Екклезиаста. В русском переводе Библии текст читается так: «Что было, то и теперь есть, и что будет, то уже было» (гл. 3, ст. 15). В гл. 1, ст. 9 читается: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться — и нет ничего нового под солнцем».

Ссылки Джордано Бруно на «Священное писание» для подтверждения своих взглядов, в основе противоречащих церковному учению, отнюдь не означают, что он признает авторитет «писания». Ему принадлежит идея, что Библию надо читать не как «откровение», а руководясь ее действительным смыслом.

<sup>39</sup> Борьба против церковного учения о троице имела в Италии традицию, связанную с социнианством. Основателями социнианства были Лелий и Фавст Сопины (Социнии). Лелий Социн родился в Сиене в 1525 г. Он выступил в 1547 г. с разоблачением католицизма как религии, переполненной ересями и отреченной от первоначального христианства, которое не знало догмата троицы. Преследуемый инквизицией, Лелий Социн поселился в Цюрихе, где и умер в 1562 г. Его племянник Фавст Социн изучил литературное наследие, оставшееся после него, и продолжал пропаганду его учения во Флоренции, куда вернулся после бегства во Францию. После долгих странствований Фавст Социн создал социнианскую церковь в Польше. Он умер в 1604 г. Католическая церковь считала социниан и антиринитариев вообще сторонниками арианской ереси. Первый процесс, возбужденный против Джордано Бруно в 1576 г., имел в своей основе обвинение в социнианстве и арианстве.

<sup>40</sup> Инквизиция имела много шпионов, которые вступали в разговоры с гуманистами, выведывали их взгляды и затем писали на них доносы. Поэтому Джордано Бруно с большой осторожностью излагал свой спор с неизвестными ему священниками об Арии и Савеллии, предполагая, что инквизиторы могли получить свои сведения от них.

В конце III в. Савеллий из Птоломаиды в Сирии выдвинул взгляд о нераздельности лиц троицы. В начале IV в. Арий выступил против складывавшегося и затем принятого Никейским собором учения о единосущной троице. Это учение пропагандировал патриарх Александр. В 318 г., когда он выдвинул свое учение о троице на поместном соборе, Арий обвинял его в ереси Савеллия.

В дальнейшем допросе Джордано Бруно излагает взгляды Ария, который говорил, что Христа можно считать богом лишь постольку, поскольку он, будучи человеком, был наделен божественными способностями и обладал даром божественного слова.

<sup>41</sup> Доментио Берти предполагает, что Джордано Бруно имел в виду то место из творения Августина, где говорится, что термины «лицо» и «ипостась» сравнительно позднего происхождения и что раньше вместо них употреблялось слово «природа».

Из этих слов Джордано Бруно сделал два вывода, обращенных им против богословов, а именно, что церковное учение о троице появилось лишь во времена Августина (354—430) и что сами отцы церкви видели в именах бога лишь персонафикацию природы.

<sup>42</sup> Окутывая свои взгляды оболочкой богословской терминологии, Джордано Бруно ни на шаг не отступает от безусловного отрицания божественности Христа.

В своих книгах он облачает взгляд на Христа в форму сатирической аллегории. В «Изгнании торжествующего зверя» Христос выводится в виде Ориона, Еридана, Зайца, кентавра Хирона.

Чтобы сатирически представить церковное учение о целых реках крови христовой, неиссякаемой, хотя верующие постоянно будто бы пьют ее во время причастия, Джордано Бруно изображает Христа в образе мифической реки Еридана, обтекающей небо и землю (Ит. соч., т. II, стр. 211).

<sup>43</sup> Джордано Бруно относил чудеса к числу тех средств обмана, при помощи которых жрецы утверждают свой авторитет в сознании темных масс.

В трактате «О магии» Джордано Бруно объясняет мнимые чудеса невежеством и обманом. «Признаки, которые подчиняют себе и связывают ум идиотов, глупцов, легковерных и суеверных людей, заслуживают насмешки и презрения со стороны здравого благородного и воспитанного ума, как пустые тени. Поэтому все операторы, маги, врачеватели или прорицатели ничего не в силах сделать, если им не обеспечено доверие... Богословы верят, признают и возвещают, что тот, кто будто бы мог совершать какие угодно чудеса, — Христос — бессилен был исцелить неверующих в него, и всецело относят его бессилие к воображению, которого он не в силах был преодолеть. Дело в том, что земляки, хорошо знавшие его жалкое происхождение и недостаток образования, презирали его и издевались над этим божественным врачевателем. Отсюда пошла поговорка: «Нет пророка в своем отечестве» (Лат. соч., т. III, стр. 452—453).

О мнимых чудесах евангельского Христа Джордано Бруно говорит как о самых нелепых вымыслах: «Божество наделяет сверхъестественными дарами, дает возможность скакать по водам, заставляя раков плясать, учит хромым кувыркаться, кротов — видеть без очков и проделывать всякие другие бесчисленные прекрасные чудеса» («Изгнание торжествующего зверя». Ит. соч., т. II, стр. 208). Он имеет в виду евангельские чудеса хождения по водам, исцеления расслабленного, прозрения слепого и т. п.

В комедии «Подсвечник» Джордано Бруно рассказывает о совершенно невероятных реликвиях, бывших в ходу в папском Риме. Так, монахи торговали жиром, сделанным из мозга костей святого Пьянторио, водой,

вытекавшей из руки св. Андрея, или водой из лужи у мощей св. Петра-Мученика, «сладчайшей, чистойшей, прозрачнейшей, целебнейшей из всех вод». В особенности же любопытен «агнусдеи», или агнец божий. Так назывались амулеты, щедро раздаваемые римским папой по торжественным дням. На пасху 1566 г. папа освятил 75 ящиков «агнусдеи» и заработал на них 3000 дукатов. Папа Урбан V писал об «агнусдеи», что это средство отвращает удары грома, очищает от всех грехов, предупреждает пожары и успокаивает бурю на море (Ит. соч., т. III, стр. 202—203).

<sup>44</sup> На самом деле Джордано Бруно держался в этом вопросе совсем не тех взглядов, каким учит церковь.

В посвящении к «Изгнанию торжествующего зверя» Джордано Бруно говорит, что будет называть хлеб — хлебом, а вино — вином. Из этих слов недвусмысленно вытекает, что нельзя называть хлеб телом а вино кровью, и этим развенчивается евхаристия. В том же тексте Джордано Бруно говорит, что будет называть собственными именами монахов, проповедников, священников, а также пиявок, шутов, бездельников, шарлатанов, фокусников, барышников, скоморохов, попугаев. В другом месте он противопоставляет приобщение к богу через обряд пищи и питья — приобщению к природе через ее познание. Он говорит:

«Мы ведем борьбу не за легкое и ничтожное дело, но за дело, чрезвычайно трудное и достойное умозрения совершенного человека. Мы ищем слияния божества и природы, слияния с ним и приобщения к нему не по египетскому, сирийскому, греческому или римскому обряду, не в пище и питье, не в каком-нибудь жалком веществе, вместе с породой оглушенных людей мы не создаем вымыслов и не видим их во сне. Мы ищем это слияние в величественном царстве всемогущего, в беспредельном пространстве эфира, в бесконечном лоне природы, творящей все и способной все творить» («О безмерном и бесчисленном». Лат. соч., т. I, ч. 1, стр. 205).

<sup>45</sup> На следующий день, во время нового вопроса об отношении к Христу, Джордано Бруно высказывается в полном противоречии с этим ответом и в полном согласии с тем, что он заявлял раньше.

Джордано Бруно обычно давал инквизиторам мотивированные ответы. Мы легко можем определить несомненно принадлежащие ему слова по содержанию высказываемых в них идей, по их стилю и характеру выражений, встречающихся и в его трактатах.

Данный ответ представляет собой формулу, которую обвиняемые произносили, повторяя за следователем. Подобного рода признания нередко просто вписывались инквизиторами в протокол допроса, чтобы доказать, будто им удалось заставить свою жертву отречься от еретических взглядов.

Во время римского процесса, познакомившись с доносом Мочениго и протоколами венецианской инквизиции, Джордано Бруно с глубоким возмущением заявлял, что он ничего подобного не говорил. Это ясно свидетельствует, что протоколы инквизиции содержали в себе фальсификацию.

<sup>46</sup> Епископ Мендоза (род. в 1530 г.) был крупным испанским дипломатом и ученым стратегом, автором руководства по военному делу. К церковным делам он не имел отношения. Этот ученый генерал надел рясю лишь для того, чтобы представлять испанскую монархию при дворе «еретической» королевы, которая во всех посллах Испании с основаньем видела организаторов шпионажа и заговоров.

Что касается епископа Бергамо, то его имя — Джироламо Рагацони. Он был представителем папского государства во Франции. Умер в 1592 г.

<sup>47</sup> О вере в загробный мир и адские мучения Джордано Бруно говорит в трактате «Об узак вообще» («De vinculis in genere»), находящемся в составе Московского кодекса: «Хотя не существует никакого ада, тем не менее пред-

ставление и воображение делают ад истинным и достоверным без всяких оснований истинности и достоверности. Ибо фантастический образ имеет реальность, а отсюда вытекает, что он реально действует и оказывает реальное и могущественнейшее принуждение на то, что способно ему подчиниться. Вместе с вечностью представления и уверенности (в существовании ада.— В. Р.) оказывается вечным и мучение ада,— до такой степени, что даже душа, лишенная тела, сохраняет те же образы и пребывает с ними во веки несчастной, терзаемая слабее или сильнее за отсутствие, удовольствия или усвоенные ею помыслы» (Лат. соч., т. III, стр. 683).

<sup>48</sup> В философской терминологии Джордано Бруно понятие души часто употребляется взамен понятий формы, движущего начала. Психическое вообще Джордано Бруно признавал неотделимым от материи, но считал его не свойством материи, а особой материальной субстанцией, эфиром, или воздухом.

<sup>49</sup> Джордано Бруно дает формальное определение ереси. Его действительное отношение к еретикам заключается в том, что он отвергал протестантизм, поскольку протестанты подновляли религию, но приветствовал, поскольку они наносили удары церкви и этим подрывали авторитет религии. В «Прощальной речи в Виттенбергском университете» (1588 г.) Джордано Бруно говорит о Лютере:

«Кто этот муж, которого я не могу обойти молчанием? Хотя тот [римский папа] был во всеоружии, с ключами и мечом, с коварством и силой, с обманом и насилием, с лицемерием и свирепостью, лиса и лев, наместник дьявольского тирана, отравивший человечество суеверным культом и более чем скотским невежеством под видом божественной мудрости и богоугодной простоты; хотя не было никого, кто осмелился бы выступить против этого прожорливейшего зверя, оказать ему сопротивление с целью вернуть к лучшему и более радостному состоянию наше поколение, опозоренное, свергнутое в полную гибель...

Ты, Лютер, увидел свет, познал свет, созерцал свет, слышал глас вдохновившего тебя божественного духа, ты следовал его повелениям. Ты, безоружный, отважно выступил против врага, перед которым трепетали князья и цари. Ты поражал, отражал его словом. Ты восстал, противостал, и одолел и совершил победное шествие к небесам, неся доспехи поверженного надменнейшего врага» (Лат. соч., т. I, ч. 1, стр. 20—21).

<sup>50</sup> Джордано Бруно познакомился с сочинениями Лютера и Меланхтона между 1580 и 1584 гг. В своей автобиографии он говорит, что, приехав в Женеву, еще не знал содержания протестантизма как религии, а в 1584 г. в «Изгнании торжествующего зверя» дал его критику.

<sup>51</sup> Раймунд Луллий разрабатывал искусство механического мышления при помощи кругов с начертанными на них понятиями. При вращении кругов понятия соединялись и давали новые логические результаты. Джордано Бруно много занимался усовершенствованием этого искусства, разрабатывая также искусство памяти, или мнемонические правила, позволяющие легко и быстро закреплять отвлеченные понятия, связываемые с аллегорическими фигурами.

Раймунд Луллий родился в 1235 г. на о. Майорке в г. Пальме. После бурно проведенной молодости он в 1266 г. вступил во францисканский орден и поставил своей целью обращение мусульман в христианство. Важнейшую роль в этой миссии Луллий приписывал философии.

Свою книгу об искусстве механически мыслить или логически соединять понятия он назвал «Великим искусством». Эта книга пользовалась огромным влиянием в течение столетий. В 1237 г. Луллий проповедывал «великое искусство» в Париже и Монпелье. Папа объявил его одержимым демонами и осудил его труды. Затем Луллий предпринял путешествие

в мусульманские страны с целью пропаганды христианства и своей философии. Последняя его книга — «Древо знаний». Такое же название дал и Джордано Бруно одной из своих книг. 23 марта 1315 г. Луллий умер в пути домой, после того как был побит камнями в Тунисе. Среди богословских вымыслов, фантастических идей и мистического бреда в книгах Луллия встречаются блестящие догадки о познании природы и рационалистические мнения о христианстве. Католическая церковь, запретившая в свое время книги Луллия как еретические, впоследствии объявила его своим мучеником и причислила к лику святых. Мощи Луллия были предметом поклонения на Майорке.

Джордано Бруно не был последователем Луллия. Его отношение к нему такое же, как к Николаю Кузанскому и всем старым философам христианского средневековья. Он берет у них рациональное зерно, но осуждает попытку использовать философию для обоснования религии или осмыслить богословские бессмыслицы. В противоположность Луллию, Джордано Бруно доказывает несовместимость науки и религии.

<sup>52</sup> Джордано Бруно высказывался о католицизме гораздо более смело, чем могли думать венецианские инквизиторы на основании доноса Мочениго. В «Слове утешения над могилой герцога Брауншвейгского» Джордано Бруно ставил ему в заслугу, что он «раздавил гадину», уничтожил «чудовище суеверия».

«Это чудовище извращеннейшей папской тирании, эта отрубленная голова Горгоны, у которой вместо волос множество змей, и все они действуют против бога, природы, и люди с нечестивыми языками отравляют мир гнуснейшим ядом невежества и подлости! — и вот мы узнаем, что эта голова отрублена благодаря твоей доблести и выброшена из твоих владений. Этот алмаз меч, красный от крови убитого чудовища, — мужество непреклонного разума, которым ты прикончил ужаснейшего зверя» (Лат. соч., т. I, ч. 1, стр. 49).

<sup>53</sup> Инквизиторы старались установить отношение Джордано Бруно к лютеранству путем выяснения отношения его к тому вопросу, который служил в XVI в. основным водоразделом между католицизмом и лютеранством в области догматики и морального богословия, — к вопросу об оправдании верой и добрыми делами. Буржуазный характер реформации, отвечавший интересам развивавшегося капитализма, выражался в решительном отрицании «добрых дел», т. е. средневекового аскетизма, отвлекавшего человека от земной жизни и ее интересов. Отрицаемые лютеранством «добрые дела» католицизма сводились к бесчисленным праздникам святых, к паломничествам, богослужениям, благочестивым упражнениям, самоистязаниям, постам, молитвам и т. д.

<sup>54</sup> Из доноса Мочениго инквизиторы могли установить, что Джордано Бруно придерживался взгляда на нравственность, не имеющего ничего общего ни с лютеранским оправданием верой, ни с католическим оправданием делом.

<sup>55</sup> Джордано Бруно цитирует на память. Указанное им место находится в диалогах «О бесконечности, вселенной и мирах».

«Я хвалю, что некоторые достойные богословы не допускают взгляда [отрицающего бесконечное действие и бесконечное могущество]. Они благоразумно учитывали, что грубые и невежественные народы по необходимости придут к полному непониманию возможности для существования свободы выбора, для существования достоинства и заслуг справедливости, а поэтому, слепо доверяясь судьбе или отчаявшись в ней, неизбежно станут самыми преступными народами. Точно таким же образом некоторые извратители законов, веры и религии, стараясь казаться мудрыми, заразили много народов пороками, сделали их более варварскими и преступными,

чем они были первоначально, превратили их в людей, отвергающих добрые дела и примиряющихся со всякого рода пороками и преступлениями в результате выводов из такого рода предпосылок» (Ит. соч., т. I, стр. 301):

<sup>56</sup> Джордано Бруно в равной степени вел борьбу против идейного, политического и экономического господства церкви. Вполне понятно, что всякое сомнение в таинствах или чудесах подрывает источники доходов церковников. Поэтому трудно оторвать одну сторону от другой. Прямая борьба против экономического могущества церкви выражалась у Джордано Бруно в требовании отказа государства тратить народные деньги на содержание церковников. Об этом он говорит в «Слове утешения над могилой герцога Брауншвейгского»:

«О, блаженнейший из героев! О, мудрейший из государей! О, знаменитый из герцогов! Так вот, где было сердце твое, дух твой, душа твоя, вот где были все твои великие заботы. Ты не воздвигал, по примеру древних, храмы для идолов или алтари для нечистых демонов и не посвящал их человеконенавистническим духам. Ты не создавал для монахов ни жилища, ни общежития или дормитория — гнезда для сонь, для лентяев» (Лат. соч., т. I, ч. 1, стр. 45).

<sup>57</sup> Джордано Бруно шел дальше требования ликвидации экономического могущества церковников: он ставил задачей «всеобщей реформы» истребление церковников. С наибольшей силой его ненависть к церковникам выражена в «Печати печатей»: «... Большинство из них, — писал он, — избегали свойственного людям труда и забот и соблазнились бездельем и пристрастием к жертве, и лишь очень немногие преследовали цель подлинной добродетели души. Поэтому, как видишь, они устроились от общения с людьми, занимающимися полезными делами. А если такие люди и появлялись в их среде, то на них набрасывалось преступное, грязное и завистливое большинство. Даже знаменитейшие среди них, их доктора, превратились в гнуснейшие подонки, злоупотребляя бездельем, для человекоубийства и разрушения мирной жизни человечества. Стремясь к разрушению человеческой и гражданской солидарности, они учат людей бесстрашно совершать злодеяния и веровать в — нивесть какие — самые грязные бредни... Я полагаю, что их, по справедливости, следовало бы истреблять, как бедствие нашего века, как гусениц и саранчу, или даже уничтожать дотла, подобно скорпионам и ядовитым змеям. И будущий век, когда мир слишком поздно поймет свое бедствие, позаботится о том, чтобы уничтожить, пользуясь этим средством как противоядием против отравы, людей, избалованных бездельем, жадностью и надменностью...» (Лат. соч., т. II, ч. 2, стр. 181—182).

<sup>58</sup> Инквизиция запрещала говорить о разнузданности, распушенности и безобразиях монастырской жизни, в то время как не только протестанты, но сама папская власть говорила об этом совершенно открыто. В 1595 г. папа Климент VIII вынужден был издать буллу об уничтожении ордена бенедиктинцев в Германии, так как никакие реформы, никакие репрессии не могли исправить монахов. «Мы уничтожаем и навсегда прекращаем существование... ордена св. Бенедикта, все его состояние, всю его сущность, все его постоянные доходы. Все его богатства, права и доходы навсегда передаем этой коллегии [иезуитов]. Скандальный образ жизни этих монахов является причиной этого уничтожения. Следует также пожелать, чтобы и во Франции, по этому примеру, были уничтожены многочисленные монастыри, или чтобы в их состав ввели других монахов для их реформы, или чтобы в монахи были переведены лица из белого духовенства, которые будут более полезны государству и церкви...» («Histoire des Papes depuis St. Pierre jusqu'a Benoit XIII inclusivement», v. V, p. 135, 1734).



Об испорченности и распущенности духовенства в XVI в. знали и говорили все. Соборы и папы создавали планы реформы церкви и монашеских орденов, а противники церкви и религии — уничтожения духовенства.

Лауренцио Приули, патриарх Венеции, член трибунала инквизиции, в 1585 г. открыто заявлял, что в Венецианской области большинство женских монастырей представляют собой публичные дома.

В комедии «Подсвечник» Джордано Бруно разоблачает деятельность пап, в результате которой Рим, по его словам, превратился в рай Венеры, так как там столько же публичных домов, сколько монастырей, и разницу между ними трудно установить, а проституток в Риме больше, чем звезд на небе (Ит. соч., т. III, стр. 176—178). Особенные заботы о благоустройстве публичных домов проявил папа Пий V в 1566 г.

69 Инквизиторы коснулись здесь одного из важнейших вопросов учения Джордано Бруно. Джордано Бруно не ограничивался критикой религии. Он был убежден, что христианство, а с ним религия вообще должно прекратить свое существование. «Реформа небес» — это мечта о великом преобразовании путем изгнания суеверия и религиозного мрака и замены их наукой и гражданскими добродетелями.

60 В XVI в., как и в настоящее время, церковь считала инквизицию «лекарственным средством», а пытки уподобляла хирургической операции, имеющей целью «спасение» грешника.

Джордано Бруно доказывал, что кровавые преследования, лицемерно называемые «лекарственными средствами», являются необходимым следствием религии и вносимого ею в общество раздора.

«Если бы различие света и мрака было нам присуще от природы, то прекратилась бы древняя борьба мнений. А между тем каждое поколение враждует с каждым другим так, что любое из них, по мнению всех прочих, безумствует столь же, сколь, наоборот, каждое из них убеждено в своей собственной способности превосходить мудростью все прочие. Наиболее помраченные из них, словно просвещенные истинным светом, поднимают взоры и руки к небу, возносят из глубины сердца благодарение всевышнему за свет, пристав и кров, для них одних открытые, им одним доступные, им одним дарованные (за пределами каковых все прочие блуждают, мнутся и скитаются); они благодарят ласкового отца, подателя жизни, за то, что к ним одним он обратился и от всех остальных, обреченных на вечную погибель, отвратился, как судия и мститель грозный, неумолимый и свирепый. Поэтому-то и происходит, что при наличии столь разнообразных и различно думающих сект, гораздо более многочисленных, нежели поколения, существующие и существовавшие в мире, нет и не было ни одной секты, не имевшей какого-нибудь своего культа и учения, так что нет ни одной, которая бы, презирая все прочие, не претендовала на первое место, считая высшим нечестием и скверною иметь какое-либо общение с прочими. Из источника такого рода благочестия вытекает то следствие, что (вопреки всякому разуму, уставу и природе, вопреки праву народов, а следовательно, вопреки истинному порядку всесовершенного бога, установленному в вещах) узы природы лежат расторгнутые, и под внушением человеконенавистнических духов и при участии адских Эринний (которые, разжигая пламя между народами, объявляют себя вестниками мира и, внося меч распри в среду тех, кто самым прочным образом соединен, выдают себя за Меркуриев, спустившихся с неба, и прибегают при этом к разнообразному обману) пришли в конечном итоге к тому, что один человек находится в большей розни с другим человеком, нежели со всем прочим, и один человек враждует с другим человеком больше, нежели со всеми прочими живыми существами» («160 тезисов». Лат. соч., т. I, ч. 3, стр. 3—4).

Этот взгляд Джордано Бруно развивает в поэме «О безмерном и бесчисленном». Он показывает, каким образом в головах людей постепенно создались «воображаемые миры» и как религия превратилась в орудие гнуснейших преступлений.

<sup>61</sup> Среди преступлений религии Джордано Бруно прежде всего упоминает инквизицию, религиозные войны, грабеж верующих, распространение невежества. Об инквизиции он говорит в поэме «О безмерном и бесчисленном».

<sup>62</sup> Реформация того периода, когда она имела народный и революционный характер, непримиримо осуждала инквизицию. Протестанты ссылались тогда на раннее христианство, которое будто бы распространялось примерами доброй жизни. Католические апологеты возражали на это, что истинная вера утвердилась чудесами апостолов и святых. Но так как теперь столько чудес невозможно, то к тем, кто не желает быть католиком, необходимо применять насилие.

<sup>63</sup> В этом коротком, чрезвычайно напряженном поединке между инквизиторами и Джордано Бруно спор решали оттенки мнений, неуловимые для современного читателя. Средневековое богословие устанавливало два основных различия между первоначальным и поздним христианством: ныне не только нет чудес, но мир лежит во зле. Джордано Бруно в своем ответе умело использовал вторую часть этого положения.

<sup>64</sup> Сухие протоколы инквизиции хранят на себе след страстной сены, разыгравшейся в ее стенах. Джордано Бруно с негодованием отвергает провокационное обвинение, будто он намеревался провозгласить себя новым Христом и увлечь за собой весь мир чудесами. Это обвинение содержалось в доносе Джованни Мочениго. Кроме того, в руках инквизиторов была книга «Пир на пепле». Можно предполагать, что они старались использовать против Джордано Бруно следующее место из диалога:

«Ноланец освободил человеческий дух и познание, запертое в тесной тюрьме мглистого воздуха, откуда едва можно было созерцать, словно сквозь какие-то оконные решетки, отдаленнейшие звезды. У человеческого духа обрезаны были крылья, на которых он мог бы подняться выше облаков и взглянуть на то, что действительно находится там вверху, освободившись от химер, созданных теми, кто вылез из темных земных нор, но придавал себе такую видимость, как будто был Меркурием или Аполлоном, сошедшим с небес, кто наполнил мир бесчисленными нелепостями, зверствами и пороками, как если бы наполнял мир истинами и добродетелями. Эти люди погасили свет, делавший дух наших далеких предков божественным и героическим, одобрили и утвердили самые мрачные, туманные понятия, свойственные осламу и софистам...

Ноланец поднялся в воздушные высоты, проник в небеса, помчался среди звезд, переступил границы мира, рассеял в прах фантастические стены первой, восьмой, девятой, десятой и всех остальных сфер, число которых охотно было бы умножено выкладками суетных математиков и слепотой вульгарных философов. Перед лицом здравого смысла ключом прилежного исследования он отпер те обители истины, которые могут быть открыты нам, сбросил покров с сокрытой природы, даровал очи кротам, а зрение слепым, которые не могли вперить взоры и дивиться своему образу в стольких зеркалах, окружающих их со всех сторон, развязал языки немым, не умевшим и не осмеливавшимся высказывать свои сложные чувствования, научил ходить хромым, не смевших итти вперед в познании истины...» («Пир на пепле». Ит. соч., т. I, стр. 25—26).

<sup>65</sup> Обвинение взято из доноса Мочениго. Взгляд Джордано Бруно, что брачная жизнь должна руководиться законом природы, а не законом религии, изложен им в «Изгнании торжествующего зверя».

<sup>66</sup> Протоколы судебного следствия носят явные следы фальсификации. Первые ответы Джордано Бруно смелы, представляют собой решительную защиту научного мировоззрения. Инквизиторы ограничиваются записью ответов, не выражая своего отношения к ним.

Затем в поведении обвиняемого и судей происходит странная перемена. Обвиняемый начинает высказывать полную покорность. Тон инквизиторов при этом почему-то становится более резким.

О несомненной подделке протоколов в ряде мест свидетельствует обвинительное заключение. В нем указано, что Джордано Бруно жестоко упорствует. Это не могло быть сказано, если бы Джордано Бруно действительно держал себя так, как записано в дошедшей до нас редакции допросов.

На следующий день характер ответов Джордано Бруно снова меняется. Он упорно отказывается признать свою виновность, за исключением тех положений, которых не может отрицать.

<sup>67</sup> В словах Джордано Бруно, направленных против обрядов, ярко выражен дух эпохи Возрождения, глубоко враждебный аскетизму. Он говорил, что религия присоединяет к вынужденным лишениям добровольные лишения, обрядовые запреты. «Завистник покоя и блаженства, враг даже той тени наслаждений, какую может доставить нам жизнь, подчинил законам наслаждение любовью, пищей и сном. Мы не только не смеем наслаждаться, — мы сами создаем себе горести и муки. Он объявляет воровством то, что является даром природы. Ему угодно, чтобы мы презирали все прекрасное, приятное и доброе, чтобы мы ценили только плохое, горькое и злое. Он соблазняет мир отвергнуть действительное и верное счастье, которое находится у нас в руках, и обрекает себя на всевозможные страдания ради тени будущей славы» («Изгнание торжествующего зверя». Ит. соч., т. II, стр. 150).

<sup>68</sup> Имеется в виду не мистик-еретик XIII в., а аббат Иоахим ди Фьоре, автор книги «Пророчества о мужах апостольских», вышедшей в 1527 г.

По учению церкви, в сыне соединились две природы, божественная и человеческая. Христос будто бы вознесся на небеса телесно и вещественно. Следовательно, логично рассуждал Иоахим ди Фьоре, к трем богам прибавилось человеческое существо и на небесах восседает не троица, а четверица.

<sup>69</sup> В «Изгнании торжествующего зверя» Джордано Бруно высмеивает церковное учение о Христе. На небе происходит диалог между важным отцом богом Зевсом и насмешливым Момом, придворным сатириком, по вопросу о том, как поступить с человеком, у которого два естества — человеческое и животное.

«Мом сказал: Как же нам поступить с этим человеком, присоединенным к животному, или с животным, прикованным к человеку? Два естества образовали в нем одно лицо, две субстанции сочетаются в ипостасном единении. Что две разные вещи, соединяясь, образуют третью, единую, в этом, конечно, не может быть сомнения. Но вот в чем заключается трудность. Можно ли сказать, что эта третья вещь, это единство лучше каждой из двух вещей, взятых вместе или взятых в отдельности, или оно хуже их? Я хочу спросить: если к человеческой сущности присоединить лошадиную, то что получится? Будет ли это нечто божественное, достойное престола на небесах, или получится животное, которое следует отправить в конюшню или на пастбище?...

Как бы то ни было, я ни за что не поверю, будто если нет ни настоящего цельного человека, ни настоящего полного животного, а есть только кусок животного с куском человека, то получится нечто хорошее. Неужели это лучше, чем если мы, например, сошьем кусок штанов с куском

камзола? Ведь из этого не получится ни хорошего камзола, ни хороших штанов, ни вообще какой-нибудь новой одежды, которая лучше и того и другого.

— О Мом! О Мом! — возразил Юпитер, — тайна сия глубока и велика. Тебе ее не понять. Твое дело верить в нее, так как это — нечто великое и возвышенное.

— Я прекрасно знаю, — ответил Мом, — что это такая вещь, которой не понять ни мне, ни тому, у кого есть хоть крупица здравого смысла. Но мне хотелось бы, чтобы ты нашел способ заставить меня уверовать.

— О Мом! — возразил Юпитер, — не смей желать знать больше, чем полагается, и поверь мне, что знать это тебе не полагается.

— Ну, хорошо, — ответил Мом. — Я поневоле узнал то, чего мне не надо знать. А чтобы доставить тебе удовольствие, о Юпитер, я постараюсь уверовать, будто вместе сшитые рукава и штанина ценятся столько же, сколько пара рукавов или цельная пара штанов, и даже больше. Я уверую, будто... получеловек-полуживотное — не просто несовершенный человек или несовершенное животное, а настоящее божество, которому подобаet истинное поклонение» (Ит. соч., т. II, стр. 223—224).

<sup>70</sup> Книга «О монаде, числе и фигуре» действительно начинается по святительным стихотворением. Но и это посвящение является одним из самых ярких противопоставлений философии — религии. «Мы одарены тем гением, который позволяет нам видеть воздвигнутый против нас мрак, и бестрепетно противостать судьбе. Мы совершаем служение богам, но не с пустым сердцем, не слепые к солнечному свету, глухие к голосам природы. Нам нет дела до мнения глупца, ни до того места, какое он нам уделает. Мы возносимся к небу на иных и более прекрасных крыльях».

Джордано Бруно говорит, что человеческий ум возносится к небу на крыльях истины. Он противопоставляет философов, изучающих природу, глупцам-монахам, доносчикам, шутам и негодяям, вооруженным ложью о чудесах и мнимых таинствах. Посвящение заканчивается словами: «Пусть увлекает меня образ истины, страстно желанной, найденной и открытой. И если даже никто не поймет меня, то вполне достаточно и того, что я мудр вместе с природой и под ее защитой» (Лат. соч., т. I, ч. 2, стр. 321—322).

«Похвала» достойным священникам находится в другой книге Джордано Бруно — «О героическом восторге». В первом диалоге второй части Чезарино говорит собеседнику Марикоедо: «Ты хорошо сказал о достойном и законном священнике, наблюдающем установления, ибо мир полон... (далее идет непереводаемое слово «arpostici»; в данном случае оно означает: фальшивые попы, мошенники). Будучи сами недостойными, они всегда стараются восхвалять других недостойных, ибо, как говорится: «ослы чешут ослов». Но провидение постановило: пусть и те и другие, вместо того чтобы пойти на небеса, провалятся все вместе во мрак преисподней, ибо суетна слава и тех, кто прославляет, и тех, кого прославляют» (Ит. соч., т. II, стр. 438).

Выражение «ослы чешут ослов» взято из «Похвалы Глупости» Эразма Роттердамского.

<sup>71</sup> Отрицание так называемых таинств алтаря и важнейшего из них — евхаристии стоит на первом месте в числе обвинений, предъявленных Джордано Бруно венецианской и римской инквизицией. Никаких доказательств в пользу этого обвинения инквизиторы привести не могли. В своих сочинениях Джордано Бруно издевается над бессмыслицей «пресуществления» хлеба и вина в тело и кровь, но делает это настолько тонко, так остроумно облакает критику в аллегорические формы, что читатель

приходит к атеистическим убеждениям, не замечая того пути, по которому его вел автор.

Изображая Христа в виде трусливого зайца, Джордано Бруно достигает одновременно двух целей. Он разоблачает нелепости церковных таинств и показывает, что Евангелие внушает ложные, аморальные убеждения, разрушает нравственность, возмечивает страх смерти.

«Мом заявил: Я слышал, что кто поест зайца, тот становится красавцем. Не устроить ли нам так, чтобы всякий, вкусивший этого небесного животного, — будь то мужчина или женщина, — становился из урода красавцем, из неизящного изящным, из грязного и неприятного приятным и милым. И да будут блаженны и чрево и желудок, которые проглотят его, переварят и обратятся в него... Я открою тебе и способ, чтобы всякий мог вкушать его тело и пить его кровь так, что при этом он не будет ни съеден, ни выпит и ни один зуб не коснется его, ни одна рука не ощупает, ни один глаз не увидит, и даже не будет места, где бы он в действительности находился» («Изгнание торжествующего зверя». Ит. соч., т. II, стр. 211—212). Вывод отсюда, — что Христа не существует.

<sup>72</sup> Этим вопросом заканчивается часть процесса, посвященная догматическим вопросам. Инквизиторы не смогли добиться от Джордано Бруно признания им своих взглядов ересью и отречения от них. После этого инквизиция перешла к выяснению его философских и политических взглядов.

<sup>73</sup> Взгляд Лукреция на происхождение человека изложен в поэме «О природе вещей» в следующих словах:

Семенн мы, наконец, небесного все порождения:  
Общий родитель наш тот, от которого все зачинает, —  
Мать всеблагая земля, дождевой орошенная влагой,  
И порождает хлеба наливные и роци густые  
И человеческий род, и всяких зверей производит,  
Всем доставляя им корм, которым они, насыщаясь,  
Все беззаботно живут и свое производят потомство.  
Матери имя земля справедливо поэтому носит.

(*Тит Лукреций Кар. «О природе вещей», кн. II, стихи 991—998.* Перевод Петровского, изд. АН СССР, 1946, стр. 131).

<sup>74</sup> Джордано Бруно подвергал критике античных материалистов потому, что они полагали, будто атомы движутся в пустоте и приобретают различные формы в зависимости от случайного расположения. Он признавал форму настолько неотъемлемой от материи, что видел в ней такое же начало или субстанцию, как и сама материя.

«Демокрит и эпикурейцы, утверждающие, что все, что не есть тело, есть ничто, полагают поэтому, что материя есть единственная субстанция вещей, что она есть божественная природа, как выражался некий араб Авицеброн [представитель еврейской средневековой философии Соломон Ибн Гебирол, живший в начале XI в. — В. Р.], доказавший это в книге под названием «Источник жизни». Эти философы, вместе с киренаиками, киниками и стоиками, полагают, что форма есть не что иное, как случайные виды расположения материи.

И я сам долгое время был сторонником этого взгляда лишь потому, что его обоснование более соответствует природе, чем взгляды Аристотеля. Но по более зрелом рассуждении, изучив много предметов, я нашел, что необходимо признавать в природе два рода субстанций. Один — это форма, а другой — материя, или необходимо должна быть существеннейшая активность, в которой заключается активная потенция всего, а наряду с ней потенция и субстрат, в котором находится не меньшая пассивная потенция

всего. В одной заключается способность создавать, в другом — быть создаваемым» («О причине, начале и едином». Ит. соч., т. I, стр. 203—204).

Неверно, будто Джордано Бруно только излагал взгляды античных материалистов, но не присоединялся к ним. Он открыто защищал атомистический материализм Демокрита и Левкиппа и диалектику Эмпедокла. В одной из последних своих работ — «Объяснение книг «Физики» Аристотеля» (Лат. соч., т. III, стр. 352—353) он говорит: «Некоторые из античных мыслителей полагали, что существует единое и неподвижное бытие... Но мы думаем, что этого рода философия состоит из одних только слов, лишенных всякого смысла, из звуков без всякого значения... Мы совершенно осуждаем этого рода философию. А теперь обратимся к Эмпедоклу и Левкиппу. Левкипп предполагал, что существуют наименьшие или неделимые плотные тельца, которые по своей природе не заключают в себе никаких отличительных особенностей, и что эти особенности создаются путем сочетания и различного расположения или порядка, отчего и получаются тела определенной природы и наименования, как-то: вода или огонь».

Джордано Бруно считал движение неотъемлемо присущим материи. Он говорит: «То, что составляет природу, как земля, огонь, вода, растения и тому подобное, отличается от того, что не является природой, ибо первое само в себе включает начало движения и покоя; так тяжелые камни стремятся вниз, а легкие тела — вверх. Растения стремятся жить, расти, животные — передвигаться и т. д. А то, что сделано искусственно, имеет внешнее начало движения; таковы стол, дом и т. д.» (там же, стр. 316—317).

<sup>75</sup> В данном случае Джордано Бруно не знал, что Джованни Мочениго в своем доносе указывал инквизиторам его книгу о заклинаниях и сообщал, как он готов был пожертвовать всем своим имуществом, лишь бы вернуть ее.

Мы не знаем, о какой книге в данном случае идет речь, и была ли то какая-либо неизвестная нам книга, или один из двух трактатов о магии, входящих в состав его неизданных сочинений.

<sup>76</sup> Одним из основных предметов богословских споров XVI в. был вопрос о провидении и предопределении. Доминиканские богословы защищали идею провидения божия; иезуиты стояли на точке зрения свободного выбора человеком пути к спасению или гибели; кальвинисты верили, что судьба каждого человека предопределена предвечной волей бога; лютеранские богословы развивали учение о том, что бог содействует человеку при выборе пути.

Эти споры в богословской оболочке отражали философскую постановку вопроса о свободе и необходимости. В сочинениях Джордано Бруно мы находим диалектическое решение этой философской проблемы.

В этом вопросе Джордано Бруно следовал Плотину, который говорил, что христиане ошибаются, думая, что можно устранить зло и оставить в мире только добро. Добро и зло — относительные понятия, так как если бы не было зла, то исчезло бы и понятие добра. Диалектическое поставлен у Джордано Бруно и вопрос о свободе и необходимости. Он говорит: «Необходимость и свобода представляют собой одно и то же, и поэтому не надо опасаться мысли, что если божественная сущность действует с необходимостью природы, то она действует не свободно» («О безмерном и бесчисленном». Лат. соч., т. I, ч. 1, стр. 243).

О провидении божием Джордано Бруно отзывался как о бессмыслице, скрывая свое отношение к нему под аллегорией фортуны. «Все ошибки, какие только случаются, происходят из-за этой предательской Фортуны. Она дала столько благ твоему хозяину-злодею и ничего не дала мне.

Она осыпает почестями тех, кто не имеет заслуг, дает прекрасное поле тому, у кого нет семян, хорошее место тому, у кого нет растений, много денег тому, кто не умеет их тратить, много детей тому, кто не может их воспитать, хороший аппетит тому, кому нечего есть, сухари тому, у кого нет зубов. Но что я говорю? Простим ее, бедняжку, так как она слепа. Пытаясь раздавать блага, которые она держит в своих руках, она идет ошущью и чаще всего натывается на мерзавцев, негодяев и злодеев, которыми полон мир. Большая удача, если она натолкнется на достойного человека, которых мало. Еще большая—если натолкнется на более достойных, которых еще меньше. И величайшая удача, если она натолкнется на достойнейших, которые представляют собой исключительную редкость. Впрочем, это не ее вина, а вина того, кто ее сотворил. Юпитер отрицает, что сотворил ее. Как бы то ни было, сотворена она или нет, виновата или нет, но именно так обстоят дела («Подсвечник». Ит. соч., т. III, стр. 187).

<sup>77</sup> Диалоги «Пир на пепле» написаны после диспута в Оксфорде как ответ богословам, которые не позволили Джордано Бруно говорить, когда он выступил против церковных авторитетов в защиту научного взгляда на природу. Основу книги составляет описание диспута. Джордано Бруно сатирически изображает своих противников и их доводы, давая вместе с тем изложение своего учения. Ни о каких мидиках в этой книге и не упоминается. Не зная, с какой целью инквизиторы задают вопрос, Джордано Бруно дает уклончивое объяснение.

<sup>78</sup> «Божественная Елизавета, которая царствует в Англии... одарена, возвеличена, благословенна небесами, пользуется их защитой и поддержкой» («О причине, начале и едином», Ит. соч., т. I, стр. 172—173).

В 1588 г. папа Сикст V, по настоянию испанского короля Филиппа II, издал буллу, провозгласившую крестовый поход на Англию. Елизавета была проклята и отлучена от церкви.

<sup>79</sup> Говоря о том, что Генрих Наваррский держался протестантизма только из политических соображений, Джордано Бруно высказывал взгляд Мишеля Монтэня, с которым он мог встретиться в 1582 г. при дворе Генриха III в Париже после возвращения Монтэня из путешествия в Рим.

<sup>80</sup> Мнение Джордано Бруно, что Генрих Наваррский только временно примкнул к кальвинистам, вполне подтвердилось событиями следующего года. 25 июля 1593 г. в церкви Сан-Дени кардинал Бурбон принял от Генриха отречение и объявил его примиренным с церковью. Папская власть отказалась признать Генриха католиком. Среди кардиналов генеральных инквизиторов образовались две партии. Франческо Толето был сторонником примирения с Генрихом, Пьетро Деа — решительным противником. В 1595 г. папа Климент VIII провозгласил отпущение греха кальвинистской ереси Генриху Наваррскому.

<sup>81</sup> Джордано Бруно всю жизнь был бедняком, часто находился на краю голодной смерти. У него не было никогда никакого имущества. Он никогда не имел своего угла.

<sup>82</sup> На этом основной допрос закончился. Инквизиционный процесс продолжался уже по другой линии. Не добившись от Джордано Бруно формального отречения от ересей, инквизиторы перешли к допросу о предшествовавших процессах, о привлечении его к суду в Неаполе и Риме. То обстоятельство, что Джордано Бруно подвергался преследованиям и раньше, сильно отягощало его положение.

<sup>83</sup> Произнес ли Джордано Бруно это торжественное отречение от ересей или оно внесено в протокол рукой нотариуса, остается неясным. Если бы он произнес эту формулу отречения, то инквизиторам не пришлось бы в дальнейшем обвинять его в ожесточенном упорстве.

Между тем инквизиторы продолжают допрос, словно не слушали этих слов Джордано Бруно, вероятнее всего не произнесенных.

<sup>84</sup> Богослов Агостино Монтальчино не раз приезжал в монастырь св. Доминика, где учился Джордано Бруно, для устройства богословских диспутов. Эти диспуты обычно сводились к доказательству правильности какого-либо положения, заимствованного из «Суммы теологии» Фомы Аквинского. Монтальчино принадлежал к самым реакционным богословам. В 1580 г. он издал в Венеции трактат «Лампада души».

<sup>85</sup> После того как Джордано Бруно выступил против А. Монтальчино во время диспута и изложил свои «еретические» взгляды на небо, был сделан донос провинциалу доминиканского ордена Доменико Вита, который предал его суду. Доменико Вита был настоятелем монастыря с 1572 г. и провинциалом с 1574 по 1576 г. При нем подверглась разгрому старинная богатая библиотека доминиканского монастыря.

<sup>86</sup> Шестой допрос очень краток. Инквизиция обычно обвиняла привлекаемых ею к суду за ересь ученых в том, что они занимаются магией. Поэтому специальный допрос посвящен этому предмету. Папская булла против астрологии и алхимии была издана 1 марта 1586 г. и предписывала инквизиции вести борьбу с «тайными науками». Булла была обращена инквизиторами и против астрономии и химии, как и вообще против науки.

<sup>87</sup> Вопрос о том, верил ли Джордано Бруно в магические науки, обычно связывается с теми материалами, которые заключаются в рукописях Московского кодекса. Первый владелец этих рукописей А. С. Норов доказывал, что в последние годы своей жизни Джордано Бруно обратился к религиозно-мистическому пониманию природы. Леонардо Ольшки, автор большого труда «История научной литературы», издал в 1927 г. книгу, посвященную Джордано Бруно (L. Olschki. Giordano Bruno. Sp. 107, Bari, 1927). Он возрождает взгляд, высказанный еще в 1847 г. протестантским ученым Клеменсом, что Джордано Бруно был врагом религии, но вместе с тем был предан суевериям. По существу — это возрождение взгляда инквизиции: кто отходит от религии — подвергается в магические заблуждения. Л. Ольшки пытается доказать, будто вера в могущество магии с необходимостью вытекает из существа взглядов Бруно (стр. 43).

Он ссылается на небольшой трактат «О математической магии», находящийся в Московском кодексе на листах 70—86. Мы читаем в начале трактата: «Бог влияет на ангелов, ангелы — на небесные тела, небесные тела — на стихии, стихии — на сложные тела, сложные тела — на чувства, чувства — на душу, душа — на живое существо» (Лат. соч., т. III стр. 493). Действительно, в этих словах устанавливается связь между богом и духом человека через посредство эманации. Но Л. Ольшки скрывает от читателя, что этот небольшой трактат излагает не взгляды Джордано Бруно, а систему воззрений Альберта Великого и других авторов. Этот трактат есть сборник цитат из нескольких книг, вышедших в XVI в. под именем Альберта, в особенности из книги «О чудесных деяниях природы». Об этом Джордано Бруно говорит в заключении трактата.

<sup>88</sup> Джордано Бруно делает прозрачный намек на то, что при папе Сиксте V (1585—1590) нельзя было рассчитывать ни на какую милость. Этот папа отличался крайней жестокостью. Путем самых свирепых насилий и вымогательства он выжал из народа 5 млн. дукатов, которые одним из его ближайших преемников, папой Григорием XIV, были бессмысленно растрачены в несколько месяцев на создание армии наемников при помощи Католической лиги во Франции.

Ненависть римского народа к этому папе нашла свое выражение в легенде о Пасквино, сочинителе антиклерикальных острот. По преданию, вблизи мастерской портного по фамилии Пасквино вывешивались народные



сатирические произведения, антирелигиозные остроты, анекдоты о папе и кардиналах. Сикст V издал ряд декретов, предписывавших предавать авторов пасквилей казни.

Приведем несколько примеров антирелигиозной сатиры XVI в. Статуя апостола Петра однажды утром оказалась наряженной в дорожный плащ и сапоги. Удивленный апостол Павел спрашивает своего друга, не собирается ли он бежать. «Да,— ответил Петр,— полторы тысячи лет назад я отрубил ухо рабу Малху, а нынешний папа предает суду всех, кто совершил преступление до издания законов, карающих эти преступления». Имелся в виду случай предания суду человека, совершившего убийство 36 лет назад. Сикст V приписывалось изречение: «Я хочу, чтобы при мнотюрьмы были пустыми, а виселицы полными». Пасквино говорил, что папа удивительно честен: в юности он не доплатил сапожнику за пару сапог, но вознаградил его тем, что сделал сына сапожника кардиналом. Однажды Пасквино сушил на солнце выстиранную в воскресенье рубаху. «Неужели ты не мог подождать до понедельника?» — «Как можно,— возразил Пасквино,— я боюсь, что папа украдет и продаст солнце».

Папа будто бы обещал тысячу червонцев награды и прощение всех грехов тому, кто выдаст сатирика. Пасквино явился самолично, требуя одновременно и награды и прощения грехов. Сикст V торжественно поклялся исполнить свое обещание, выдать награду и сохранить ему жизнь. Отпустил Пасквино на свободу с червонцами, предварительно вырезав ему язык и отрубив правую руку, чтобы предупредить возможность повторения греха.

<sup>89</sup> Заявление инквизитора, что у него имеются свидетельства ряда лиц против Джордано Бруно, относится к числу провокационных приемов инквизиции. Джордано Бруно блестяще отразил удар. Он тут же разоблачил инквизиторов и заявил, что у них в руках не имеется никаких доносов, кроме написанного Мочениго.

<sup>90</sup> Из этого протокола, приписывающего Джордано Бруно унижающее его раскаяние, однако, видно, что он настаивал на сохранении чести.

<sup>91</sup> Венецианская инквизиция обязана была уведомлять римскую инквизицию о каждом разбираемом ею деле, а в случае важных процессов присылать копию протоколов и постановлений. Сохранились и в настоящее время опубликованы в большом количестве материалы этой переписки, относящиеся к началу XVII в.

В этом случае извещение в Рим было послано апостолическим нунцием Людовико Таберна, который, очевидно, внушил кардиналу Сансеверина настойчиво требовать выдачи.

Коллегия римской инквизиции состояла из семи кардиналов и возглавлялась самим папой. С 1586 г. кардинал Джулио Антонио Сантарио Сансеверина был секретарем инквизиторского трибунала.

Закончив следствие по делу Джордано Бруно, венецианская инквизиция известила кардинала Сансеверина, очевидно прося сообщить, как поступить в данном случае. 12 сентября, тотчас же по получении ответа, венецианский трибунал вынес решение подчиниться требованию Рима. Однако венецианская инквизиция находилась в двойном подчинении — римскому папе и дожу Венеции. Инквизитор Салюцци репал дела в согласии с апостолическим нунцием и одним из членов Совета Мудрых по ересям. Поэтому решение выдать Джордано Бруно не имело никакой силы, пока на него не дало согласие правительство Венеции. Этот вопрос стал предметом серьезного дипломатического конфликта между Венецией и Римом.

<sup>92</sup> Во главе правительства Венеции стоял Паскуале Чиковья, дож республики с 18 августа 1585 г. В международной политике он стоял за

мир и признание правительств независимо от их религии. Вследствие этого не раз возникали острые столкновения с инквизицией и папской властью. Паскуале Чиконья привлек в Венецию лучших представителей итальянского Возрождения в области науки, философии, искусства. Как раз в то время, когда в сенате обсуждался вопрос о выдаче Джордано Бруно, Паскуале Чиконья пригласил в Падую читать лекции по астрономии Галилео Галилея, изгнанного из родного города Пизы. Чиконья умер в 1595 г.

Высшим правительственным органом в Венеции был сенат «прегати». Коллегия Совета Мудрых состояла из 16 членов. Она являлась исполнительным органом сената. В ее состав входили Мудрые совета, Мудрые моря, Мудрые твердой земли и Мудрые по ересям. Это была высшая администрация по Венецианской области, морским путям и флоту и политическая полиция. Мудрые участвовали в заседаниях сената, как и 24 прокуратора Венеции, или представители судебной власти.

Трибунал венецианской инквизиции явился на заседание Совета Мудрых в полном составе, надеясь добиться немедленного согласия на выдачу Джордано Бруно. Однако Паскуале Чиконья прибег к характерным для венецианской политики уклончивым ответам и обходным путям. Со своей стороны, инквизиторы, стараясь помешать отсрочке дела, ссылались на то, что у пристани стоит готовый к отплытию корабль. На путях между Венецией и римским портом Анконой крейсировали турецкие пираты. Венецианские суда плавали под охраной военных кораблей.

Совет Мудрых предложил инквизиторам явиться за ответом на вечернее заседание под тем предлогом, что сейчас на повестке дня стоят важные вопросы, а дело Джордано Бруно требует особого обсуждения. На самом деле Мудрые решили отказать Риму в выдаче Джордано Бруно и перенести вопрос на рассмотрение сената.

<sup>93</sup> Вопрос о выдаче Джордано Бруно Риму обсуждался в венецианском сенате 3 октября 1592 г. Подавляющим большинством 117 голосов против шести и двоих воздержавшихся было решено отклонить требование Рима. Сенат не только отказался выполнить требование римской инквизиции, но поручил послу Венеции в Риме Франческо Донато изложить папе причины, по которым правительство Венеции поднимает это дело до уровня принципиального вопроса о суверенных правах венецианского государства.

<sup>94</sup> В течение XVI в. был лишь один случай выдачи Риму — гуманиста Помпонио Алджеро. Это единственный факт, который может идти в сравнение с выдачей Джордано Бруно. В девяти остальных случаях, упоминания о которых сохранились в источниках, инквизиция выдавались беглые монахи, уголовные преступники. Этим и объясняются усилия Лодовико Таберна подвести Джордано Бруно под категорию беглых монахов, подержавших уголовной ответственности. Гораздо серьезнее довод нунция о том, что дело должно заканчиваться тем судом, который его начал. Такой же довод выдвигает и Франческо Донато, пытавшийся обратить его в пользу Джордано Бруно. Еще более серьезен довод о том, что Джордано Бруно — неаполитанец, т. е. испанский подданный. Однако апостольский нунций сам себе противоречит, ибо если бы Джордано Бруно привлекался по тому делу, по которому он был предан суду в Неаполе, и если бы его испанское подданство играло какую-нибудь роль, то он должен был бы быть выдан Испании, а не Риму.

Намеки нунция на уголовные преступления Джордано Бруно и его заявление о том, что Джордано Бруно «ранее бежал из Венеции, а затем из Неаполя», провокационны и живы.

Клеветнические заявления апостолического нунция о мнимых преступлениях Джордано Бруно были впоследствии широко использованы некоторыми католическими историками.

<sup>76</sup> Главный прокуратор республики Ферриго Контарини был приглашен для консультации, как это обычно делалось в особенно трудных международных дипломатических вопросах. Юридические доводы, которые он излагает, имели целью подвести основание под позорное решение о выдаче Джордано Бруно. Единственный мотив, которым руководилось правительство Венеции, сводился к стремлению избежать дипломатического разрыва с папским государством и наложения на республику интердикта, этого страшного оружия в руках церкви, которым она могла бы воспользоваться в случае отказа.

Юридические доводы, изложенные Контарини, основывались на трех положениях, неблагоприятных для Джордано Бруно: он не был подданным Венеции, судебное дело началось в Неаполе и Риме и, наконец, он рассматривался инквизицией как беглый монах, совершивший будто бы тягчайшие преступления.

В докладе Ферриго Контарини имеется ряд фактических ошибок, относящихся к биографии Джордано Бруно. По его сообщению, Джордано Бруно первоначально был заключен в тюрьме в Неаполе, а затем в Риме, бежал из заключения, скрылся в Англию и после этого переехал в Женеву, откуда вернулся в Италию. Источник его ошибок — ложная информация, представленная инквизиторами. Инквизиторы подвели Джордано Бруно под категорию уголовных преступников, скрывавшихся от тюрьмы и подлежащих выдаче. Этим, а возможно, и желанием добиться удовлетворения требования папы, объясняется и клевета Ферриго Контарини о «дьявольской и порочной жизни» Джордано Бруно. Сообщая со слов инквизиторов о «тягчайших преступлениях», будто бы совершенных Джордано Бруно, Ферриго Контарини, однако, не может не сказать о нем, как о выдающемся гении и создателе замечательного учения.

<sup>77</sup> Прокуратор республики нашел нужным и возможным лично обратиться к Джордано Бруно и узнать его мнение о выдаче Риму. Джордано Бруно добивался отсрочки для составления труда, который будто бы собирался представить папе. Отсрочка решила бы все дело. Венеция выдавала Джордано Бруно в связи с политическими обстоятельствами текущего момента, которые в дальнейшем могли измениться. Узнав, что попытка кардинала Сансеверина, предпринятая от имени инквизиции, потерпела неудачу, папа взял дело в свои руки. То, в чем Венеция отказала инквизиции, принимало иной характер, когда с требованием выступал папа. Ферриго Контарини сделал существенную оговорку в пользу прав Венеции: республика суверенна по отношению к своим подданным, даже если они церковники. Но эта оговорка в данном случае не имела значения: Джордано Бруно не был венецианским подданным.

<sup>78</sup> При голосовании по вопросу о выдаче Джордано Бруно создалось меньшинство, возражавшее против этой уступки церкви. Выдача Джордано Бруно была следствием победы в самом правительстве Венеции той группы правящей буржуазии, которая вместе с дожем Паскуале Чиконья предпочитала сохранение мира с Римом.

<sup>79</sup> Постановление о выдаче Джордано Бруно было вынесено 7 января 1592 г. по венецианскому календарному стилю. Оно входит в состав ряда других решений, связанных с отношениями к Риму. Через два дня было составлено извещение послу Венеции в Риме Парута. Предшествующие извещения посылались другому послу — Донато, который к этому времени вернулся из Рима и дал правительству отчет о своих переговорах с папой относительно отказа выдать Джордано Бруно.

Кроме патриарха и папского нунция, настойчиво требовавших выдачи, в Венецию приехал в это время еще один представитель римской инквизиции.

В январе и феврале 1593 г. в Венеции находился Ипполито Мария Беккария, в скором времени назначенный генералом доминиканского ордена и принимавший деятельное участие в суде над Джордано Бруно в Риме.

С 7 января по 19 февраля Джордано Бруно оставался в Венеции в ожидании, пока будет возможность отправить его в Рим под охраной военных кораблей.

<sup>99</sup> Посол Поло Парута не без утонченной иронии сообщает, что папа Климент VIII в вежливой официальной речи употребил грубую уличную поговорку о людях, подкладывающих сухие кости, которые трудно разгрызть. От другого венецианского посла — Франческо Донато — папа выслушал ранее сообщение об отказе Венеции выдать Джордано Бруно. В беседе с послом Поло Парута Климент VIII не удержался от злорадного выпада против Донато.

<sup>100</sup> Постановление конгрегации от 20 января представляет собой смертный приговор. 8 февраля был опубликован обвинительный акт и приговор, предназначенный для широкого публичного оглашения. Ответ Джордано Бруно, кратко изложенный Ипполитом Беккария, сводится по существу к тому, что он не подчиняется авторитету церкви и требует, чтобы инквизиторы доказали неправильность его взглядов на основании проверенных фактов и доводов. Замечание Джордано Бруно о том, что он готов подчиниться «святому апостольскому престолу», если на папу снизойдет святой дух, приведенное в оглашенном тексте приговора (см. стр. 379), имеет характер явной насмешки.

<sup>101</sup> Как видно из дальнейшего, речь идет о восьми «еретических положениях» Джордано Бруно. Эти положения, послужившие формальным основанием для осуждения и казни Джордано Бруно, впервые упоминаются в заседании конгрегации 14 января 1599 г. как «собранные из его книг и пропесса» (см. V. S p a m p a t o. Documenti della vita di Giordano Bruno, Firenze, 1933, p. 173).

В данном документе, который дошел до исследователей в сильно пороченном виде, перечень этих восьми положений отсутствует, хотя по смыслу он должен бы находиться перед словами «эти положения». Есть основания полагать, что это место было умышленно изъято архивариусами инквизиции перед опубликованием документа. Здесь из восьми положений сохранилось лишь одно: отрицание Джордано Бруно таинства пресуществления. Документы римской инквизиции позволяют установить, как были сформулированы еще два положения.

В докладе кардинала Беллармино конгрегации 24 августа 1599 г. говорится, что Джордано Бруно готов дать разъяснения «о двух положениях, а именно: первом, где он трактует о новатианской ереси, и седьмом, где он трактует о том, находится ли душа в теле наподобие кормчего на корабле» (V. S p a m p a t o. Documenti..., p. 182).

Как были сформулированы инквизицией остальные «еретические положения», приписываемые Джордано Бруно, из опубликованных документов не видно.

<sup>102</sup> Краткое изложение хода судебного процесса заключает в себе ряд важных фактических данных, которые отсутствуют в других документах. Джордано Бруно не только устно заявил о своем решительном отказе подписать отречение, но и изложил свое мнение в письменном виде. Это — четвертое и последнее произведение Джордано Бруно из числа написанных им в тюрьме, уничтоженное инквизицией, как и остальные.

<sup>103</sup> Как указывается в публикации «Nuovi documenti del processo di Giordano Bruno» («Giornale critico della filosofia italiana», v. VI, p. 137, Messina, 1925), в этом месте на полях документа имеется надпись: «Против брата Джордано Бруно Ноланца из ордена проповедников приговор о передаче его светской курии».

<sup>104</sup> Католическая церковь признает «неразрушимый характер» священнического сана. Снятие духовного сана представляло собой мрачную церемонию проклятия «еретика» и отречения церкви от него. Осужденного лишали духовного сана и бенефиций, или феодальных привилегий. Так как Джордано Бруно принадлежал к низшему духовенству, лишенному всяких привилегий и преимуществ, то над ним была совершена только церемония проклятия и «извержения» из духовного сана.

<sup>105</sup> Одновременно с приговором к сожжению самого Джордано Бруно инквизиция вынесла приговор о сожжении всех его книг. Позже состоялось особое постановление о включении его сочинений в список запрещенных книг.

<sup>106</sup> Во дворец кардинала Мадруци, у церкви св. Агнесы (церковь существует и в настоящее время) Джордано Бруно был приведен в одежде кающегося монаха с горящей свечой в руках и веревкой на шее. Палач поставил его на колени перед кардиналами, советниками инквизиции и нотариусом инквизиции, читавшим приговор.

В тот момент, когда Фламиний Адриан закончил чтение приговора, Джордано Бруно поднялся с колен и громко произнес свои знаменитые слова: «Вы с большим страхом произносите приговор, чем я выслушиваю его».

<sup>107</sup> Из этих слов видно, что книги Джордано Бруно вносились в список запрещенных книг, согласно вынесенному раньше постановлению инквизиции. Во все последующие списки запрещенных книг, которые издаются Ватиканом вплоть до настоящего времени, сочинения Джордано Бруно вносятся как безусловно запрещенные и осужденные церковью.

<sup>108</sup> Церемония церковного проклятия Джордано Бруно и снятие с него сана происходили 8 февраля. Обряд совершался особо назначенными для этой цели епископами. Документ извлечен из ведомости на выплату вознаграждения за выполнение обряда, сочинения Джордано Бруно вносятся как безусловно запрещенные и осужденные церковью. Обряд проклятия оставался неизменным в течение сотен лет. Он совершался над Джордано Бруно так же, как и над другими «еретиками», например Яном Гусом. Осужденного приводили в церковь, одевали в принадлежащее его сану облачение, давали ему в руки чашу с причастием, затем вырывали из рук богослужебные предметы, срывали священнические одежды и произносили формулы проклятия и осуждения. При помощи бритвы епископ срезал кожу с пальцев на тех местах, где они были помазаны елеем при посвящении в сан, и выбирал наголо голову, чтобы уничтожить следы тонзуры.

<sup>109</sup> «Аввизи» назывались рукописные известия, расклеиваемые на стенах Рима и заменявшие в некоторой степени современные газеты. «Риторни» представляли собой сводные бюллетени. Сообщение о предстоящем сожжении Джордано Бруно взято из официальных «Аввизи», выпускавшихся папской властью. Кроме них, было много враждебных церкви «Аввизи», остроумно и язвительно разоблачавших церковную политику.

<sup>110</sup> Сведения, сообщаемые «Аввизи», смешивают отдельные правильные факты с явно неверными известиями. В Нюрнберге Джордано Бруно никогда не был и с Беллармином в диспут не вступал.

<sup>111</sup> Приписываемые Джордано Бруно слова явно вымышлены, по крайней мере во второй части, где говорится о вознесении души в рай.

<sup>112</sup> Зажимание «еретикам» языка особыми клещами и протыкание острым, иногда раскаленным орудием было введено декретом инквизиции от 14 марта 1557 г. для всех обвиненных в «кошунственных словах» против распятия и богородицы.

<sup>113</sup> Указание, что Джордано Бруно провел в тюрьме 12 лет, ошибочно.

<sup>114</sup> Доменико Берти сообщает о рукописи капитана Менчини в примечании к тексту во втором издании биографии Джордано Бруно, не приводя, однако, никаких точных данных об этой рукописи. Повидимому, она утеряна для науки. О графе Вентимилья ничего неизвестно, кроме этого сообщения.

<sup>115</sup> Братство усекновения главы Иоанна Предтечи сопровождало приговоренных к смертной казни к месту сожжения в высоких капюшонах, закрывающих лицо, с прорезями для глаз. Монахи несли большие черные кресты и пели покаянные гимны. Эта монашеская община, называвшаяся иначе «братством милосердия», существовала до 1889 г., когда министерство Крисли предприняло ревизию и обнаружило большой архив с записями о казнях, в которых принимали участие «братья». Донесение братства является исключительно важным документом, с протокольной точностью описывающим последние часы жизни Джордано Бруно и свидетельствующим о его непреклонном мужестве.

<sup>116</sup> Последние дни своей жизни Джордано Бруно провел в башне Торре ди Нона вблизи замка св. Ангела. От моста через Тибр вела широкая дорога для карнавальных бегов, ныне Корсо, самая оживленная улица Рима. В конце Корсо находился переулок Лучников, выходящий на площадь Цветов, или Кампо ди Фьоре, у развалин античного театра Помпея, ныне не существующего. Площадь Кампо ди Фьоре существует и в настоящее время. На месте сожжения Джордано Бруно 9 июня 1889 г. был воздвигнут памятник, созданный талантливым скульптором Этторе Феррари на средства, собранные по международной подписке.

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>От редакции</i> . . . . .	3
<i>Н. А. Смирнов.</i> Турецкая агентура под флагом ислама (восстание шейха Мансура на Северном Кавказе) . . . . .	11
<i>М. М. Шейнман.</i> Ватикан и Мюнхен . . . . .	64
<i>Б. И. Шаревская.</i> Религиозная политика английского империализма в британских владениях Африки . . . . .	107
<i>М. М. Персиц.</i> Из истории народного свободомыслия в России (Дела о «богохульстве» в первой половине XVIII века) . . . . .	137
<i>Ю. Я. Коган.</i> Свободомыслие Я. П. Козельского . . . . .	155
<i>П. Г. Рындзюнский.</i> Старообрядческая организация в условиях развития промышленного капитализма . . . . .	188
<span style="border: 1px solid black; padding: 2px;"><i>А. Б. Ранович.</i></span>   Раннее христианство . . . . .	249
<i>Р. Ю. Виппер.</i> Цельс — обличитель христианства . . . . .	282
<i>А. Ф. Анисимов.</i> Культ медведя у эвенков и проблема эволюции тотемистических верований . . . . .	303

### ДОКУМЕНТЫ И ПУБЛИКАЦИИ

<i>Джордано Бруно и инквизиция</i> . . . . .	325
I. Документы венецианской инквизиции . . . . .	334
II. Выдача Д. Бруно римской инквизиции . . . . .	369
III. Сожжение Д. Бруно . . . . .	378
<i>Комментарии к документам и публикациям.</i> . . . . .	389

*Печатается по постановлению Редакционно-издательского совета  
Академии Наук СССР*

Редактор издательства *Н. А. Смирнов.* Технический редактор *А. А. Киселева*

---

РИСО АН СССР № 4604. Т-09925. Издат. № 2844. Тип. заказ № 595. Подп. к печ. 18/XII 1950 г. Формат бум. 60 × 92<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Печ. л. 26,25. Бум. л. 13<sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Уч.-издат. 26,25.  
Тираж 10 000 экз. Цена в переплете 18 руб.

---

2-я тип. Издательства Академии Наук СССР. Москва, Шубинский пер., д. 10





RETURN TO the circulation desk of any  
University of California Library  
or to the

NORTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY  
Bldg. 400, Richmond Field Station  
University of California  
Richmond, CA 94804-4698

---

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS  
2-month loans may be renewed by calling  
510 (415) 642-6753  
1-year loans may be recharged by bringing books  
to NRLF  
Renewals and recharges may be made 4 days  
prior to due date

---

DUE AS STAMPED BELOW

---

MAY 15 1993

---

OCT 20 1998

---

JUL 19 2001

---

JAN 02 2001

---

APR 01 2002

---

---

---

---

LD 31-100m-7,59 (A2528s16)476

YC101158

U.C. BERKELEY LIBRARIES



C035650667



Цена 18 руб.